

IDÉIAS

Ann 3(4) Dossê

2012

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

O debate público
e filosofia no Brasil



UNICAMP

APRESENTAÇÃO

A *Revista Idéias* chega ao quarto número da nova série com um formato consolidado: a revista apresenta um dossiê temático, com artigos e ensaios escritos por professores com uma produção teórica relevante na área escolhida, e uma Seção Livre, com chamada aberta à participação de pesquisadores com trabalhos inéditos – que podem ser artigos, ensaios ou resenhas. Todos os artigos da Seção Livre são selecionados após a análise de pareceristas externos. Além do dossiê temático e dessa seção, a *Revista Idéias* conta também com entrevistas de personalidades de destaque no meio acadêmico.

O tema escolhido para este número, *Debate público e filosofia no Brasil*, vem consolidar a presença de temas oriundos da filosofia na *Revista Idéias*. Essa era uma demanda sentida pelos membros da comissão editorial da *Revista* (que, afinal, é uma publicação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) e, com isso, acreditamos contribuir para o fortalecimento do diálogo entre a filosofia e as demais disciplinas das ciências humanas. Disciplinas como ciência política, direito, sociologia, ciências médicas, psicanálise, entre outras, são mobilizadas nas contribuições presentes neste volume, sem que com isso se perca a especificidade da abordagem propriamente filosófica.

É importante frisar que a opção por um dossiê que tem como tema a filosofia *no debate público brasileiro* visa apresentar um conjunto heterogêneo de textos, os quais tratam, cada um à sua maneira, de assuntos relevantes tanto para a comunidade acadêmica (não só filosófica) brasileira como para o público em geral. Ao mesmo tempo, os textos reunidos neste volume são capazes de indicar como a filosofia é chamada a intervir nesses debates – tais textos são uma amostra de como se pode fazê-lo.

No ensaio que abre o dossiê, de autoria de Nythamar de Oliveira, são discutidos alguns paradigmas teóricos na filosofia política contemporânea, notadamente as teorias de John Rawls, Jürgen Habermas e Amartya Sen. São mobilizados, nesse contexto, conceitos centrais na filosofia política como os de igualdade,

liberdade, equidade, democracia, justiça e autonomia. Mais do que apresentar as ideias desses autores de grande relevo na atualidade, conectando-as com debate filosófico mais amplo, o ensaio “Debate público e filosofia no Brasil” oferece também uma reflexão sobre o papel dessas teorias – e dos filósofos que delas se ocupam – na realidade política brasileira e, mais especificamente, no contexto da formação e consolidação das instituições democráticas em nosso país. Para tanto, o autor mescla de maneira peculiar contribuições de filósofos pertencentes às mais diversas posições do espectro político e ideológico.

Também preocupado com a salvaguarda do regime republicano no Brasil, Newton Bignotto analisa, no artigo “Republicanismo, Constituição e percepção da justiça no Brasil”, a relação entre opinião pública e leis do estado democrático de direito, a fim de descortinar uma das formas de ameaça às instituições democráticas brasileiras: o questionamento a certas inovações no campo do direito, que aparecem como contrárias à vontade da maioria. A partir do caso particular da legislação envolvendo a infância e a adolescência, Newton Bignotto discute as diferentes concepções de liberdade envolvidas nas posições a favor ou contra o tratamento diferenciado de crianças e adolescentes em face do direito penal (sendo que a segunda posição vem notoriamente ganhando destaque na opinião pública brasileira). Desse modo, o autor mostra como esse caso particular – de pessoas que vivem às margens da sociedade e do direito – na verdade nos remete aos próprios fundamentos que estão na origem do nosso corpo político, já que envolvem uma concepção específica de liberdade, e à nossa ideia de como deve ser nossa vida em comum.

Ainda no campo da filosofia política, o terceiro artigo do dossiê trata da fundamentação filosófica do conceito de direitos humanos. Essa análise é feita por Edson Teles, em “Direitos humanos, governança e democracia”, levando em consideração o aspecto contraditório da história desse conceito, já que o século passado foi, ao mesmo tempo, aquele em que se observou o maior avanço em termos jurídicos e institucionais da ideia de direitos humanos, mas também aquele em que a sua violação por parte dos

estados ocorreu de forma quase sistemática. Dialogando com autores como Michel Foucault, Giorgio Agamben e Hannah Arendt, o autor sublinha que o caráter contraditório que marca a história dos direitos humanos não é eliminado com a passagem de sociedades governadas de forma totalitária para um regime democrático. Quando se atenta para a concepção (abstrata) de homem presente no conceito de direitos humanos e para o fato de que o discurso ligado a tal conceito pode ser mobilizado tanto pelas vítimas de opressão quanto por seus perpetradores, fica claro que uma democracia de consenso fundamentada numa tal ideia de direitos humanos tende a manter as estruturas de violação de direitos em lugar de propiciar uma verdadeira ruptura com relação a elas.

A interpretação filosófica da cultura e da estética constitui o quarto tema abordado no dossiê. Em “A estética e a discussão sobre indústria cultural no Brasil”, Rodrigo Duarte apresenta uma caracterização das transformações sofridas pela filosofia da arte ou estética desde a *Crítica da faculdade do juízo*, de Immanuel Kant – obra central para a ideia da arte como autônoma –, até a crítica radical realizada por Max Horkheimer e Theodor Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, à indústria cultural como dominação da produção artística por uma lógica mercantil e massificadora. A partir dessa caracterização da trajetória da estética filosófica no contexto europeu, o autor analisa o movimento correspondente em solo brasileiro, destacando tanto a própria difusão dos meios de comunicação de massa no Brasil quanto o estabelecimento e a diversificação da produção acadêmica crítica sobre o tema, e chega à conclusão de que a compreensão crítica dos fenômenos de cultura de massa se deu no Brasil concomitantemente à consolidação da recepção da teoria crítica da sociedade (tal como concebida por Horkheimer e Adorno) em nosso país.

A especificidade do cenário filosófico brasileiro é também objeto das análises de Darlei Dall’Agnol no quinto artigo do dossiê – mas o foco recai aqui sobre as questões ligadas ao tema da bioética. Em “Filosofia e bioética no debate público brasileiro”, o autor parte de uma reconstrução do trajeto do conceito de bioética, levando

em consideração o papel dos filósofos nos debates públicos sobre o tema – seja na consolidação da própria ideia de bioética, especialmente nos EUA, seja no estabelecimento da bioética enquanto objeto de estudo da filosofia acadêmica, no Brasil. O papel do filósofo (sempre em diálogo com outros cientistas) é caracterizado como decisivo para os debates em torno da bioética, sendo as principais tarefas da filosofia nesse contexto a definição ou clarificação de conceitos, a análise de argumentos e a formação normativa de princípios que permitam a criação de estratégias metodológicas e fundamentos para a tomada de decisões – sem esquecer a dimensão crítica que permeia tais discussões. Ao final, o autor enumera diversas questões bioéticas que são prementes no contexto brasileiro (como aquelas relativas ao novo Código Florestal e à ética ambiental, ao novo Código Penal e à descriminalização do aborto, e até ao acesso à saúde por meio do SUS, entre muitas outras) e que demandam a participação ativa dos filósofos e de todos os envolvidos no debate público.

Em “Ontologia e metapsicologia: Considerações sobre o dualismo pulsional”, Oswaldo Giacóia Jr. procura, no campo da psicanálise, apresentar os caminhos seguidos por Freud para fundamentar de forma heurísticamente plausível a sua teoria ontologicamente dualista das pulsões – por exemplo, o recurso a analogias, que acabam por aproximar a psicanálise das ciências naturais. O pressuposto do artigo é que existe uma relação entre o projeto da metapsicologia e a metafísica, de modo que a teoria psicanalítica freudiana não se pode furtar a fundamentar – filosoficamente – a dimensão ontológica que está na sua base.

Em acordo com a linha temática seguida no dossiê, a entrevista publicada neste número da *Revista Idéias* traz uma conversa com Ricardo Terra, professor titular do Departamento de Filosofia da USP. Na entrevista são abordados desde temas ligados à trajetória da produção acadêmica brasileira sobre a obra de Kant, autor no qual Terra é reconhecido especialista, até considerações – a partir de sua ampla experiência como docente e pesquisador – sobre a própria implantação da filosofia no Brasil, as condições atuais de ensino de filosofia nas universidades brasileiras, o papel

do filósofo na esfera pública, entre outros assuntos de importância para o cenário filosófico brasileiro.

Entre os artigos livres publicados nesta edição da *Revista Idéias* a pluralidade temática é a marca. Por isso procuramos representar tão bem quanto possível as diversas disciplinas que compõem aquilo que se pode chamar de Ciências Humanas. São oito textos, que incluem desde investigações atuais de professores doutores até artigos que resultam de pesquisas de iniciação científica. Além disso, pela primeira vez em sua nova fase, a *Revista Idéias* publica em sua Seção Livre um artigo em espanhol, com o que se espera contribuir para o fortalecimento de discussões entre brasileiros e autores de outros países.

O primeiro texto da seção, “Epistemofilia, uso dos prazeres e cuidado de si: Pluralidade e tolerância na ética clássica”, de autoria de Francisco Fianco, apresenta uma análise sobre as obras nas quais Foucault oferece sua interpretação da história da sexualidade. Por meio desse trabalho, o autor pretende demonstrar como a filiação da ética moderna à tradição medieval pode ser reveladora dos mecanismos de dominação social que encontram um palco privilegiado na sexualidade. A ética moderna também é o objeto do segundo artigo da Seção Livre, de autoria de Hernán Gabriel Borisonik. Sob o título “Martín Lutero y las concepciones de derecho y violencia en la Modernidad”, o autor retoma a influência da Reforma protestante no pensamento moderno ocidental por meio dos escritos de seu mais conhecido propagador, o teólogo Martinho Lutero, tomando como principais concepções a serem estudadas o direito, a cidadania e a violência.

Os artigos seguintes são dedicados a estudos sobre as obras de autores específicos. Asher Grochowalski Brum Pereira trata em seu artigo “Ontologia e *práxis* social no pensamento de Anthony Giddens” da relação da obra de Anthony Giddens com o legado de Talcott Parsons, particularmente no que diz respeito a dois conceitos centrais da obra deste autor – ontologia e *práxis* social –, bem como às suas decorrências para a análise do poder social feita por Giddens. Já o artigo de Gabriela D’Ávila Schüttz lida com a obra do economista Amartya Sen, também a partir das duas concepções-

chave que aparecem no título do artigo: “Liberdades políticas e necessidades econômicas em Amartya Sen”. Esta articulação dos conceitos utilizados por Sen é o caminho por meio do qual a autora busca apresentar a teoria do desenvolvimento como liberdade.

Com o texto seguinte, a Seção Livre se volta para as análises da governança e da gestão urbana. Esses temas são abordados por meio da questão da sustentabilidade urbana no texto “Caminhos da sustentabilidade urbana: O desafio da construção da gestão dos riscos socioambientais urbanos”, de autoria coletiva de Corina Carril Ribeiro, Rafaela Antunes Fortunato e Claudia Cristina Machado. Nesse artigo, as autoras procuram demonstrar como o surgimento de debates ambientais influenciou a gestão urbana e as disputas ideológicas que se dão nesse âmbito.

O artigo de Marcos Roberto Mesquita, por sua vez, apresenta um estudo de caso de quatro processos no Tribunal Regional do Trabalho de São Paulo, nos quais estagiários se valeram da Lei do Estágio para buscar direitos trabalhistas. No texto “Os estagiários e sua luta por direitos na Justiça do Trabalho: O caso do TRT da 2ª Região (São Paulo) nos anos 2000”, Mesquita tenta apresentar uma visão sobre a situação desse grupo de trabalhadores e de sua relação com as empresas contratantes a partir de seu estudo metodológico.

Ainda no mundo do trabalho, a Seção Livre apresenta o texto de Luciana Meire da Silva, no qual o tema é a história das elites agrárias brasileiras no primeiro quarto do século XX. Com o título de “Cidades mortas: A decadência da ‘civilização cafeeira’ no Vale do Paraíba segundo a elite agrária decadente”, o artigo de Silva pretende apresentar uma interpretação do conto “Cidades mortas”, de Monteiro Lobato, como uma denúncia da situação de declínio vivenciada pelos cafeicultores do Vale do Paraíba durante aqueles anos.

Por fim, e de volta à filosofia propriamente dita, o artigo de André Assi Barreto, “Mary Midgley e Richard Dawkins: Semelhanças e dessemelhanças” busca apresentar as ideias de dois pensadores contemporâneos sobre a moral e estabelecer uma

conexão entre eles, a fim de apontar caminhos para que se pense a moral nos dias atuais.

Com o dossiê e os artigos apresentados neste número, a *Revista Idéias* pretende oferecer a seus leitores a possibilidade de análises competentes e relevantes sobre diversos temas das ciências humanas, com o que se espera contribuir com os debates em curso no Brasil, sejam eles especificamente voltados para o público acadêmico, sejam temas que encontram eco mais amplo junto à opinião pública.

Adriano Márcio Januário
Eugênio Mattioli Gonçalves
Luiz Gustavo da Cunha de Souza
Mariana Oliveira do Nascimento Teixeira
Raphael Eduardo Alves Concli

Editores do presente número da *Revista Idéias*

DEBATE PÚBLICO E FILOSOFIA NO BRASIL

*Nythamar de Oliveira**

1. Disputas conceituais podem reivindicar, decerto, algum tipo de racionalidade prático-argumentativa capaz de fundamentar a construção de diferentes paradigmas emancipatórios na filosofia política contemporânea. De uma maneira geral, pode-se até dizer que a articulação prático-teórica de um discurso filosófico capaz de seduzir e influenciar ouvintes e cidadãos em suas tomadas de decisão coletivas tem sido tematizada desde os dias áureos de Sócrates, Platão e Aristóteles até as *disputationes* medievais em suas limitadas experiências de debate público. Todavia, foi somente com o advento e a consolidação da esfera pública moderna que uma ideia propriamente política se enraizou na publicidade (*Öffentlichkeit*) emancipatória vislumbrada por pensadores iluministas como Rousseau, Hume e Kant, em particular nos *salons* franceses e *coffee houses* inglesas na segunda metade do século XVIII.

No início do século XXI, sobretudo logo após os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001 perpetrados no coração do mais importante centro cosmopolita do capitalismo global, assistimos a vários debates em torno do problema do universalismo ético e de seu maior rival, o chamado relativismo

* Doutor pela State University of New York em Stony Brook (EUA), professor adjunto da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), pesquisador do CNPq e coordenador do Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia.

cultural. Embora o relativismo cultural tenha emergido nos anos 30 do século passado, notadamente em torno de escritos da antropóloga norte-americana Ruth Benedict e da recepção das concepções culturalistas de Franz Boas e Bronislaw Malinowski, foi apenas na segunda metade do século XX que se consolidou em torno de conceitos como globalização e multiculturalismo. Como o Brasil atravessou, de 1964 a 1985, 21 anos de ditadura militar, foi sobretudo a partir dos anos 1980 que o debate público se consolidou no país, em torno de recepções liberais, marxistas e libertárias de autores como Gramsci, Lukács, Habermas, Rawls e Nozick, retomando conceitos fundamentais de filosofia política, tais como democracia, justiça, autonomia e igualdade, contextualizando-os em nossa realidade social.

O mundo globalizado assiste hoje, com atônito entusiasmo, aos eventos que podem derrubar déspotas e tiranos na maior parte dos países árabes na África e no Oriente Médio, abrindo o caminho para novas formas de democracia. Como nós mesmos vivenciamos e aprendemos em nosso país, a democracia só se planta, se cultiva e se consolida pelo povo e para o povo, de quem também emana toda aspiração soberana legítima. No entanto, as desigualdades sociais e econômicas continuam desafiando os processos de democratização no mundo globalizado, apesar de todas as conquistas já alcançadas e de todos os êxitos logrados pelos ideais de justiça, liberdade e igualdade semeados ao longo de várias décadas desde a segunda metade do século passado. O Brasil se insere nesse contexto de conjugação normativa da globalização e da democratização e, desde o início do presente século, o debate público reflete questões de normatividade que também se articulam em outros contextos socioeconômicos e culturais.

2. Foi notadamente a partir dos trabalhos seminais do filósofo político José Arthur Giannotti que vários teóricos e filósofos sociais brasileiros, tais como João Carlos Brum Torres, Sergio Paulo Rouanet, Renato Janine Ribeiro, Zeljko Loparic, Denis Rosenfield e Nelson Boeira, se interessaram em criticar e avaliar em foros de debate público as obras originais de autores contemporâneos como Rawls e Habermas, contribuindo para

a sua recepção crítica aqui no Brasil. A constante busca de autocompreensão da nossa realidade política e social, para além das desgastadas discussões sobre uma suposta identidade nacional ou uma cultura política monolítica, favorecia o debate público em torno de temas rawlsianos e habermasianos, como razão pública, contratualismo, processos de aprendizagem da democracia e políticas públicas deliberativas. Os déficits normativos da antiga sociologia marxista e da teoria crítica da primeira geração (Adorno, Horkheimer, Marcuse), que foram amplamente explorados durante o regime autoritário, sobretudo pela esquerda e por movimentos de libertação, propiciaram uma nova problematização da normatividade em busca de justificativas para a ação racional que visa à promoção do bem comum. Assim como Giannotti introduzira com justeza a metáfora do contrato como jogo social de linguagem e Brum Torres consagrara a “lei de Gérson” como parte integrante de um *modus vivendi* comum a políticos e cidadãos em nosso *ethos* social, Boeira argumenta de forma convincente em favor da formulação autóctone de uma concepção pública de deliberação e processos decisórios para a implementação de políticas sociais e procedimentos na administração pública (Giannotti, 1991a, pp. 9-29; Brum Torres, 1992, pp. 165-178; Boeira, 2003, pp. 47-73). O contratualismo em Rawls e a reconstrução pragmático-formal da teoria crítica em Habermas podiam ser reformulados para proceder a uma abordagem contextualizada que parta de uma situação concreta de desigualdades e conflitos socioeconômicos, com o *desideratum* de eventualmente integrar questões normativas com os problemas metafísicos do eu e da identidade pessoal num mesmo nível de argumentação justificatória. O nosso problema continua sendo o de justificar em termos normativos a formulação de critérios procedimentais, embasados em nossa complexa realidade social e que sejam capazes de implementar medidas justas que contribuam para tornar a nossa sociedade mais igualitária e equitativa. Tanto para Rawls quanto para Habermas permanece o grande desafio de articular teoria e prática, dada a dificuldade – para muitos, a impossibilidade – de colocar em prática o que Rawls chamou de

“pluralismo razoável” ou de um “agir comunicativo” sem distorções ou manipulações de uma das partes – segundo a ideia habermasiana de “situação ideal de fala”.

A obra-prima de Rawls tem sido consensualmente avaliada como a mais importante e original contribuição em ética, filosofia do direito e filosofia política na segunda metade do século passado. Hoje, passados mais de quarenta anos desde a sua publicação, *A Theory of Justice* permanece um dos mais importantes marcos teóricos para pensarmos o futuro da democracia no mundo inteiro – não apenas em sociedades liberais consolidadas mas ainda em democracias emergentes, como a nossa própria democracia brasileira e a de tantos outros países emergentes, na América Latina, na Europa do Leste, na Ásia e na África. Decerto uma avaliação mais justa e precisa dessa obra em particular nos remete às modificações feitas pelo próprio autor na revisão do texto original para a versão alemã em 1975, assinaladas nos prefácios que ele mesmo redigiu para as edições francesa (1987) e brasileira (1990) e sobretudo nos escritos em torno do construtivismo kantiano e do liberalismo político, seguindo as Dewey Lectures de 1980. Se quisermos resumir em uma única palavra em que consiste a grande inovação de Rawls para justificar em termos normativos sua concepção filosófica de democracia constitucional em nossos dias, podemos sugerir o seu conceito de construtivismo correlato ao procedimentalismo que caracteriza o seu liberalismo político e constitucionalismo efetivo. Interessantemente, tal conceito de construtivismo não foi explicitamente desenvolvido em seu texto de 1971, onde o termo não ocorre, mas é pressuposto na medida em que a proposta rawlsiana é entendida como um modelo construtivista de justificativa ético-normativa da justiça social em contraposição a modelos intuicionistas. Podemos tratar de problemas metaéticos e normativos do construtivismo em torno do chamado “argumento da congruência” (*congruence argument*), supostamente abandonado por Rawls em 1993, quando reconheceu a impossibilidade de justificar a primazia do justo sobre o bem para abandonar uma concepção abrangente da justiça como equidade em favor de uma concepção especificamente política de justiça

social. O problema metaético do argumento da congruência consiste em afirmar, por um lado, a primazia do justo sobre o bem, segundo um construtivismo moral não intuicionista e antirrealista, ao mesmo tempo em que acaba por favorecer um construtivismo político e uma ideia de autonomia política para viabilizar o consenso de sobreposição capaz de abrigar diferentes doutrinas abrangentes, dado o fato do pluralismo razoável. O problema aparentemente incontornável, segundo o próprio Rawls, consiste em que uma sociedade bem-ordenada poderia incluir também indivíduos razoáveis que eventualmente rejeitariam a interpretação kantiana e o papel fundamental acordado à autonomia moral e, conseqüentemente, à primazia do justo sobre o bem. Creio que encontramos aqui o aporético problema da fundamentação moral do direito e do político, que perduram nas tentativas de autores contemporâneos como Rawls e Habermas em seus engenhosos esforços de reabilitar um modelo deontológico de inspiração kantiana para justificar o universalismo ético-normativo em resposta aos desafios do relativismo cultural. Na recepção crítica do debate filosófico brasileiro, a questão normativa tem sido mais frequentemente explorada em termos procedimentais, processuais ou de interesse jurídico-administrativo, justamente pela falta de transparência, reciprocidade, igualitarismo e imparcialidade em muitas de nossas instituições sociais e governamentais.

3. Vários pensadores brasileiros propuseram uma reconstrução da ética do discurso à luz da teoria habermasiana da democracia deliberativa como uma transformação hermenêutica da chamada "interpretação kantiana" do equilíbrio reflexivo de Rawls. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema reificador de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalisador e revitalizador da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. Como não há socialização humana sem razão e agir

comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (*medium*) para a reprodução de mundos da vida, a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade. A pesquisa social interdisciplinar em nosso país se insere, portanto, num âmbito mais amplo de questionamento filosófico, a saber, se ainda e em que medida podemos recorrer de modo consistente e defensável a uma argumentação quase transcendental como sugere Habermas. Seguindo uma intuição de Hans Joas em sua resenha da coletânea de Habermas “Entre Naturalismo e Religião” (“Die Religion der Moderne”, *Die Zeit*, 13.10.2005) pode-se asserir que todo o seu projeto pós-metafísico tenta dar conta da normatividade correlata aos horizontes do observador e do agente moral/ator social, desde as investigações seminais sobre a lógica das pesquisas sociais no final dos anos 1960 até as suas formulações de teorias discursivas da democracia e do direito nos anos 1990. Segundo tal “dualismo de perspectivas”, Habermas logra destarte integrar os últimos resultados de pesquisas empíricas do naturalismo (em biogenética, neurociências, inteligência artificial, ciências cognitivas, biologia molecular) aos legados filosóficos e culturais tradicionalmente associados a reflexões sobre a normatividade inerente a relações intersubjetivas do mundo da vida.

De acordo com Habermas, a questão da normatividade moral (formulada pela ética do discurso) deve ser articulada com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (i.e., das formas de reprodução cultural, societal e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes). A grande questão que motiva tal modelo dual da sociedade é, para Habermas, a de dar conta dos complexos processos de reprodução social – material e simbólica – em seus diversos níveis de integração social, reprodução cultural e socialização

interpessoal em face de mecanismos estruturais de controle – notavelmente, poder e dinheiro –, tais como os encontramos hoje na chamada globalização dos mercados econômicos e financeiros. Habermas procura, ao mesmo tempo, evitar um determinismo econômico (da *Überbau* pela *Unterbau*, na terminologia marxista) e acatar as contribuições sociológicas (em particular, de Weber, Durkheim e Parsons) para uma compreensão dos processos de diferenciação social, cultural e política, sem incorrer em formas sutis de funcionalismo. A hipótese de trabalho que guia essa investigação é mostrar em que medida a concepção habermasiana de mundo da vida logra preservar o conceito kantiano de autonomia num nível público de normatividade e universalizabilidade, ao justificar a integração e a diferenciação de instituições tais como a família, a sociedade civil, o estado e organizações governamentais e não governamentais, com relação aos subsistemas econômicos, políticos e administrativos. Assim, a facticidade do mundo da vida, em particular, expressa numa cultura política democrática pluralista, deve ser compreendida de maneira correlata à normatividade e validade da autonomia pública, de forma a superar a atual crise paradigmática da democracia, especialmente a crise de legitimação que caracteriza o estado moderno, sem incorrer nas aporias de uma crítica da ideologia ou diferentes versões de relativismo, ceticismo e historicismo em filosofia política. Pelo seu procedimentalismo kantiano, a concepção habermasiana de democracia participativo-deliberativa se propõe como uma alternativa aos modelos liberais (especialmente, Rawls) e comunitaristas (neoaristotélicos, neohegelianos, neomarxistas). A fim de evitar a autorreferencialidade da razão prática kantiana (o “fato da razão”), Habermas reconcebe a “autonomia pública” como a disponibilidade de uma rede diferenciada de arranjos comunicativos para a formação discursiva da vontade e opinião pública, na medida em que um sistema de direitos individuais básicos fornece exatamente as condições para que as formas de comunicação necessárias para uma constituição do direito politicamente autônoma sejam assim institucionalizadas. No entanto, apesar de sua construção intersubjetiva do mundo

social, a teoria habermasiana parece incorrer em generalizações de concepções empíricas de subjetividade, notavelmente na formulação de uma identidade coletiva, na própria autocompreensão de cultura em suas dimensões estética, moral e política. Segundo Habermas, os fundamentos necessários para uma autodeterminação capaz de realizar o projeto modernista de emancipação, embasado na razão e ação comunicativa, devem integrar a vida social cotidiana e exigem, portanto, um engajamento da sociedade civil, através da participação política, associações voluntárias, movimentos sociais e desobediência civil, no processo de busca de entendimento mútuo em juízos de validade. É precisamente neste *rapprochement* crítico entre um nível comunicativo-discursivo e um nível sociopolítico da ação coordenada – níveis inseparáveis da vida prática intersubjetiva – que Habermas logra efetivar uma verdadeira guinada linguístico-pragmática em filosofia política.

4. Na mesma esteira das recepções críticas de Rawls e Habermas, os aportes filosóficos da teoria de Amartya Sen são reexaminados de forma a justificar uma concepção de justiça igualitária, em função do valor moral substantivo da liberdade, assegurando a estabilidade e a legitimidade das sociedades, o atendimento das necessidades humanas e a consolidação da estrutura democrática, sem a qual não se podem fundamentar as condições de igualdade e de justiça social. Trata-se de uma reafirmação do ideal de justiça como meta mais fundamental e importante da organização social de nossas democracias liberais, na medida em que denuncia e procura reduzir as desigualdades que persistem no capitalismo tardio e que são ainda mais acentuadas com a globalização no século XXI. Com efeito, o aumento da produção de bens, da inovação tecnológica e da capacidade de comunicação serve apenas para corroborar ainda mais as contradições e patologias sociais que ameaçam a legitimidade e a estabilidade políticas, a coesão social, a robustez econômica e a própria identidade cultural de povos e nações em países emergentes, assim como também em países desenvolvidos, com as constantes ondas de migrações, desemprego massivo, crises

financeiras e ameaças terroristas. Destarte, observa-se um desequilíbrio nas relações entre as pessoas e entre os países, decorrente desse descompasso entre as expectativas pessoais e um ordenamento social que prioriza o acesso aos bens, a maximização da liberdade individual e a racionalização embasada na utilidade.

Trata-se, portanto, de reformular em termos sustentáveis o conceito de desenvolvimento humano, na medida em que se mostra inseparável das oportunidades concretas a serem criadas pelos governantes de uma nação, propiciando à população a real possibilidade de fazer escolhas e exercer a sua cidadania livremente. Para tanto, devem ser assegurados não apenas os direitos sociais básicos, como saúde e educação, como também segurança, liberdade, habitação, cultura e o acesso de todos à justiça. De acordo com Sen, somente o valor moral substantivo da liberdade possibilitaria o reconhecimento da pluralidade e a necessidade de atuação não limitada às fronteiras territoriais, favorecendo, assim, a construção de uma verdadeira justiça global. Se a democratização e a globalização parecem consolidar hoje, mais do que nunca, um universalismo mitigado ao alcance de todos os que subscrevem aos direitos humanos e seus ideais de igual liberdade estendidos a todas as pessoas, cabe a cada povo e a cada nação lutar para que tais aspirações e reivindicações sejam realizadas. Afinal, como insinuava Rawls, uma democracia sem igual liberdade e sem igualdade equitativa de oportunidades seria simplesmente insustentável. A estabilidade política de nossas instituições sociais depende efetivamente da moralidade da coisa pública, da sua transparência, publicidade, reciprocidade e equidade. E a própria ideia de equidade deve ser concretamente refletida nos proventos e na distribuição equitativa de bens primários, começando com a autoestima e a educação pública de qualidade. Sem educação, não há cultura política nem democracia que se sustente: as políticas públicas e todo projeto de melhorias sociais no nosso país exigem uma base pedagógica democrática, transparente e participativa. Ora, todos nós sabemos que o tecido social brasileiro está ameaçado pela ineficiência e pela falta de credibilidade moral nos três poderes e nas esferas municipais, estaduais e federais de gestão pública.

Quando os juízes federais entram com uma ação no Supremo Tribunal Federal para aumentar os próprios salários, quando se propõe o aumento dos vencimentos de ministros e servidores públicos ou quando se questiona o piso salarial ou se propõem cortes de gastos públicos com educação e saúde, ao mesmo tempo em que se proliferam os cargos de confiança e despesas públicas moralmente suspeitas, sabemos que o país vive momentos decisivos para a consolidação de seu *ethos* democrático e de um igualitarismo sustentável. Não há desenvolvimento sustentável nem igualitarismo democrático num país onde deputados, senadores e magistrados ganham salários 20 ou até 40 vezes maiores do que a maior parte das professoras e professores dos ensinos fundamental e médio. O debate público em torno de problemas de filosofia política pode efetivamente contribuir, outrossim, para que um número cada vez maior de cidadãos neste país se engaje na luta da sociedade civil contra as desigualdades, injustiças e patologias sociais que persistem em nossa democracia. Em última análise, podemos contribuir para a democratização pela implementação de políticas públicas e pela deliberação de propostas razoavelmente defensáveis e exequíveis visando à promoção efetiva dos nossos direitos sociais e das nossas liberdades substantivas e à redução de desigualdades econômicas e sociais.

5. Assim como Giannotti e Loparic foram importantes interlocutores críticos quando da visita de Habermas ao Brasil (Giannotti, 1991b, pp. 7-23; Loparic, 1990, pp. 111-116), também foram produzidos interessantes trabalhos que visavam uma devida resposta crítica a desafios teóricos do pensamento filosófico-político contemporâneo. O mais recente livro de Denis Lerrer Rosenfield, *Justiça, Democracia e Capitalismo* (Rosenfield, 2010), se insere nesse tipo de interlocução crítica e polêmica, ao tratar de três temas interligados, mostrando que a democracia e o capitalismo têm como pressuposto comum a liberdade de escolha, correlata à própria ideia de justiça, concebida não num sentido de igualitarismo social, mas no sentido kantiano de princípio de universalizabilidade, viabilizando o exercício democrático da liberdade e o

desenvolvimento do capitalismo. Além de tematizar problemas rawlsianos que haviam sido negligenciados na “recepção de esquerda” – como o da propriedade privada (que o próprio Rawls deixou em aberto no texto de 1971), o da estabilidade político-institucional e o da congruência entre o justo e o bem –, Rosenfield procura fazer jus à democracia e ao capitalismo na mesma proporção em que estes se revelam correlatos e inseparáveis nas suas concepções e realizações históricas e efetivas. Assim como Paul Ricoeur, Denis Rosenfield opera um verdadeiro retorno pós-hegeliano a Kant em sua defesa da liberdade da ação humana como valor fundamental a ser conservado, acima de tudo, inclusive se quisermos assegurar a experiência histórica da sociabilidade pluralista. Em contraste com o socialismo religioso de Ricoeur e liberacionistas latino-americanos, Rosenfield reabilita a ética da responsabilidade individual e social inerente ao capitalismo e seu poder transformador de “destruição criadora”, segundo a frase lapidar de Schumpeter (p. 9). Assim como Rawls e Habermas, Rosenfield configura a articulação entre justiça, democracia e capitalismo dentro do espaço discursivo da razão prática, pautado pela publicidade, pela transparência e pela coerência dos argumentos deliberativos. Ao contrário de Rawls e Habermas, entretanto, Rosenfield rejeita o procedimentalismo e o igualitarismo em favor de um libertarismo virtuoso capaz de transformar os “supostos vícios privados em benefícios públicos” (p. 190).

Destarte, a própria ideia de democracia, segundo Rosenfield, deve ser revisitada a partir da sua gênese capitalista-liberal moderna e não desde uma perspectiva socialista de justiça social, levando em conta experiências, conceitos e vivências da sociedade brasileira concreta. O grande desafio de articular um nível empírico descritivo da sociedade e suas instituições sociais, econômicas, jurídicas, políticas e administrativas com os valores e pilares normativos da vida cotidiana é vislumbrado pelo professor Rosenfield através de um diagnóstico meticuloso da democracia brasileira, suas contradições, realizações e promessas, de forma a justificar de modo convincente quais seriam os rumos a serem tomados para assegurar o desenvolvimento do país e a liberdade de seus cidadãos. Sem

um capitalismo robusto não há florescimento da democracia e sem um regramento justo da democracia o capitalismo se torna insustentável. Afinal, sem a efetiva realização da democracia embasada na liberdade individual e nos ideais do liberalismo clássico e sem o desenvolvimento do capitalismo europeu, o mundo ocidental não teria cristalizado o processo de evolução social que viabilizou todo o progresso científico e tecnológico assegurando qualidade de vida para grande parte da humanidade.

Assim como não se deixa reduzir ao voto popular nem mesmo à liberdade de opinar contra os abusos perpetrados pela má gestão da coisa pública, a democracia não pode prescindir de regras e ordenamentos institucionais embasados no valor moral da vida humana e das liberdades individuais, que devem ser protegidas e promovidas, bem como o direito de propriedade e do respeito aos contratos. Sobretudo em nosso país, onde já estamos acostumados a reclamar da corrupção, da ineficiência e da arbitrariedade de órgãos governamentais e de representantes atuando nos três poderes, em nossos municípios, nos estados e na União, sem, no entanto, entendermos por que será que as coisas continuam sendo exatamente como eram há dez ou mais anos. Não basta promover inovações semânticas ou ressignificações de velhos conceitos populistas. Segundo Rosenfield, é mister visitar a coerência de regramento entre os direitos e os valores normativos que defendemos em nossa democracia e as regras do jogo no capitalismo, não apenas respeitando o direito de propriedade e as liberdades individuais de iniciativa e empreendimento, mas incentivando a inovação e a criatividade empreendedoras através da não intervenção paternalista de um Estado provedor. Um Estado que se preocupa em ditar o modo de vida e as crenças básicas de seus cidadãos não é democrático-liberal. Um estado democrático que não promove a justiça através de procedimentos e regras universais, transparentes e eficientes não é de direito. Como lembra o professor Rosenfield, “regras jurídicas, enquanto regras sociais, devem ser observadas enquanto regras que garantem a sociabilidade”. E, parafraseando Mandeville, exorta a administração pública a

retomar uma atitude de “tolerância zero” com o fito de restabelecer a justiça mostrando, de forma contundente, que “ações criminosas, de quaisquer tipos, não ficarão impunes” (p. 189).

Na medida em que se tornou uma forma de gestão criativa, inovadora e sustentável do capitalismo e não da sua eliminação, “a social-democracia não é socialista, mas capitalista” (p. 65), segundo a tese central enunciada no livro do professor Rosenfield de maneira tão lapidar quanto polêmica. As suas críticas sistemáticas a movimentos populistas dos quilombolas e dos trabalhadores rurais sem-terra visam denunciar os abusos demagógicos cometidos em nome de direitos humanos que acabam por obscurecer o sentido originário da justiça, desmoralizar o estado democrático de direito e por enfraquecer o potencial humanizador do capitalismo. O agir instrumental e o utilitarismo de resultados frequentemente atribuídos a programas neoliberais acabam por ressignificar os contextos de validade das reivindicações de direitos humanos e dos programas sociais de ação afirmativa e de distributivismo igualitário, produzindo verdadeiras inversões semânticas através do ativismo manipulador de militantes da esquerda brasileira.

Esquecemos, segundo Rosenfield, que a democracia “é tida por um valor universal, um fim em si mesmo, e não algo que pode ser instrumentalizado para colocar em seu lugar um regime liberticida” (p. 65). Em última análise, devemos sempre nos lembrar que os “princípios que tornam a sociabilidade humana algo frutífero para todos” nos remetem à própria convivência entre pessoas, que embora diferentes e buscando projetos de vida diferenciados, são igualmente detentoras de direitos e deveres. Ora, como conclui Rosenfield, “a liberdade de escolha é um desses princípios fundadores da convivência, pois é ela que faz com que as pessoas se respeitem e tenham um comum apreço por algo que é reconhecido como tendo validade universal. Podemos ter divergência no que diz respeito aos objetos de nossas respectivas liberdades, porém não deveríamos ter no que concerne ao princípio da liberdade enquanto tal” (p. 247).

6. À guisa de conclusão, lembramos que a questão brasileira da transição para a democracia foi sistemática e incisivamente debatida por pesquisadores, historiadores, intelectuais e cientistas sociais ligados ao CEBRAP e às universidades de Yale e Columbia, entre 1983 e 1987, resultando na confecção de um volume, *Democratizing Brazil*, editado pelo “brasilianista” Alfred Stepan. Na verdade, o volume dava continuidade a uma análise aprofundada dos problemas sociais, políticos e econômicos que assolaram o Brasil durante a ditadura militar, traduzida pela elaboração de um outro volume, *Authoritarian Brazil*, entre 1971 e 1972, no zênite do autoritarismo (Stepan, 1973 e 1989). A passagem do regime militar a um regime civil presidencialista em março de 1985 assinalou o início de um verdadeiro processo de democratização e de reconstrução do espaço público, para além dos jargões da longa era ideológica da Guerra Fria – mas no interior da qual toda análise discursiva deveria ser então empreendida. É muito oportuno lembrar também que o discurso liberacionista – não apenas das chamadas teologias da libertação, mas ainda dos movimentos estudantis e das transformações socioculturais dos anos 1960 e 1970 – foi elaborado como uma resposta crítica e alternativa à doutrina liberal e capitalista do desenvolvimentalismo (muito antes de Amartya Sen ou da febre global de “desenvolvimento sustentável”, agora adotada por dirigentes latino-americanos), segundo a qual seria apenas uma questão de tempo para que alguns países do chamado Terceiro Mundo “decolassem” (*take off*) definitivamente rumo ao desenvolvimento (*desarrollo*) – daí a terminologia dos *developing countries*, “países em desenvolvimento”. Lembramos ainda que a emergência da teoria rawlsiana da justiça em 1971 coincide com o mesmo ano em que Gustavo Gutiérrez publica sua *Teología de la Liberación*, de forma a argumentar em favor do princípio liberal da tolerância como alternativa às limitações de modelos desenvolvimentistas e liberacionistas para tratar da democratização em sociedades ditas “emergentes”. Segundo a mais recente terminologia do “desenvolvimento sustentável”, num mundo cada vez mais globalizado, uma *transition to democracy*

deixa de ser apenas um fenômeno inevitável mas torna-se agora uma questão de sobrevivência. Para além dos debates e dos programas pautados por megaeventos internacionais, apoiados pela ONU e por ONGs do mundo inteiro, questões de direitos humanos e problemas afins entram definitivamente na agenda de processos decisórios em foros públicos globais, visando à implementação de políticas econômicas, em particular políticas públicas que lidam com questões referentes ao combate sistêmico de mecanismos de exclusão social. Por exemplo, as reivindicações de movimentos negros e feministas, grupos ecológicos, movimentos gay, grupos indígenas e outros atestam hoje a inevitabilidade de se aprofundarem as relações de solidariedade e alteridade para o pleno exercício da cidadania: o igualitarismo se manifesta cada vez mais pela diversidade do pluralismo democrático. E isso também se dá, paradoxalmente, nas relações entre culturas de países diferenciados econômica e socialmente. Assim, a própria concepção de “justiça global”, correlata imediata da democratização num mundo globalizado, surge como uma proposta capaz de responder aos anseios de teorias liberacionistas, como a teoria da dependência de Cardoso-Faletto, na medida em que denuncia a colonização sistêmica do mundo da vida, sobretudo pelos monopólios do poder e do dinheiro (por exemplo, na política externa americana e nos efeitos nefastos do mercado financeiro) ou defende a transparência pública dos meios de acesso social à justiça pública estatal. É nesse contexto teórico-político com intento prático-pragmático que deveríamos reexaminar hoje os mecanismos e instrumentos de controle social do Poder Judiciário, através dos mais variados setores da vida nacional, tanto públicos quanto privados, de forma a integrar questões de natureza técnico-instrumental com problemas de filosofia política e teoria do direito. A urgência de tornar o Judiciário “transparente” e “acessível” ao contribuinte não se reduz a negociações político-partidárias mas diz respeito a todo um processo de amadurecimento de nossa cultura política democrática. Como dizia um filósofo municipal paulista, o Direito é a Ideologia Brasileira por excelência – assim como Marx identificara o idealismo

hegeliano como *Die Deutsche Ideologie* em seu tempo. Assim como o impeachment do presidente Collor se produziu num contexto democratizante de “ética na política” num estado democrático de direito, toda a efetiva transformação de instituições e práticas sociais, econômicas e políticas deve seguir as regras do jogo democrático, daí a concepção do procedimentalismo contratual no modelo rawlsiano. Segundo a lapidar formulação de Denis Rosenfield (1992, p. 32),

As regras constitutivas da democracia não são dadas pela tradição, que funcionaria como uma espécie de limite, como um ponto de referência estável a pautar toda ação. As regras democráticas são *produzidas* pelos homens, regras que estes se deram no transcurso da história. Ou seja, estas regras têm somente como ponto de referência o seu próprio processo de constituição, nenhuma justificação externa a ela sendo de alguma valia. A democracia depende da ação livre que a institui e reitera cotidianamente, nada podendo ser deixado ao acaso ou à história, não havendo um mecanismo independente dos homens que asseguraria o seu funcionamento.

Bibliografia

- BOEIRA, N. “Sobre a deliberação em questões públicas”. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de e SOUZA, Draiton Gonzaga de (orgs.). *Justiça e Política. Homenagem a Otfried Hoffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BRUM TORRES, J. C. “Discutindo a Lei de Gérson”. In: ROHDEN, Valério (org.). *Racionalidade e Ação: Antecedentes da Filosofia Prática Alemã*. Porto Alegre: Ed. Goethe-Institut, 1992.
- GIANNOTTI, J. A. “Contrato e Contrato Social”. *Filosofia Política* 6, 1991a.

- _____. "Habermas: Mão e contra-mão". *Novos Estudos CEBRAP* 31, 1991b.
- LOPARIC, Z. "Habermas e o terror prático", Manuscrito. *Revista Internacional de Filosofia*, v. XIII, n. 2, 1990.
- ROSENFELD, D. *A ética na política*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. *Justiça, Democracia e Capitalismo*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- STEPAN, A. *Authoritarian Brazil: Origins, Policies and Future*. New Haven: Yale University Press, 1973.
- _____. (org.). *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York: Oxford University Press, 1989.

REPUBLICANISMO, CONSTITUIÇÃO E PERCEPÇÃO DA JUSTIÇA NO BRASIL

*Newton Bignotto**

Rousseau define a república como “todo Estado regido por leis sob qualquer forma que seja de administração, porque então somente o interesse público governa, e a coisa pública é uma realidade” (Rousseau, 2011, p. 90). Em sua aparente simplicidade, essa definição contém um enorme desafio na medida em que coloca no centro da construção de uma forma legítima de governo o respeito ao interesse público e o dever de torná-lo realidade.

Na história recente do Brasil, podemos dizer que a Constituição de 1988 é o texto que expressa nosso contrato social e que por isso contém a expressão normativa do que deveria ser o interesse público. Nesse sentido, têm razão os constitucionalistas, que insistem na necessidade de defendermos nossa Constituição como o núcleo de nosso regime republicano. A defesa da Constituição passa, no entanto, não apenas pela defesa de seu texto original, mas pela defesa de sua capacidade de expressar o interesse comum, que, como mostrou Rousseau, não pode ser confundido com a soma dos interesses privados, mas que também não pode ser alheio às mudanças pelas quais passam todas as sociedades políticas. Um dos grandes desafios à consumação do interesse público vem do fato de que nem sempre

* Doutor pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (França), professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e pesquisador do CNPq.

ele é evidente aos olhos do cidadãos acostumados com o quadro de disputa contínua que define o conjunto de interesses que povoam a cena pública. Ora, o conflito entre interesse privado e interesse público pode ameaçar a Constituição e afetar a percepção da justiça ou de sua aplicação no cotidiano do país, e, por isso, não pode ser deixado de lado quando pensamos na defesa das leis de uma república.

É preciso notar, no entanto, que os conflitos aos quais nos referimos nem sempre concernem o texto constitucional. Ao contrário, são muitas vezes inovações legais sobre temas como pesquisas sobre células tronco, ou leis que modificam comportamentos aceitos como tradicionais, que impactam mais decisivamente a percepção da qualidade de nossas leis. O que o republicanismo de Rousseau nos ajuda a compreender é que não basta pensar as leis de um país, sua Constituição em particular, a partir de sua pura forma. Sendo o contrato social um artifício humano, e não um legado dos deuses, ele tem de ser vivido pelos habitantes de um país como algo do qual eles não podem se separar, se quiserem viver bem. Em outra linguagem, ele possui uma dimensão política, que nos ajuda a compreender porque não é a perfeição formal das leis sozinha que garante a adesão a uma Constituição e ao conjunto de leis, que definem um regime republicano. É preciso, como dizem alguns juristas,¹ que a Constituição e as leis sejam vividas e se mostrem elas mesmas vivas, para atar os cidadãos aos vínculos que elas tecem. Nesse horizonte entre os fundamentos do Estado republicano e as práticas efetivas dos atores políticos crescem os valores, que guiam a vida pública, mas também as ações, que minam o contrato social e colocam em risco a democracia.

Vamos nos interessar aqui por uma das formas de ameaça ao regime republicano no Brasil, que nasce da percepção de que algumas inovações legais recentes são injustas e contrariam o que pode ser vivido como sendo a vontade da maioria. Do ponto

¹ Essa posição se aproxima daquela expressa em outro contexto analítico pelo jurista Menelick Carvalho Neto.

de vista de Rousseau, esse conflito serve para mostrar a distância que separa as leis oriundas do que ele chama de vontade geral, e que dizem respeito aos fundamentos do Estado, e as simples normas, que povoam a vida na cidade, e que muitas vezes são a expressão de grupos sociais reunidos por interesses particulares. O que importa aqui é menos a distinção conceitual proposta pelo pensador francês e mais o fato de que ele nos ajuda a esclarecer a natureza dos vínculos existentes entre opinião pública e leis num Estado de direito e os caminhos e descaminhos que nascem dessa conjunção. É claro que não pretendemos apresentar uma visão de conjunto da forma como se estrutura a relação dos cidadãos brasileiros com as instituições republicanas, mas apenas sinalizar um dos empecilhos para a plena consolidação do Estado republicano entre nós. Por outro lado, pretendemos mostrar que por meio de inovações no campo do direito, que contrariam por vezes percepções caras à uma parcela importante da opinião pública, é que a democracia republicana encontra sua realização enquanto expressão dos interesses comuns.

Para levar a cabo nossa tarefa, escolhemos abordar a maneira como a legislação vigente sobre a infância e a adolescência impacta a opinião pública e gera comportamentos contrários à aceitação das transformações que ela opera na vida de nossa sociedade. Trata-se evidentemente do estudo de um caso particular, mas que pode ser útil para elucidar alguns aspectos das questões mais amplas que nos preocupam.

I. Violência e justiça

Com muita frequência as páginas dos jornais brasileiros são ocupadas por manchetes de crimes chocantes, que mobilizam a população por mais tempo do que os relatos cotidianos das páginas policiais. Em geral, a atenção dos órgãos de comunicação é captada por algum fato extraordinário, que ressalta a crueldade, a frieza ou até o ineditismo das ações praticadas. Nesse universo, no qual o cotidiano se transforma em espetáculo, a participação de crianças e adolescentes costuma galvanizar os olhares aflitos

dos que procuram entender o acontecido. Nesses casos, a surpresa diante do horror aparece tanto se a vítima é uma criança quanto se algum adolescente participou como executor do crime. É possível dizer que em ambos os casos nossas reações transcendem a mera curiosidade, que costuma cercar eventos extraordinários, pela suspeita de que existe escondida na realidade imediata uma ameaça difusa, que paira sobre toda sociedade.

É óbvio que nenhuma sociedade pode encarar esse tipo de acontecimento como algo banal e nem mesmo aceitar que crimes praticados em circunstâncias fora do comum possam ser aceitos como uma fatalidade contra a qual não é possível fazer algo de positivo. Ao nos interpelar de maneira tão radical, esses acontecimentos acabam nos expondo a cenas que nos mostram os limites de compreensão de nossa sociabilidade e do próprio mundo no qual vivemos hoje. Embora reconhecendo que os fatos envolvendo crianças são em geral os que despertam os sentimentos mais intensos na população, e que não há simetria entre vítimas e executores, pelo fato dos dois eventualmente terem a mesma idade, interessa-nos aqui explorar o significado das reações que costumam acompanhar os fatos envolvendo jovens infratores. Vale a pena insistir que estamos com isso apenas operando um recorte analítico, que não supõe nenhuma hierarquia entre fatos e nem a ideia de que podemos naturalizar esse tipo de evento, sugerindo com isso que uma sociedade possa conviver passivamente como algo que a afeta tão profundamente.

O que gostaríamos de explorar é o significado das reações que acompanham a descoberta de que algo terrível foi cometido por um adolescente que, de acordo com a legislação atual, não será tratado como um adulto e não poderá ser julgado com o mesmo rigor. Nessas circunstâncias, não é raro aparecer na imprensa, e na opinião pública, a ideia de que esses atores possuem um verdadeiro direito de matar e que, por isso, estão acima das leis. Diante do fato verdadeiro de que criminosos se servem dessa situação para imputar seus crimes a menores, ou aliciam menores para a prática de delitos, coloca-se em questão ao mesmo tempo a confiança que devemos acordar às leis e a existência de uma

especificidade dos menores, que justificaria um tratamento diferente dos outros cidadãos, quando estão envolvidos com crimes violentos. De maneira geral, ao colocar em questão a legislação atual de proteção da infância e da adolescência, seus críticos expõem implicitamente uma visão da lei, da punição e da responsabilidade dos que praticam delitos. Para muitos, é bastante razoável voltar aos tempos nos quais a simples existência do ato delituoso deveria ser a base de um processo legal, sem nenhuma consideração pelas circunstâncias que o envolvem.²

Nossa intenção não é discutir a legislação atual e seus méritos, mesmo estando convencidos de que ela apresenta grandes avanços em relação ao passado. Nossa preocupação é com a maneira como a infância e a adolescência são vistas e como ocupam um lugar no imaginário de nosso tempo, que se revela por inteiro, quando fogem da imagem estereotipada que a elas emprestamos em nosso dia a dia. Se no lugar da suposta inocência dos primeiros anos de existência, ou mesmo da turbulência dos anos da transição incômoda para a vida adulta, aparece algo que desafia o senso comum, é toda uma camada de significações que parece ruir expondo uma visão da justiça e da forma como as liberdades devem ser vividas que nos empurra para outras eras de nossa história. O que nos interessa é analisar as diversas camadas de sentidos da justiça e da liberdade que se descortinam, quando cai por terra nossa segurança com relação à forma adequada de agir diante de fatos que parecem ameaçar nossa visão de mundo de forma inexorável.

Estamos, é claro, falando da percepção das pessoas, da maneira como pensam o problema e lidam com ele, e não de como ele de fato está equacionado do ponto de vista legal. Mas o que nos interessa aqui é justamente o fato de que essa percepção cria uma imagem do adolescente infrator, que se repercute por outras esferas da vida em comum até os fundamentos do direito. Do ponto de vista da imaginação, tudo se passa como se estivéssemos

² A esse respeito os estudos de Foucault continuam sendo uma referência preciosa (Foucault, 1975, pp. 27-35).

mais uma vez confrontados com o dilema exposto por Ésquilo na *Eumênides* (Eschyle, 1964, pp. 205-234). Na peça, Orestes, depois de matar a mãe, se refugia inicialmente em Delfos, onde demanda a proteção de Apolo, para depois se dirigir a Atenas, onde será julgado e absolvido por um tribunal instituído pela deusa protetora da cidade. Desde o início, as Erínias não aceitam a intervenção do deus que não apenas retira-lhes uma parte importante do poder que lhes fora atribuído pela tradição, mas que parece colocar em risco toda a população ao subverter os mecanismos de punição, que eram considerados os únicos eficazes num momento de eclosão da violência extrema, que jogava por terra tabus fortemente estabelecidos na sociedade da época.

O que nos interessa na peça é menos o fato de que as Erínias se revoltam desde o início contra o fato de que um assassino possa escapar da terrível vingança, que os costumes consagravam como a pena a ser executada por elas, e sim a proteção que Apolo acorda a Orestes, que permite a ele se comportar como alguém especial, mesmo diante do horror de seus atos. Dirigindo-se ao deus, as Erínias se queixam; “É dessa forma que agem os novos deuses que reinam sobre o mundo sem se preocupar com a justiça. Podemos ver esse trono cheio de sangue dos pés à cabeça, o umbigo da terra, carregado pela terrível profanação do assassinato” (*ibidem*, p. 215 [159-162]). Mas Apolo não estava disposto a deixar que a vingança fizesse o papel da justiça e rebate as críticas que recebe dizendo com desprezo para as deusas tenebrosas: “Vosso lugar é lá onde a justiça abate as cabeças, onde se retiram os olhos, onde se estrangula, onde se destrói o líquido seminal das crianças em flor, onde se cortam as extremidades dos membros, onde se lapida, onde gritamos terrivelmente sob estilete enfiado na coluna” (*ibidem*, p. 215 [177-192]).

Na sequência da tragédia, a deusa Atena, levada a interferir no conflito e a estabelecer um tribunal no qual o próprio Apolo atuará como defensor, conseguirá um acordo com as partes, que termina com a absolvição de Orestes e a incorporação das deusas tenebrosas à esfera da vida cotidiana da cidade. Essa cena é interpretada como frequência como significando a passagem de

uma sociedade na qual a vingança é o instrumento para a reparação dos crimes para aquelas nas quais reina o direito e a justiça formal. A própria deusa, aliás, se dirige aos habitantes de Atenas para convencê-los a honrar as Erínias em termos inequívocos: “Eu vejo que a presença dessas terríveis figuras trará para minha cidade uma grande vantagem. Sim, se, retribuindo-lhes o amor pelo amor, vocês lhes renderem sempre grandes homenagens, vocês se notabilizarão por conduzir sempre vosso país e vossa cidade no caminho direto da justiça” (*ibidem*, p. 233 [984-989]).

A passagem ao reino do direito, ou a superação das amarras da vingança pela instituição da justiça explicitada em formas legais reconhecíveis por todos, modifica não apenas a forma como os crimes são punidos, mas também a noção de pessoa com a qual se deve operar a partir do momento em que o processo legal expande o tempo entre o ato criminoso e a punição ou a absolvição. Essa dilatação do tempo é um dos grandes ganhos do direito, pois ela afasta a tentação própria da emoção, que suscitam os crimes que interpelam os grupos humanos no imaginário que os constitui como uma unidade. Como resume Gernet, refletindo sobre o surgimento do direito na Grécia: “Pois o direito, mesmo quando recolhe a herança das antigas solidariedades, ele as ultrapassa. Em um novo meio aparece um novo tipo de relação, justamente aquele no qual podemos individualizar o contrato” (Gernet, 1982, p. 112). Orestes só pode ser absolvido por que teve tempo para se explicar, porque pode inserir seu ato em um novo universo de significação, capaz de retirar-lhe o horror provocado por todo crime de sangue. Como sintetiza Gernet: “Em geral, e por comparação, nós diríamos que o pensamento jurídico é um pensamento abstrato e positivo, quer tenha por objeto coisas, pessoas ou relações” (*ibidem*, p. 113).

No caso da prática de crimes por menores, tudo se passa como se as Erínias, colocadas a serviço da cidade pela deusa encarregada de instituir a justiça, despertassem de seu estado letárgico de confinamento na memória da criação do direito, para tentar recuperar seu antigo poder de punição e vingança.

O infrator que não pode ser punido, aos olhos de uma parcela da opinião pública (como ela acredita que deveria ser), é visto como um novo Orestes que, depois de ameaçar a sociedade com um crime, que não pode ser aceito, a coloca em questão ao reivindicar para si um privilégio, que nunca lhe seria acordado se as potentes deusas estivessem no comando dos mecanismos de punição. Essa operação de questionamento da lei afeta não somente a compreensão de como o crime atinge a sociedade, mas, sobretudo, de como a sociedade deve lidar com ele. De forma muito direta, ao clamar por uma punição exemplar, a parte da sociedade que adere ao protesto clama pela volta das Erínias e coloca em questão a própria noção de direito que desde a Grécia antiga estruturou a ideia de uma civilização que se quer diferente daquelas incapazes de mediar suas relações sem o recurso imediato à força. Como resume muito bem Paul Ricoeur: “Uma função maior do direito é o tratamento dos conflitos e a substituição do Discurso da violência. Toda ordem jurídica pode ser colocada sob a égide dessa substituição” (Ricoeur, 2005, p. 29).

II. Justiça distributiva e igualdade

Diante do espanto provocado por crimes violentos, que aos olhos da opinião pública arriscam ficar impunes, poderíamos dizer que ela até aceita tratá-los sob a ótica da justiça, mas age como as Erínias, que em hipótese alguma aceitam ver os novos Orestes serem absolvidos ou punidos de forma diferente do restante dos cidadãos. Nessa lógica, apenas a ideia da justiça corretiva, aquela encarregada de punir, sobrevive. A ideia de uma justiça distributiva, que aceita o fato de que se quisermos ser justos em um dado contexto, teremos de recorrer a distinções internas ao corpo político, nem mesmo é aceita como razoável. Isso não ocorre somente no campo dos direitos das crianças e dos adolescentes, mas, como mostra Francis Wolff (2009, pp. 67-69), em todos os campos da justiça distributiva. Para ele, a justiça corretiva fica de fora das críticas dirigidas aos direitos que distinguem os membros do corpo político, porque ela “não é

moral, é de tipo utilitarista: a necessidade da ordem social implica que todas as infrações à lei comum sejam punidas na proporção da gravidade dos danos cometidos ou dos prejuízos sofridos pelas vítimas" (*ibidem*, p. 68).

Vale a pena discutir por que a questão da infância e da adolescência é um problema que deve ser abordado como parte da justiça distributiva. Desde Aristóteles a distinção entre as duas formas de justiça costuma conduzir os debates acerca da natureza do que é o justo. Para o pensador grego: "Todos os homens reconhecem, de fato, que a justiça distributiva deve se basear em um mérito qualquer, ainda que nem todos concordem quanto à natureza desse mérito" (Aristote, 1987, p. 228). O problema está justamente em encontrar um critério segundo o qual o mérito deve ser reconhecido. Podemos até nomear um critério abstrato e reconhecer, como faz Aristóteles, que: "O justo em questão é a proporção, o injusto aquilo que está fora da proporção" (*ibidem*, p. 231). Essa operação não apaga, no entanto, a dificuldade de encontrar um critério para a justa distribuição dos bens de uma dada sociedade. Isso fica explícito diante do fato de que as diversas maneiras de julgar o mérito, e as diferenças que daí decorrem, não podem ser anuladas por uma operação lógica. Até hoje não é fácil, por exemplo, justificar por que é justo ajudar os mais pobres em uma sociedade que acredita que todos podem trabalhar por sua boa fortuna.

Muito diferente é o caso da justiça corretiva, pois, como já lembrava Aristóteles: "A lei só se preocupa como o caráter distintivo do dano causado e trata as partes de maneira igual, se perguntando somente se uma cometeu uma injustiça e se a outra a sofreu, ou se uma é o autor e a outra a vítima do dano sofrido" (*ibidem*, p. 233). Fica evidente que a prática de crimes parece dever ser matéria exclusiva da justiça corretiva, que não deveria ser afetada por nenhum julgamento de mérito, que implicasse numa atenuação da responsabilidade do criminoso. Como se trata de uma cena na qual as partes e os danos são hipoteticamente identificáveis, não haveria razão para lançar mão de uma ideia qualquer de justiça distributiva, uma vez que a proporção deveria

ser de natureza aritmética, como queria o pensador grego, e não geométrica, como sugerem alguns pensadores.

Ora, a existência de um estatuto que diferencia crianças e adolescentes de adultos, mesmo do ponto de vista penal, aparece como uma intervenção indevida, aos olhos de seus críticos, de um julgamento de mérito onde deveria prevalecer a mais pura isonomia. O estabelecimento de uma diferença, que interfere em todas as esferas da vida comum soa, portanto, como uma injustiça, que afeta a própria ideia do direito como regulador dos conflitos. É por isso que a vingança, essa cena anterior ao contrato que funda a lei, parece se impor, quando a lei falha em produzir uma correção dos males produzidos por atores sociais que deveriam, aos olhos da opinião, ser tratados como absolutamente iguais. Como sugere Ricoeur: “É em virtude dessa inteligibilidade potencial que civilizações inteiras puderam admitir que não se colocar em cólera, não querer se vingar, não tentar executar o desejo colérico de vingança era enquanto tal um ato injusto, vergonhoso, ruim” (Ricoeur, 2005, p. 41).

O problema, portanto, com o tratamento diferente às crianças e aos adolescentes não está no fato de que eles ainda não atingiram um grau adequado de consciência para agir na cena pública. Como na Grécia antiga, até se admite considerá-los como inimputáveis e, portanto, fora do mundo pleno dos direitos, mas não como portadores de direitos que os protejam da força da justiça corretiva, ou que a apliquem levando em consideração as peculiaridades da condição resultante da idade. O desafio lançado às sociedades, como a nossa, que admitem diferenciar suas crianças e adolescentes está no fato de que isso não as coloca à margem da lei, mas sim em suas margens e, mais precisamente, próximas da fonte mesma do direito. Alterar o estatuto de parte dos membros do corpo político corresponde a relançar o debate sobre a natureza do contrato, ou para usar o termo atual, da Constituição sob a qual queremos viver. A questão não está na esfera da penalidade, ou do código penal, mas da Constituição, das regras gerais segundo às quais estruturamos nossas vidas em comum.

É nesse sentido que a exigência de julgar crianças em acordo com os princípios da justiça corretiva implica na recusa de sua especificidade e do impacto que isso tem em toda a estrutura legal. O simples reconhecimento da pertinência de um estatuto como o existente é já uma intervenção na noção de justiça que acreditamos que deve presidir nossas vidas. Ora, não há como falar de justiça distributiva sem colocar em questão a natureza do contrato e a imagem da sociedade na qual desejamos viver. Não é possível, por exemplo, criar um estatuto que proteja apenas aqueles que não cometem infrações, deixando nas mãos da justiça corretiva a tarefa de lidar com aqueles que cometem desvios. Essa operação devolveria o problema para uma esfera na qual ele já está equacionado, seja por uma forma aritmética de equilíbrio entre dano e punição, seja pela exclusão pura e simples do infrator da esfera do direito pleno. O reconhecimento do estatuto diferenciado das crianças e adolescentes no interior das leis é a aceitação do fato de que o movimento histórico nessa direção acabou por afetar os fundamentos da lei e com isso exige uma mudança na forma com pensamos a justiça em suas várias acepções.

III. Liberdade e Justiça

Voltemos agora nosso olhar para o problema da liberdade e para a maneira como sua concepção é alterada pela admissão legal da particularidade da infância e da adolescência. Na modernidade, muitos defensores da suspensão da ideia de maioridade penal, e até mesmo de um código de proteção da infância, retiraram seus argumentos de um uso astucioso da concepção de liberdade exposta ainda no século XIX por John Stuart Mill em seu célebre escrito sobre o tema. Quando Mill escrevia, o problema da infância fazia parte dos debates europeus sobre sua inclusão no mundo do trabalho, em particular na Inglaterra e na França. Conhecemos bastante bem a história da exploração do trabalho infantil, que infelizmente se estende entre nós até os dias atuais. No entanto, esse não era o tema do pensador inglês, que procurava fixar as bases de uma liberdade que não

pudesse ser atacada pelas contingências do mundo do trabalho e da produção, e pudesse resistir aos ataques daqueles que temiam uma extensão dos direitos ao conjunto dos cidadãos. Mill diz no capítulo inicial de sua obra: “As preferências e aversões da sociedade, ou de alguma parte poderosa dela, constituem, assim, a principal determinante das normas estatuídas para observância geral, sob as penalidades da lei ou da opinião” (Mill, 1991, p. 51). Partindo desse ponto de vista coletivo como de uma baliza para o estabelecimento dos direitos, Mill insistia, entretanto, que os limites necessários à liberdade dos indivíduos só poderiam ser mobilizados caso eles interferissem com os direitos do restante do corpo social. A noção fundamental em seu sistema de pensamento era, portanto, aquela de indivíduo e era em torno dela que ele procurava encontrar os princípios de uma sociedade livre (*ibidem*, pp. 97-98). (Na esteira dessa percepção do lugar do indivíduo como núcleo das sociedades livres, ele concluía que: “O segundo preceito consiste em que, por aquelas ações prejudiciais aos interesses alheios, o indivíduo é responsável, e pode ser sujeito à punição, tanto social como legal, se a sociedade julga que a sua defesa requer uma ou outra” (*ibidem*, p. 137).

Considerando as bases do pensamento de Mill como aquelas de uma sociedade liberal, muitos pensadores acreditam que não há razão para estabelecer distinções entre membros do corpo político, sobretudo quando se trata de punir crimes violentos. A matriz social sendo o indivíduo, não há porque pensar em diferenças de responsabilidade, quando o ato é praticado por indivíduos conscientes de suas consequências. Em nosso tempo, pensam alguns, essa consciência é despertada muito cedo e, por isso, o direito deve se estender igualmente a todos. Nessa lógica, a implementação, pelo Estado, de políticas de proteção à infância e à adolescência são válidas se contribuem para o bem-estar social, mas não deveriam valer para domínios nos quais a diferenciação entre cidadãos apenas favorece a prática de crimes.

É óbvio que há um grande debate a ser travado em torno da questão da responsabilidade e de como aferi-la de maneira racional. O problema não está em discutir a questão, em expô-la

ao espaço público, mas sim em negar-lhe pertinência política e tratá-la apenas como uma questão de penalidade. Os defensores de um individualismo extremado, que nega qualquer possibilidade de diferenciação entre indivíduos a partir de seu estágio de maturidade, acabam se esquecendo de que o próprio Mill afirma no começo de seu livro que: “Talvez seja quase desnecessário dizer que essa doutrina pretende aplicar-se somente aos seres humanos de faculdades maduras. Não nos referimos a crianças ou jovens abaixo da idade fixada pela lei para a emancipação masculina ou feminina. Aqueles cuja condição requer ainda a assistência alheia devem ser protegidos contra suas próprias ações da mesma forma que contra as injúrias alheias” (*ibidem*, p. 54).

Os ataques às leis de proteção à infância e à adolescência não podem, assim, reivindicar sem mais uma herança liberal, baseando-se apenas na afirmação da base individual de nossa sociabilidade e na defesa de uma concepção de liberdade negativa como a de não interferência na esfera individual como a única aceitável. Mesmo para um pensador liberal e utilitarista, é necessário proteger uma parte do corpo político para que ele preserve sua liberdade. O que emerge, portanto, da opinião pública não é uma defesa da liberdade em sua forma liberal, mas sim a nostalgia de um direito que se exerce sem limites.

No campo da penalidade tudo se passa como se quiséssemos voltar ao que Foucault chamou de “suplício judiciário” (Foucault, 1975, p. 51). Punir o corpo e a alma por meio da exposição ao público da falta cometida e da pena atribuída passou a ser nos séculos XVII e XVIII uma maneira de fazer ver o que podia a justiça e o destino reservado aos que a desafiavam. O importante no movimento, que segundo o pensador francês vai conduzir à generalização da prisão como forma de punição no século XIX, é que a cada vez que se pune alguém o que é exposto e julgado é muito mais do que aquilo que motivou a operação do mecanismo corretivo. Aos poucos como diz Foucault: “Toda a operação penal se carregou com elementos e personagens extra-jurídicos” (*ibidem*, p. 27). Não se quer saber apenas o que ocorreu, mas como o crime pode ocorrer, de que forma ele podia ter sido previsto ou

até mesmo evitado. No movimento em direção à prisão como forma por excelência de punição, mudou-se também do exercício da justiça corretiva como afirmação da força do soberano para uma concepção da punição como uma forma de restituição do sujeito ao universo do direito por meio da reordenação de suas pulsões (*ibidem*, p. 133).

Devolver, pela prisão, o criminoso ao respeito das regras do direito, domar seu corpo e reduzi-lo a uma disciplina adequada à ordem social, implica na necessidade conhecer os processos sociais, mas também biológicos, que o conduziram ao crime. Importa desvelar o cenário pessoal de formação do ato transgressor, para torná-lo inteligível aos que devem puni-lo. É nesse contexto que a infância vai interessar à justiça corretiva. Na lógica do direito penal moderno há em germe na criança o cidadão criminoso. Como resume Foucault: “[...] quando se quer individualizar o adulto sadio, normal e legalista, é sempre a partir de então lhe perguntando o que nele resta da criança, por que loucura secreta ele é habitado, qual crime fundamental ele quis cometer” (*ibidem*, p. 195). Não há, pois, espaço para uma infância outra do que aquela suposta pelas técnicas de amestramento do corpo pelas quais o poder penal passou a ser exercido. Deixar de lado um período da vida como potencialmente perigoso é abdicar de uma parte do poder que toda sociedade concede aos seus executores penais.

Surge, assim, na contemporaneidade, a figura da criança marginal, que prefigura o criminoso irremediável. É desse imaginário punitivo que emerge o medo de uma infância que já contém os germes de sua perdição e que não poderá ser recuperada. Ou melhor, ela poderá ser domada, se, como mostra Foucault, seu corpo for controlado, suas pulsões contidas nos limites da lei. A opinião pública, com muita frequência, retém essa imagem da inexorabilidade das práticas delituosas ao incorporar a ideia moderna da punição ideal pela prisão, na impossibilidade da reedição dos suplícios, como a última barreira contra uma violência que parece ameaçá-la de todos os lados.

A literatura soube captar, até antes do surgimento da sociologia e da psicologia contemporâneas, a realidade dessa ameaça difusa, que para alguns paira sobre a cidade, que deixa de prestar atenção às margens nas quais o crime surge e se espalha. Nesse território de todas as transgressões, não há lugar, no imaginário de muitas das sociedades atuais, para nada além do monstruoso e do terrível. Uma infância vivida nessas condições será um perigo a ser conjurado, se quisermos evitar que a lei sucumba às boas intenções de alguns legisladores. No Brasil, Jorge Amado soube com seus *Capitães de areia* restituir a riqueza das vidas gestadas nas franjas externas da miséria, mas foi Victor Hugo, em *Os miseráveis*, quem primeiro compreendeu a verdadeira natureza do drama que se encenava muito antes de falarmos de direitos das crianças e dos adolescentes.

Ao narrar parte da vida do pequeno Gavroche, Hugo mostrou que nas regiões miseráveis das cidades não há como evitar o contato das crianças e adolescentes com o crime. Gavroche estava habituado com o convívio dos grandes marginais de Paris. Instado por Montparnasse, bandido conhecido pela polícia da cidade, ele ajudou na fuga de um homem, que revelou ser seu pai, que o abandonara ainda pequeno. Hugo não tinha ilusões quanto à vida que esperava aqueles que eram expulsos para as margens da cidade. Nesse sentido, não inventava uma infância pura e nem desconhecia os riscos impostos pela condição de marginalidade a que estavam submetidos. Mas ele reconhecia que se tratava de um fato social, que estava longe de poder ser reduzido a alguns poucos elementos. É a complexidade da condição humana, expressa numa infância perdida na cena urbana, que o interessa. Ele não deixa de criticar o sistema penal de seu tempo, dizendo: “Que nos permitam de interromper aqui e de lembrar que estamos na simples realidade e que há vinte anos os tribunais correccionais tiveram de julgar, sob a acusação de vagabundagem e de depredação de um monumento público, uma criança que foi surpreendida dormindo no interior do elefante da Bastilha” (Hugo, 1967, p. 485). Nesse mesmo lugar, no interior do corpo apodrecido de uma estátua que nunca foi erigida, Gavroche erigiu

seu lar e seu bastião contra os perigos da cidade. Nele, ele passou a constituir sua identidade de habitante de segunda categoria de um espaço urbano que ele conhece como poucos.

Hugo, sensível à dimensão criativa do lugar social ocupado pelos pequenos deserdados, chega a fazer o elogio da inutilidade de alguns equipamentos urbanos, que, no lugar de realizar um projeto qualquer, são apropriados por uma vida urbana desgarrada. “Ó utilidade do inútil – exclama ele – caridade das grandes coisas, bondade dos gigantes! Esse monumento desmesurado que havia contido um pensamento do imperador se transformou na caixa de um menino” (*ibidem*, p. 487). É a dimensão criativa de uma vida vivida nas margens que ele explora sem sentimentalismos, mas também sem fatalismos. A liberdade da qual goza Gavroche é de outra natureza do que aquela consagrada pelo direito. Ela está muito próxima da licença e da anarquia, mas não pode ser confundida com uma noção de destino ou de inexorabilidade da condição humana, que condenaria todos os deserdados ao crime e à violência. Não se trata de idealizar a condição de Gavroche, que poderia perfeitamente se tornar um criminoso, como aqueles que ele conhecia. Mas havia em sua apropriação da cidade, em sua compreensão do funcionamento de suas entranhas, um apelo a uma dimensão da política que aqueles que estão mergulhados nas engrenagens ordinárias da vida em comunidade têm dificuldade em reconhecer. Mais uma vez, a vida na margem faz surgir outro sentido para sua existência ao nos colocar diante da cena de constituição simbólica do corpo político. Com esse movimento abrimos espaço para a interrogação do sentido do momento de fundação do corpo político. Olhando para Gavroche como para um destino triste a ser realizado, não nos damos conta da fragilidade das obras humanas e nem para o fato de que elas são o produto de momentos nos quais foi preciso romper como fluxo inexorável das coisas, para construir um mundo com o rosto dos homens.

Nossa questão é saber se não podemos pensar diferentemente o problema da margem, também no que toca à questão da

liberdade. Mais uma vez é preciso recordar que em momento algum estamos buscando uma justificativa *ad hoc* para a prática de crimes violentos e nem sugerindo uma visão benigna de uma situação de exclusão que está eivada de sofrimento. O que queremos é apenas compreender a relação da infância e da adolescência com os fundamentos do direito e suas repercussões para a vida ordinária. De alguma maneira, parece-nos que no cenário conturbado de nossas cidades, ao evocar o problema da violência e da exclusão, que afetam parte de nossas crianças e jovens, estamos nos perguntando pela origem da lei e pelo sentido de nossas vidas em comum, numa lógica diferente dos que pensam a justiça apenas na lógica da penalidade.

No século XX Hannah Arendt foi uma das pensadoras que souberam enfrentar o desafio de compreender a natureza dos atos de fundação do corpo político e sua relação com a liberdade. Sua obra está toda ela atravessada pela interrogação sobre o aparecimento do novo na cena pública e na maneira como isso afeta nossa compreensão da natureza dos atos livres. Em a *Vida do Espírito*, o problema aparece sob a forma do questionamento da identificação entre liberdade e livre-arbítrio. Não se trata evidentemente de negar a liberdade da consciência, mas de constatar os limites de tal associação. Mostrando como a ideia de livre-arbítrio nos conduz a uma região do ser na qual o mundo em sua exterioridade não pode afetar-nos de maneira decisiva, ela pergunta: “A confiança na necessidade, a convicção de que tudo está como previsto, não é preferível a uma liberdade que paga o preço da contingência?” (Arendt, 1983, p. 225).

Ao adotarmos um conceito de liberdade que ela chama de “filosófica”, estamos na verdade escolhendo pensar algo “que se aplica exclusivamente às pessoas que vivem fora dos grupamentos políticos, como indivíduos solitários” (*ibidem*, p. 228). O giro que a pensadora propõe em relação à tradição, que imperou entre bom número de filósofos na modernidade, é o de retornar a uma concepção da liberdade que envolva necessariamente a pluralidade dos que habitam o corpo político, e se refira a fenômenos que potencialmente podem afetar a todos, e não apenas ao eu pensante

(*ibidem*, p. 229). Diferentemente da liberdade que se refere a fenômenos da consciência, a liberdade política é sempre limitada, pois opera num mundo no qual é impossível uma total convergência de desejos. Surge daí o fato de que os atos livres, praticados na cena pública, estão sempre sujeitos à contingência, não podem ser geridos como um processo automático de produção de sentido. Sobre eles podemos falar de seu começo, mas nunca prever inteiramente seus resultados. Ora, é da contingência que queremos fugir quando preferimos a ordem suposta da justiça penal ao burburinho perigoso da cidade, que coloca em questão seus fundamentos a cada vez que as malhas do ordinário são rompidas. Daí nossa dificuldade para pensar processos sociais que parecem ameaçar nossa tranquilidade exatamente por recordar a dimensão humana da criação das leis.

O que Hannah Arendt nos ajuda a pensar é a natureza dos atos que criam as sociedades políticas e suas leis fundamentais. Se em toda Constituição há uma esfera de intervenção exclusiva da razão, e um espaço para a transmissão da tradição jurídica na qual nos inserimos, há também uma parte de indeterminação e de contingência. Ao fundarmos uma nova sociedade, ou ao reformularmos suas bases, estamos necessariamente correndo riscos, nos expondo ao perigo da liberdade e do novo. Não há como fundar e fugir das consequências da instauração de algo que demole nossas certezas e questiona nosso passado. Toda lei que altera nossa visão da ordenação das forças principais do Estado nos lembra o ato de fundação, durante o qual se confundem a vontade de inscrever na história um novo sentido para nossa existência em comum e o medo pelo que virá, pois, como afirma Arendt, “é da natureza mesma do começo de abrigar em si um elemento de arbitrário total” (*ibidem*, p. 236).

Arendt nos ajuda a desvelar nossos medos com relação ao estabelecimento de leis que mudam a relação de parte dos membros do corpo político com sua Constituição, ao mesmo tempo em que nos esclarece quanto ao lugar que a liberdade ocupa nos atos que fogem da esfera de normalização da vida. Não se trata

de transformar os pequenos Gavroche em legisladores plenipotenciários. No turbilhão de suas vidas, é perfeitamente possível que elas se percam na violência ou na exaustão. O que há de especial em sua vida nas margens da lei é que ela é capaz de nos despertar para o problema da origem do corpo político e para a contingência que a acompanha. Livre em seus movimentos por uma Paris que o rejeita e o teme. Vivendo nas entranhas de seus dejetos, convivendo desde pequeno como o crime e a ameaça, Gavroche não pode se dar ao luxo de se refugiar em sua consciência satisfeita com seus movimentos internos. Sua vida transcorre em uma fronteira sempre extrema e aberta. Ele encara cotidianamente a sobrevivência de seu corpo físico como um desafio. Daí seu orgulho, na cena em que recolhe nas ruas seus pequenos irmãos, em poder sustentar-se por uma noite com o dinheiro que conseguiu por meios escusos. Mesmo fora da prisão e das mãos da polícia, é em torno do corpo e de sua sobrevivência que se trava a batalha pela existência. Nesse sentido, é como se o biopoder, que Foucault enxergava como a nova expressão das instituições de repressão como a prisão, tivesse escapado do quadro institucional, para tentar impor seu império nos desvãos da sociedade.

Mas o poder de eliminar, ou constringer o corpo aos seus limites, operando pela fome e pela miséria constante, não é suficiente para apagar o desafio lançado pela simples existência de novos habitantes nesse planeta, que, mesmo em condições extremas, nasceram capazes de exercer sua liberdade. A margem habitada pelos pequenos Gavroche nos lembra um sentido da liberdade no qual essa afirmação pode fazer sentido. Desse lugar incômodo das origens surgem as obras que alteram o curso de nossa existência coletiva. Com isso não se está dizendo que aja uma prioridade ética dos confins da fundação do corpo político, mas sim que a simples existência de conflitos, que as leis ordinárias não dão conta de regular, senão quando apelam para a violência das Erínias, é a mostra da força de uma liberdade que nos confronta com nossos limites e nossos riscos. Ao alterar nossa concepção da relação das crianças e dos adolescentes com a lei, alteramos também nossa concepção da

liberdade. Nesse universo aberto à criação, não podemos nos contentar com a liberdade entendida como livre-arbítrio e nem mesmo com a liberdade dos liberais. É enquanto potência criativa que a vida nas margens da lei nos ajuda a compreender que essas mesmas leis são o fruto do exercício livre de nosso poder de inventar nossas sociedades, e que não pode ser suprimido se não quisermos apagar a face humana de nossas instituições, para substituí-las por mecanismos automáticos dos quais não mais reconhecemos as origens. Como mostra Lefort: “é na reivindicação daqueles que são excluídos dos benefícios da democracia que ela encontra seu mecanismo mais eficaz” (Lefort, 1972, p. 390).

Bibliografia

- ARENDDT, H. *La vie de l'esprit. Le vouloir*. Paris: PUF, v. II, p. 225, 1983.
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Paris: J. Vrin. Tradução: J. Tricot, 1131a25, p. 228, 1987.
- ESCHYLE. “Les Eumenides”. In: *Theatre Complet*. Paris: Garnier Flammarion, pp. 205-234, 1964.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, pp. 27-35, 1975.
- GERNET, L. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, p. 112, 1982.
- HUGO, V. *Les Misérables*. Paris: Garnier-Flammarion, v. II, p. 485, 1967.
- LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre*. Maquiavel. Paris: Gallimard, p. 390, 1972.
- MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Petrópolis: Vozes. Tradução: Alberto da Rocha Barros, p. 51, 1991.
- RICOEUR, P. *Le juste, la justice et son échec*. Paris: L'Herne, 2005.

ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Penguin/ Companhia das Letras. Tradução: Eduardo Brandão, 2011.

WOLFF, F. "Justiça, estranha virtude...". In: NOVAES, Aduino (org). *Vida. Vício. Virtude*. São Paulo: Edições SESCSP, pp. 67-69, 2009.

DIREITOS HUMANOS, GOVERNANÇA E DEMOCRACIA

*Edson Teles**

O século XX assistiu ao conflito de um movimento contraditório nas várias encenações do discurso dos direitos humanos. A efetivação dos direitos em políticas institucionais e nas normas do direito internacional caminhou conjuntamente ao uso indiscriminado da violência por parte dos estados. Foi o século dos genocídios, da limpeza étnica, do Holocausto e do desaparecimento forçado. Os estados envolvidos se caracterizaram pela sistemática violação aos direitos de seus cidadãos por meio de um repressivo aparato policial-militar. Em ato extremo destas condições, a humanidade conheceu um novo regime político, o totalitarismo, no qual o controle da vida passou a ser o elemento determinante da ação de governo.

As democracias nascidas nas últimas décadas surgem como herdeiras de regimes autoritários ou totalitários. Assim foi no Leste europeu após a queda dos governos pró-soviéticos, e, igualmente, com as poucas democracias substitutas do colonialismo tardio na Ásia e África. Na América Latina, o fim das ditaduras militares foi o momento originário da política democrática. Atualmente, a chamada “Primavera Árabe” experimenta o mesmo fenômeno. A marca do novo regime político, a democracia, é a promessa de desfazer as injustiças do passado.

* Doutor pela Universidade de São Paulo (USP), professor adjunto do Departamento de Filosofia na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: edsonteles@gmail.com.

Em sociedades carentes de vários direitos (saúde, alimentação digna, educação de qualidade, água, saneamento, etc.) e repletas de vítimas das mais variadas violências, especialmente por parte do Estado, a reflexão filosófica coloca em questão a ação política.

As sociedades resultantes de passado violento se veem com o problema de como conciliar o passado doloroso com um presente democrático, administrando os conflitos que não se encerraram com a mera passagem institucional de um governo de exceção para um democrático. Isto porque as violações aos direitos humanos, que atingiram os indivíduos e as instituições, alteraram significativamente a subjetividade destas sociedades e mantiveram-se após o nascimento da democracia.

Nestas condições se faz necessário à filosofia interrogar o conceito de homem, conhecer sua história e, principalmente, buscar compreender o poder de legitimação das relações sociais estabelecido pelo discurso e pela estrutura dos direitos humanos. Não se trata de dizer contra tais direitos ou de se opor ao conceito de humanidade implícito no cosmopolitismo deste discurso. Sabemos que boa parte das garantias políticas e civis dos estados de direito e das democracias contemporâneas advém de definições como a de “crime contra a humanidade”, ou a de “direito à memória e à verdade”. São conceitos que se efetivaram em acontecimentos jurídicos, transformando o direito internacional e possibilitando certa limitação na ação de violação da dignidade humana por parte dos estados nacionais.

Os direitos humanos, nascidos nas declarações de direitos dos séculos XVII e XVIII¹ como estratégia da burguesia emergente contra o poder despótico dos reis e visando proteger o novo indivíduo e suas propriedades, viriam a se transformar, no século XX, em discurso e ação de resistência e libertação contra a opressão. Aparentando realizar o projeto iluminista de sujeição

¹ Referimos-nos especialmente às declarações inglesa (Bill of Rights, de 1688), francesa (Déclaration des Droits de L’Homme et du Citoyen, de 1789) e norte-americana (Bill of Rights, de 1791).

da política à razão e à lei, os direitos humanos tomam parte dos movimentos de dissidência e ruptura, marcando a queda do Muro de Berlin, do *Apartheid* e o fim das ditaduras militares na América Latina. Em um movimento paralelo, o discurso, até então proferido preferencialmente nos movimentos sociais, ocupa novos lugares nas democracias ao ser incluído nas convenções, falas dos especialistas e nas políticas públicas.

A democracia nos leva a algumas questões, sobre as quais precisamos aprofundar para a compreensão da ação política na atualidade: qual o estatuto da promessa iluminista e moderna de emancipação da humanidade? Como e por que as democracias têm feito a tradução das práticas sociais para a linguagem da lei e dos direitos? (Cf. Douzinas, 2009). Seria a ação política democrática uma terapia social para o sofrimento das mais variadas vítimas?

Natureza e política, o poder soberano

No estado moderno, e de acordo com seus ordenamentos nacionais, o soberano é a figura máxima a regular a vida e a política. Sua legitimação ocorre por meio da consideração da oposição entre natureza e lei. Platão já havia abordado o conflito entre *phýsis* e *nómos*, no Livro X das *Leis*, procurando se contrapor a esta oposição e construindo a ideia da prevalência das coisas que podemos fazer em relação às coisas que nos são dadas a conhecer pela natureza. A oposição entre natureza e lei voltará com força na filosofia política do século XVII, quando Hobbes mostra o conflito entre natureza e *commonwealth*, apontando na identificação da natureza com a violência a justificação do poder absoluto do soberano (Cf. Hobbes, 1979, cap. XIV).

Na teoria política de Hobbes não ocorre uma sociabilidade natural entre os homens; antes disto, há uma desconfiança que os fazem dedicarem-se mais à dominação do que à sociedade civil. “O direito de natureza (...) é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder (...) para a preservação (...) de sua vida” (*ibidem*, cap. XIV, p. 78). A liberdade natural, o que legitima ou autoriza o direito, configura-se pela ausência de obstáculos

para a necessária conservação da vida. Nesta situação, o medo da morte violenta relaciona-se com a condição vulnerável do homem natural, pondo em risco qualquer tentativa de sociabilidade igualitária ou justa. É a partir do desejo e da necessidade de se conservar a vida que as leis de natureza cedem e obrigam, por um ato da razão, o direito positivo. No gozo da liberdade jurídica, construção artificial do consentimento ao contrato, o medo da morte e da violência leva à transferência de todo o poder natural para o soberano, quem agora poderá fazer o necessário para a proteção da vida.

O direito natural, fonte originária do ordenamento da sociedade civil no estado moderno, deixa de se derivar do *kósmos*, ou do divino, ou da república ideal, como na antiguidade e no medievo, e passa a ter como origem a natureza humana. O sujeito é colocado no centro da nova ordem social. E, se não há uma fundamentação fora do mundo para instituir as regras da nova sociedade, o movimento de inclusão do direito natural nas leis civis configura-se como uma secularização da natureza humana. A grande força do acordo consentido via contrato social encontra-se na violência existente até a origem do pacto e na força dispensada na preservação da vida. Ainda que a subjetividade individual do homem em natureza tenha resultado na lei civil, a partir de sua institucionalização consentida, toda decisão sobre a necessidade de agir ou não para a proteção da vida passa a ser uma potência restrita ao poder soberano (*ibidem*, cap. XVII, pp. 105-106).

Sendo o soberano o único dotado de poder sobre a vida e dispondo do uso legítimo da violência, carrega em si o estado de natureza e a sociedade, em um lugar indefinido entre violência e lei. A lei oriunda do contrato social compreende tanto o *nómos* quanto a *phýsis*, todavia esta última não ressurge como estado de natureza, algo externo à sociedade, mas travestida em estado de exceção. Assim sintetiza o filósofo italiano Giorgio Agamben:

Estado de natureza e estado de exceção são apenas
as duas faces de um único processo topológico no

qual, como numa fita de Moebius, o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos* (Agamben, 2002, p. 43).

Se no antigo regime o nascimento conferia ao indivíduo sua condição de súdito e ao príncipe sua potência em ser rei, no Estado moderno a natalidade marca a entrada de um novo sujeito no mundo, cedente desde então de seus direitos ao soberano da nação. “Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (...) do cidadão” (*idem*, 2004, p. 135). Em termos históricos, o movimento de inclusão da vida na lei remonta às primeiras declarações de direitos dos homens, ao definir o nascimento (ou sua condição biológica) como o fundamento da conservação da vida.

Para a filosofia política de Hobbes, o poder político soberano caracteriza-se mais pela conservação do direito de se apropriar da vida de qualquer um (Hobbes, 1979, cap. XXI). A sobrevivência do estado de natureza no interior do estado corresponde ao ato de proteger a vida; momento no qual a violência passa a ser direito e o direito transforma-se em violência exclusiva do Estado. É o modo que o homo hominis lupus encontrou para habitar a “terra de ninguém entre a casa e a cidade” (Agamben, 2002, p. 98).

A vida como paradigma da política

No século XX vivemos o momento histórico no qual o estado de exceção foi transformado em regra, especialmente pelos regimes totalitários, instaurando a repressão legalizada e possibilitando a eliminação biológica de adversários políticos e grupos identitários. Os anos de Guerra Fria e subseqüentes incrementaram a substituição das declarações de estados de

exceção por doutrinas de segurança nacional, fazendo da exceção uma técnica de governo. Desde então, a prática de um estado de emergência constante tornou-se paradigma para a governança² e para a ação política. A medida de exceção não é apenas um direito especial do Estado, mas um poder do soberano de suspender o próprio ordenamento.

Para os gregos havia duas palavras para exprimir a ideia de vida: *zoé* – a condição de vivente de todos os seres vivos, homens, animais ou deuses; e *bíos* – o modo de viver de um indivíduo ou de um grupo. De modo distinto à vida qualificada pelo convívio público na *pólis* (*bíos*), os aspectos de reprodução e subsistência caracterizavam a vida natural e mantinham-se dentro do âmbito privado do *oîkos* (*zoé*), a casa (Aristóteles, 2000, 1252a). No entanto, no contemporâneo, alguns autores indicaram o movimento de inclusão do biológico nos assuntos da esfera pública.

Michel Foucault definiu a política moderna como a expansão da biopolítica, por meio do controle disciplinar levado a efeito pelas tecnologias dos “corpos dóceis”, uma espécie de animalização do homem em sociedade (cf. Foucault, 2009). Antes dele, Hannah Arendt também havia apontado a crescente interferência da vida biológica na política. A implicação da inclusão da vida na ordem é a indeterminação das distinções entre as esferas públicas e privadas, ou como argumentou Hannah Arendt, a confusão entre o político e o biológico (Arendt, 2010, pp. 26-96).

² Escolhemos o termo governança porque diz respeito a meios e processos utilizados para produzir resultados eficazes no trato das necessidades básicas da população, o que, nos parece, marca a ação política democrática. Para James Rosenau, “governança é um fenômeno mais amplo que governo; abrange as instituições governamentais, mas implica também mecanismos informais, de caráter não governamental, que fazem com que as pessoas e as organizações dentro da sua área de atuação tenham uma conduta determinada, satisfaçam suas necessidades e respondam às suas demandas” (Rosenau, 2000, pp. 15-16).

O que melhor caracteriza a política moderna, segundo Giorgio Agamben, não é o duplo movimento de inclusão/exclusão da vida nos cálculos do Estado, mas o fato de que quanto mais a exceção se torna a regra, mais a vida toma o mesmo lugar da política e “exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (Agamben, 2004, p. 16). Portanto, o decisivo para a compreensão do moderno não é o fato de a exceção caracterizar-se como regra, mas a vida nua encontrar-se na vida política. A democracia moderna é marcada pelo paradoxo de buscar a emancipação do homem por meio da vida nua – o mesmo elemento que implica sua submissão. Por um lado, “o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto” e, por outro, “o homem vivente se apresenta não mais como objeto, mas como sujeito do poder político”. O fundamento oculto da política moderna, a soberania, desloca-se de seu lugar central nas instituições do Estado e libera-se na cidade, tornando-se simultaneamente “o sujeito e o objeto do ordenamento (...), ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele” (*idem*, 2002, p. 17).

No contemporâneo, a grande apropriação do biológico pela estrutura institucional do Estado foi realizada pelos regimes totalitários do século XX. Para se efetivar, tais regimes eliminaram não só a esfera pública, mas também qualquer possibilidade de espontaneidade humana, interferindo nos assuntos da vida privada. Para tanto, destruíram as redes sociais de comunicação e convivência, visando mobilizar as massas despolitizadas, segmento social crescente no período. Estas massas se definiam pelo volume grande de pessoas, pela apatia e indiferença política e encontravam-se atomizadas socialmente (cf. Arendt, 1989). O colapso do estado-nação e as consequências da Primeira Guerra Mundial criaram as condições, com o desemprego e a inflação, para desfazer qualquer característica coletiva de grupo social.

Para o totalitarismo não bastava a eliminação dos opositores, mas havia a necessidade da posse de todo o tecido social, destruindo qualquer relação social, visando impor o controle absoluto e incondicional. E, contrariamente às razões

do estado moderno para seus atos de violência institucional, o terror dos regimes totalitários não visava e não desencadeava ações produtoras e utilitárias. O novo regime colocou em questão os conceitos tradicionais de poder político ao apresentar uma concepção inteiramente nova e sem precedentes na qual há um desprezo máximo ao realismo social, aos interesses nacionais e, o mais marcante, aos interesses utilitários do estado. De modo distinto aos outros regimes políticos, no totalitarismo o estado em si não é mais o instrumento de realização da política, mantendo-se como fachada para o mundo não totalitário. A estrutura de poder se realiza no partido e se materializa na polícia política, a instituição executiva do governo e do líder do movimento. É a polícia que decide sobre quem é o inimigo objetivo, ou seja, quem são aqueles cuja mera existência implica em contradição com a ideologia do governo, independente do que pensem, façam ou falem. Enquanto instrumento direto de aplicação da política, a polícia não se encontra acima da lei, mas é ela a própria força da lei.

O surgimento do totalitarismo tornou evidente a crise dos direitos humanos. Os apátridas, sujeitos desterrados do pertencimento a um coletivo político, colocaram em relevo a terrível condição de seres humanos que, por não gozarem de direitos e por não serem protegidos pelas leis de um ordenamento nacional, não eram nada além de meros seres viventes. Mesmo a ideia de asilo político ou econômico perdeu sua função diante do quadro de colapso do estado-nação. Como poderia o apátrida solicitar este direito aos estados estrangeiros se ele encontrava-se naquela situação por ter nascido na “raça impura” ou na “classe inimiga”? Segundo Hannah Arendt, o totalitarismo não escolhia suas vítimas pelo que elas tinham feito ou pelo pensamento que propunham, mas por sua condição biológica, pelo fato de terem nascido em determinada condição. A indeterminação de uma condição ilícita ou de transgressão à lei destrói o nexos fundamental presente em qualquer ordenamento jurídico dos estados modernos entre a ação e sua consequência, ou ainda, a distinção entre criminoso e inocente (cf. Lafer, 1991).

Hannah Arendt refletiu sobre a necessidade de uma comunidade política para que o sujeito tenha direitos, de uma esfera pública que valorize as opiniões e torne as ações eficazes. A concepção dos direitos humanos fundada na natureza, no Homem, ao ser enunciada no singular, desconsidera a pluralidade humana existente na política. Tal qual já havia sido feito por outros filósofos,³ a autora de *Origens do totalitarismo* contesta a fundamentação de qualquer direito ou esfera política em um elemento externo a eles, neste caso, a natureza do ser humano. Sua proposição básica é a de que não nascemos iguais, mas tal possibilidade resultaria da ação e da organização política, do pertencimento a uma coletividade. Foi da cena dos campos de concentração, na qual os homens encontravam-se reduzidos a simples seres viventes, que Arendt elaborou a concepção de artificialidade do direito e da política. Portanto, sua crítica aos direitos humanos não objetiva a existência deles enquanto tal, mas à sua fundamentação na natureza, o que acaba por gerar a desqualificação da política, reduzida a algo externo e anterior às relações sociais.

O discurso dos direitos humanos

Há um determinado poder no uso público dos discursos que se relaciona diretamente com a ordem das leis e das instituições, na medida em que os sujeitos que os pronunciam não têm necessariamente domínio sobre suas realidades ou durações, nem mesmo podem dizer que lhes pertencem. Pressupomos que a produção do discurso sofre o controle e a seleção de determinados procedimentos que visam assegurar as

³ Sobre a importância do momento de fundação de determinado coletivo para a legitimação da ação política, cf. Maquiavel, 2000. Em H. Arendt há um estudo sobre a importância do momento fundacional para estabelecimento da legitimidade política no artigo "O que é autoridade?" (1997, pp. 127-187).

implicações de seus usos e prevalecer sobre sua possível ocorrência contingencial. Mais do que denotar uma tradução das relações sociais de dominação e resistência, os discursos são eles mesmos aquilo “pelo que se luta, o poder pelo qual queremos nos apoderar” (Foucault, 2008a, p. 10).

Há uma predisposição, na sociedade moderna, de validar as ações por meio de um discurso considerado verdadeiro. É como se fosse mais importante aquilo que é dito, do que o agir. E, para se encontrar de posse do discurso verdadeiro, é preciso se submeter às regras e controles que o determinam, o que limita ou anula o acesso a sua produção e uso. Dessa forma, para se utilizar do discurso é preciso estar preparado, condicionado, qualificar-se para pronunciar-lo, de modo que se determina um conjunto reduzido dos especialistas autorizados a esta fala. Se, por um lado, os discursos são construções sujeitas a mecanismos de controle, sua difusão e partilha também condicionam aqueles que o escutam, na medida em que se reconhecer em um destes discursos pode definir sua pertença a determinado coletivo. Mais do que isto, pode ainda legitimar ações que corroborem os valores mobilizados pelo discurso, concedendo certa soberania ao sujeito que dele participa.⁴

Participando do consenso da política contemporânea, o discurso dos direitos humanos legitima, paradoxalmente, tanto a resistência do indivíduo frente às violências sofridas quanto a política dos estados nacionais, os maiores violadores de direitos. Desta forma, o militante e o ministro, o sem-terra e as forças de segurança, o destituído e a grande mídia são seus usuários. A ideia fundamental deste discurso é a de que há um grande contingente de indivíduos que sofrem alguma injustiça ou se encontram carentes em suas necessidades básicas. A partir desta condição social, o discurso dos direitos humanos, quando se

⁴ Interessante notar que, para Foucault, a análise dos discursos demanda três passos metodológicos: “Questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (ibidem, p. 51).

encontra de posse do estado, autoriza o “império da lei”, através de seus “tribunais” e de “cada órgão da sociedade”, a “decidir sobre os direitos e deveres” das vítimas de violações. Um novo modo de ação é validado para que “o ser humano não seja compelido (...) à rebelião contra a tirania e a opressão”, ou seja, para que não tenha ele mesmo que agir politicamente em prol da transformação de seu estado de opressão.⁵

O novo modo de agir na política, corroborado pelo discurso em questão, vem substituindo há algumas décadas o movimento social organizado independente do ordenamento dos estados de direito, substituindo também as formas tradicionais da democracia representativa. Em lugar da ação política, os novos atores sociais são instados a fomentar, no teatro de fabricação dos resultados, a governança do sofrimento através de uma mudança social contabilizada nos índices de desenvolvimento da humanidade. Na nova forma da política, como já teorizou Hannah Arendt, os instrumentos e a racionalidade da atividade terapêutica substituem a possibilidade de ruptura por um fazer planejado enquanto artefato de controle da ação (Arendt, 2010, pp. 274-286).

A terapia do sofrimento social

A ideia da política como uma terapia social, a fim de evitar ações de ruptura, não é novidade do contemporâneo. No fim do século VII a. C., intensificou-se na Grécia uma busca desenfreada para acumular as novas riquezas obtidas no comércio com o Oriente. Tal situação gerou uma forte desigualdade econômica e social e colocou em crise a ordem social da *pólis*, com a ocorrência de violência e conflitos generalizados. “É a maldade dos homens, seu espírito de *hybris*, sua sede insaciável de riqueza que produzem naturalmente a desordem” (Vernant, 1986, p. 61). Segundo Aristóteles, um acordo somente foi possível por uma mudança

⁵ Citações extraídas da Declaração Universal dos Direitos Humanos, da ONU (1948).

cultural dos mais ricos, que abriram mão de parte de suas riquezas ou do aumento delas para fornecer o mínimo ao *demos* e, desse modo, manter a estrutura social sem profundas transformações (Aristóteles, 2000, *Livro II*, 1267b).

No século XIX que a ideia de uma ação voltada à satisfação das necessidades básicas será retomada como modo possível e eficaz para o estado da necessidade criado com o contrato social. O criminalista alemão Franz von Liszt, dentre outros, defendia uma concepção determinista do homem, com uma visão do delito como reflexo de seu próprio caráter perigoso (social e individualmente determinado) e uma crença na possibilidade de sua correção através de políticas sociais terapêuticas (cf. Von Liszt, 2007).

Na filosofia, Nietzsche atribuía a decadência da política moderna às preocupações que a restringiam à tentativa de atender necessidades urgentes, momentâneas (Nietzsche, 2004, pp. 127-128). Há, no estado moderno, um determinado tipo de homem, ora carente, ora saciado, que é conduzido adiante pelas mãos da política, de modo que o funcionamento eficiente do governo gera, no máximo, indivíduos momentaneamente satisfeitos (*idem*, 2007). Por mais conforto e durabilidade que se possa proporcionar à vida, isto não é suficiente para que o homem transponha sua condição de escravidão. A saciedade alcançada tem efeito passageiro e sempre lança os homens novamente no mesmo ciclo de necessidades e carências, cuja satisfação devolve os homens à condição escrava.

Segundo Nietzsche, a democracia “não é meramente uma forma de degradação da organização política, mas uma forma de degradação, ou seja, de apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (*idem*, 1987, p. 62). O problema gerado pela ação terapêutica é que se a instituição pública tem por tarefa o atendimento das carências e debilidades humanas, necessariamente ela conduz adiante a fraqueza nos homens, comprometendo o futuro da humanidade e da própria política.

A opção pela terapia social pensada no fim do século XIX e legitimada como política de estado com a democracia contemporânea, através do consenso institucional fabricado pelo e em torno do discurso dos direitos humanos, opera a construção de um léxico no qual antigos termos são ressignificados diante de novas teorias ou ideias. As novas noções do agir social apresentam-se como valores naturais, sem história própria, validados pela existência de um ser humano universal e deixando no esquecimento os conflitos e singularidades passadas e presentes. Deste modo, torna impossível a criação de um discurso contrário e crítico ao consenso fabricado. Por não ser apresentado como resultado das relações de dominação e resistência, de poder e violência, o fazer terapêutico obtido pelo consentimento da cidadania se estabelece como uma negociação.⁶

No entanto, parece-nos necessário adotar a concepção foucaultiana de que o discurso, ao contrário de sua concepção enquanto consenso, é resultante das violentas disputas de poder presentes no estado democrático de direito. Em vista disto, a interrogação sobre os conceitos envolvidos em sua formulação nos permite identificar as metamorfoses sofridas pelas formulações clássicas dos direitos humanos no contemporâneo.

A democracia dos direitos humanos

Juntamente com o colapso do estado-nação entrou em crise a ideia de direitos humanos, pois sem a proteção de um estado, de uma nação, de uma comunidade política, aos homens era

⁶ Exemplo da concepção dos direitos humanos como negociação e consenso é a carta do Estado brasileiro ao Conselho de Direitos Humanos da ONU, datada de 19 de julho de 2010, na qual se propõe a negociação com os regimes autoritários com o intuito de evitar a “politização”. Para o Itamaraty, o problema é que, “hoje, o Conselho de Direitos Humanos da ONU vai diretamente para um contencioso”, o que provocaria a reação contrária dos violadores de direitos. Artigo sobre o tema disponível em www.itamaraty.gov.br, consultado em setembro de 2010.

negado o “direito a ter direitos”. Tal é o paradoxo dos direitos humanos: sua condição de direitos inalienáveis está baseada na concepção de um homem abstrato,⁷ que não existe em parte alguma, ao mesmo tempo em que os homens reais, concretos, encontram-se desprotegidos e entregues às violações de direitos por parte do mesmo estado que deveria protegê-los.⁸ Caso emblemático de um estado que faz uso do discurso dos direitos humanos de modo paradoxal é o lamentável “Massacre do Pinheirinho”, no qual instituições que se utilizam da legitimação por meio deste discurso – ele é ensinado nas escolas da Polícia Militar – são as mesmas que violam os direitos com a violenta reintegração de posse testemunhada em janeiro de 2012, em São José dos Campos (Estado de São Paulo). Sem o pertencimento a uma organização política há quem ou o quê proteja este indivíduo desenraizado e o caráter inalienável dos direitos humanos perde sua potência.

Apesar do paradoxo experimentado nos direitos humanos, as democracias do século XX surgiram justamente pela proclamação de seu triunfo sobre os regimes totalitários e autoritários. Tal vitória indica a concepção da democracia como o regime do “mais eficaz” e “mais justo” na proteção da vida – afinal nasceu para desfazer as injustiças do passado. Os novos regimes, formados por dispositivos de soberania, são identificados com o estado de direito. Democracia e estado de direito tornaram-se praticamente uma única coisa, com os direitos configurando o próprio sentimento coletivo. O jurídico diz ao legislativo o que deve e o que é melhor a ser feito, como se fosse a incorporação da vontade da nação e da sabedoria sobre as regras e leis (Rancière,

⁷ Sobre a crítica dos direitos humanos, cf. Burke, 1997; Paine, 1989; Marx, 2010; Arendt, 1989 e Villey, 1986.

⁸ Para uma genealogia do conceito de Homem inscrito nas declarações de direitos humanos e sobre o paradoxo deste conceito em legitimar, através de um discurso público, ações de proteção e, ao mesmo tempo, de violações dos direitos, cf. Costas Douzinas, 2009.

1996). É a marca da submissão do político ao ordenamento, justificada pela ideia de que a regra é preferível ao autoritário, pois possibilita a liberdade civil. As práticas e movimentos sociais são tratadas como um caso de justiça, objetivadas em processo judicial ou alguma política pública.

Na democracia consensual, fundamentada no discurso dos direitos humanos, os danos sofridos pelo sujeito político são objetivados por meio do tratamento da falta, com políticas positivas de reconhecimento e diminuição da injustiça. O sujeito ativo da democracia é identificado com a parte da sociedade capaz de se envolver com a solução do problema. É como se a vítima, impedida de ser agente de seu problema por não fazer mais parte de nenhuma parcela dos que têm acesso aos direitos e sendo apagada da contagem sem resto do consenso, se tornasse um objeto. A objetivação do dano em ações de governança provoca a exclusão da vítima da ação política. A maior marca da democracia dos direitos humanos é a liberação da vida, valorizando a liberdade e a felicidade dos homens no mesmo espaço onde se imagina sua submissão às regras.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. *Estado de exceção*. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ARENDETT, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BURKE, E. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: UnB, 1997.
- DOUZINAS, C. "O triunfo dos direitos humanos". In: *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Tradução: Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2008a.
- _____. *Segurança, Território, População: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Schwarcz, 1991.
- LEFORT, C. *A invenção democrática – Os limites do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- MAQUIAVEL. *O príncipe*. Tradução: Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- NIETZSCHE, F. W. "Além do bem e do mal. Prelúdio para uma filosofia do futuro." In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho; Seleção: Gérard Lebrun. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- _____. "O estado grego". In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- PAINE, T. *Os direitos do homem*. Tradução: Maria Tereza S. R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- ROSENAU, J. N. "Governança, Ordem e Transformação na Política Mundial". In: Rosenau, James N. e Czempiel, Ernst-Otto. *Governança sem governo: Ordem e transformação na política mundial*. Brasília e São Paulo: UnB e Imprensa Oficial do Estado, pp. 11-46. 2000.
- VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Tradução: Ísis B. B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1986.
- VILLEY, M. "Polémique sur les 'droits de l'homme' ". In: *Les Études Philosophiques*. Paris: PUF, avril-juin, 1986.
- _____. *O direito e os direitos humanos*. Tradução: Maria Ermantina de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VON LISZT, F. *A teoria finalista no direito penal*. São Paulo: LZN, 2007.

A ESTÉTICA E A DISCUSSÃO SOBRE INDÚSTRIA CULTURAL NO BRASIL

*Rodrigo Duarte**

Assim como, a partir do início do século XX, houve na filosofia da arte europeia uma tendência à superação das discussões mais abstratas que tinham como objeto a arte “autônoma”, no sentido tradicional do termo, em direção às tentativas de compreensão dos novos fenômenos estéticos oriundos da recém-surgida cultura de massas, pode-se observar – com uma defasagem maior ou menor, conforme o caso – um movimento análogo nas considerações congêneres realizadas no Brasil, desde as primeiras décadas do século passado até hoje. Para abordar, ainda que de modo muito incipiente e incompleto, esse interessante desenvolvimento na história cultural do país, adota-se aqui como estratégia, primeiramente, relembrar alguns pontos de inflexão do processo ocorrido na estética europeia, para depois introduzir alguns elementos imprescindíveis na discussão da indústria cultural no Brasil, tendo como pano de fundo os aportes da estética filosófica tradicional, os quais revelam-se indispensáveis para a manutenção do ponto de vista crítico.

* Doutor pela Universität Gesamthochschule Kassel (Alemanha), professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), pesquisador do CNPq e presidente da Associação Brasileira de Estética. E-mail: roduarte@fafich.ufmg.br.

Da autonomia da arte à heteronomia do produto cultural

Embora as indagações filosóficas sobre a arte remontem à Antiguidade clássica, a Modernidade europeia, especialmente a partir do século XVIII, foi responsável por um novo e importante impulso nesse campo, legando à posteridade, inclusive, o termo “estética” – cunhado por Baumgarten em 1750 (cf. ed. bras.: Von Baumgarten, 1993) –, que é hoje correntemente utilizado.

É interessante observar que, a partir do início do *settecento* iniciaram-se na França e na Inglaterra (posteriormente também na Alemanha) discussões sobre o tema da imitação, tanto no sentido de a arte – inclusive a poesia – ser ou não *mimesis* da natureza, quanto no de as artes da época terem ou não que obrigatoriamente imitar as da Antiguidade, consideradas por muitos insuperáveis (isso constituiu parte da famosa “querela dos antigos e modernos”).

Toda essa discussão, na qual temas já surgidos na Antiguidade (como o da supramencionada *mimesis*, do sublime e do estilo) se enriqueciam com outros mais tipicamente modernos (como o da autonomia da arte, por exemplo), desembocou numa obra, que, mesmo não abordando exclusivamente essa temática, acabou se constituindo no fundamento da estética moderna. Trata-se da *Crítica da faculdade do juízo*, de Immanuel Kant, que teve sua primeira edição publicada em 1790.

Nessa obra, Kant parte da especificidade do que ele chama de “juízo de gosto” – o juízo sobre o belo –, o qual se distingue do juízo de conhecimento (ou “lógico”) pelo fato de que, nele, não se atribui um predicado a um sujeito, resumindo-se o ajuizamento ao “prazer desinteressado” que o sujeito constata no seu ânimo, na presença de um objeto com características peculiares:

O juízo do gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo. Toda referência das representações, mesmo a das sensações, pode, porém, ser objetiva (e ela significa

então o real de uma representação empírica); somente não pode sê-lo a referência ao sentimento de prazer e desprazer, pelo qual não é designado absolutamente nada no objeto, mas no qual o sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação (Kant, 1984, p. 115).¹

O fato de o prazer que ele sente não ser acompanhado de qualquer interesse, i.e., de desejo de possuir o objeto, implica numa segunda qualidade específica (e desconcertante) do juízo de gosto, que é o fato de ele dever ser considerado “universal”, apesar de ocorrer tão somente na consciência de quem contempla aquela coisa a ser possivelmente considerada bela. A explicação que Kant dá para isso é o fato de esse juízo ser universal apenas no sentido “estético” e não no sentido “lógico” (no de um juízo de conhecimento). Essa universalidade estética implica em que seja lícito esperar que, potencialmente, qualquer pessoa possa assentir no juízo sobre a beleza de um objeto, desde que ele cumpra os requisitos supramencionados.

O fato de o juízo de gosto não ser lógico, implica, dentre outras coisas, que ele seja desprovido de conceito, o que, por sua vez, faz com que o seu objeto seja percebido como uma finalidade apenas formal. Isso significa que há, tendo em vista a harmonia de sua forma, a insinuação de uma finalidade nesse objeto, a qual não permite, entretanto, a explicitação de qualquer fim – propósito – específico para ele.

Na prática, as características que Kant atribui ao juízo de gosto – e, por extensão, ao seu objeto – significam que, para ser considerada bela, uma coisa deve despertar no seu contemplador um prazer desvinculado da posse, sendo que isso é uma decorrência do fato de sua forma sugerir finalidade sem explicitar fins (i.e., a coisa não tem uma utilidade imediata). Por outro lado, esse prazer é tido por Kant como “universal” e “necessário”, o que aponta para o fato de virtualmente toda a humanidade

¹ Para essa citação foi usada a tradução de Rohden e Marques, 1995, p. 48.

secundar o prazer desinteressado sentido por seu contemplador ao perceber o objeto candidato ao título de “belo”:

Todo fim, se é considerado como fundamento da complacência, comporta sempre um interesse como fundamento de determinação do juízo sobre o objeto do prazer. Logo, não pode haver nenhum fim subjetivo como fundamento do juízo de gosto. Mas também nenhuma representação de um fim objetivo, isto é, da possibilidade do próprio objeto segundo princípios da ligação a fins, por conseguinte nenhum conceito de bom pode determinar o juízo de gosto; porque ele é um juízo estético e não um juízo de conhecimento, o qual, pois, não concerne a nenhum *conceito* da natureza e da possibilidade interna ou externa do objeto através desta ou daquela causa, mas simplesmente à relação das faculdades de representação entre si, na medida em que elas são determinadas por uma representação (Kant, 1995, p. 66 ss.)

Kant procede de modo aproximadamente análogo em relação ao sublime – outro conceito fundamental da estética moderna –, no sentido de desvinculá-lo de sentimentos estéticos “empíricos”, i.e., dependentes de um agrado imediato dos sentidos, que possam implicar no imediato desejo de posse e de consumo do objeto que ocasiona o prazer (fazendo com que ele seja, nesse caso, interessado). Mas, por motivo de economia da exposição, não tratarei, aqui, do sublime, já que *mutatis mutandis*, o que se disse sobre o juízo de gosto, no tocante ao tema da “autonomia da arte”, vale também para o juízo sobre o sublime.

Muita coisa aconteceu na estética europeia depois de Kant: Hegel releu – e, de certo modo, relativizou – a ideia de “autonomia da arte”, enquadrando-a numa dialética histórica das formas artísticas. Essa dialética foi recolocada por Marx em termos de dependência da superestrutura ideológica (na qual se encontraria a arte) com relação à infraestrutura econômica da sociedade, mesmo que essa vinculação não possa ser considerada mecânica.

Nietzsche, por sua vez, estendeu o modelo da arte autônoma para o âmbito de toda a vida humana, procurando erigir a dimensão estética em referencial inclusive para as suas atividades morais e gnosiológicas:

Pois entre duas esferas absolutamente diferentes como sujeito e objeto, não há qualquer causalidade, qualquer correção, qualquer expressão, porém no máximo um procedimento *estético*, quero dizer, uma transposição alusiva, uma tradução balbuciente numa linguagem totalmente estranha, para a qual precisa-se de qualquer modo de uma esfera e de uma força intermediárias livremente poetantes e inventivas (Nietzsche, 1979, p. 317, tradução do autor).

Heidegger prosseguiu *cum grano salis* nesse caminho, na medida em que procurou traduzir a proximidade existencial da arte com relação à vida, refletida por Nietzsche, em termos propriamente ontológicos, i.e., tornando as obras de arte propriamente ditas como verdadeiras aberturas de clareiras nas florestas dos entes, na quais há a possibilidade de manifestação do próprio ser.

É claro que os movimentos feitos pela filosofia do final do século XIX e início do XX foram no sentido de relativizar a concepção mais radical de autonomia da arte que se desenvolveu a partir do Renascimento e teve sua resposta filosófica mais completa, como se sugeriu acima, com a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant. Mas, de qualquer modo, dificilmente alguma virada nesse sentido se compara àquela inaugurada por Max Horkheimer e Theodor Adorno, na sua obra publicada em 1947, *Dialética do esclarecimento*. Nela, os autores, apesar de continuarem acreditando que ainda haveria espaço para a existência de “arte autônoma”, procuram dar conta filosófica do surgimento de algo totalmente novo no cenário da produção de construtos estéticos, a saber, aquilo que ficou conhecido como “cultura de massas”.

Nela, os padrões aceitos durante quase dois séculos da “arte autônoma” caem por terra, na medida em que, desde o início,

esses construtos eram fruto de produção realizada sob medida para o consumo das multidões – principalmente operárias – que superlotavam as metrópoles europeias e norte-americanas, nas primeiras décadas do século XX. Com isso, a espontaneidade que caracterizara a arte propriamente dita não existia mais, embora esses construtos devessem parecer o mais espontâneos possível para satisfazer a demanda por entretenimento das massas urbanas dos países mais industrializados da época.

Uma importante novidade nessa primeira abordagem filosófica da “cultura de massas” é que Horkheimer & Adorno rejeitaram esse termo, sob a alegação de que ele poderia sugerir uma cultura feita pelas massas para consumo próprio, quando o que estava em questão era o advento de um poderoso setor fabril, no qual a produção de construtos estéticos deveria conciliar demandas explícitas do público por entretenimento com necessidades imediatas de lucratividade e – *last but not least* – com a possibilidade de controle ideológico das massas que se mostravam propensas à adesão a pontos de vista antagônicos ao capitalismo recém entrado na sua fase monopolista (sindicalismo socialista, anarquismo, etc.).

Um dos expedientes utilizados pelo então incipiente ramo da economia para atingir essa conciliação foi tentar perscrutar os anseios latentes das massas e oferecer produtos que atendessem a essa demanda não explícita de modo a garantir tanto o seu lucro daquele dia quanto o dos dias vindouros, i.e., na medida em que a ideologia do capitalismo tardio não fosse tocada. Pelo contrário, ela deveria ser reforçada no nível das necessidades libidinais dos indivíduos componentes dessas massas (não foi à toa que a chamada “Escola de Frankfurt” foi uma das primeiras vertentes filosóficas a aproximar Marx de Freud) sem que isso lhes fosse evidente: elas “escolhiam” o que interessava antes de tudo ao sistema econômico e ideológico, achando que a escolha era espontaneamente sua.

Para designar esse importante fenômeno do início do século XX nos países capitalistas mais desenvolvidos, Horkheimer & Adorno cunharam o termo “Indústria cultural”, que, na época,

deve ter soado muito estranho. De acordo com os padrões vigentes até um pouco antes, esse termo seria um oxímoro, pois, na concepção anterior sobre os fenômenos estéticos (influenciadas pelo ponto de vista de Kant e de seus pósteros mais imediatos), se algo era industrial, não podia ser cultural; se era cultural, não podia ser industrial. Numa referência direta à *Crítica da faculdade do juízo*, Horkheimer e Adorno declaram que,

O princípio da estética idealista, a finalidade sem fim, é a inversão do esquema a que obedece socialmente a arte burguesa: a falta de finalidade para os fins determinados pelo mercado. (...) O que se poderia chamar de valor de uso na recepção dos bens culturais é substituído pelo valor de troca; ao invés do prazer, o que se busca é assistir e estar informado, o que se quer é conquistar prestígio e não se tornar um conhecedor (...) O valor de uso da arte, seu ser, é considerado como um fetiche, e o fetiche, a avaliação social que é erroneamente entendida como hierarquia das obras de arte – torna-se seu único valor de uso, a única qualidade que elas desfrutam (Horkheimer e Adorno, 1981, p. 181 ss.).²

É interessante observar que, mesmo antes da redação e da publicação da *Dialética do esclarecimento*, um dos primeiros debates propriamente filosóficos sobre temas afeitos à cultura de massas ocorreu entre Theodor Adorno e seu amigo Walter Benjamin, a saber, sobre o papel da chamada “reprodutibilidade técnica” da obra de arte. Como é amplamente sabido, Benjamin defendeu no seu ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* a ideia de que a arte tradicional estaria com os dias contados, já que os novos meios reprodutíveis como a fotografia e o cinema tomariam o seu lugar inclusive quanto à possibilidade de emancipação das massas da tutela das classes dominantes. Adorno, sem negar

² Para essa citação, foi usada a tradução de Almeida, 1985, p. 148.

a realidade e a grande influência dos meios de massa, insistia no ponto de vista de que a arte convencional, “burguesa”, apesar de ter sua própria existência ameaçada pela indústria cultural, seria insubstituível como balizamento crítico, tanto da produção daquela época quanto da que estaria por vir. Hoje, a uma distância histórica considerável, é possível afirmar que o potencial emancipador que Benjamin vira na “arte reproduzível” não se desenvolveu na medida necessária, firmando-se a cultura de massas muito mais como entretenimento e – lucrativa – manipulação ideológica do que como trampolim para a libertação do gênero humano. E Benjamin, que em outros textos da mesma época do ensaio sobre a reproduzibilidade técnica defendera um ponto de vista bem próximo do de Adorno, é hoje – de modo não totalmente justo – tomado como apologeta da indústria cultural e inclusive reverenciado por muitos exatamente por isso.

De qualquer modo, é oportuno observar que, já na época em que o conceito de “indústria cultural” foi desenvolvido, os *media* predominantes eram o complexo rádio/indústria fonográfica e o cinema, complementados pelas revistas ilustradas. E esse tripé, plenamente funcional nos Estados Unidos, já na década de 1920, garantiu a adesão das massas ao projeto expansionista norte-americano no entre guerras, à própria participação desse país na 2ª Grande Guerra (se bem que, nesse caso, justificadamente, já que se tratava de derrotar o nazismo) e à difusão do *american way of life* no pós-guerra como padrão de comportamento por todo o mundo ocidental e adjacências. Isso não impediu, entretanto, que tais *media* fossem passando por transformações, tanto no sentido de se adequar melhor às suas funções quanto no de acompanhar desenvolvimentos tecnológicos que resultaram, por exemplo, na adoção da TV como principal *medium* da indústria cultural e na incorporação de meios mais “interativos” – primeiramente analógicos como cassetes de áudio e de vídeo (a partir da década de 1970) e depois digitais (a partir da década de 1990), como todos os recursos audiovisuais e gráficos postos à disposição do público atualmente.

É interessante considerar que essa “interatividade”, que atingiu o seu ápice com os atuais *media* digitais, em que pese sua maior flexibilidade e até mesmo o seu potencial emancipatório e crítico – porque criativo –, nada mudou quanto à estrutura econômica e o comportamento político-ideológico das instâncias de produção da indústria cultural, de modo que o seu poder de coerção permanece praticamente o mesmo do que era no início da década de 1920, tendo apenas se adaptado às transformações tecnológicas e às novas situações geopolíticas, como, por exemplo, a chamada “globalização”, que nada mais foi (e é) que a universalização do capitalismo na sua modalidade não concorrencial ou monopolista (talvez oligopolista, para ser mais exato).

Essas posições se ligam a um debate mais recente sobre a cultura de massas, iniciado no final dos anos 1990, que teve como fulcro temático o que se chamou de “indústria cultural global”. Já que esse debate teve reflexos interessantes em discussões realizadas também no Brasil, parece-me oportuno passar à abordagem da flexão que o tema teve entre nós, não sem antes enfocar brevemente o cenário dos enfoques mais gerais sobre estética que emolduraram aquelas discussões.

Brasil: Da estética acadêmica aos debates sobre a cultura de massas

Para fazer um caminho paralelo, na discussão da situação brasileira, ao realizado na abordagem sobre a filosofia da arte em geral, na Europa do setecento, para chegar ao tema da indústria cultural (especialmente nos Estados Unidos do novecento), seria interessante relembrar os primórdios da estética no Brasil. Ao que consta, a primeira vez que o termo apareceu no conteúdo de uma obra foi nas Preleções Philosophicas sobre a theoricã do discurso e da linguagem, a esthetica, a diceosyna e a cosmologia, de Silvestre Pinheiro Ferreira (Rio de Janeiro: Na impressão Regia, 1813). Ainda no século XIX, foi publicado também o livro Questões

de arte, de Carlo Parlagreco (Rio de Janeiro, Companhia Tipográfica do Brasil, 1895). Já no início do século XX, o sergipano João Ribeiro (1860-1934) publicou, em Portugal, suas Páginas de esthetica (Lisboa, Clássica, 1905). Poucos anos depois, Vicente Licínio (1890-1931) publicou sua Philosophia da arte (Synthese positiva e notas à margem): Arquitetura Americana. A margem das architecturas grega e romana (1ª ed., 1918; 2ª ed., Rio de Janeiro: J. Olympio, 1935). Cf. Machado, 1976.

Esses dados bibliográficos demonstram que, não muito tempo depois que as indagações sobre estética haviam se consolidado na Europa, já havia no Brasil algum interesse por esse campo filosófico. A partir desse período, pode-se falar de dois desenvolvimentos paralelos, que desembocaram numa situação propícia para a discussão sobre a cultura de massas na atualidade. Foram eles: 1) um aumento gradativo, porém constante, no interesse pela discussão de temas estéticos, no sentido tradicional e 2) o início, a partir da década de 1920, de atividades ligadas ao que ficaria depois conhecido como “cultura de massas” (ou, para falar com Horkheimer & Adorno, “indústria cultural”).

No que concerne ao primeiro desenvolvimento, depois dos supramencionados livros de estética publicados nas primeiras décadas do século XX, as reflexões sobre esse campo foram se beneficiando tanto de discussões sobre os rumos da arte em geral, como, por exemplo, aquela que se iniciou a partir da Semana de Arte Moderna de 1922 (sobre as reflexões estéticas de Mário de Andrade, ver Moraes, 1999), quanto – posteriormente – da consolidação paulatina dos departamentos de filosofia em universidades públicas de várias capitais brasileiras.

É claro que o desmantelamento dessas unidades acadêmicas pela ditadura militar depois do golpe de 1964 prejudicou muito não apenas o desenvolvimento da estética, como da filosofia em geral, no Brasil. Assim mesmo, nesse período despontaram no país estetas de primeira linha, como Benedito Nunes e Gerd Bornheim, assim como alguns passos importantes foram dados em termos institucionais, como, por exemplo, a criação, em 1971,

do Laboratório de Estética da UFMG, pelo Professor Moacyr Laterza.

Já no que diz respeito ao desenvolvimento da cultura de massas no Brasil, o mesmo ano da Semana de Arte Moderna – 1922 –, marcou a primeira transmissão de rádio no país, ainda em caráter experimental, nas comemorações do centenário da independência do país. Ao longo de toda a década de 1920 foram se formando rádio-clubes por todo o país e o advento do Estado Novo, depois da revolução de 1930, trouxe um enorme desenvolvimento nesse setor, depois que, em virtude de interesses ideológicos, Getúlio Vargas estatizou a Rádio Nacional, conferindo-lhe, por outro lado, autonomia para investir as receitas de publicidade no funcionamento da própria estação. Isso gerou uma situação de profissionalismo sem par no Brasil e talvez raramente encontrável em outras partes do mundo: em pouco tempo, a Rádio Nacional tinha excelentes equipamentos, cuja transmissão em ondas curtas atingia todo o país; tinha também os mais populares apresentadores, os melhores atores (e atrizes), os mais talentosos cantores (e cantoras), as melhores orquestras, os melhores grupos “regionais”, etc.

Sua excelência funcionou como elemento indutor, tanto no mercado de radiodifusão quanto na indústria fonográfica, que desde o início do século XX também havia se desenvolvido continuamente. No início da década de 1950, quando as primeiras transmissões de televisão foram realizadas pela TV Tupi de São Paulo, perder seu lugar de principal meio de comunicação de massa do Brasil, se encontrava totalmente estabelecido Paulo (seguidas pela criação de canais nas principais capitais brasileiras), o sistema de rádio, que estaria prestes a se difundir por todo o país.

Há que se mencionar uma peculiaridade da cultura de massas no Brasil, desde os seus primórdios: considerando-se que o cinema – diferentemente do rádio – não havia sido priorizado pelo poder público (talvez por ter repercussões ideológicas menos imediatas), ele se tornou, desde sua maior profissionalização na década de 1930, um *medium* complementar – para não dizer

parasitário – com relação ao rádio. Sua função era mostrar, tanto nas cidades maiores quanto nos rincões mais distantes do país, como era a aparência das pessoas, cujas vozes eram já bastante familiares aos ouvintes: o cinema mostrava como os artistas do rádio eram “de verdade”. Naturalmente, a televisão eliminou a necessidade dessa sinergia entre o rádio e o cinema e a transmissão em rede, via satélite, para todo país, iniciada pela TV Globo na década de 1970, lançou tanto o rádio quanto o cinema comerciais numa crise ainda mais profunda do que aquela em que eles já se encontravam desde o advento da televisão no Brasil, em 1950.

Essas informações, introduzidas quase aleatoriamente, já são suficientes para mostrar que a defasagem entre a consolidação da cultura de massas no Brasil, ainda que com um modelo bem próprio, foi de aproximadamente uma década e que, desde então, ela nunca parou de evoluir e de se adequar aos momentos político e tecnológico de suas congêneres nos países mais desenvolvidos. Um exemplo disso é o fato de que já há, desde alguns anos, transmissão de TV digital de alta definição nas capitais e grandes cidades do interior do país. Outro exemplo: considerando que também a Internet se tornou um *medium* importante da indústria cultural, é oportuno lembrar que o Brasil se encontra entre os países do mundo com maior número de conexões à web e perde para poucos outros em número de horas semanais de uso desse recurso. Por tudo isso, podemos dizer, sem medo de errar: *yes, we do have culture industry.*

Esse fato sugere que, assim como ocorreu na Europa e nos Estados Unidos no início do século XX certo giro da estética filosófica no sentido de tentar compreender criticamente os fenômenos da cultura de massa, não deixou de haver algo semelhante no Brasil, se bem que, talvez com um lapso de tempo maior do que o ocorrido na implantação da indústria cultural nesse país. Não que faltassem vozes isoladas que, desde o início dos anos 1960, destinassem pesadas críticas à cultura de massas no Brasil: há, por exemplo, os precoces impropérios de Vilém

Flusser contra esse setor, em obras da primeira fase do seu pensamento,³ i.e., antes de ele se tornar um mundialmente reconhecido *guru* dos novos *media*.

De qualquer modo, talvez não seja errado dizer que as críticas mais pesadas e contundentes à indústria cultural no Brasil começaram a ocorrer exatamente no momento em que a Teoria Crítica da Sociedade – vertente fundada pelos supramencionados autores da *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer & Adorno – se consolidou no país.⁴ E essa consolidação é um dos fenômenos mais interessantes da vida intelectual do país nas últimas décadas, já que, até o início da década de 1990, tinha havido apenas um “surto” de interesse – principalmente fora da academia – pela obra de Herbert Marcuse (outro representante da Teoria Crítica), nos anos 1960; na década seguinte, houve apropriações mais acadêmicas (principalmente na área de Letras) da obra de Walter Benjamin. Mas em nenhum dos dois casos houve ênfase na abordagem crítica da cultura de massas, ainda que as obras de ambos os filósofos comportasse tal enfoque.

A partir de 1990, o interesse foi se concentrando cada vez mais nos textos de Theodor Adorno, especialmente na sua estética, na qual se destaca exatamente a crítica à indústria cultural a partir de sua comparação com a “arte autônoma” do passado e com a arte de vanguarda do século XX. É oportuno observar que essas abordagens da estética de Adorno tiveram desde o início um caráter acadêmico, já que se manifestaram principalmente em forma de dissertações de mestrado, teses de doutorado, artigos de periódicos e livros (muitas vezes como adaptação do conteúdo de dissertações e teses).

A partir de um levantamento realizado há alguns anos, pode-se constatar que quase uma centena de trabalhos

³ Por exemplo, em *Língua e realidade* (primeiramente publicado em 1963) e *A história do diabo* (primeiramente publicado em 1965).

⁴ Sobre a recepção da obra de Adorno no Brasil, ver Duarte, in Klein et alii, 2011, p. 471 ss.

acadêmicos sobre Theodor Adorno (aproximadamente 1/3 de teses de doutorado e 2/3 de dissertações de mestrado) havia sido defendida no Brasil desde o início da década de 1990. Desse montante, algumas dezenas tinham sido publicados em forma de livro, adquirindo, assim maior capacidade de circulação e, portanto, de divulgação das ideias desse autor. Outro número expressivo: quase duas centenas de artigos havia sido publicada em periódicos desde então, sendo que, a exemplo dos outros trabalhos acadêmicos realizados, uma parte expressiva deles ou abordava a estética de Adorno, num sentido mais amplo, ou se destinava diretamente à discussão do tema da indústria cultural, sob os pontos de vista mais diversos: filosófico, sociológico, pedagógico, etc.

É interessante observar que, embora não tenha havido debates em que posições específicas tenham sido defendidas, desde meados da década de 1990 têm ocorrido eventos em que o tema da indústria cultural assume papel de destaque nas discussões, tais como os de Belo Horizonte (agora realizados também em Ouro Preto) e os realizados pelo Grupo de Pesquisa Teoria Crítica e Educação, sediado na UNIMEP (mas com eventos ocorridos não apenas em Piracicaba, mas também em outras cidades do interior paulista). Uma provável causa da peculiaridade desse tipo de discussão é que parece não haver a possibilidade de um autêntico debate entre os adeptos da concepção de indústria cultural e os seus críticos mais ferrenhos,⁵ uma vez que já os pontos de partida são totalmente heterogêneos e não geram a oportunidade de um debate construtivo. Desse modo, os ganhos de conhecimento que têm sido obtidos sobre a indústria cultural, seja no seu modelo mais “globalizado” ou na sua versão brasileira, dizem respeito à elucidação de aspectos menos evidentes de seu funcionamento, de seus efeitos nas consciências, de suas estratégias sempre renovadas, etc. Uma

⁵ Um exemplo dessa posição ferrenhamente contrária até mesmo à concepção de indústria cultural pode ser encontrado em Puterman, 1994.

vez que os resultados desse debate têm sido publicado em artigos, livros e volumes de anais relativos aos eventos em que eles ocorrem (ver seleção bibliográfica a seguir), pode-se dizer que ele não está de modo algum fechado e deve ser continuado, tendo em vista a recepção, presente e futura, do material já publicado e que ainda está por ser publicado.

Bibliografia selecionada (títulos brasileiros sobre indústria cultural e temas afins)

ALBERTI DA ROSA, R. *Música e Mitologia do Cinema – Nas trilhas de Adorno e Eisler*. Ijuí: Editora Unijuí, 136 p. 2003.

_____. *Catarse e Resistência – Adorno e os limites da obra de arte crítica na Pós-modernidade*. Canoas: Editora da ULBRA, 208 p. 2008.

ALBINO, B. S. e VAZ, A. F. “Corpo, vida, diagnóstico do presente: Aproximações exploratórias entre Theodor W. Adorno e Michel Foucault”. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, v. 13, pp. 1-9. 2008.

ALMEIDA, J. M. B. de. Theodor W. Adorno. *Indústria cultural e sociedade*. 1ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 127 p. 2002.

ALVES JÚNIOR, D. G. “Adorno e a questão da indústria cultural: O que está em jogo?”. *Caderno de Educação*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, pp. 56-61. 2001.

ARGUELHES, D. de O. e DOMINGOS, M. J. “Jazz, rock’n’roll, música pop, regressão da audição e fetichismo na música: Alguns apontamentos sobre um velho texto de Theodor W. Adorno”. *Universitas. História*. UNICEUB, v. 1, pp. 89-115. 2001.

BAHIA, R. J. B. *Das luzes à desilusão: O conceito de indústria cultural em Adorno e Horkheimer*. Belo Horizonte: Autêntica; FHC-FUMEC, 2004.

- BASSANI, J. J. e VAZ, A. F. "Técnica, corpo e coisificação: Notas de trabalho sobre o tema da técnica em Theodor W. Adorno". *Educação e Sociedade*, v. 29, pp. 99-118. 2008.
- BUENO, S. F. *Educação, paranoia e semiformação*. Educ. rev. [online], v. 26, n. 2, pp. 299-315. 2010.
- BURNETT, H. "Adorno (e sempre) o jazz". *Letras: Periódico cultural*, Belo Horizonte, p. 7, jul. 2008.
- _____. "Mário de Andrade visita Adorno". *Trópico: Idéias de norte a sul*, 15 out. 2007.
- CARONE, I. "Adorno e a educação musical pelo rádio". *Educação e Sociedade, Universidade de Campinas*, v. 24, n. 83, pp. 30-43. 2003.
- COHN, G. "Difícil reconciliação: Adorno e a dialética da cultura". *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 20, pp. 5-18. 1990.
- DUARTE, R. A. P. *Adorno/Horkheimer & a Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, v. 1, 72 p. 2002.
- DUARTE, R. A. P.; FIGUEIREDO, Virginia de Araújo e KANGUSSU, Imaculada. *Theoria Aesthetica. Em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. 1ª ed. Porto Alegre: Escritos Editora, v. 1. 381 p. 2005.
- DUARTE, R. *Teoria crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. *Indústria cultural: Uma introdução*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- DUARTE, R. et alii (orgs.). *Kátharsis. Reflexões sobre um conceito estético*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2002.
- DURÃO, F. A. (org.). *Culture Industry today*. Cambridge Scholars Publishing, 2010.

- DURÃO, F. A.; ZUIN, Antônio e VAZ, Alexandre Fernandez (org.). *A indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- FABIANO, L. H. "Adorno, Arte e Educação: Negócio da arte como negação". *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 83, pp. 495-505. 2003.
- FREITAS, V. *Adorno e a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 72 p. 2003.
- _____. "Theoria Aesthetica de Theodor Adorno". *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 60, n. 1, pp. 253-255, 2004.
- GATTI, L. F. *Constelações. Crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- LOUREIRO, R. "Considerações sobre o cinema na teoria crítica – Theodor Adorno e Alexander Kluge: Um diálogo possível". *Impulso*, Pircacicaba, n. 39, pp. 1-18. 2005.
- _____. "Considerações sobre a filosofia de Theodor Adorno e o pós-moderno". *Educação e Realidade*, v. 34, pp. 175-190, 2009.
- MAAR, W. L. "Adorno, Semiformação e Educação". *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 83, pp. 459-475, 2003.
- _____. "Política e Sujeição Social pela Forma em Adorno". *Textos-Instituto de Pesquisas Sociais – Escola de Frankfurt*. São Paulo, 2006.
- MARCONDES FILHO, C. J. R. "Theodor Adorno: A crise da crítica da comunicação". *Hypnos*. São Paulo, v. 19, pp. 45-67, 2007.
- NASCIMENTO, B. R. "A mistificação das massas: os operadores da indústria cultural na obra de Adorno e Horkheimer". *Revista Temática*. Ano VII, n. 9. pp. 1-16, set. 2011.

- NOBRE, M. "Objecções marxistas? Adorno e Benjamin na 'encruzilhada de magia e positivismo' dos anos 30. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 3, pp. 45-59, 1997.
- PAGNI, P. A. "O filosofar na arte de educar entre o corpo e a infância: Considerações a partir de Adorno e Lyotard". *Childhood & Philosophy, Montclair, USA/ Rio de Janeiro*, v. 1, n. 1, p. 3. 2005.
- _____. "O problema do corpo na educação contemporânea: paralelos entre Foucault e Adorno". *Itinerários de Filosofia da Educação*, v. 4, pp. 175-192. 2006.
- _____. "Dimensão Estética, linguagem e comunicação na experiência educativa: Divergências entre Dewey e Adorno". *Educação e Filosofia*. UFU. Impresso, v. 23, pp. 169-188. 2009.
- PUCCI, B. "Filosofia negativa e Educação: Adorno". *Filosofia, Sociedade e Educação*, UNESP – Marília, v. 1, n. 1, pp. 163-192. 1997.
- _____. *Anais do Colóquio Nacional "O Ético, o Estético, Adorno"*. São Paulo: Gráfica da UNIMEP, 57 p. 1998.
- RAMOS, C. "O ressentimento do guerreiro: Reflexões sobre corpo e educação a partir do pensamento de Theodor Adorno e da Psicanálise". *Interações*. Universidade São Marcos, v. XI, pp. 9-28. 2006.
- _____. "Consumismo e gozo: Uma compreensão de ideologia entre T.W. Adorno e J. Lacan". *Psicologia USP*, v. 19, pp. 199-212. 2008.
- RAMOS-DE-OLIVEIRA, N.; ZUIN, A. A. e PUCCI, B. T.W. *Adorno: O Poder Formativo do Pensamento Crítico*. Petrópolis: Vozes, 140 p. 2001.
- RÜDIGER, F. "Revolvendo a dialética negativa: Arte e indústria cultural em Adorno". *Comunicarte*, v. 22, pp. 46-58. 1998a.

- _____. "Técnica, arte e indústria cultural segundo Adorno". *Veritas*. Porto Alegre, v. 43, pp. 339-411. 1998b.
- _____. *Theodor Adorno e a crítica à indústria cultural*. Porto Alegre: Edipucrs, 288 p. 2004.
- SILVA, P. L. "Sobre educação, cultura e humanidade em Adorno". *Trilhas Filosóficas*, v. 1, pp. 9-25. 2009.
- SILVA, R. C. "A atualidade da crítica de Adorno à indústria cultural". *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 13, n. 25, pp. 27-42. 1999.
- SOARES, J. C. e EWALD, A. P. "Reflexões à sombra de Adorno: Cultura do consumo, vazio existencial e sofrimento psíquico". *Nômadias*, Madri, v. 1, n. 1, pp. 1-12. 2004.
- TIBURI, M. A. "Notas e esboços da dialética do esclarecimento de Theodor Adorno e Max Horkheimer". *Cadernos IHU Idéias*, Unisinos, São Leopoldo, v. 4, n. 1, pp. 31-47. 2003.
- VASCONCELLOS, J. L. R. "Adorno, a música e o cinema". *Trama*. UERJ, Rio de Janeiro, n. 4, pp. 12-20. 1994.
- VAZ, A. F. "Razão e corporeidade: elementos para a compreensão do corpo na modernidade". *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 202. 1996.
- _____. "Dominar a natureza, educar o corpo: notas a partir do tema da mimesis em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer". *Lecturas Educación Física y Deportes*, Buenos Aires, Argentina, v. 5, n. 27. 2000a.
- _____. "Na constelação da destrutividade: o tema do esporte em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer". *Motus Corporis*. UGF, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, pp. 65-108. 2000b.
- _____. "Esporte e indústria cultural em Theodor W. Adorno: Reflexões sobre a educação do corpo". *Nuances*, Presidente Prudente, v. VIII, n. 8, pp. 33-46. 2002.

- _____. "Corporalidade e Formação na Obra de Theodor W. Adorno: Questões para a reflexão crítica e para as práticas corporais". *Perspectiva*, Florianópolis, v. 22, n. Especial, pp. 21-49. 2004.
- VON BAUMGARTEN, Alexander. *Estética. A lógica da arte e do poema*. Petrópolis: Vozes. 1993.
- ZUIN, A. A. S. "Educação e emancipação: Adorno, crítico da semicultura". *Pro-Posições*. Unicamp, Campinas, v. 8, n. 2, pp. 71-83. 2000.

Bibliografia

- DUARTE, R. "Brasilien". In: *KLEIN, Richard et alii*. Adorno Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart: J. B. Metzler, p. 471 ss. 2011.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, T. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 181 ss. 1981.
- _____. *Dialética do esclarecimento*. Tradução: Guido Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 148. 1985.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 115. 1984.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução: Valério Rohden e António Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995.
- MACHADO, G. P. *A filosofia no Brasil*. 3ª ed. acrescida de notas. São Paulo: Cortez e Moraes. 1976.
- MORAES, E. J. de. *Limites do moderno. O pensamento estético de Mario de Andrade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999.
- NIETZSCHE, F. "Genealogie der Moral". In: *Werke III*. Frankfurt am Main/Berlim/Viena: Ulstein, p. 317. 1979.

PUTERMAN, P. *Indústria cultural: A agonia de um conceito*. São Paulo: Perspectiva. 1994.

FILOSOFIA E BIOÉTICA NO DEBATE PÚBLICO BRASILEIRO

*Darlei Dall'Agnol**

Introdução

Os grandes filósofos sempre refletiram e discutiram publicamente questões que hoje denominamos “bioéticas”: Platão defendeu uma forma particular de eugenia; Aristóteles e Tomás de Aquino analisaram o problema da interrupção de uma gestação humana; Sêneca, Hume e Kant examinaram a proibição ou não do suicídio que, por analogia, pode ser associada ao problema da eutanásia; Wittgenstein criticou o cientificismo e alertou para alguns perigos da técnica moderna, etc. É claro que muitas questões bioéticas surgiram somente no final do século XX com o advento da biologia molecular, da biomedicina e de tecnologias médicas tais como: reprodução humana assistida; transplantes; hemodiálise; ventilação mecânica; alimentação parenteral, etc. e as inúmeras questões éticas por elas suscitadas. É importante também lembrar o impacto dos três megaprojetos: Manhattan, Apollo e Genoma Humano, seus usos e suas implicações morais. Os problemas bioéticos, todavia, talvez não sejam substancialmente diferentes daqueles que tradicionalmente foram examinadas na Ética pela filosofia.

Em nosso país, entretanto, a participação de filósofos ou profissionais ligados à filosofia em debates públicos sobre questões bioéticas é bastante incipiente. Como compreender essa lacuna?

* Doutor pela University of Bristol (Inglaterra), professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pesquisador do CNPq. E-mail: ddarlei@yahoo.com

Como explicá-la? Como superá-la? Refletir sobre essas questões é o principal objetivo do presente trabalho. Para alcançá-lo, dividirei o artigo em três partes. Na primeira, vou reconstruir brevemente o surgimento e o desenvolvimento do que hoje chamamos “Bioética” e o papel que os filósofos tiveram nos debates públicos. Na segunda parte, vou procurar estabelecer algumas tarefas que, na minha opinião, a filosofia pode desempenhar na discussão de temas bioéticos. Finalmente, vou ilustrar a necessidade da filosofia para o debate público brasileiro sobre questões bioéticas não apenas sobre os fundamentos éticos da moralidade, mas também questões específicas de aplicação relacionadas com o início, meio e fim da vida.

Antes de iniciar, gostaria de fazer um alerta. Não sou um bioeticista profissional, mas um filósofo, ou melhor, um professor e pesquisador em filosofia. Por conseguinte, a perspectiva a partir da qual escrevo é a da reflexão filosófica sobre as questões bioéticas. Mas há uma tonalidade pessoal neste artigo, espero não subjetiva, pois procuro relatar um pouco da minha experiência para o debate público atual no Brasil.

1 – O papel dos filósofos no surgimento e desenvolvimento da Bioética

Sabe-se, hoje, que o termo “Bioética” foi usado pela primeira vez pelo teólogo alemão Fritz Jahr, em 1927, e foi, posteriormente, popularizado no início da década de 1970 pelo biólogo e oncologista norte-americano Van R. Potter. Num artigo intitulado “Bio-Ethik” para a revista *Kosmos*, Fritz Jahr, refletindo tanto sobre as tradições filosóficas e religiosas ocidentais (há menções explícitas a Rousseau, Schopenhauer, São Francisco, etc.) quanto orientais (budismo, hinduísmo, etc.), propôs o seguinte imperativo bioético reformulando a ética de Kant: “Respeite cada ser vivo por princípio como fim em si e trate-o, se possível, como tal” (Jahr, 2011, p. 245). A filosofia, por conseguinte, fez-se presente no próprio nascimento da Bioética. Esse princípio procura elevar o padrão humano de tratamento dos animais e até mesmo das plantas, ou seja, de todas

as formas de vida. Essa atribuição de valor intrínseco a todo ser vivo foi mais tarde desenvolvida a partir da chamada “Ética da Terra”, de Aldo Leopold, na década de 1950 e, posteriormente, pela Ecologia Profunda de Albert Schweitzer. Essas ideias foram importantes no movimento ecológico e no estabelecimento de uma Ética Ambiental e fazem parte do que se pode chamar Bioética “Geral” ou “Global” ou “Holística”. Muito provavelmente foi a partir desses trabalhos que Potter propôs usar o termo ‘Bioética’ para *re-unir* fatos biológicos e valores morais construindo uma “nova sabedoria” (*new wisdom*) capaz de proporcionar o “conhecimento de como usar o conhecimento” (*knowledge of how to use knowledge*) para a sobrevivência do homem e para a melhoria da qualidade de vida (Potter, 1971, p. 1). Na visão de Potter, então, a Bioética seria uma nova forma de *sabedoria*, necessária para a sobrevivência do homem, baseada na ciência da biologia e em elementos das ciências sociais e humanas “com ênfase na filosofia no seu sentido estrito” (Potter, 1971, p. 2), resultando, portanto, numa ética *interdisciplinar*, uma ponte entre humanas e ciências naturais.

Uma contribuição importante de um filósofo para o estabelecimento da Bioética, agora enquanto disciplina acadêmica ou campo de estudos, foi a de Daniel Callahan. Doutor em filosofia pela Universidade de Harvard, Callahan fundou em 1969 o “Institute for Society, Ethics, and the Life Sciences” que atualmente é conhecido como “Hastings Center”, um instituto de ensino e pesquisa independente que estimula a discussão pública sobre questões bioéticas. O Instituto publica o famoso “Hastings Center Report”. Foi nessa revista que Callahan publicou em 1973 um artigo importantíssimo chamado “Bioethics as a Discipline” discutindo o papel do (bio)eticista no mundo da medicina e da biologia. Esse artigo será comentado na segunda seção do presente trabalho.

Outro passo decisivo para o estabelecimento da Bioética enquanto disciplina foi a criação, em 1971, do Kennedy Institute of Ethics, na Georgetown University, Washington DC. Considerado um dos pioneiros da Bioética, como a entendemos hoje, ou seja,

associada principalmente a problemas éticos nas ciências da saúde, André Hellegrers direcionou a Bioética para a biomedicina. Foi ali que, em 1972, iniciou-se o planejamento para publicar a *Encyclopedia of Bioethics*, que define a Bioética como um *estudo das dimensões éticas da medicina e das ciências biológicas à luz de valores e princípios morais*. Esse é o significado que passou a predominar e que, hoje, é melhor referido, por exemplo, como Bioética Clínica contrapondo-se à Bioética Fundamental. Foi o Kennedy Institute of Ethics que organizou anualmente o “*Intensive Bioethics Course*”, atualmente na sua 38ª edição, propagador da teoria bioética predominante, a saber, o enfoque dos quatro princípios (ou simplesmente “princípioalismo”) que será comentado a seguir. Esse curso intensivo atraiu gente do mundo todo, inclusive brasileiros, e contribuiu para a divulgação do enfoque normativo mais importante da Bioética. Ali atuam eminentes bioeticistas tais como Edmund Pellegrino, Robert Veatch e Tom Beauchamp.

A participação mais significativa de filósofos foi, todavia, a que se deu em torno da elaboração do Relatório Belmont. Como é amplamente sabido, o Congresso Americano criou, a partir do escandaloso caso Tuskegee, em 1974, uma Comissão Nacional para estabelecer *princípios* que deveriam nortear as experiências científicas envolvendo seres humanos. A comissão, interdisciplinar e com representantes da sociedade defensores dos direitos civis (humanos), contou com a participação de um filósofo, Albert Jonsen, proponente de um enfoque casuístico da Ética, como membro efetivo. A comissão buscou também o assessoramento de dois outros filósofos, do wittgensteiniano Stephen Toulmin, autor do artigo “How Medicine Saved the Life of Ethics” e do utilitarista Tom Beauchamp, especialmente contratado para propor uma espécie de “Constituição da Bioética”, ou seja, um conjunto de princípios éticos para nortear as experiências científicas envolvendo humanos. Segundo Jonsen (2003, p. 103), a comissão adotou os princípios propostos por Tristian Engelhardt, a saber, respeito pelas pessoas enquanto agentes autônomos e a beneficência, ou seja, a preocupação de não causar dano aos sujeitos da pesquisa e, ao mesmo tempo, trazer benefícios para a sociedade e o princípio

proposto por Beauchamp de justiça distributiva. O documento foi escrito por Beauchamp e re-escrito por Toulmin e, segundo Jonsen, a versão final é sua, ou seja, o Relatório Belmont tal como o conhecemos hoje, publicada em 1978. Mais tarde, o filósofo Tom Beauchamp, defensor de uma ética consequencialista, e o teólogo James Childress, defensor de uma ética deontologista, talvez discordando de alguns pontos centrais do Relatório Belmont, publicaram o “livro sagrado” da Bioética *Principles of Biomedical Ethics*, hoje na sua sexta edição, defendendo quatro princípios: respeito pela autonomia, não maleficência, beneficência e justiça. Esses princípios tornaram-se o referencial padrão mundo afora e são a base da legislação brasileira relacionada com pesquisa envolvendo seres humanos, seja da Resolução 196, seja da Instrução Normativa 9 da CTNbio. A elaboração do Relatório Belmont, portanto, pode ser considerada uma das contribuições mais significativas de filósofos para o desenvolvimento da Bioética. Foi a partir da “Constituição da Bioética”, do livro de Beauchamp e Childress e do Intensive Bioethics Course que o principialismo entrou na base da legislação brasileira que trata da experimentação científica com seres humanos.

Cabe destacar, aqui, também a criação da revista *The Journal of Medicine & Philosophy*, editada desde 1976. Na sua primeira edição, o já aludido médico e filósofo Edmund Pellegrino, apresentando a revista, escreveu que “a medicina e as ciências da saúde são muito importantes para o futuro do homem para permanecer sem exame. A filosofia também é muito importante para não ser nutrida pela riqueza experiencial da medicina contemporânea.” Desde então, Pellegrino destacou-se por trabalhar filosoficamente as questões ontológicas, epistêmicas e éticas da medicina sendo um dos seus trabalhos mais importantes a proposta do modelo da beneficência-na-confiança tal como é expresso no livro *For the Patient's Good*, um livro que está sendo traduzido e será publicado na *Série Ethica* da EDUFSC.

Desde a criação da Bioética, então, o debate sobre as suas principais questões filosóficas por ela fomentadas cresceu muito. Somente para citar a participação ativa de alguns outros filósofos:

o australiano Peter Singer publica *Animal Liberation*, em 1975, condenando o especismo e revolucionando o cuidado humano para com os animais; em 1983, Tom Regan também publica trabalhos defendendo os direitos dos animais argumentando pelo abolicionismo e o vegetarianismo; em 1993, Ronald Dworkin, a partir da decisão da Suprema Corte norte-americana de tornar inconstitucional a proibição do aborto nos EUA a partir do caso *Roe v. Wade* (1973) discute, em *Life's Dominion*, questões relacionadas com a interrupção de gestações e a eutanásia defendendo a descriminalização do aborto no primeiro trimestre de gravidez. Na Inglaterra, Mary Warnock participa da discussão sobre o *status* do embrião e publica-se o relatório que leva o seu nome, "Warnock Report", defendendo pesquisa com embriões até o 14º dia. Richard Hare é outro importante filósofo inglês que se manifesta publicamente sobre questões bioéticas. Mais recentemente, Habermas publica o livro *O Futuro da Natureza Humana* expressando a sua visão sobre questões relacionadas com a clonagem e a eugenia. Esses são exemplos do efetivo envolvimento de filósofos em discussões públicas sobre questões bioéticas.

Para finalizar a apresentação da participação de filósofos em debates bioéticos, gostaria de mencionar o *The Philosopher's Brief*, escrito por seis eminentes filósofos: Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Nozick, John Rawls, Thomas Scanlon and Judith Jarvis Thomson, sobre a questão de se pacientes possuem o direito ao suicídio assistido ou não. Em 1997, a Suprema Corte norte-americana teve que julgar o pedido de proibição da possibilidade de médicos prescreverem injeção letal ou praticarem atos *à la Kevorkian*, o conhecido "doutor morte". Os filósofos acima relacionados prepararam um *amicus curiae* argumentando que os indivíduos têm um direito constitucional (nos EUA) de escolher e tomar decisões pessoais sobre o modo como eles querem morrer. Eles reconhecem que o Estado tem interesses importantes para regular o suicídio assistido, mas esses interesses não justificam uma proibição absoluta. Note-se, então, o envolvimento de vários filósofos no debate público sobre questões bioéticas. Algo similar aconteceu no Brasil: vários filósofos foram citados no *amicus*

curiae formulado pela MOVITAE no questionamento da inconstitucionalidade da Lei de Biossegurança. Essa lei será discutida na última parte deste artigo.

No Brasil, a Bioética ficou, no início, restrita à atuação de profissionais da saúde e religiosos e chegou mais de vinte anos depois de seu surgimento. É comum caracterizar a Bioética no Brasil como “jovem e tardia” (Dos Anjos e Siqueira, 2007). Em meados da década de 1990, destaca-se o trabalho do médico William Saad Hossne que preside a Comissão Nacional de Ética na Pesquisa elaborando a já mencionada Resolução 196/96. O primeiro livro de Bioética publicado no nosso país por pensadores brasileiros é desse período, a saber, *Problemas Atuais de Bioética*, do padre Léo Pessini e do enfermeiro Christian de Paul de Barchifontaine, publicado originalmente em 1991. Em 1995, oficializou-se a Sociedade Brasileira de Bioética (<http://www.sbbioetica.org.br/>), presidida por William Saad Hossne, um marco certamente muito importante para a consolidação da Bioética no Brasil. Nesse mesmo período, mais precisamente em 1993, o Conselho Federal de Medicina (<http://portal.cfm.org.br/>) começa a publicar a *Revista Bioética* e, em 1998, o livro *Iniciação à Bioética*, uma das melhores introduções que temos na área, com a participação de vários profissionais incluindo trabalhos de filósofos, por exemplo, de Franklin Leopoldo e Silva e Joaquim Clotet. Nesse período, merece destaque também a criação do Portal de Bioética da UFRGS (<http://www.bioetica.ufrgs.br/>), em 1997, um excelente instrumento dedicado ao ensino e à pesquisa da Bioética coordenado pelo médico e professor José Roberto Goldim. Em 1999, dois fatos marcam a introdução oficial, no contexto filosófico, da Bioética na Universidade Federal de Santa Catarina: i) a criação do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética, coordenado pelo Prof. Bonifácio Bertoldi com a participação da Profa. Sônia T. Felipe e mais tarde dos professores Darlei Dall'Agnol e Delamar Volpato Dutra; ii) a criação da disciplina “Fundamentos Filosóficos em Bioética”, talvez uma das primeiras nos cursos de filosofia no Brasil. Um fato marcante no desenvolvimento da Bioética no Brasil foi a realização, em 2002, na cidade de Brasília, do VI Congresso Mundial de Bioética da

International Association of Bioethics, cuja publicação do livro *Bioética, Poder e Injustiça*, organizado por Volnei Garrafa e Léo Pessini, conta com vários trabalhos de filósofos (americanos, canadenses, chilenos, ingleses, portugueses, filipinos, alemães, argentinos, colombianos, etc.), com destaque para um brasileiro: Olinto Antonio Pegoraro. Em 2005, a Sociedade Brasileira de Bioética lançou a *Revista Brasileira de Bioética*. Em 2007, editou-se o livro *Bioética no Brasil*, organizado pelo teólogo Márcio Fabri dos Anjos e pelo médico José Eduardo de Siqueira apresentando as principais tendências e perspectivas da “contribuição brasileira para a Bioética mundial”. Nele encontram-se reflexões filosóficas tanto sobre as bases epistemológicas quanto sobre os problemas éticos da “Bioética brasileira” além de um levantamento sobre as principais produções bibliográficas e dos principais centros de pesquisa em Bioética do país. De acordo com um dos trabalhos, existem seis escolas do pensamento bioético brasileiro: 1) a Bioética de Reflexão Autônoma (desenvolvida pelo médico Marco Segre e outros); ii) a Bioética da Proteção (criada pelo “filósofo Fermin Roland Schramm”); iii) a Bioética de Intervenção (capitaneada pelo odontólogo Volnei Garrafa); iv) a Bioética e Teologia da Libertação (pregada pelo teólogo Márcio Fabri dos Anjos); v) a Bioética Feminista (defendida pela antropóloga Débora Diniz) e, finalmente, vi) a Bioética Ambiental (propagada pelo teólogo José Roque Jungues) (cf. Siqueira *et alii*, 2007, p. 163 ss.) Algumas delas serão brevemente comentadas a seguir. Nesse mesmo livro, num levantamento da produção científica na área da Bioética afirma-se que “muitos filósofos têm produzido obras importantes na área” (p. 218) e menciona-se, em especial, os nomes de Newton Aquiles Von Zuben, da Unicamp, e Franklin Leopoldo e Silva da Silva, da USP. Também em 2007, o Centro Universitário São Camilo passa a publicar a revista *Bioethikos*. Essa instituição foi a responsável por implantar o primeiro Curso de Mestrado em bioética em 2004 e o Doutorado em 2010. Além dela, há um doutorado interinstitucional (numa associação entre a FIOCRUZ, a UFRJ, a UFF e a UERJ), com a participação de profissionais da filosofia, por exemplo, da Profa. Maria Clara Dias. Outro doutorado

em Bioética existe na Universidade de Brasília, coordenado por Volnei Garrafa, com apoio da UNESCO. Também é importante salientar que alguns programas de pós-graduação, seja na área das ciências da saúde seja nas ciências sociais e humanas, incluindo a filosofia, também possibilitaram a apresentação de dissertações e teses sobre temas bioéticos. Por exemplo, entre 2002 e 2004 orientei a primeira dissertação no PPGF da UFSC sobre um tema bioético “O valor intrínseco da vida e a autonomia: reflexões sobre a eutanásia”, defendida por Sandra Campi. Acredito que muitos outros trabalhos sobre temas bioéticos tenham sido defendidos nos programas de pós-graduação em filosofia recentemente. Essa também é uma forma importante de participação de filósofos em debates sobre temas bioéticos.

É importante ressaltar que a Bioética, no nosso país, tentou encontrar um caminho teórico (e prático) próprio, mas até agora as tentativas não estão completamente consolidadas. Não é muito claro em que sentido o pensamento latino-americano, ou particularmente o brasileiro, pode contribuir para a discussão bioética. Claro que a nossa realidade social e econômica não é a dos países desenvolvidos e que questões de justiça são proeminentes, mas não elaboramos ainda um pensamento bioético próprio. Por exemplo, defender que o sistema sanitário privilegie quando necessário os menos favorecidos com a finalidade de reduzir as injustiças naturalmente existentes na nossa sociedade encontra sua fundamentação na teoria da justiça como equidade de Rawls aplicada à Bioética por Daniels, Beauchamp e Childress, entre outros. Talvez haja alguma verdade na afirmação de que o principialismo seja mais adequado à realidade norte-americana que valoriza a autonomia individual, mas isso não invalida a teoria que funciona com normas *prima facie* e que é bastante flexível permitindo a adaptação às nossas circunstâncias e contextos. Por conseguinte, a crítica é em certo sentido descabida, pois, ao contrário, na versão de Beauchamp e Childress do principialismo, nega-se expressamente a priorização da autonomia. É somente Tristian Engelhardt quem dá prioridade à autonomia em relação à beneficência. Há tentativas também de pensar questões mais proeminentes para países considerados periféricos em relação

à Europa, EUA e outros países desenvolvidos. Nesse sentido, Volnei Garrafa (2003) defendeu uma “bioética dura”, uma “bioética de intervenção”, com ênfase especial para as questões de justiça num mundo globalizado precisando de uma ética da “responsabilidade solidária”. Outro exemplo: quando questionei William Saad Hossne, num congresso em Florianópolis em que refletia criticamente sobre a insuficiência dos quatro princípios mencionados acima (ou do principialismo), sobre qual princípio ele acrescentaria à Resolução 196, ele afirmou que seria a *solidariedade*. O problema consiste, todavia, em distinguir e, então, equacionar satisfatoriamente a obrigação de beneficência com a solidariedade. De fato, talvez os povos latinos sejam mais solidários que os anglo-americanos, mas a relação entre questões de autonomia e de justiça precisam caminhar lado a lado com questões de solidariedade e beneficência.

Há, certamente, vários profissionais de distintas áreas que trabalham questões bioéticas no nosso país. Por exemplo, a perspectiva feminista é bastante desenvolvida pela antropóloga Débora Diniz, que também participou do livro *Iniciação à Bioética* e tem se destacado como militante fazendo uma série de vídeos importantes sobre temas bioéticos. Além disso, inúmeras áreas da saúde, não apenas a medicina ou a própria enfermagem, enfrentam problemas bioéticos, tais como a odontologia, a psicologia, etc. É importante ressaltar, então, que há pessoas com formação filosófica atuando nessas áreas, principalmente, em programas de pós-graduação. Por exemplo, na Universidade Federal de Uberlândia, Alcino Bonella trabalha na linha “Bioética e Qualidade de Vida” do Doutorado em Ciências da Saúde.

E a filosofia, então, o que tem feito pela Bioética no nosso país? No entendimento de Volpato Dutra, “no Brasil, a filosofia só se aproximou da bioética no início do século XXI e fê-lo de forma tímida. Exemplos dessa aproximação são os trabalhos de Joaquim Clotet, Sonia Felipe, Darlei Dall’Agnol, Alcino Bonella, dentre outros” (2011, p. 7). É claro que uma lista completa é difícil de fazer e corre o risco de deixar de fora outros nomes importantes, mas pode-se acrescentar os trabalhos de Marco Antonio de Azevedo

(RS), Álvaro Montenegro Valls (RS), Franklin Leopoldo e Silva (SP), Maria Clara Dias (RJ), Olinto A. Pegoraro (RJ), José N. Heck (GO), Cinara Nahra (RN), Lincoln Frias (MG), etc., novamente, “entre outros”, pois conheço melhor a realidade catarinense (cf. também Shlempter, 2012). O objetivo, entretanto, não é fazer uma enumeração exaustiva, mas mostrar como vários filósofos brasileiros estão se envolvendo cada vez mais no debate público sobre problemas bioéticos. Outro exemplo é a publicação do livro, organizado por Ricardo Timm de Souza e Nythamar Fernandes de Oliveira: *Fenomenologia Hoje III: Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*. Há, certamente, muitos outros.

2 – O que pode a filosofia fazer pela Bioética?

Na seção anterior, foi apresentada uma breve história do surgimento e desenvolvimento da Bioética com alguns destaques para a participação de filósofos nesse processo. Nesta seção, vou apresentar algumas contribuições que a filosofia pode, segundo meu entendimento, fazer na discussão pública sobre temas bioéticos. Para alguns pensadores, a filosofia nada pode fazer pela Bioética, mas discordo dessa posição e argumentarei contra essa visão cética e pessimista.

Para começar, gostaria de ressaltar que considero a Bioética parte da *ética aplicada* que, juntamente com a *metaética* e a *ética normativa*, formam os principais domínios da própria ética (cf. Dall'Agnol, 2005, para mais detalhes sobre essa divisão tríplice). Nesse sentido, discordo de meu amigo, o médico e filósofo Marco Antonio de Azevedo. Ele questiona se faz sentido considerar a Bioética parte da filosofia e responde categoricamente: “Certamente, não.” A principal razão apresentada por Azevedo é que a Bioética nasceu “fora do meio acadêmico filosófico” (Azevedo, acesso em 2012, cf. bibliografia). Embora isso possa ser parcialmente verdadeiro, não se segue que as reflexões que levaram ao nascimento da Bioética não tenham sido filosóficas ou claramente influenciadas por filósofos. Esse certamente foi o caso, como a primeira seção deste artigo deve ter mostrado, nos

trabalhos tanto dos criadores da Bioética Geral, Jahr, Potter, etc. quanto da Bioética Clínica ou de suas aplicações na pesquisa biomédica feitas por Callahan, Jonsen, Beauchamp, Pellegrino, etc. É sempre bom lembrar que Potter concebeu a Bioética como um tipo novo de sabedoria. Nada mais filosófico, portanto.

A questão importante, então, é esta: o que a filosofia pode fazer pela Bioética? Claro que, sendo a Bioética parte da ética que por sua vez é parte da filosofia, uma resposta a essa questão depende muito de uma compreensão sobre a própria natureza da atividade filosófica e do que “a filosofia pode fazer por si mesma”. Para não entrar numa regressão indefinida nesse debate, vou adotar a caracterização das possíveis contribuições da filosofia no âmbito da Bioética a partir do já mencionado filósofo Daniel Callahan. No artigo “Bioethics as a Discipline”, de 1974, portanto antes do surgimento da Bioética enquanto disciplina ou campo de estudos, Callahan sustenta que, “se uma disciplina como a Bioética deve ser criada”, ela trará para o bioeticista três tarefas a serem executadas: “definições de conceitos, estratégias metodológicas e procedimentos para a tomada de decisões” (1997, p. 19). De fato, essas são tarefas importantíssimas e, de acordo com Callahan, filósofos e teólogos recebem treinamento para desempenhá-las bem. Eu gostaria de acrescentar que a análise de conceitos leva a boas definições, que a clarificação de princípios, a análise de argumentos vendo as conexões lógicas entre premissas e a conclusão e a formação de sistemas normativos também são possíveis contribuições filosóficas para a resolução de problemas bioéticos. Outro pensador, o único filósofo integrante efetivo da mencionada “National Commission” norte-americana, Albert Jonsen, também sustenta que uma das contribuições mais importantes que a filosofia pode proporcionar é exatamente a de “clarificar conceitos” (Jonsen, 2003, p. 65). Certamente, muito do que os filósofos participantes daquela comissão fizeram foi clarificar conceitos e propor princípios bioéticos. Por conseguinte, pensar problemas bioéticos é uma atividade eminentemente filosófica.

Para ilustrar em que medida a filosofia pode contribuir com as discussões bioéticas, vou apresentar uma efetiva contribuição

em termos de clarificação conceitual feita por Beauchamp e Childress (2009, p. 101), a saber, do conceito de autonomia. Reconhecidamente, a introdução da autonomia na base da Bioética representou a revolução mais significativa da ética (bio)médica desde a adoção da tradição hipocrática há XXV séculos. É claro que a autonomia como princípio moral surgiu já na modernidade com os filósofos Immanuel Kant e John Stuart Mill, mas ela foi, como vimos na primeira seção, incorporada somente na década de 1970 na medicina e não sem a luta pelos direitos humanos e as reivindicações de movimentos sociais. No Brasil, ela somente foi incorporada oficialmente na Ética Médica em 2010, por exemplo, no Art. 41 que será comentado na próxima seção. Mas a questão filosófica é: o que significa autonomia ou ação autônoma? Para Beauchamp e Childress, as condições necessárias e suficientes para considerar um agente autônomo são: (i) capacidade de agir intencionalmente, (ii) entendimento das circunstâncias da ação e (iii) liberdade em relação a influências externas. Essa é uma forma clara de analisar um conceito permitindo uma definição precisa de autonomia. Por conseguinte, prevaleceu uma concepção milliana e não kantiana de autonomia na Bioética. Feitas a análise conceitual e a definição, é possível formular claramente um princípio normativo. Feita a análise conceitual e estabelecido o princípio é também possível, como fazem os bioeticistas brasileiros, perguntar-se sobre como entender a autonomia em um país marcado pela marginalização e discriminação, por diferentes formas de pobreza e pelo desamparo social. Além disso, também é possível questionar, desde o ponto de vista feminista, se a autonomia pode ser entendida de forma não relacional. Essas discussões críticas são tarefas eminentemente filosóficas.

Outra contribuição em termos de clarificação conceitual feita por Beauchamp e Childress (2009, pp. 120-121) consistiu no esclarecimento das condições do consentimento informado, o documento que materializa as exigências da autonomia. São elas: (i) competência para entender e decidir; (ii) a voluntariedade na tomada de decisão (iii) efetiva revelação ao paciente ou sujeito de uma pesquisa das informações relevantes de sua condição ou

participação na pesquisa; (iv) a recomendação de um plano de ação; (v) a compreensão, por exemplo, do diagnóstico e dos prognósticos ou riscos envolvidos na pesquisa; (vi) decisão por um plano de ação e (vii) a explícita autorização. Esse é um exemplo de uma efetiva contribuição filosófica para a Bioética. Há inúmeros outros conceitos aguardando clarificação e também outros documentos que aplicam a autonomia aos processos de final de vida e alguns deles serão mencionados na última parte do presente trabalho.

Para não ficar somente nas contribuições dos filósofos fundadores da Bioética, vou ilustrar aqui outra tarefa filosófica importante no que diz respeito aos debates públicos sobre temas bioéticos, a saber, a análise de argumentos, ou seja, no exame crítico das conexões lógicas (ou a falta delas) entre premissas, na avaliação das pressuposições implícitas das premissas para aceitá-las ou rejeitá-las, na discussão sobre se a conclusão se segue ou não das premissas, etc. Para exemplificar, vou citar a reconstrução feita por Lincoln Frias do “Argumento da Desigualdade” usado por antiselecionistas, isto é, por pessoas que são contra a seleção de embriões feita em procedimentos de fecundação humana *in vitro* porque isso aumentaria a desigualdade e, portanto, geraria uma sociedade ainda mais injusta. O argumento seria o seguinte:

P1 – A seleção de embriões é muito cara (e provavelmente não deixará de ser).

P2 – Se for disseminada, ela será usada predominantemente por ricos.

C1 – A seleção de embriões aumentará a desigualdade social.

P3 – Os ricos já têm muitas vantagens sobre os pobres.

P4 – É injusto que exista desigualdade social muito grande.

C2 – A seleção de embriões é injusta.

C3 – A seleção de embriões não deve ser permitida. (Frias, 2012, p. 150)

Uma tarefa filosófica importante é analisar criticamente esse argumento. O próprio Frias sustenta que há vários motivos para rejeitar algumas premissas. Ele procura mostrar que “a primeira parte da P2 não é plausível”; que “não está claro quais características

que poderiam ser selecionadas dariam vantagens imorais aos ricos”; que “nem toda desigualdade é injusta” e assim por diante (cf. Frias, 2012, p. 151 ss.). O que vemos, aqui, é um exame crítico das premissas do argumento com a conseqüente rejeição das conclusões. Essa é uma tarefa tipicamente filosófica valiosíssima com implicações importantes para as questões bioéticas ou de biodireito, etc. Alguém poderia discordar da posição de Frias e defender ou reformular o argumento acima. Afinal, o incremento da beleza, da força física, das aptidões intelectuais, etc. parece de fato contribuir para o aumento da desigualdade. Desse modo, o debate público sobre a seleção de embriões continuaria. Esta é uma forma fundamental de participação da filosofia no debate público.

Sobre a sugestão de que filósofos podem auxiliar construindo sistemas normativos para a Bioética, basta lembrar que a teoria predominante foi precisamente proposta por filósofos. Nesse sentido, a combinação de princípios éticos deontológicos tais como o respeito pela autonomia e o princípio da justiça com princípios teleológicos ou consequencialistas como o da beneficência e o da não maleficência, todos valendo *prima facie* e deixando a decisão sobre a aplicação para um exame detalhado de casos, é originalíssimo, superando as teorias éticas tradicionais como as de Kant ou Mill. Claro que esse enfoque normativo na Bioética tem os seus problemas, por exemplo, pode gerar dilemas morais. Além disso, ele foi acusado de ser muito geral, abstrato, etc., lembrando as críticas hegelianas à ética de Kant. Todavia, o método da especificação (detalhamento de regras que se seguem dos princípios) ajuda a minimizar esse problema. Claro que há ainda os insatisfeitos com a especificação e discordam do método de partir de princípios defendendo uma análise casuística. Os filósofos já mencionados Albert Jonsen e Stephen Toulmin são exemplos de casuístas, ou seja, que valorizam a análise detalhada dos casos e negam a existência de princípios (bio)éticos universais. Preferem, antes, apostar na velha e boa prudência ou sabedoria prática aristotélica para decidir, a partir da percepção dos detalhes do caso analisado, o que tem que ser feito.

Como pode ser visto, filósofos também podem contribuir com a discussão de problemas metodológicos da Bioética: devemos partir de princípios ou da análise de casos (casuística)? Existe uma terceira via? O método do Equilíbrio Reflexivo, proposto por um dos maiores filósofos morais e políticos do final do século XX, John Rawls, é um procedimento que, grosso modo, exige a aplicação de princípios a casos e a análise de casos a partir de princípios. Vários bioeticistas utilizam esse método em seus trabalhos como, por exemplo, Norman Daniels. Esse procedimento foi incorporado a partir de alguma edição do *Principles of Biomedical Ethics* por Beauchamp e Childress, que inicialmente usava um método puramente dedutivo, de “cima para baixo”, ou seja, de aplicação de princípios a casos. Enfim, problemas metodológicos da Bioética também podem ser discutidos por filósofos de quem se espera uma efetiva contribuição.

Se alguém, agora, perguntar se filósofos devem se manifestar sobre problemas bioéticos substanciais, por exemplo, sobre questões relacionadas com o início da vida (selecionar ou não embriões, interromper ou não gestações, etc.), o meio da vida (qualidade de vida, xenotransplantes, etc.) e final de vida (ser a favor ou contra suicídio assistido, eutanásia ativa não voluntária, etc.), minha resposta é “Certamente, sim”. Tradicionalmente, como foi dito acima, os grandes filósofos manifestaram-se sobre esse tipo de questão. Todavia, a perspectiva deve ser eminentemente filosófica, com uma sólida base metaética e com um enfoque normativo claramente fundamentado. Os problemas metaéticos têm prioridade para um filósofo enquanto ele exerce a sua atividade profissional, mas os problemas de aplicação possuem prioridade para essa mesma pessoa enquanto cidadã vivendo a sua vida cotidianamente numa comunidade particular. Portanto, priorizar a metaética não implica em descartar os problemas bioéticos. A própria Bioética nasceu a partir da tentativa de Potter de resolver um problema metabioético, a saber, de superar a dicotomia entre fatos biológicos e valores, o chamado “*is-ought gap*” e, desse modo, unificar ciências naturais e humanas.

Outra tarefa filosófica importante é contribuir no processo de tomada de decisões que envolvem escolhas bioéticas difíceis. Não se trata de ajudar, por exemplo, um profissional da saúde a decidir rapidamente num momento específico de sua atividade profissional, mas criar mecanismos para que a deliberação e as escolhas sejam as melhores possíveis. Para ilustrar: se um profissional da saúde precisa decidir se pratica ou não a reanimação de um paciente, não é o filósofo que vai dizê-lo num caso particular, mas a decisão pode se basear em procedimentos que são elaborados em “calmos momentos de reflexão”, amplamente discutidos e adotados enfim em determinadas situações. Por exemplo, a necessidade de respeitar a vontade do paciente, que deve estar claramente expressa numa espécie de “Testamento Vital”, orienta a tomada de uma decisão particular embasada num processo institucionalizado. Nesse sentido, a participação de filósofos em Comitês de Bioética é uma contribuição possível e de fundamental importância.

Filósofos podem participar ativamente de uma série de instituições, não apenas Comitês de Bioética que claramente possuem relação com problemas bioéticos. Por exemplo, nos EUA, Edmund Pellegrino comandou a “Presidential Commission for the Study of Bioethical Issues”, um órgão responsável pelo assessoramento ao presidente daquele país sobre temas bioéticos. Um órgão similar deveria ser criado no nosso país, dada a importância atual dos temas bioéticos. Vários filósofos participaram e ainda participam de uma série de comissões que lidam com problemas bioéticos: CEUAs (Comitês de Ética no Uso de Animais), CEPs (Comissões de Ética na Pesquisa), Comitês de Bioética em Hospitais ou Clínicas, etc. Minha própria experiência nesse sentido é que a tarefa não é fácil, mas absolutamente necessária. Por exemplo, quando substituí Sônia T. Felipe no CEUA da UFSC, o comentário era de que não se deveria dar espaço para filósofos, principalmente, abolicionistas. Eu sempre defendi o enfoque baseado nos 3Rs (substitua (*replace*), reduza e refine) em pesquisas envolvendo animais não humanos e, mesmo assim, foi difícil discutir a eticidade ou não de certos projetos de pesquisa que não traziam contribuição científica e apenas maltratavam

seres vivos sencientes. Hoje, defendo a *priorização* da substituição o que pode levar um dia à abolição completa do uso de animais em experiências científicas, embora pense que muitas delas ainda se justifiquem no presente desenvolvimento científico e tecnológico. Mas na UFSC de hoje não há mais filósofos atuando no CEUA e isso representa, no meu entendimento, uma perda muito grande. Os comitês de ética não podem se transformar numa defesa corporativista dos interesses de alguns profissionais. Eles tornam-se, então, comitês “antiéticos” de ética.

A efetiva participação de filósofos em debates públicos pode, por conseguinte, se dar de efetivas maneiras. Os exemplos acima já deixam isso bastante claro. Todavia, há outras formas. Não apenas em programas televisivos ou em entrevistas para rádios ou jornais de circulação diária (eu próprio já fiz tudo isso e, certamente, muitos outros filósofos também participaram), mas principalmente através das já mencionadas orientações de dissertações e teses e de publicações de caráter acadêmico tais como revistas especializadas, participação de congressos, elaboração e publicação de livros, etc. Gostaria de mencionar aqui, a título de exemplificação, a edição de um número especial da revista *ethic@* sobre clonagem e eugenia que teve grande repercussão pública (<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ethic>). Ela estimulou, por exemplo, a realização de estudos mais aprofundados sobre o tema da eugenia e o resultado é a tese agora transformada em livro de Feldhaus (cf. bibliografia). Esses e outros temas bioéticos precisam continuar a ser debatidos publicamente por filósofos.

Para finalizar essa seção, gostaria de mencionar o caráter eminentemente interdisciplinar da Bioética, aspecto já sublinhado por Potter, como foi visto acima. Nesse sentido, é necessário alertar para a “tragédia” que representa ver outros profissionais assumir o trabalho de dar conta da dimensão filosófica de suas áreas assim como é desastroso ver filósofos posando de cientistas ou fazendo ciência para seu próprio consumo sem pesquisa empírica séria. Embora eu defenda que a ética tenha validade universal, o tratamento “inter”, “multi” e “trans” disciplinar dos problemas bioéticos ajuda a compreender as suas múltiplas facetas e,

ultimamente, a mostrar em que medida eles fazem parte de todos os domínios da vida humana. Por conseguinte, somente um efetivo diálogo entre profissionais de saúde e outros cientistas com filósofos (daí a necessidade de debate não apenas para o grande público) manterá a Bioética como ponte.

3 – Alguns problemas bioéticos atuais para o debate público brasileiro

Nesta última seção, vou apresentar alguns temas bioéticos que aguardam uma participação mais ativa dos filósofos no debate público, principalmente, no contexto brasileiro. Entre eles, gostaria de citar: a elaboração do Código Florestal e outras questões de Ética Ambiental (p. ex., a biopirataria na Amazônia); o uso de animais em experiências científicas e a Lei Arouca; a reforma da Lei de Biossegurança e outros temas de biotecnologia; a questão da reprodução assistida e os problemas de eugenia a ela associada; a retomada da questão do aborto através da discussão do Novo Código Penal; o novo Código de Ética Médica e a necessidade da adoção de um “Testamento Vital” a discussão da questão da eutanásia; a necessidade de aumento na prestação de serviços de cuidado paliativo; a construção de um sistema mais justo de saúde, etc. É claro que não é possível tratar de todos eles aqui e cada um deles mereceria um trabalho próprio, mas a ideia é ilustrar possíveis temas bioéticos para o debate. Cabe alertar, também, que a discussão desses temas encontra resistência por parte dos colegas e, muitas vezes, publicações são “censuradas.” É necessário, portanto, coragem intelectual.

Vou iniciar, então, com reflexões sobre alguns desses temas. Como é sabido, a Lei Brasileira de Biossegurança, principalmente no artigo 5º, torna permissível a pesquisa envolvendo células-tronco embrionárias, as totipotentes, mas estabelece duas condições: primeiro, os embriões não devem ser viáveis para reprodução; segundo, eles devem estar congelados há três anos ou mais na data de publicação da norma. A lei proíbe, todavia, no artigo 6º, a produção de embriões para comercialização, a clonagem humana

e o uso de engenharia genética em células germinativas, zigotos e embriões humanos. Agora, a referida lei foi questionada em 2005 pelo procurador geral. Ele argumentou que o artigo 5º seria inconstitucional. A principal razão por ele apresentada foi que a Constituição Brasileira está baseada no princípio da dignidade da pessoa humana (em seu artigo primeiro). Além disso, a Constituição garante o direito à vida (artigo 5º) e visto que a vida começa (o procurador aqui argumentou por conta própria) no momento da concepção (quando o espermatozóide fertiliza o óvulo), a lei 11.105/2005 era supostamente inconstitucional. Mas, em maio de 2008, o Supremo Tribunal Federal aceitou a pesquisa com células-tronco embrionárias como sendo legal baseado na tese de que o embrião *não* é uma pessoa. Mas considere o que podemos chamar de “fertilização tripla”: a transferência do núcleo de um embrião não sadio, isto é, com anomalias no DNA mitocondrial para uma base citoplasmática sadia. Sabe-se, hoje, que muitas doenças degenerativas possuem essa causa. É eticamente permissível adotar esse procedimento? A resposta poderia ser negativa se o procedimento implicasse na destruição de embriões, mas considere a fertilização tripla usando outra técnica, a saber, a “*spindle transfer*”. Somente para clarificar: essa técnica envolve a transferência do DNA nuclear de um *óvulo* (e não de um embrião) para outro óvulo sadio, isto é, sem anomalias genéticas deixando o DNA mitocondrial com problemas para trás. Por que não usar tal técnica permitindo a fertilização tripla para evitar doenças degenerativas graves? Por que, então, não usar engenharia genética em células germinativas humanas? A Lei Brasileira de Biossegurança é muito restritiva e precisa ser reformulada, principalmente, para tornar também permissível, se necessário, pesquisas com células-tronco congeladas depois de 2008. Qual é o sentido de restringir o uso somente de embriões já congelados na data de publicação da Lei de Biossegurança?

Há, todavia, uma série de outras questões bioéticas que poderiam contar com uma participação maior de filósofos no debate público brasileiro. Por exemplo, tramita no Congresso Nacional, há muitos anos, projeto de reforma do Código Penal. Uma das

mudanças necessárias diz respeito à descriminalização de interrupções de gestação em casos de doenças gravíssimas tais como a anencefalia, entre outras. Atualmente, o Código Penal permite a interrupção apenas para salvar a vida da mãe e em casos de estupro (art. 128). Não há razões morais, numa sociedade secular e pluralista, para obrigar uma gestante a conceber um filho ou uma filha sofrendo anencefalia que certamente não sobreviverá. Há outras doenças detectáveis em diagnósticos pré-natais, tais como Tay-Sachs e similares, que são muito severas e que, em nome do princípio do respeito pela autonomia, deveria ser permitida a interrupção da gestação. Já há jurisprudência suficiente para isso e também sensibilidade social para aceitá-la. O debate que deveria ser aprofundado diz respeito à possibilidade de interrupção, no primeiro trimestre de gravidez, por outros motivos que afetam a futura mãe, como defende o feminismo. Infelizmente, poucos filósofos participam desse debate.

Não são somente questões relacionadas com o início da vida que deveriam, todavia, contar com a contribuição dos filósofos. Por exemplo, apesar da aprovação do novo Código de Ética Médica em 2010, com o avanço proporcionado pelo Art. 41, ainda não foi criado o que se poderia chamar “Testamento Vital” (que, nos EUA, é conhecido como *living will* desde meados de 1980 e em 1990 foi reconhecido oficialmente pelo Congresso Americano através do *The Patient Self-Determination Act*) e também as “Diretrizes ou Diretivas Antecipadas” (*advance directives*) que começam a ser muito discutidas entre os diferentes profissionais da saúde. Antes de analisar esses documentos, convém citar o mencionado artigo:

(É vedado ao médico)

Art. 41. Abreviar a vida do paciente, ainda que a pedido deste ou de seu representante legal.

Parágrafo único. Nos casos de doença incurável e terminal, deve o médico oferecer todos os cuidados paliativos disponíveis sem empreender ações diagnósticas ou terapêuticas inúteis ou obstinadas, levando sempre em consideração a vontade

expressa do paciente ou, na sua impossibilidade, a de seu representante legal.

Uma série de questões pode ser feitas aqui. Numa palestra no GT de Ética da ANPOF de 2010, o filósofo Marco Antonio de Azevedo questionou esse artigo a partir da dificuldade de estabelecer o que pode significar “incurável e terminal” no parágrafo acima. Penso que esse é um ponto importante que merece *análise conceitual*, isto é, filosófica. Outro problema é como estabelecer a linha demarcatória entre ações obstinadas e ações não obstinadas por parte dos profissionais da saúde, ou seja, em que sentido não poderia haver omissão ou até mesmo negligência médica; outra, diz respeito ao que pode ou não ser considerado “fútil” num determinado momento ou não se tudo pode depender de desenvolvimentos no conhecimento científico e da criação de tecnologias cada vez mais revolucionárias de tratamento; outra questão é como melhor oferecer cuidados paliativos, etc. Mas uma das questões bioéticas centrais é se, de fato, o paciente deve ter a palavra final expressa mediante documentos que *obrigam* o profissional da saúde a respeitá-los.

Para entender melhor esse ponto, vou discutir os mencionados documentos. Num “Testamento Vital”, o paciente deixa orientações de como quer ser tratado no final da vida; nas “Diretrizes Antecipadas”, além de fazer isso, ele nomeia um representante legal para decidir por ele quando estiver incapacitado de comunicar-se. Ao filósofo caberia discutir as bases éticas desse instrumento, por exemplo, em que medida ele expressa melhor o acima aludido princípio do *respeito pela autonomia*, uma norma fundamental da Bioética. Claramente, a adoção do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido em pesquisas científicas de caráter experimental representou um avanço no sentido de proteger os direitos de um sujeito de pesquisa e também resguardar a eticidade e a responsabilidade do pesquisador. Da mesma maneira, um “Testamento Vital” não apenas resguarda os direitos de um paciente, mas também protege o profissional da saúde de questionamentos judiciais sobre possível omissão ou negligência. Claramente, esses documentos são uma materialização importante do princípio bioético que revolucionou as ciências da saúde no

final do século XX e enquanto eles não forem aceitos socialmente, adotados e reconhecidos juridicamente, as práticas estão sujeitas a várias arbitrariedades, algumas delas decorrentes das questões acima levantadas.

Outra tarefa filosófica importante relacionada com o final da vida diz respeito a uma clarificação conceitual sobre a diferença, se é que existe, entre deixar morrer e matar. Há muita discussão na bioética brasileira não só sobre a diferença entre tipos de eutanásia (ativa, passiva, voluntária, não voluntária e involuntária), mas também distinções, que não são feitas em outros lugares do mundo, entre eutanásia e "mistanásia", "distanásia", "ortotanásia", "cacotanásia", etc. Seria essa uma contribuição da bioética brasileira? Não é muito claro em que sentido. Por isso, é necessária aqui uma análise filosófica mais aprofundada. Aparentemente, há muita confusão no uso desses termos e é uma tarefa importantíssima para um filósofo fazer uma análise clara, com rigor, desses conceitos. Por exemplo: em que medida a ortotanásia não é sinônimo de eutanásia voluntária passiva? Qual é a diferença real, tanto no sentido conceitual quanto prático, entre elas?

Para encerrar, sem entretanto ter a pretensão de ter esgotado as sugestões de possíveis temas para o debate público brasileiro, gostaria de apontar para a necessidade de uma discussão mais aprofundada sobre o nosso Sistema Único de Saúde. Em muitas coisas, ele serve de modelo internacional (distribuição gratuita de remédios), mas, infelizmente, em outras anda muito mal. Não é necessário aqui elencar os problemas. A questão a ser enfrentada é como garantir, de fato, o direito a um *padrão mínimo decente* de saúde para todos. Alguns bioeticistas, por exemplo Beauchamp e Childress, defendem um sistema misto como sendo o mais justo. Tal sistema seria composto por duas esferas: a) primeira esfera: cobertura *social/estatal* universal para *necessidades básicas* de saúde, ou seja, acesso igualitário aos recursos fundamentais do sistema de saúde; b) segunda esfera: cobertura *privada* para as outras necessidades e desejos (por exemplo, luxuosas). Não vou discutir aqui em detalhes em que medida o SUS aproxima-se desse modelo ou não e o que precisaria ser mudado. Todavia, é importante considerar, por exemplo, a crescente judicialização do atendimento, e perguntar

em que medida ela não fere o princípio da justiça como equidade. É escandaloso saber que grande parte dos recursos do SUS é consumida por pessoas com capacidade de cobrir seus gastos. Também merece questionamento o fato de que Estados mais ricos da federação recebam mais recursos *per capita* em relação a Estados mais pobres. Esse também é um tópico de Bioética aguardando contribuições de filósofos brasileiros. Enfim, há inúmeros outros...

Observações finais

Como foi mostrado na primeira seção deste artigo, a filosofia contribuiu para o nascimento e consolidação da Bioética. Já na segunda seção, mostrou-se que há várias tarefas importantes que podem ser desempenhadas pelo filósofo na discussão pública de problemas bioéticos que precisam ser enfrentados na sua interdisciplinaridade. Finalmente, ilustrou-se, na terceira parte, uma série de questões que precisam de uma participação mais ativa de filósofos no contexto brasileiro, apesar do fato de que ela esteja crescendo.

Para finalizar, gostaria, de salientar que, sendo a Bioética parte da ética e, por conseguinte, da própria filosofia, não há razões para que filósofos não se envolvam nos debates públicos sobre questões bioéticas. Estas são questões que interessam a todos os cidadãos e contam com contribuições de múltiplas outras áreas do conhecimento não apenas das ciências biológicas ou da saúde, mas de muitas ciências humanas e sociais tais como a antropologia, a sociologia, o direito, etc. Não se pode, portanto, confundir Bioética com ética médica. A Bioética trata de questões que são universais e, nesse sentido, interessam a todos os participantes do debate público, incluindo filósofos.

Bibliografia

AZEVEDO, M. A. *Bioética fundamental*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

- AZEVEDO, M. *O papel da filosofia junto à bioética*. <http://pt.scribd.com/doc/6655020/Marco-Azevedo-IPA>, acesso em 21/03/2012.
- BEAUCHAMP, T. e CHILDRESS, J. *Principles of Biomedical Ethics*. Sixth Edition. New York: Oxford University Press, 2009.
- BONAMIGO, E. L. *Manual de Bioética. Teoria e Prática*. São Paulo: All Print Editora, 2011.
- CALLAHAN, D. "Bioethics as a Discipline". In: JECKER, N. S.; JONSEN, A. R. e PEARLMAN, R. A. *Bioethics. An Introduction to the History, Methods, and Practice*. Massachusetts: Jones and Bartlett Publishers, pp. 17-22. 2007.
- CLOTET, J. *Bioética: uma aproximação*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- COSTA, S. I. F.; GARRAFA, V. e OSELKA, G. (orgs.). *Iniciação à Bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998.
- DALL'AGNOL, D. *Bioética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. *Bioética: Princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- DANIELS, N. *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DOS ANJOS, M. F. e SIQUEIRA, J. E. *Bioética no Brasil: Tendências e Perspectivas*. Aparecida/São Paulo: Idéias & Letras/Sociedade Brasileira de Bioética, 2007.
- DWORKIN, R. *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York: Vintage Books, 1994.
- DWORKIN, R. *et al.* "The Philosophers' Brief". In: JECKER, N. S.; JONSEN, A. R. e PEARLMAN, R. A. *Bioethics. An Introduction to the History, Methods, and Practice*. Massachusetts: Jones and Bartlett Publishers, pp. 490-502. 2007.
- ENGELHARDT, T. *The Foundations of Bioethics*. Oxford: University Press, 1996.

- FELDHAUS, C. *Natureza Humana, Liberdade e Justiça. Um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica*. Curitiba: Editora CRV, 2011.
- FELIPE, S. *Por uma Questão de Princípios: Alcance e Limites da Ética de Peter Singer em Defesa dos Animais*. Florianópolis: Boiteux, 2003.
- FELIPE, S. *Ética e Experimentação Animal. Fundamentos Abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.
- FRIAS, L. *A Ética do Uso e da Seleção de Embriões*. Florianópolis: Edufsc. (Série Ethica), 2012.
- GARRAFA, V. e PESSINI, L. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Edições Loyola/Centro Universitário São Camilo/Sociedade Brasileira de Bioética, 2003.
- JAHR, F. "Bioética". *Bioethikos*, v. 5, n. 3, jul/set., pp. 243-245. 2011.
- JONSEN, A. R. *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 2003.
- JUNGES, J. R. *Bioética. Perspectiva e Desafios*. São Leopoldo: Edunisinos, 1999.
- HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- HARE, R. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- HECK, J. *Bioética: Autopreservação, enigmas e responsabilidade*. Florianópolis: Edufsc. (Série Ethica), 2011.
- NEDEL, J. *Ética Aplicada. Pontos e Contrapontos*. Unisinos: Editora da Unisinos, 2004.
- PEGORARO, O. *Ética e Bioética*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PESSINI, L. e BARCHIFOINTAINE, C. P. *Problemas atuais de Bioética*, 9ª ed. São Paulo: Loyola, Centro Universitário São Camilo, 2010.

- PELLEGRINO, E. e THOMASMA, D. *For the Patient's Good. The Restoration of Beneficence in Health Care*. New York: Oxford University Press, 1988.
- POTTER, V. R. *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey Prentice-Hall, 1971.
- OLIVEIRA, N. F. e SOUZA, R. T. (orgs.). *Fenomenologia Hoje III: Biética, Biotecnologia, Biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- SHLEMPER, B. D. "Breve História da Bioética em Santa Catarina". *Revista Arquivos Catarinenses de Medicina*, março/abril (no prelo), 2012.
- SINGER, P. *Animal Liberation*. New York: Avon Books, 1991.
- _____. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SIQUEIRA, J. E. *et alii*. "Linhas temáticas da Bioética no Brasil". In: DOS ANJOS, M. F. e SIQUEIRA, J. E. *Bioética no Brasil: Tendências e Perspectivas*. Aparecida/São Paulo: Idéias & Letras/Sociedade Brasileira de Bioética, pp. 161-184, 2007.
- TOULMIN, S. "How Medicine Saved the Life of Ethics". In: JECKER, N. S.; JONSEN, A. R. e PEARLMAN, R. A. *Bioethics. An introduction to the History, Methods, and Practice*. Massachusetts: Jones and Bartlett Publishers, pp. 26-34. 2007.
- VALLS, A. M. *Da Ética à Bioética*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- VOLPATO DUTRA, D. J. *Razão e Consenso em Habermas. A Teoria Discursiva da Verdade, da Moral, do Direito e da Biotecnologia*. Florianópolis, EDUFSC. (Série Ethica), 2005.
- _____. "Prefácio: Entre medo e liberdade: contornos da Bioética segundo Heck". In: HECK, J. *Bioética: Autopreservação, enigmas e responsabilidade*. Florianópolis: Edufsc, pp. 7-10. (Série Ethica), 2011.

ONTOLOGIA E METAPSIKOLOGIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O DUALISMO PULSIONAL

*Oswaldo Giacoia Junior**

Pode-se tomar atualmente como um desiderato de Freud isento de dúvidas, que sempre houve, de parte dele, uma profunda inclinação pela filosofia, tanto em razão do interesse profundo e sólido que o vinculava ao ambiente intelectual da Viena de seu tempo, como também, no que respeita à Filosofia, em especial, pela profunda influência exercida sobre jovem Freud por Franz Brentano. A Filosofia sempre constituiu um campo de questões que se impunha pela sua própria relevância, de modo que uma certa atitude ambivalente de Freud pode ser considerada, por vezes, como oscilação aproximando domínios teóricos que, em termos da divisão acadêmica, seriam contrastáveis até ao ponto do distanciamento. Sintomático e emblemático, a respeito dessa ambiguidade, é o testemunho mais que sincero de Freud ao amigo Fliess, a respeito da atração já precoce pela filosofia.

Pois bem, o que disse Freud para Fliess sobre a filosofia, no momento crucial de invenção da psicanálise? De maneira curta e grossa Freud afirmou que estava finalmente realizando o seu desejo de ser um filósofo com a invenção da psicanálise. Ao lado disso, enunciou ainda, para o espanto dos leitores, que nunca tivera talento para

* Doutor pela Freie Universität Berlin (Alemanha), professor livre-docente do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), e pesquisador do CNPq. E-mail: ogiacioia@hotmail.com.

a terapêutica, apesar de sua atividade médica. Espanto relativo, seguramente. Isso porque Freud teve uma formação inicial como pesquisador em anatomia do sistema nervoso, a qual teve de abandonar por falta de recursos financeiros, dedicando-se então à clínica neurológica. Portanto, no contexto de constituição da psicanálise, Freud aproximava esta da filosofia e a afastava da medicina. Enfim, a psicanálise nada tinha a ver com a prática médica e não tinha qualquer pretensão terapêutica, estando bem mais próxima da filosofia (Birman, 2003, p. 12).

O elemento fundamental nesse “caso” é que Freud concebe seus trabalhos teóricos em termos de “metapsicologia”, a saber, como uma consistente espécie de superestrutura teórica para investigações com embasamento empírico. Não se pode ignorar que “a palavra metapsicologia é evidentemente derivada da palavra *metafísica*. Ao denominar o saber teórico da psicanálise numa derivação imediata e incontornável, da palavra metafísica, Freud identifica naquela algo que a aproximaria desta. Mas o que poderia tangenciar a psicanálise com o saber da metafísica? Não parecem existir dúvidas a respeito disso: a psicanálise seria um saber fundado na *interpretação* e no que esta implica, qual seja, o psiquismo seria construído em torno dos conceitos de sentido e significação, na medida em que a interpretação apenas seria possível se estivesse remetida ao mundo do sentido como o seu correlato (*ibidem*, p. 45).

Como é sabido, divide-se a metafísica em ontologia geral, a parte fundamental da metafísica, que se ocupa com os predicados universais do ser, abrangendo as predicções elementares de todos os objetos da experiência possível, como, por exemplo, aquilo que pode ser atribuído a todo e qualquer ente, como qualidade, quantidade, relação, identidade, diferença, etc. Além da metafísica geral, há também a doutrina tradicional da metafísica especial, correspondendo a domínios de objetos que não podem ser dados na experiência, nem atual nem possível, mas que não são também da mesma ordem que os predicados mais gerais de todos os entes. A metafísica especial divide-se, de conformidade com seus objetos,

em Teologia (ciência de Deus), Cosmologia (ciência do mundo, ou do cosmos) e Psicologia (ciência do Si-Próprio, da Consciência de Si, ou da Alma).

Ora, se uma vez que podemos admitir uma relação entre o projeto de metapsicologia e os interesses cognitivos da Metafísica, então a Psicanálise tem também de supor uma ontologia como dimensão necessária do conjunto de seu edifício teórico, a saber, um domínio de entidades fundamentais, que constitui a base teórica do saber psicanalítico. É nesse registro que se poderia inscrever a relação entre a clínica psicológica e a metapsicologia de Freud. Com base numa análise imanente de *Além do Princípio do Prazer*, em comparação com *Totem e Tabu*, esse trabalho procura demonstrar que o dualismo entre pulsões, tal como Freud os concebe na oposição entre pulsões de vida e de morte, pode ser caracterizado como a base ontológica da Metapsicologia freudiana e, por conseguinte, também de o estrato fundamental da superestrutura teórica da Psicanálise.

Para tornar plausível essa hipótese de interpretação, tomo como ponto de partida um dos principais resultados da especulação levada a efeito por Freud em *Além do Princípio do Prazer*: a asserção, por Freud, de uma analogia constatável entre os jogos infantis, a neurose traumática, os casos de “eterno retorno do mesmo” e os fenômenos de transferência observados em situação analítica – todos eles denotando uma compulsão a repetir vivências de desprazer, que derroga o domínio irrestrito do princípio do prazer sobre o psiquismo. Assim, a compulsão à repetição atestaria o caráter coercitivo, indestrutível, próprio do elemento *pulsional*. Ora, em face disso, impõe-se a pergunta a respeito da relação entre o elemento pulsional e a coerção a repetir, de modo que, a partir desse questionamento, apresenta-se uma pista na direção do que Freud denomina um caráter desconhecido das pulsões, talvez mesmo de toda vida orgânica.

Levando-se às últimas consequências esse *insight*, seus resultados tornariam irrecusável a conclusão de acordo com a qual toda pulsão é uma força inerente ao ser vivo, cuja meta fundamental consistiria em restaurar um estágio anterior de

desenvolvimento do organismo que este foi obrigado a abandonar por pressão de circunstâncias exteriores; trata-se de um impulso tendente à reprodução de um estágio evolutivo pretérito. Toda pulsão partilharia, pois, dessa mesma característica essencial, a saber, toda pulsão é uma espécie de elasticidade ou inércia orgânica, um modo de manifestação da força inercial inerente à vida de qualquer organismo (cf. Freud, 1982, Band III, p. 247).

É certo que Freud partilha de certos compromissos epistemológicos próprios ao positivismo e à concepção vigente de ciência no início do século XIX. Em face desses pressupostos admitidos, quando temos em mente *Para Além do Princípio do Prazer*, torna-se imprescindível buscar uma legitimação para a especulação metapsicológica no campo das ciências epistemologicamente atestadas, como, por exemplo, a biologia. Um tal recurso validaria a hipótese concernente à existência de uma pulsão de morte, como componente de toda vida orgânica.

A esse respeito, é preciso manter presente que, de acordo com o programa epistemológico seguido por Freud, o essencial do procedimento metodológico empregado em *Para Além do Princípio do Prazer* consiste na derivação dos fenômenos a partir de um elemento que permita encadear sistematicamente os fatos, cuja explicação se busca, remontando a um ponto originário servindo de âncora explicativa à série completa dos fenômenos estudados – analogamente ao que ocorre com as séries causais de que se ocupam as ciências da natureza.

Para provimento dessa condição epistemológica, Freud recorre a relações sistemáticas de analogia estrutural e funcional, observáveis entre séries de fenômenos dados na experiência em aparente desconexão. Procedimento que guarda estreita relação com aquele empregado em outras investigações especulativas de Freud, por exemplo em *Totem e Tabu*, que permite apreender o ganho epistemológico possibilitado pelas construções auxiliares metapsicológicas.

Em 1913, por ocasião de *Totem e Tabu*, Freud também procurava legitimação teórica para suas especulações nos estudos de antropologia e biologia daquela época e, combinando-os a

partir de uma perspectiva nuclear, advinda da Psicanálise, ponderava: a derivação psicanalítica permite ressignificar os fenômenos do totemismo a partir da interpretação antropológica da refeição totêmica, conectada à hipótese de Darwin sobre o estado originário da horda primitiva. A interpretação metapsicológica, nesse caso, ensejaria uma possibilidade que cumpre uma função heurística fundamental.

Enriquecida dessas contribuições, a perspectiva metapsicológica ensejaria uma compreensão mais profunda a respeito desses fenômenos, a formulação de uma hipótese que pode parecer “fantástica” (reconhece Freud), mas que oferece uma vantagem insubstituível, que consiste em estabelecer uma até então insuspeitada unidade sintética entre séries isoladas de fenômenos, com base em relações de analogia. Esse mesmo ganho heurístico é especialmente visado e reproduzido, em 1920, com as hipóteses especulativas de *Além do Princípio do Prazer*.

Em busca de uma correlação fundada em analogia, Freud empreende uma retomada da descrição tópica e da função do sistema *Percepção-Consciência* no interior do aparelho mental, que, como o reconhece o próprio Freud, tem sua plausibilidade sustentada nos estudos de anatomia cerebral. Esse primeiro passo metapsicológico pavimentará o caminho para a asserção de uma tese a respeito da necessidade prévia da ligação, a ser entendida como condição a ser admitida para a instalação e funcionamento do princípio do prazer.

Em seguida, Freud efetua a derivação do princípio do prazer tendo por referência o princípio físico de constância, extraíndo dessa derivação a inteligibilidade da tarefa imposta ao aparelho psíquico de reduzir as quantidades de energia ou excitação afluentes em seu interior (ou mantê-las num limiar constante de excitação) como princípio funcional do aparato anímico, cuja meta otimizada seria a manutenção das perturbações o máximo possível no limiar do grau zero de aporte de energia (o princípio do Nirvana).

Ora, como o proto-estado de repouso necessariamente correspondente a esse grau zero de excitação não pode ser outro, com toda evidência, senão aquele anterior ao incremento de estimulação de forças eletroquímicas, que deu origem ao

surgimento da vida na matéria inanimada, segue-se daí que o *optimum* resultante do funcionamento do princípio do prazer seria idêntico à meta final de toda pulsão: o restabelecimento de um estado anterior de repouso do qual o organismo foi arrancado pela complexificação das condições presentes no mundo ao redor, de modo que todo impulso seria essencialmente caracterizado por uma tendência regressiva.

Não há como não reconhecer, portanto, que os resultados parciais desse périplo especulativo transtorna todas as ideias tradicionais a respeito do *telos* (da finalidade) da vida – entendida como movimento de crescente aperfeiçoamento, complexificação e evolução de suas formas. Os resultados alcançados na especulação metapsicológica ensejam, antes, a lamentável conclusão de que a meta final de todo impulso é a redução ao grau zero de quantidades de excitação no organismo – ou seja, a reprodução de um estado orgânico anterior à afluência das correntes de estímulo, o que mostra que a morte (a saber, o ideal de completa descarga de toda energia afluyente) é a meta, ao mesmo tempo, original e derradeira da vida.

Uma vez respaldadas tais consequências, torna-se imperioso, então, procurar uma indispensável legitimação junto à biologia para afirmar o caráter ontologicamente originário da morte em relação à vida, uma vez que o *elemento pulsional* seria o signo de uma inscrição da tendência à morte no coração do vivo. Ou, numa formulação ainda mais radical, faz-se necessário recorrer à biologia para garantir a plausibilidade da tese concernente à *prioridade ontológica* da morte sobre a vida. A partir da teoria que vincula o princípio do prazer à natureza regressiva do elemento pulsional, manifestada nos fenômenos de compulsão à repetição; ou ainda, como sustentar a hipótese de uma pulsão de morte, na medida em que uma forte plausibilidade pode ser atribuída a uma versão minimalista dessa tese concernente à pulsão em geral: cada pulsão seria uma permissão negativa por parte da biologia, que consistiria em constatar sua *não* inviabilidade nos marcos teóricos da ciência biológica.

De conformidade com tais exigências, tudo se processaria num plano essencialmente ontológico: se toda pulsão tem um caráter

regressivo, seu sentido consistiria, então, no restabelecimento de um estado anterior de desenvolvimento do organismo. Ora, dentre seus estados, considerado logicamente, o primeiro não poderia ser dado a não ser pela primeira perturbação ou o aporte originário de energia eletroquímica que produziu a passagem do inorgânico ao orgânico – tão misteriosa quanto se queira –, assim como do mundo mineral para o vegetal-animal.

Sendo assim, se a natureza regressiva da pulsão remete para uma tendência a restaurar o grau zero de excitação, então seu ponto originário seria o retorno ao inorgânico, ou seja, a morte – sendo esta, pois, o elo mais recuado e originário da vida orgânica.

Daí o extraordinário valor heurístico do recurso hipotético feito por Freud à tese biológica de Weismann acerca da virtual imortalidade dos organismos unicelulares. Se a teoria de A. Weismann é correta, se ele tem razão suficiente para afirmar que as formas elementares de vida, como os protozoários (organismos unicelulares), são virtualmente imortais, então partiria do campo da ciência biológica um veto poderoso à hipótese especulativa que joga com a precedência ontológica da morte sobre a vida orgânica – veto que alcançaria, portanto, a possibilidade de asserir a existência originária de uma *pulsão de morte*, pois esta seria um acontecimento *secundário*, ocorrido no curso da vida, *derivado* da complexificação das formas vivas, a partir do surgimento dos organismos multicelulares – em particular da divisão e especialização entre células somáticas e germinativas.

Um novo ponto de vista é introduzido pela ponderação dos resultados obtidos a partir da crítica biológica, que derroga *in totum* os resultados teóricos das experiências de Weismann. Essa crítica põe em dúvida a consistência da hipótese de se investigar a originariedade da morte a partir das formas elementares de organismos. Sua organização incipiente e primitiva poderia ocultar condições e processos que só adquiririam visibilidade em formas morfológicas mais complexas. Como argutamente observa Mezan: “Depois de examinar as hipóteses então vigentes na Biologia acerca da ‘imortalidade’ dos protozoários, Freud conclui que o exame empírico da questão é irrelevante para estabelecer

ou falsificar o princípio que propõe, pois, como em outros casos, tendências opostas poderiam estar camufladas sob a indiferenciação do organismo unicelular, só surgindo com plena evidência em seres vivos mais organizados, cujas funções se houvessem dispersado por vários sistemas e órgãos. O caráter transcendental da pulsão de morte fica assim confirmado, uma vez que nenhum sistema específico tem a seu cargo a efetivação desta finalidade pulsional: trata-se do *fundamento* de outros fenômenos, não de mais um entre eles” (Mezan, 1991, p. 262).

Tendo em vista esses elementos, Freud recorre a um procedimento analógico para explorar metapsicologicamente a semelhança entre a distinção weismanniana entre células somáticas e plasma germinal, por um lado, e a separação psicanalítica entre instintos de morte dos instintos de vida, por outro lado, numa ação direcionada por outra analogia biológica, desta feita tomando como pares analógicos os processos vitais baseados em pulsões de vida e pulsões de morte e as funções biológicas de assimilação e dissimilação, para dar conta da explicação buscada.

Desta vez, recorrendo à teoria preeminentemente dualística sustentada também por E. Hering a respeito da natureza e da dinâmica dos impulsos, Freud distingue dois tipos de processos constantemente em ação na substância viva, operando em direções contrárias: um deles de caráter construtivo ou de assimilação; e um processo destrutivo ou de desagregação. Com base em inferências analógicas, Freud aproxima, ao ponto de chegar mesmo à identificação dessas duas direções tomadas pelos processos vitais com a atividade dos dois impulsos ou pulsões fundamentais do organismo em geral: as pulsões de vida e as pulsões de morte (cf. Freud, 1982, Band III, p. 260).

Essa analogia entre os instintos de vida e de morte, apoiada nas funções biológicas de assimilação e dissimilação, remete, por seu turno, a uma analogia ainda mais ousada, a saber aquela remetendo à dualidade pela qual Freud é remetido ao ancoradouro teórico da metafísica schopenhaueriana, em cujo marco o impulso sexual (e de autoconservação) é manifestação da vontade de viver,

enquanto que o verdadeiro resultado, e mesmo a meta definitiva da vida, é a morte.

Essa transposição da analogia biológica para a metafísica impele a especulação a dar um novo e importante passo avante, em termos das especulações freudianas. Trata-se, pois, de levar avante a investigação desses resultados à luz da contribuição essencialmente psicanalítica proporcionada pela teoria da libido, um exame que, em *Para Além do Princípio do Prazer* é mais uma vez levado a efeito por meio do recurso ao pensamento por analogias. Nesse caso específico, a analogia se estabelece tomando como termos, de um lado, a relação entre a energia psíquica da libido e o objeto sobre o qual essa energia é investida; por outro lado, a relação citológica entre células somáticas de tipo diverso.

Uma analogia reconhecida entre o dualismo das pulsões e a economia libidinal das células orgânicas permite o estabelecimento de um novo paralelo, desta vez explorando a *dynamis* das pulsões sexuais ou de vida – cuja atividade tem como meta a ligação em unidades sempre maiores. A propósito, o símbolo escolhido por Freud para os impulsos da sexualidade é a divindade mítica Eros – tal como descrito pelos filósofos e poetas – empenhado em instituir unidades a cada vez mais amplas, do organismo individual, passando pela família, até a grande união da cidade. O contraponto do erótico seria a tendência, igualmente presente em todo organismo vivo, de dissolver novamente a unidade orgânica e agregativa de suas partes nos elementos físico-químicos inanimados que ingressam em sua composição original.

Ora, essa identificação coloca a especulação metapsicológica diante da dificuldade, aparentemente intransponível, que força Freud a passar em revista sua teoria das pulsões, a partir de seus movimentos iniciais. Uma teoria que Freud faz questão de caracterizar como essencialmente dualistas. Trata-se de um dualismo que, nos termos da reconstituição de Freud, traduzia-se inicialmente na oposição entre pulsões do Eu (impulsos de autopreservação, subsumidos sob a metáfora da Fome) e pulsões sexuais (cuja energia, voltada sobretudo para a

sexualidade e reprodução, era denominada libidinal) investidas em objetos diferentes do próprio Eu. Tratava-se da versão psicanalítica da mais inicial contradição entre fome e sexualidade, posteriormente modificada pelas descobertas propiciadas pelo aprofundamento dos estudos a respeito do narcisismo, sem, no entanto, abrir mão de um irredutível dualismo ontológico.

A exploração especulativa do conceito de narcisismo representou um risco considerável de dissolução desse dualismo pulsional, do ponto de vista da coerência e consistência da ontologia com a qual tem de operar a metapsicologia freudiana. Freud não cessa de reconhecer que sua ontologia das pulsões é eminentemente dualista; e, no entanto, a extensão da libido que termina por açambarcar inclusive as pulsões do “Eu”, com, por exemplo, o impulso de conservação, parece ter como consequência um comprometimento do dualismo pulsional, levando a metapsicologia freudiana para uma proximidade de um limiar teórico que ameaça fazer concessões lógicas ao monismo analítico de Carl Gustav Jung. Como se sabe, a Psicanálise na versão jungiana é fundada, do ponto de vista pulsional, num monismo que identifica a libido com energia psíquica.

Para Freud, no entanto, suas novas descobertas, trazidas à luz com os estudos sobre o narcisismo primário, demonstram o contrário de um dualismo: em primeiro lugar, elas autorizam a inferência de acordo com a qual a libido pode investir e retirar seu investimento dos objetos a que se liga, do mesmo modo como tais objetos podem ser investidos sucessivamente por impulsos tanto eróticos quanto hostis. Em segundo lugar, não é mais teoricamente necessário confrontar pulsões eróticas e pulsões do Eu, pois as consequências teóricas das investigações sobre o narcisismo primário revelaram também que o *Eu pode ser objeto de investimento de libido* – o que se atesta clinicamente nos casos de pacientes narcísicos, ou enamorados de si; mas ainda, e esse dado é de importância capital, que o *Eu é o reservatório originário de toda libido*.

No curso ulterior do desenvolvimento do indivíduo, parte dessa libido originalmente narcísica é subtraída do Eu e canalizada para os investimentos de objeto. Ora, a teoria da evolução da

libido individual comprova que investimentos libidinais podem ser efetuados e retirados de seus objetos, o que vem em apoio da teses de acordo com a qual nada impede que o investimento de libido possa partir do Eu, canalizar-se para objetos diferentes dele, bem como retornar ao Eu, o que desestabiliza a teoria da autopreservação como pulsão orgânica concorrente a Eros.

A concepção do narcisismo primário põe em cheque a leitura da auto-preservação; eis aí um fenômeno de natureza claramente sexual, e que no entanto atua na esfera do ego, anteriormente visto como aquilo que é sustentado pelas pulsões de auto-conservação. Se Eros é aquele que liga, a mútua adesão das células somáticas pode ser vista como uma de suas manifestações, de sorte que a libido narcisista passa a ser derivada da soma das quantidades de libido contidas na totalidade das células corporais: pois o ego é sempre e em primeiro lugar um ego corporal, construído para conduzir às modificações da realidade exterior essenciais para a satisfação das necessidades básicas do organismo, como Freud não cessou de pensar desde o *Projeto* (Mezan, 1991, p. 262).

Na vigência da hipótese do narcisismo primário, não se pode mais cogitar razoavelmente, portanto, a oposição entre pulsões do Eu e pulsões eróticas (como se o elemento diferencial passasse pelos investimentos objetais), impondo-se uma revisão em profundidade da teoria das pulsões. Pois, suposto o narcisismo primário, não há como recusar que o próprio Eu pode ser – e efetivamente é – objeto de investimento libidinal. Disso resulta que parte dos impulsos anteriormente considerados como pulsões do Eu (ligados à antiga noção de pulsões não sexuais de autoconservação) passam a ser identificados também como *eróticos ou libidinais* – mesmo quando encarregados da tarefa de autopreservação. Trata-se, pois, de uma descoberta que coloca a metapsicologia diante de um problema de imensa relevância teórica: como manter o dualismo pulsional (cujo estatuto se

pretende, como já mencionado, ontológico), se os *únicos* impulsos *identificáveis* do Eu são de natureza libinal?

Por essa razão, a consolidação teórica do conceito de narcisismo transtorna a distinção categorial inicial da teoria das pulsões, desautorizando o conflito figurado entre *Eros* e *Ananké*, ou Fome e Sexualidade – já que a distinção entre pulsões sexuais e pulsões do Ego encontra-se em suspenso, na medida em que o próprio Ego é também objeto de investimento libidinal.

A rigor, tudo indica que, a partir desse momento, seria mais correto falar em libido do Ego e libido objetal, comprometendo o dualismo, pois o Ego passa a figurar como “o grande reservatório originário da libido”, a partir do qual esta é enviada para os objetos, dos quais pode também refluir de volta para o Ego. Doravante, portanto, seria mais adequado considerar um conflito originado entre a libido objetal e a libido do ego, sendo necessário confessar que as *pulsões* de autopreservação são também de natureza libidinal; a saber, são pulsões sexuais que, em vez de objetos externos, tomam o próprio Ego como objeto. Se, apesar disso, Freud continua sustentando uma concepção dualista das pulsões, ele só pode fazê-lo então com lastro em provas dotadas de menor poder de convencimento.

Do ponto de vista da consistência da teoria, dado o caráter manifestamente inconvincente das provas até então produzidas, seria, portanto, logicamente indispensável decidir entre os membros de uma alternativa incômoda: ou bem postular a existência de impulsos do Eu cuja natureza não é erótica, porém cuja designação precisa e direta não se pode levar a efeito – isto é, não é possível indicar qualquer dos representantes dessas instâncias *pulsionais* –; esta, porém, é notoriamente uma condição teoricamente precária, e no entanto indispensável para manutenção do dualismo pulsional; ou então renunciar a este e abraçar um monismo no gênero de Jung, que, como vimos, considera termos sinônimos libido e energia pulsional.

Freud mantém uma posição intransigentemente dualista, sustentando sua posição numa estratégia argumentativa desenvolvida em dois tempos. Essa estratégia o habilita para

formular uma nova versão (ontologicamente dualista) da teoria das pulsões, *mesmo enfrentando a dificuldade consistente em não poder indicar diretamente um representante puro, sem mistura, das pulsões de morte*. As representações desse grupo pulsional só seriam inferíveis num campo de visibilidade em que se apresentam mais ou menos pronunciadamente *fundidos* ou coligados com as pulsões eróticas.

Tenhamos em vista o primeiro momento da argumentação: aqui Freud vai recorrer às observações clínicas extraídas da observação sistemática dos casos de sadismo e masoquismo. Com efeito, no sadismo e no masoquismo, embora se possa observar uma fusão entre Eros e agressividade – cujos impulsos são podem ser voltados tanto para um objeto externo quanto para o Eu –, os grupos pulsionais apresentam-se como ontologicamente distintos e antagônicos em suas metas. Com efeito, não é logicamente possível conciliar Eros-libido (cuja operação e finalidade consiste na ligação e preservação) com a destrutividade, com as tendências pulsionais hostis, cujo *telos* é a destruição do objeto (é preciso lembrar, por exemplo, que o sadismo predominante na fase oral do desenvolvimento da libido coincide com a real ou virtual *destruição* sobre o qual a energia é investida, por exemplo, os atos de mamar e morder).

Se a hipótese é plausível, e os estudos sobre o narcisismo primário revelaram que é, então pode-se estender suas consequências no sentido de supor que esse representante do grupo das pulsões não eróticas atesta sua natureza hostil – portanto de pulsões de destrutivas, cuja tendência é a morte –, pois que tanto podem conduzir à destruição do objeto na fase oral, como entrar a serviço da função sexual, atuando como forças auxiliares na *dominação*, voltada ao propósito de assegurar a posse e desfrute sexual do objeto, embora só possa manifestar-se em fusão com Eros. Assim, reconduzindo a polaridade pulsional constatável no sadismo e no masoquismo à polaridade ontológica entre pulsões de vida e pulsões de morte – mesmo levando em conta a atenuante de que os impulsos sádicos só seriam designáveis em fusão com as pulsões eróticas –, ainda assim, a despeito da fusão, poder-se-ia apreender a natureza originariamente destrutiva de certa categoria de pulsões, cuja

energia não é redutível à rubrica dos impulsos encarregados da função vital erótico-libidinal de ligação.

Por intermédio desse argumento Freud garante a isonomia e a simetria ontológica entre os dois grupos pulsionais compreendidos no dualismo, sendo que o grupo das pulsões de morte manteria até mesmo uma precedência relativa sobre os representantes de Eros no que concerne ao investimento objetal da energia dos instintos libidinosos. Freud chega mesmo a cogitar como plausível que o sadismo – uma vez expulso do ego –, apontou primeiramente o caminho para os componentes libidinais do impulso sexual. Os representantes de Eros tê-lo-iam seguido na direção do investimento de objetos.

Se considerarmos, adicionalmente, como um resultado assegurado, que a eliminação das tensões ou quantidades de excitação acorrentes no sistema psíquico pode ser tomada como a meta do processo vital – tal como já aparecia nas problematizações iniciais do princípio de constância e sua modificação pelo princípio do prazer –, então essa contribuição da biologia pode ser aproveitada em termos metapsicológicos no sentido de superar impasses teóricos. Nesse passo, o argumento de Freud retoma o fenômeno da revitalização dos organismos celulares por meio de sua esporádica mistura na forma mais primitiva da cópula entre protozoários.

De acordo com o argumento explorado em *Para Além do Princípio do Prazer*, a coalescência (o antecedente da união copulativa entre dois indivíduos unicelulares que se separam logo após a união, sem que qualquer divisão celular subsequente ocorra) fortalece e rejuvenesce ambos os corpúsculos. Em suas gerações ulteriores, esses organismos não evidenciam nenhum sintoma de degeneração, resistindo mais longamente aos efeitos prejudiciais de seu próprio metabolismo. Freud considera a observação desse efeito da coalescência como caso típico dos efeitos da cópula sexual: também ele representa um fator de introdução de *diferenças* vitais, ou o aporte de novas quantidades de estímulo ou energia orgânica. Esse resultado, no entanto, é perfeitamente compatível com a hipótese de que os processos vitais do indivíduo levariam, por razões internas, a uma eliminação das tensões

químicas, isto é, à morte, não fora o afluxo de energias resultante da coalescência.

Em sentido inverso, a união (função típica de Eros) com a substância viva de um indivíduo diferente implica num aporte de tensões vitais, introduzindo novas “diferenças quantitativas”, ou cargas energéticas cuja elevação tem de ser, em seguida, compensada (*abgelebt*, como escreve Freud), isto é descarregadas pelo processo vital (Freud, 1982). Verificamos, portanto, que a introdução do conceito de narcisismo primário, assim como a derivação da polaridade pulsional do investimento objetal verificado nos casos de sadismo e masoquismo nos permitem fixar novos resultados importantes, que conduzem ainda mais longe a especulação: a indiferenciação, de princípio, entre um investimento pulsional que parte do eu e se dirige aos objetos, ou que perfaz um circuito contrário, partindo dos objetos de volta para o Eu.

Sendo assim, o masoquismo – isto é, o movimento de retração das pulsões de um investimento objetal em direção ao eu – seria, com toda propriedade, um retorno, isto é, uma *regressão* para uma fase mais antiga da organização psíquica. Em correspondência com isso, poder-se-ia cogitar tanto de um narcisismo primário quanto de um masoquismo igualmente primário, ao qual o indivíduo retornaria sob a forma psicopatológica da perversão masoquista, em que os componentes masoquistas se separam das pulsões eróticas e tornam-se independentes, passando a dominar a vida sexual – como também se pode observar nos casos de perversão sádica.

Se, de acordo com o argumento, podemos concluir que a tendência dominante tanto da vida mental como da vida nervosa, em geral, é a tendência para reduzir, manter constante, (ou, como um *optimum* teórico) eliminar por descarga a tensão interna das quantidades de excitação (*Princípio de Nirvana*), torna-se legítima a inferência de acordo com a qual também o princípio de prazer é expressão dessa mesma tendência – conclusão que constitui uma das mais fortes razões para manter a postulação do dualismo e o reconhecimento de impulsos originários de morte atuando no interior do organismo vivo.

Não obstante, se a pulsão de morte deve poder afirmar-se como conceito, é preciso que dê provas de seu valor heurístico, servindo como princípio para interpretar ao menos uma parte dos fenômenos que caem sob o olhar da psicanálise. É por esta razão que Freud se vê na contingência de buscar um exemplo – não uma confirmação – da atividade da pulsão de morte (Mezan, 1991, p. 262).

Permanece, no entanto, um problema a resolver: como entender o funcionamento das pulsões de autoconservação, se a finalidade última de toda pulsão seria a destruição do organismo? Tal problema seria contornável com recurso à explicação de acordo com a qual cada organismo se esforça por evitar a perempção ocasionada por causas externas. Sendo assim, os impulsos de autoconservação asseguram que todo organismo vivo se defende das ameaças externas de destruição, com o propósito último de *morrer sua própria morte*, de lutar com todas as suas forças para assegurar essa possibilidade, de modo que as pulsões que integram o grupo da autopreservação deveriam ser interpretadas como a defesa da maneira própria de morrer de cada organismo, e de cada espécie orgânica. Em consequência, os impulsos aparentemente garantidores da vida seriam, em derradeira instância, desvios de duração, atalhos, satélites da morte.

Persiste, no entanto, a dificuldade de apontar na psicologia individual um representante da pulsão de morte, agora acrescida de outra adicional, não menos relevante: como enquadrar nessa explicação a tendência dos impulsos eróticos, cuja energia libidinal é investida na organização de unidades sempre mais amplas, numa trajetória que guarda semelhança com uma linha de evolução e aperfeiçoamento, distendida ao infinito?

Ora, como conciliar esse traçado evolutivo com a tendência *regressiva* de toda pulsão? A especulação metapsicológica se coloca, pois, em presença de outro dilema: se os impulsos eróticos se esforçam para unir os homens em organizações de uma ordem sempre mais crescente, impelindo-os para *frente* no sentido da vida, como verdadeiras pulsões de vida – o que encontra atestação empírica –, como atribuir-lhes um caráter regressivo, essência do

pulsional? Qual seria o estado *anterior* da existência do organismo que as pulsões compreendidas no grupo dos impulsos de vida (ou sexuais) teriam por propósito restabelecer?

De acordo com o programa freudiano de pesquisa para a metapsicologia, o preço a pagar pela plausibilidade do dualismo pulsional seria a necessária isonomia entre os grupos pulsionais, ou seja, sua comum originariedade no fenômeno da vida. Isso exige a transição necessária do plano da psicologia individual para a psicologia social. Caso contrário, sendo uma delas formação derivada e secundária, a consequência necessária seria a inevitabilidade ontológica do monismo. Se pulsões de vida e de morte não fossem impulsos originários, um deles seria inevitavelmente decorrência do desenvolvimento do outro.

Tendo levado suas especulações até esse ponto, destaca-se ainda mais o principal objetivo, e, ao mesmo tempo, compromisso teórico de Freud: levar às últimas consequências suas hipóteses metapsicológicas. Ele pretende, com elas, resolver problemas que têm sua origem e campo de incidência na prática clínica, mas que são, em sua envergadura própria, dificilmente acomodáveis nos esquemas de teoria psicanalítica até então desenvolvidos. Para reformular esses esquemas, de modo a perfazer a explicação dos fatos e a superação da crise teórica por eles suscitada, Freud é obrigado a lançar mão de recursos aparentemente heterodoxos, como as analogias com as explicações filosófico-metafísicas, ou as ficções poéticas.

Se tomarmos a sério a sugestão de Loparic, essa postura faria todo sentido no quadro do programa de pesquisa da Psicanálise praticada como ciência empírica. Trata-se de explicações metafóricas, *ficções heurísticas* úteis, em termos anteriormente postos em circulação por Kant, para a resolução de problemas psicopatológicos específicos. A metapsicologia seria, pois, “uma *metafísica metafórica* da natureza de tipo kantiano – superestrutura especulativa com fins apenas heurísticos e, por isso mesmo, não fundante” (Loparic, 2003, p. 243 ss.).

Tentamos encontrar um reforço para esse diagnóstico de Loparic ao refazer o percurso argumentativo das especulações

metapsicológicas à luz das exigências teóricas do programa psicanalítico de pesquisa. As “ficções heurísticas” teriam uma função superestrutural consistente em oferecer um arcabouço teórico para o regime das analogias estabelecidas entre as séries de fenômenos ordenados. No caso de *Além do Princípio do Prazer*, por meio da combinação de elementos oriundos da teoria do aparelho psíquico, dos modos de funcionamento primário e secundário, dos princípios de constância e nirvana, da teoria das pulsões. Em meio às contribuições colhidas junto à biologia, à antropologia, à filosofia, à literatura, à psicologia, a contribuição psicanalítica seria capaz de lançar um raio de luz nas trevas em que se debate a perplexidade teórica.

Ora, é para esconjurar essa desorientação em meio à escuridão total que a especulação parte em busca de uma hipótese que, mesmo mítica, permitiria, depois de convenientemente iluminada pelo filtro da interpretação psicanalítica, prover uma explicação que permite cumprir uma das mais fundamentais condições a que se submete a investigação metapsicológica. Assim, metapsicologia se atreve a recorrer ao mito porque, fazendo-o, ela satisfaz uma condição incontornável que, uma vez satisfeita, supre o elo teórico faltante, e permite derivar geneticamente a origem de *toda* pulsão de uma necessidade de restauração de um estado anterior de coisas (Freud, *op. cit.* p. 68).

Uma hipótese nesse sentido, mesmo que de natureza mítico-fantástica, satisfaz aquela condição originária que torna possível o ordenamento integral da série dos fatos a explicar, com base num regime regrado de analogias. O que Freud tem em vista, nesse momento da argumentação, é a explicação mitológica que Platão atribuiu a Aristófanes no *Banquete*, de acordo com a qual, tendo Zeus dividido em dois gêneros seres humanos originariamente hermafroditas, as duas partes (masculino e feminino) se esforçam desde então por restabelecer a unidade originária perdida.

Recorrendo ao mito, Freud encontra um elemento originário para a ordenação dos fatos, como de princípio de inteligibilidade das analogias. É interessante observar que análogo recurso heurístico a uma hipótese “mitológica” da horda primitiva

e do parricídio originário satisfazia idêntica condição para a especulação desenvolvida por *Totem e Tabu*. Neste texto, a mesma metáfora do raio de luz¹ lançado pela contribuição psicanalítica figurava como estabelecendo a mediação entre as explicações antropológicas, sociológicas, filosóficas, folclóricas, etnológicas e de ciência jurídica a respeito das relações entre totem e tabu, isto é, entre moralidade, sociabilidade e religião.

Naquele caso, a Metapsicologia tornava possível a fecundação teórica da hipótese de Darwin sobre a horda primitiva pela teoria de Robertson Smith a respeito do significado da refeição totêmica. Com isso, a Psicanálise provia o ponto de vista central que permitia a compreensão de um conjunto regrado de analogias, ou, em outras palavras, a teoria do desenvolvimento da libido permitia aproximar, por analogia, o primitivo, a criança e o neurótico, bem como a psicologia social e individual, a filogênese e a ontogênese.

No caso de *Além do Princípio do Prazer*, a narrativa platônica psicanaliticamente interpretada (cf. Freud, 1982, Band III, p. 266 ss.) cumpre precisamente a mesma função exigida pelo programa de pesquisa: tornar plausível a tese do caráter regressivo também dos impulsos eróticos, lançando um raio de luz sobre o estado anterior de desenvolvimento do organismo que a pressão por eles compulsivamente exercida visaria restaurar: a saber, o hermafroditismo originário, uma condição da vida orgânica inequivocamente mais primitiva do que o organismo sexualmente diferenciado.

Com isso, ficaria também assegurado o elo originário que serve de base para uma ordenação da série inteira de analogias desdobradas ao longo do texto. Nos dois casos, estaríamos diante do cumprimento da mesma condição, ou seja, de encontrar o elemento originário que serve de base para uma derivação genética, bem como para instituir, heurísticamente, um regime sistemático de analogias entre séries de fenômenos até então desconectadas.

¹ Cf. *Totem e Tabu*, frase de abertura do item número 3 do capítulo IV, intitulado *O Retorno Infantil do Totemismo*.

Desse modo, completa-se o movimento de explicação: *todas* as pulsões têm em comum a mesma natureza e caráter regressivo, que, por sua vez estaria relacionada à função mais primitiva e fundamental de toda substância vida, a saber, o retorno ao repouso do inorgânico, ou seja: o princípio de Nirvana. A experiência comum atesta que o maior prazer que somos capazes de atingir, aquele resultante da satisfação sexual, está indissociavelmente ligado a uma intensa descarga de energia psíquica. Essa experiência, a que todos temos acesso, reforça a hipótese de acordo com a qual a ligação de uma quantidade de energia pulsional seria uma função preliminar, cuja finalidade consiste em preparar a quantidade de excitação para sua eliminação final (Freud, 1982, Band III, p. 264).

Nesse caso, as pulsões eróticas, ou de vida, seriam, apenas *desvios permanentes* no caminho da morte. Contudo, nesse percurso desviante, atuaria um poderoso fator complicador, que mantém em adiamento perene o destino final: o retorno ao inorgânico não pode ser alcançado por força de uma contradição dialética que se institui entre sua meta e o caminho para alcançá-la. Não há como negar que a atração entre os sexos, no exercício da função regressiva visando o retorno à perdida unidade originária – e assim, encetando novamente o percurso em direção ao repouso no inorgânico – é também, ao mesmo tempo, a força que impele à obtenção do contrário dessa meta: a saber, a reprodução da divisão e do caminho em direção a complexos orgânicos cada vez maiores, cuja origem está necessariamente dada com a fusão de duas células germinativas.

Desse modo, a morte final é inalcançável porque o caminho para ela é um desvio permanente: “Quando, enfim, a potência da morte é reconhecida explicitamente, quando enfim essa imantação radical é desvelada, essa atração irresistível para o vazio, para a não excitação absoluta, é nomeada, nesse instante um outro polo adquirirá uma força inusitada: *a vida*. A junção das pulsões sexuais e das pulsões de autoconservação – Eros – vai adquirir a propriedade inquietante de ser perturbadora da ordem gélida do inorgânico. Essas “tensões” são a condição do vital desde o

seu aparecimento e são exatamente elas que a pulsão de morte visa anular” (Monzani, 1989, p. 229).

Mesmo que esses resultados não sejam suficientes para lançar luz sobre a totalidade das questões implicadas na especulação metapsicológica, eles permitem, no entanto, articular e compreender o conjunto dos elementos implicados na montagem do problema, assim como levar a cabo uma tentativa plausível, teoricamente consistente, de solução do mesmo. Salva-se o dualismo pela prova do caráter regressivo das pulsões eróticas, assim como de sua indestrutibilidade, propriedades que podem ser tomadas como características essenciais da pulsão.

Que não seja o mesmo tipo de solução que poderia satisfazer *in totum* o modelo epistemológico do qual Freud parte, isso talvez possa ser debitado à natureza do objeto, a carecer de remanejamentos teóricos constantes. Mesmo assim, essa restrição não afastaria a Psicanálise freudiana de um programa de pesquisa determinado com base em um ideal de ciência, próprio de seu tempo, que descrê da onipotência, jamais, porém, da suficiência persistente e sempre retificável da sabedoria do deus *Logos*.

Bibliografia

- BIRMAN, J. *Freud – A Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- FREUD, S. “Jenseits des Lustprinzips”. In: *Werke. Studienausgabe*. Ed. Alexander Mitscherlich *et alii*. Frankfurt/M: Fischer Verlag, Band III, 1982.
- LOPARIC, Z. “De Kant a Freud: Um Programa”. In: *Revista Natureza Humana*, v. 5, n. 1, jan./jul. 2003.
- MEZAN, R. Freud. *A Trama dos Conceitos*, 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1991.
- MONZANI, L. R. Freud: *O movimento de um pensamento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1989.

SEÇÃO LIVRE

EPISTEMOFILIA, USO DOS PRAZERES E CUIDADO DE SI: PLURALIDADE E TOLERÂNCIA NA ÉTICA CLÁSSICA

*Francisco Fianco**

Resumo: Em diversos aspectos, Michel Foucault poderia ser considerado um dos pensadores mais influentes do século XX, principalmente no campo da ética, mais especificamente sobre a sexualidade. Para recuperar estas reflexões, percorreremos, basicamente, as páginas dos três volumes de História da Sexualidade, respectivamente A vontade de saber, O uso dos prazeres e O Cuidado de si, a fim de reconstruir seus argumentos principais bem como destacar as importantes questões que esta obra traz no sentido de pensarmos a nossa própria época.

Palavras-chave: Foucault, Sexualidade, Antiguidade Clássica, Uso dos Prazeres, Cuidado de Si.

Abstract: In many ways, Michel Foucault could be considered one of the most influential thinkers of the twentieth century, especially in the field of ethics, more specifically about sexuality. To recover these reflections, we will cover basically the pages of three volumes of *History of Sexuality*, respectively *The Will to Knowledge*, *The Use of Pleasure* and *The Care of the Self* to rebuild its main arguments and highlight the important issues that they bear on thinking of our own time.

Keywords: Foucault, Sexuality, Classical Antiquity, Use of Pleasure; Care of the Self.

* Doutor em Filosofia e professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Passo Fundo. E-mail: fcofianco@gmail.com

Introdução

Em diversos aspectos, Michel Foucault poderia ser considerado um dos pensadores mais influentes do século XX. Não apenas pela profundidade penetrante de seu pensamento, ou pela capacidade de buscar em áreas limítrofes à filosofia, como a psicanálise, a sociologia ou a história, como também por suas abordagens inovadoras de aspectos da temática filosófica que já haviam sido elaborados de forma suspeitosamente pacífica pela tradição. Um aspecto específico da filosofia abordado desta maneira inovadora e, por vezes, chocante, é o da ética, mais especificamente da ética clássica e seu processo de transformação até os modelos éticos que conhecemos na modernidade em sua vinculação com a tradição medieval. Filiação disfarçada, mas inegável em uma civilização que cresceu e se desenvolveu inteiramente em um mundo pós-cristianismo. Mais chocante ainda à nossa sensibilidade, nesta abordagem foucaultiana, é o pano de fundo sobre o qual se apresentam suas considerações, o tabu anacrônico e universal da cultura humana, a sexualidade, entendida como palco de articulação preferencial dos modernos mecanismos de dominação social. (Bauman, 1998, p. 180). Para recuperar estas reflexões, percorreremos, basicamente, as páginas dos três volumes de *História da Sexualidade*, respectivamente *A vontade de saber*, *O uso dos prazeres* e *O Cuidado de si*, a fim de reconstruir seus argumentos principais bem como destacar as importantes questões que estas obras trazem no sentido de pensarmos a nossa própria época.

1. Epistemofilia

Um dos primeiros argumentos que podemos destacar no texto do primeiro volume é o de que o sexo é um dos principais aspectos da subjetividade humana a ser relegado à obscuridade da cultura. Muito além de sofrer uma interdição meramente fática, sempre recebeu igualmente uma interdição simbólica através da linguagem, de modo que a censura e a autocensura moral que nos são impostas e da qual nós mesmos participamos necessite criar artifícios para abordar tal assunto. Ou o sexo e o que a ele se

relaciona é tratado através de termos jocosos ou eufemismos, ou é circunscrito ao jargão técnico, o que faz com que o discurso autorizado seja imbuído de uma aura de seriedade forçada e científica. Nesse aspecto, Foucault diferencia duas posturas epistemológicas em relação ao sexo, a arte erótica e a ciência sexual, ou seja, uma relação com o sexo e o corpo de um ponto de vista global e existencial e sua contrapartida como uma relação de um sujeito autoritário com um objeto inferior e depreciado, desprovido de autenticidade ou dignidade.

Na arte erótica a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; [...]. Melhor ainda, este prazer deve recair, proporcionalmente, na própria prática sexual, para trabalhá-la como se fora de dentro e ampliar seus efeitos. [...] Nossa civilização, pelo menos à primeira vista, não possui *ars erótica*. Em compensação é a única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis* (Foucault, 1988a, p. 57).

Foucault desfaz o lugar comum de que a sexualidade sempre foi algo reprimido na cultura chamando a atenção para uma mudança na maneira de abordá-la (Foucault, 1988a, p. 26). Nesse sentido, desmitifica-se a interdição como um dos aspectos principais da abordagem da sexualidade do ponto de vista histórico, de maneira que o próprio fato de sempre nos referirmos a ela enquanto algo interdito disfarça o que verdadeiramente acontece, a sua completa integração ao campo da biogovernamentalidade, ou seja, a sexualidade não sendo o campo do proibido, e sim o campo absoluto do regramento (Foucault, 1988a, p. 28). Em função disso, é falso afirmar que a moralidade moderna é tida como repressora por vetar o sexo, pois tal discurso cumpre com a função de mascarar o fato de que o sexo, muito diferentemente de estar proibido, está na verdade repressivamente normatizado, ou seja, circunscrito aos locais que a cultura lhe reserva, o quarto dos pais, no caso da sexualidade aceita, ou os prostíbulos e consultórios dos especialistas, no caso das sexualidades consideradas desviantes.

Vale fazer aqui a ressalva a respeito da possibilidade de exercício da sexualidade dentro de cada um destes espaços normativos: ao passo que a sexualidade feminina encerrava-se no espaço doméstico, tendo seus desvios encaminhados para a normalização através do discurso médico, de forma análoga à preocupação pedagógica com a masturbação infantil, o exercício da sexualidade masculina por excelência exigia uma maior amplitude, disponibilizada pela sua condição de *status* superior, como provedor e senhor da casa que cumpre, no contexto familiar, a função que o capataz cumpre na fábrica, o professor na escola, o médico no sanatório, o sargento no exército e o carcereiro na prisão, isso para nos limitarmos a apenas alguns exemplos da personificação da normatividade dos mais diversos aspectos da vida no período moderno (Bauman, 1998, p. 183).

Consideremos a hipótese geral do trabalho. A sociedade que se desenvolve no século XVIII – chame-se burguesa, capitalista ou industrial – não reagiu ao sexo com uma recusa em reconhecê-lo. Ao contrário, instaurou todo um aparelho para produzir discursos verdadeiros sobre ele. [...]: através de círculos cada vez mais fechados, o projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso (Foucault, 1988a, p. 68).

Assim, cria-se a normatização da sexualidade através dos discursos médicos e educacionais, especialmente em relação à sexualidade infantil, na qual desempenha especial papel a demonização moral da masturbação. A masturbação, ou sua mera possibilidade, era a evidência da necessidade de controle ubíquo e universal, no modelo de panóptico que Foucault demonstra como o mecanismo moderno de supervisão por excelência, transformando a existência moderna numa espécie de encarceramento (Foucault, 1984, *passim*).

Tal análise mais detalhada da maneira através da qual a moralidade moderna trata o sexo e a sexualidade demonstra,

portanto, que esse tabu tão assombroso tornou-se quase um assunto de obrigatoriedade, produzindo não apenas um único, mas toda uma diversidade de discursos normatizadores sobre a sexualidade (Foucault, 1988a, p. 34). Tais discursos se legitimam a partir da possibilidade de serem apropriados por uma ou várias instituições que, através de mecanismos diversos, estabelecem a norma, o padrão, o comportamento socialmente aceitável, criando disposições e protocolos de ação, no que diz respeito à conduta sexual, abrangendo desde a infância até a velhice, cada fase da vida humana com suas condutas “apropriadas”. Porém, apesar de todo o esforço de padronização, a multiplicidade da natureza humana se fez sentir nos últimos dois séculos na forma de uma dispersão de formas diferentes de sexualidade, o que ocasionou, por parte do discurso normativo, uma extensa classificação de perversões e desvios, e uma conseqüente caça a estas idiossincrasias na forma de condenação moral, diagnóstico como doença ou mesmo criminalização.

Essa nova caça às sexualidades periféricas provoca a incorporação das perversões e nova especificação dos indivíduos. [...] O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: [...]. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. [...] A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie (Foucault, 1988a, p. 43).

Tal condenação não significa propriamente uma proibição, e sim uma classificação mais imediata dos comportamentos destoantes. Esse processo termina gerando uma proliferação não das próprias sexualidades destoantes, pois estas já existiam, e sim dos nichos nos quais elas são enquadradas, pois mesmo que as instituições e seus discursos ajam local e especificamente como meios de coibição, uma rede mais vasta e muito mais eficiente se organiza

para dar possibilidade de vazão a estas pluralidades. Isto fundamenta a afirmação de Foucault de que vivemos em uma “sociedade de perversão explosiva e fragmentada” (Foucault, 1988a, p. 46).

Nesse ímpeto de classificação reside a *epistemofilia*: o prazer perverso de criar sobre o sexo um saber que é poder, uma capacidade de classificação normatizadora que define o dentro e o fora do socialmente aceito. A moralidade repressora não agiu no sentido de banir, e sim no de construir em torno da sexualidade uma verdade em forma de discurso para determinar o que é o “correto”, aspecto que é analisado por Foucault não apenas neste primeiro volume da *História da Sexualidade*, como também em diversas outras obras, como a *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *Vigiar e Punir*, e, principalmente, em *Hermenêutica do Sujeito* onde se desenvolvem e abundam exemplos para diversos temas já abordados ao longo dos três volumes sobre a história da sexualidade (Machado, 1981, p. 188 ss.). Essa inter-relação, portanto, entre saber e poder, entre discurso oficial e dominação, perpassa diversas obras foucaultianas.

Nesse ponto, vale retomar os argumentos que traçam a diferenciação conceitual entre sexo e sexualidade dentro do esquema desta obra em especial. Enquanto sexo é entendido como algo fisiológico, visceral, “sexo-natureza (elemento do sistema do ser vivo, objeto para uma abordagem biológica)” sexualidade é entendida como o conjunto de representações simbólicas, referente ao “sexo-história, ao sexo-significação, ao sexo-discurso” (Foucault, 1988a, p. 76) dentro do que o sexo-natureza, por não poder ser exercido em toda a plenitude e crueza de sua matriz biológica, é inserido. “A sexualidade é o correlato desta prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*.” (Foucault, 1988a, p. 67) E tal ciência tem como escopo a produção de um conhecimento das subjetividades que gravita fundamentalmente sobre o terreno da sexualidade, ou seja, que pretende, através de seu discurso, constituir um mecanismo de controle das subjetividades que passe por este aspecto (Foucault, 1988a, p. 88). Sexualidade é, portanto, muito diferente deste sexo que é o resquício bestial na humanidade

e que a cultura se esforçaria por esconder, obscurecer ou enfraquecer. Sexualidade é o mecanismo cultural de produção de simbolizações positivas sobre o sexo, de regulamentação, um dispositivo histórico e produzido como mecanismo de saber e de poder capaz de integrar o sujeito e as diversas relações de micropoder das quais ele participa. Sexualidade, portanto, é muito diferente de algo subterrâneo ou reprimido, e sim justamente a realização daquela intuição que Foucault coloca como hipótese central de seu texto, a de que, como modelo de regulamentação, é mais eficiente compelir a uma exposição constante e cotidiana, controlável, do que obrigar um retraimento da sexualidade a uma obscuridade na qual ela poderia mais confortavelmente florescer. De fato, a questão fundamental de problematização da sexualidade humana não parece estar vinculada especificamente à moral, ou seja, a critérios de certo ou errado, e sim a critérios de utilidade ou não dessa sexualidade normatizada pelos mecanismos criados como forma de regulamentação e biopoder (Both, 2009, p. 112 ss.).

E a autoridade do discurso destes mecanismos de interdição se realiza através de sua ligação estreita com o discurso científico, pois é justamente através desse pressuposto, o de uma cientificidade doadora de sentido e fundamentação a tal ponto que pode ser encarada como uma verdadeira mitologia contemporânea, que estas políticas normatizadoras se fundamentam. Surge o papel do especialista, que tem como representantes, por um lado, o médico quanto à normalidade do corpo, e, por outro, o psicanalista enquanto aquele que age no espaço dentro do qual os desvios da sexualidade podem ser “curados” (Foucault, 1988a, pp. 111 e 122).

2. A relação com os prazeres na moralidade clássica

No segundo volume de *A História da Sexualidade*, nosso autor recupera os argumentos desenvolvidos na primeira parte e os utiliza como padrão metodológico para tentar reconstruir o processo de formação de uma hermenêutica do sujeito na antiguidade. Esta abordagem visa não à reconstrução de uma história da moral na

antiguidade clássica, e sim a uma análise dos jogos de poder e de verdade que constituem a construção desta subjetividade que se pensa eticamente dentro dos limites históricos de seu desenvolvimento.

Um exercício filosófico: sua articulação foi de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permite-lhe pensar diferentemente (Foucault, 1988b, p. 14).

Nesse sentido, este exercício filosófico é o de uma estética de si enquanto uma autoprodução, ou seja, em relação a uma reflexão particular e individual sobre a própria conduta na qual a referência moral seja a própria condição do indivíduo, e não um código de conduta que possa ser exterior. “Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (Foucault, 1988b, p. 15). Assim se contextualiza e exemplifica a perda de importância destas “artes de existência” e “técnicas de si” com o advento da moralidade cristã, que, ao contrário de estimular uma reflexão contínua e específica sobre cada caso cria um código de conduta generalista que deve ser seguido por todos indistintamente, eliminando o espaço de reflexão e consequente autoconstrução moral que existia na maior parte dos sistemas morais da antiguidade. É o processo de substituição de uma abordagem das problematizações éticas a partir da “prática de si” por uma abordagem histórica da moralidade entendida como conjunto sistemático de proibições. Desse modo, mesmo as problemáticas centrais sobre as quais incide a moralidade em relação ao comportamento sexual têm ênfases distintas nestes dois contextos particulares.

Em suma, sobre todos esses pontos que foram considerados, durante tanto tempo, como tão

importantes – natureza do ato sexual, fidelidade monogâmica, relações homossexuais, castidade – parece que os antigos teriam sido um tanto indiferentes, e que nada disso teria atraído muito sua atenção, nem constituído para eles problemas muito agudos (Foucault, 1988b, p. 17).

Isso não equivale a dizer que houve uma ruptura radical na moralidade em função do advento do cristianismo em forma de governo pastoral, de maneira que em uma apreciação em larga escala de tempo se possa tranquilamente perceber tematizações comuns em termos de ética e comportamento tanto entre as sociedades clássicas e o medievo cristão quanto entre estes dois períodos e a nossa reflexão contemporânea. O que muda é, então, a maneira através da qual o assunto estará sendo abordado: enquanto a moralidade cristã tenta desenvolver um padrão universal e impositivo de comportamento, a moralidade clássica tardia, em seus diversos modelos e estágios de desenvolvimento e aceitação, é mais entendida como uma reflexão sugestiva de aceitação individual e não como um padrão de comportamento compulsório; eram moralidades que muitas vezes não concordavam entre si que funcionavam como um distintivo de excelência e diferenciação da população culta e elitizada em relação à maioria da população que se pautava pela moralidade consuetudinária. Nesse sentido, mesmo que aspectos definidos da moralidade cristã já estivessem sendo desenvolvidos por diversos dos sistemas éticos que proliferaram ao longo dos últimos estertores da Filosofia Helenista, isso não significa uma continuidade da moralidade clássica tardia na moralidade cristã. Estamos falando de um período de transição e amalgamento da história do pensamento humano no qual os conceitos de continuidade e de ruptura não podem ser pensados isoladamente.

Nesse momento, destacamos que um dos aspectos fundamentais para a compreensão desta moralidade clássica é o seu elitismo. Não é uma moral que se constitua num código universal. Ela é elitista justamente por ser uma moralidade de uma forma de prática de si que é, nesse sentido, o privilégio

daqueles que têm autoridade para isso: os homens adultos e livres. Ela é uma moralidade viril, pensada por homens e ensinada para homens no intuito de subsidiar a formação moral daqueles destinados a governar a si mesmos e aos demais. É nesse sentido que se pode compreender a conotação negativa da homossexualidade passiva e do caráter efeminado entre homens adultos em oposição à aceitação social deste mesmo comportamento entre os efebos. “A *askesis* moral faz parte da *paidéia* do homem livre que tem um papel a desempenhar na cidade e com relação aos outros; [...] tudo isso é, ao mesmo tempo, formação do homem que será útil para a cidade, e exercício moral daquele que quer se dominar a si mesmo” (Foucault, 1988b, p. 71) Tal moralidade é, portanto, o resultado de uma *paideia*, formação, da virilidade, o desenvolvimento da virtude, *aretè*, é uma possibilidade exclusivamente masculina, e a problemática do homoerotismo está vinculada ao fato de abrir mão das prerrogativas de atividade moral, governo de si, comando de outros.

Seria inexato ver aí uma condenação do amor pelos rapazes ou daquilo que, em geral, chamaríamos de relações homossexuais; entretanto, é necessário reconhecer aí o efeito de apreciações fortemente negativas a respeito de certos aspectos possíveis da relação entre homens, assim como uma viva repugnância a respeito de tudo o que pudesse marcar uma renúncia voluntária aos prestígios e às marcas do papel viril (Foucault, 1988b, p. 22).

A partir de tais considerações, podemos perceber a prática de si enquanto exercício moral na antiguidade como uma relação com a capacidade de autocontrole, como ascese em relação aos prazeres, *askésis* e *aphrodisía*, do que especificamente em relação à construção de um código mais amplo e normalizador. “Em todas as coisas, contra o que mais devemos nos precaver é o prazer e o que é agradável, pois não podemos julgá-lo com imparcialidade” (Aristóteles, 2009, Lv. II, 1109b, pp. 5-10). Assim, o que define

moralmente o valor dos atos e comportamentos não é especificamente o objeto ao qual se lança o desejo do sujeito, e sim a sua capacidade de controle deste desejo no sentido de intensidade, modulação e frequência. É uma questão que pode ser encarada, em um primeiro momento, como quantitativa, oscilando entre a moderação e a incontidência. Ela pode, de certa forma, servir para pensarmos novamente o conceito aristotélico de mediania da virtude sob uma nova ótica, na medida em que tenhamos claro o fato de que, apesar de os sentidos como fonte de prazer, em forma de contemplação estética, serem provas da superioridade humana, os mais nobres destes sentidos, ou destes *aphodisia*, são a audição e a visão, pois são mais intelectuais, ao passo que o tato e o paladar devolveriam o humano ao bestial do qual tem o dever de se separar (Aristóteles, 2009, Lv. III, 1118a-b). Do ponto de vista qualitativo, porém, a oposição se dá, por sua vez, entre os polos opostos da atividade e da passividade, retomando, de certa forma, o que já havíamos observado sobre a condenação do comportamento homossexual acima.

Mas é preciso sublinhar que, na prática dos prazeres sexuais, distinguem-se claramente dois papéis e dois polos, como também podem ser distinguidos na função generativa; são dois valores de posição – a do sujeito e a do objeto, a do agente e a do paciente: como diz Aristóteles, “a fêmea enquanto fêmea é de fato um elemento passivo, e o macho, enquanto macho, um elemento ativo” (Foucault, 1988b, p. 45).

A problematidade não reside, portanto, naquilo que se pode desejar ou na maneira através da qual se quer executar a satisfação desse desejo. Não reside nem mesmo na dimensão interna do sujeito, como posteriormente se verificaria na moralidade cristã como um aspecto que terminaria por criar a dimensão da culpa pela intenção, exclusivamente interna ao sujeito, o que poderíamos chamar contemporaneamente de espaço psicológico de liberdade ou simplesmente subjetividade. Em outras palavras, não se trata de barrar o desejo em seu próprio surgimento, suprimindo-o para

não “pecar em pensamento”, a despeito do paradoxo da expressão. O desejo é natural e incontrolável em sua gênese, a questão ética é a maneira através da qual o sujeito desejante se permite ou não satisfazê-lo.

Questão, não do que é permitido, dentre os desejos que se experimenta ou os atos que se comete, mas questão de prudência, de reflexão, de cálculo na maneira pela qual se distribui e se controla seus atos. No uso dos prazeres, [...], as regras morais às quais os indivíduos se submetem são muito distantes daquilo que pode constituir uma sujeição a um código bem definido (Foucault, 1988b, p. 52).

A prática de si, nesse aspecto, deve obedecer, ao levar em consideração estes aspectos de prudência e reflexão, a três critérios: o de necessidade, o de oportunidade e o de posição social. O critério de necessidade se relaciona àquilo que a natureza, mediatizada pelo corpo, reclama como seu patrimônio, ou seja, não é um autocontrole no sentido de uma afasia exagerada, como muitas vezes se verifica no comportamento de um estoicismo caricato herdado pelos monges eremitas dos primeiros tempos de cristianismo, e sim de entender e respeitar, no espaço da vivência corporal, as necessidades do corpo, não só em relação à sexualidade como também em relação aos alimentos e às bebidas, ou seja, em relação aos prazeres dos sentidos que já eram fonte de alerta para Aristóteles na *Ética à Nicômaco* (Aristóteles, 2009, Lv. III, 1118a).

O segundo aspecto, o da oportunidade, *kairos*, também pode ser entendido como ocasião oportuna, ou seja, a questão não é sobre se tal prática é ou não conveniente em si, e sim em relação ao contexto no qual ela está se desenvolvendo. Isso se liga ao fato de que o sujeito moral, na antiguidade clássica, não é entendido como uma univocidade, ou seja, como alguém que pode ou não pode usufruir determinado prazer em absoluto, e sim que esta possibilidade esteja atrelada ao papel social representado em determinado contexto específico, evidenciando o conceito de ocasião como não exclusivamente temporal, mas também espaço-

contextual. Daí se origina, então, o terceiro critério, o de posição social, ou *status*. “Parece que na moral antiga, salvo alguns preceitos que valem para todo mundo, a moral sexual sempre faz parte do modo de vida, ele próprio determinado pelo *status* que se recebeu e as finalidades que se escolheu” (Foucault, 1988b, p. 57). Esta exigência se liga novamente à necessidade de autocontrole do homem livre destinado a desempenhar papel de autoridade, ou seja, ele deve antes controlar a si mesmo para comprovar a sua capacidade de governar os demais.

Um termo é utilizado na língua clássica para designar essa forma de relação consigo, essa “atitude” que é necessária à moral dos prazeres, e que se manifesta no bom uso que se faz deles: *enkrateia*. Na verdade, essa palavra permaneceu durante muito tempo bem próxima de *sóphrosuné*: elas são, freqüentemente, encontradas juntas ou alternativamente, com acepções bem próximas (Foucault, 1988b, p. 60).

Apesar da possível coincidência semântica entre *enkrateia* e *sóphrosuné* que uma leitura mais superficial possa nos sugerir, Foucault as diferencia enquanto sendo esta última um comportamento adequado em relação à exterioridade, ou seja, do sujeito moral com os diversos elementos que o cercam, ao passo que a primeira se relacionaria mais ao aspecto de domínio de si, ou seja, diga respeito a um tipo de temperança em relação a si mesmo, uma virtude de domínio de si sobre o uso dos prazeres e dos desejos que revela um antagonismo de si para consigo que é, em última análise, o cerne da prática de si, da arte da existência.

Ser livre em relação aos prazeres é não estar a seu serviço, é não ser seu escravo. O perigo que os aphrodisia trazem consigo é muito mais a servidão do que a mácula (Foucault, 1988b, p. 74).

E a relação entre o uso dos prazeres, *aphrodisia*, com a prática de si como comportamento moral é justamente a do exercício de

uma capacidade viril de liberdade e temperança, ou seja, o comportamento desejado do senhor é o de controlar a si mesmo no uso do poder que lhe é permitido exercer sobre outrem, o que evidencia que essa moralidade masculina se fixa especificamente na relação de dominação e autocontrole exercida em relação aos outros e a si mesmo do ponto de vista da prática sexual. E tal modelo de moralidade não avalia o destino do desejo e sim a autonomia em relação a este desejo e sua capacidade de controlá-lo ao invés de submeter-se a ele.

A linha de demarcação entre um homem efeminado e um homem viril não coincide com a nossa oposição entre hétero e homossexualidade; ela também não se reduz à oposição entre homossexualidade ativa e passiva. Ela marca a diferença de atitude em relação aos prazeres; [...]. O que constitui, para os gregos, a negatividade ética por excelência, não é, evidentemente, amar os dois sexos; também não é preferir o seu próprio sexo ao outro; é ser passivo em relação aos prazeres (Foucault, 1988b, p. 79).

Assim, podemos entender que a substância ética da reflexão grega não estava centrada em critérios de conformidade ou inconformidade em relação a um código ou doutrina, e sim em relação à toda a complexa problematidade da relação do sujeito moral com os *aphrodisia* entendidos não apenas como satisfação de necessidades fisiológicas e sim também associados pela natureza humana a um imenso prazer, ao qual ela é compelida de forma violenta e avassaladora e que, justamente por isso, precisa ser controlada. Nesse sentido, ela é muito mais um exercício ético de liberdade do que uma opressão sob uma moralidade constituída (Giacóia, 1995, p. 89). Em função disso, a esquematização moral da antiguidade pode ser entendida como uma estética da existência e não como a moralidade que a sucede, como uma codificação dos atos (Rajchmann, 1987, pp. 36-37).

Pode-se lembrar o que K. J. Dover escrevera: “Os gregos não herdaram a crença de que uma potência

divina revelara a humanidade um código de leis que regulavam o comportamento sexual, nem entretiveram, eles próprios, essa crença. Também não possuíam uma instituição com o poder de fazer respeitar interdições sexuais. Confrontados com culturas mais antigas, mais ricas e mais elaboradas do que a deles, os gregos sentiram-se livres de escolher, adaptar, desenvolver e, sobretudo, inovar” (Foucault, 1988b, p. 220).

Desse modo, diferencia-se da moralidade subsequente não exatamente pela temática, pois ambas debruçaram-se sobre temas semelhantes, como a fidelidade, a hétero ou homossexualidade, a castidade etc., e sim em função de uma tendência à universalização das normas e homogeneização dos comportamentos que contrasta com a estética de si enquanto exercício agonístico consigo mesmo e que naquele contexto fundamentava a exclusividade de mobilidade e liberdade de uma classe específica de pessoas, os homens adultos e livres, os únicos a terem a possibilidade de uma formação moral que lhes desenvolvesse a virtude necessária para governar e governar-se.

3. As práticas de si como meio de construção subjetiva na antiguidade tardia

O cuidado de si, o hábito de refletir sobre própria conduta como meio de constituição de subjetividade e autodeterminação moral foi um fenômeno intelectual recorrente nos dois primeiros séculos de nossa era, de modo que as questões como uso e abuso dos prazeres, obrigações conjugais, relação com os pares e com os subordinados, sejam temáticas presentes tanto nos pensadores estoicos e epicuristas pagãos, quanto nos primeiros escritores cristãos, que se valiam destas considerações inclusive para denunciar a corrupção maligna dos costumes de sua época e reforçar a legitimidade da nova doutrina que traziam. Entre o posicionamento dos estoicos e dos epicuristas, uma das poucas distinções que podemos fazer em relação ao fato de que ambos praticavam a ascese através de exercícios de abstinência é destacar

como, para estes últimos, a provação funcionava como um amplificador ao prazer das coisas simples, da satisfação das necessidades humanas mais básicas em oposição ao prazer fugaz das coisas supérfluas e do luxo, enquanto para os primeiros esta provação era fundamentalmente um treinamento para mais facilmente suportar eventuais privações, desenvolvendo o entendimento de que eram extremamente supérfluos e nocivos todos aqueles elementos oriundos do hábito, do gosto pela ostentação, como em um exercício de desapego mundano.

Outro fator contribuinte para este retraimento em forma de atenção para consigo pode ser evidenciado a partir de transformações sócio-políticas deste período, como o desprestígio e perda de poder político das classes aristocráticas e o enfraquecimento da estabilidade das cidades-estado enquanto unidades integradoras e constituintes de identidade pátria e pessoal. Diante da fatural derrocada do sistema político localizado representado por estas cidades e a concomitante perda de importância social dos membros da elite que, até então, tinham em seu papel de atores públicos quase que uma identidade própria, ocorreu um retraimento em direção a interioridade de si viabilizado pela reflexão filosófica que ainda era um sinal de prestígio social como o é, em geral, o acesso à cultura, estimulando o investimento na reflexão sobre sua própria vida, uma prática de si, e um privatização da existência.

A angústia em face de um universo demasiado vasto, que teria perdido suas comunidades políticas constituintes, poderia muito bem ser um sentimento que se atribui retrospectivamente aos homens do mundo greco-romano. [...] E se quisermos compreender o interesse, nessas elites, pela ética pessoal, pela moral do comportamento cotidiano, pela vida privada e pelos prazeres, não é tanto de decadência, de frustração e de retiro enfadonho que se deve falar; é preciso, ao contrário, ver aí a procura de uma nova maneira de refletir a relação que convém ter com o próprio *status*, com as próprias funções, as próprias atividades e obrigações (Foucault, 1988c, pp. 89 e 91).

Nesse sentido, percebe-se que, enquanto a ética antiga fazia uma conexão estreita entre o domínio de si como virtude e a possibilidade de, a partir de então, dominar os outros, neste período tardio a relação é fundamentalmente de si para consigo. Mas não apenas enquanto uma reflexão moral sobre si mesmo, e sim como uma ocupação prática e cotidiana consigo, uma *epimeleia heautou*. Enquanto aquela ocupação agonística consigo compunha uma exterioridade da ação moral, uma interpessoalidade, ainda que valorada pelo autodomínio, esta última faz com que a constituição de si mesmo como sujeito ético seja mais problematizada, pois esta dedicação a si requer mais do que reflexão teórica, requer igualmente atividades práticas organizadas e elaboradas em forma de uma rotina.

Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe, mas de que convém apropriar-se ainda melhor (Foucault, 1988c, p. 56).

Temos, portanto, dois níveis de ação na relação consigo mesmo: o teórico-reflexivo e o prático-comportamental. No primeiro deles, se está em face de si mesmo apenas, de si e de suas próprias memórias, comparando estes elementos com as teorias morais que se apreendeu a partir dos livros, das cartas, dos ensinamentos e dos diálogos com os sábios no sentido de orientar a própria conduta posterior da maneira mais racional e elevada moralmente possível. Nesse sentido, para a elaboração desta reflexão, se faz extremamente necessário um conhecimento de si, ponto no qual novamente o argumento do primeiro volume, de que saber é também de certa forma um meio de poder e controle, pode ser intuído. Não apenas tal procedimento está em conformidade com a *gnose seautou* socrática como também propicia toda uma reinterpretação da

própria figura de Sócrates como um precursor dos ensinamentos da *techne tou biou*, da arte da existência.

Na verdade, toda uma arte do conhecimento de si foi desenvolvida, com receitas precisas, com formas específicas de exame e exercícios codificados. E na Apologia é enquanto mestre do cuidado de si que Sócrates se apresenta a seus juizes: o deus mandou-o para lembrar aos homens que eles devem cuidar, não de suas riquezas, nem de sua honra, mas deles mesmos e de suas próprias almas. Ora, esse é o tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou no cerne dessa “arte da existência” que ela pretende ser. [...] A fim de formular aquilo que é, ao mesmo tempo, princípio geral e esquema de atitude, Epíteto se refere a Sócrates assim como ao aforismo que está anunciado na Apologia: “Uma vida sem exame (*anexastatos bios*) não merece ser vivida” (Foucault, 1988c, pp. 50 e 68).

Porém, simultaneamente a esta atividade intelectual e filosófica, ocorre a cristalização de rotinas e comportamentos fundamentados nesta reflexão ética que compõe o aspecto de preocupação com o corpo dentro da moralidade da antiguidade tardia. Nesse momento, a medicina, através das dietas e dos regramentos, dos banhos, da prática sexual regular e da atividade física moderada, se configura em espaço privilegiado de cuidado de si enquanto corpo, evidenciando já uma possibilidade de se pensar, neste contexto, uma forma de biogovernamentalidade. Porém, tal cuidado com o corpo é muito diferente daquela preocupação aristocrático-guerreira que se tem como conceito primordial de virtude na sociedade clássica e arcaica antes dela, e sim um regramento do corpo com ares de sutileza, de disciplina, considerando o corpo não enquanto um fim em si mesmo ou elemento fundamental e privilegiado de espaço de vivência humana, e sim como invólucro temporário para a alma, esta sim a “essência” que deve ser cultivada. O cuidado com o corpo se dá, nesse caso, como manutenção de algo indigno a fim de torná-lo

digno de, pelo menos, ser o portador material da consciência imaterial, da alma ou do espírito, sendo esta última a dimensão primordial para a qual se orienta a existência.

De qualquer forma, a moralidade sexual segue sendo o espaço privilegiado de problematização do comportamento social, o campo de força e conflito da constituição ética da subjetividade. Porém, diferentemente de ser uma caracterização da fortaleza moral entendida como domínio de si que se dá principalmente na medida da aceitação do desejo como algo natural e que, a despeito dessa espontaneidade deve ser reprimido ou exercido em conformidade com os critérios de necessidade, ocasião e posição social, esta relação tardia se dá numa ênfase à fragilidade do sujeito em fuga de seu desejo esmagador, de uma renúncia ao invés de um controle e, nesse sentido, prepara o estofo ético-psicológico para a moralidade cristã posterior.

Conclusão

Diversas considerações éticas podem surgir a partir da reelaboração dos elementos principais de *A História da Sexualidade*, principalmente se pensarmos este campo da sexualidade como um dos palcos mais fecundos de reflexão moral numa época de crescentes e constantes transformações nas sensibilidades individuais e de grupo como a que estamos vivendo. Um dos primeiros aspectos que poderíamos destacar é a que a problematidade moral clássica considera a constante relação conflituosa entre o desejo e a sua possibilidade de satisfação, na medida em que é um exercício particular e individual, salvando espaço para a pluralidade, pois engloba em sua reflexão a possibilidade da diferença tanto em relação a si quanto em relação ao outro. Nesse sentido, percebe-se a emergência lenta de uma moralidade com tentáculos mais abrangentes como um esforço de padronização universalizável da consciência, seja através da imposição do argumento racional, seja através da dogmatização da governamentalidade pastoral, criando uma normatização homogeneizadora, intolerante e excludente como só a estreiteza

de pensamento e a obtusidade intelectual, que, aliás, vingam férteis no campo adubado de nossa sociedade preconceituosa, sabem ser. Uma recuperação da moralidade clássica, ainda que seja um objetivo talvez utópico, poderia funcionar como o paradigma ético de um mundo plural.

Porém, ainda em relação à sexualidade, percebe-se que a eliminação das amarras e dos véus que envolvem o tema dificilmente serão retirados. Mesmo argumentando que vivemos uma época de mais liberdade e, na visão de alguns, permissividade excessiva, o que um olhar mais atento pode perceber é que a regulamentação da esfera sexual não se dá em forma de um banimento e sim, como coloca Foucault, de uma normatização e, no nosso contexto mais específico, de uma obrigatoriedade. O corpo, e a experiência existencial através desse corpo no campo da sexualidade, seguem sendo o espaço ideal da biogovernamentalidade na medida mesma em que a erotização, em forma de promessa de coito, seja um dos motores de nossa sociedade consumista em sua relação com os meios de comunicação e publicidade, o que tem reflexos imediatos nas mais diversas áreas da vivência humana.

O fato de que a problematidade da moral sexual grega não se desenvolvesse em função do destino do desejo e sim da relação dos binômios aristotélicos de atividade/passividade, masculino/feminino, liberdade/submissão, nos insinua que a condenação nossa contemporânea do comportamento homossexual não é referente ao uso do corpo, e sim uma revolta em relação ao fato de que, em uma sociedade patriarcal, abrir mão de sua posição de dominador e ativo é uma ameaça ao poder opressor masculino como um todo. Isso talvez, além das possíveis e particularmente oportunas elaborações psicanalíticas sobre um homoerotismo recalcado, possa ajudar a explicar o fenômeno tão contundente da homofobia em suas manifestações mais violentas. A violência homofóbica intolerante pode ser lida como os últimos estertores de desespero do enfim derrotado macho solar dominador e, junto com ele, de uma civilização baseada no modelo patriarcal e na racionalidade instrumental.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3ª ed. São Paulo: EDIPRO, 2009.
- BAUMAN, Z. "Sobre a redistribuição pós-moderna do sexo: A História da Sexualidade, de Foucault, revisitada. In: BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade, v. I: A Vontade de Saber*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988a.
- _____. *História da Sexualidade, v. II: O Uso dos Prazeres*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988b.
- _____. *História da Sexualidade, v. III: O Cuidado de Si*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988c.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. "Filosofia como diagnóstico do presente: Foucault, Nietzsche e a Genealogia da Ética". In: MARIGUIELA, Márcio (org.). *Foucault e a destruição das evidências*. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.
- MACHADO, R. *Ciência e Saber: A trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.
- RAJCHMANN, J. *Foucault: A Liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

MARTÍN LUTERO Y LAS CONCEPCIONES DE DERECHO Y VIOLENCIA EN LA MODERNIDAD

*Hernán Gabriel Borisonik**

Resumo: Ao contrário das concepções modernas, na Antiguidade, a cidadania era compreendida em função do direito político, enquanto a violência era precipitada (espacial quanto temporalmente) fora da polis. No presente artigo, serão analisados alguns pontos que tem feito da Reforma Protestante um dos marcos fundacionais da política moderna ocidental. Em concreto, serão examinadas as concepções de direito, cidadania e violência, com as quais Lutero contribuiu ao pensamento político e social, enquanto partiu de uma nova concepção do indivíduo, da consciência e da relação entre a política e a sacralidade.

Palavras-chave: Lutero, Direito, Violência, Cidadania.

Abstract: Unlike the modern conceptions, in the Antiquity, citizenship was understood according to the political rights, whereas the violence was thrown (so much spatial as temporarily) out of the polis. This paper will trace the drifts that made the Lutheran Protestant Reform one of the milestones of the modern western politics. This way, we will analyze the conceptions of justice, citizenship and violence with which the German theologian has contributed to the political and social thought, based on a new idea of the individual, the conscience and the relation between politics and sacredness.

Keywords: Luther, Justice, Violence, Citizenship.

* Doutor em Ciências Sociais e professor do Instituto de Investigación Gino Germani da Universidad de Buenos Aires. E-mail: hborisonik@sociales.uba.ar

Hace casi un siglo, Walter Benjamin ya había demostrado claramente que “la tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia” (1991, p. 7). Con ello, expresaba que el vínculo entre ambos polos es tan íntimo y vigoroso que su sola denuncia ya era una gran parte del trabajo necesario para poder observar con profundidad el rol que cada uno de ellos cumple en las sociedades y el modo en el que podría, incluso, pensarse en formas diferentes de articularlos.

Al contrario de las concepciones modernas, en la Antigüedad, la ciudadanía era comprendida en función del derecho político, mientras que la violencia era precipitada (tanto espacial como temporalmente) fuera de la *polis*. En ese sentido, la Reforma Protestante ha formado parte del marco fundacional de la Modernidad política occidental. Por ello, el objeto del presente artículo es analizar la relación entre derecho y violencia en la Reforma protestante, tomando como categoría central a la ciudadanía y dejando establecidos algunos puntos medulares del pensamiento político que aparece en los escritos de Martín Lutero, en tanto que principal exponente teórico de tal acontecimiento. En concreto, serán examinadas los conceptos de derecho, ciudadanía y violencia, con las que Lutero realizó una contribución (tal vez sin tener esa intención) al pensamiento político y social, al haber partido de concepciones específicas de individuo, de consciencia y de la relación entre política y sacralidad.

Para ello, será necesario comenzar trazando una comparación con la tradición antigua, frente a la cual el legado luterano constituyó un importante punto de quiebre, fundamentalmente en referencia a la idea de la ciudadanía, que, en la Antigüedad, era comprendida en función de los derechos políticos más que de la territorialidad, mientras que la violencia era arrojada (tanto espacial como temporalmente) a ámbitos ajenos a lo político. Por su parte, se observa que las bases de la ciudadanía

en la Modernidad se han asentado sobre la idea de patria y el uso de la violencia.

Al respecto, una de las pretensiones centrales de este trabajo es poder ver cómo algunos rasgos que conforman la concepción actual de ciudadanía tienen sus raíces en el pensamiento luterano. De allí se deriva el gran interés por establecer cómo se estructuró la relación entre justicia, ley y violencia en la Reforma protestante.

Para comenzar, entonces, es importante delinear las características fundamentales de la estructuración del vínculo entre derecho y violencia en la Antigüedad, así como repasar la idea de ciudadanía que encarnaba dicha relación.

En términos generales, la ciudadanía griega estaba caracterizada por la participación en la deliberación de los asuntos públicos, es decir, comunes a todos. La polis griega (sobre todo en su etapa democrática) intentó constituirse como un espacio en el que primaba la palabra, un espacio constituido al superar las necesidades básicas para la reproducción de la vida, un espacio que se definía fundamentalmente por ser el que permitía la realización humana, a través de la actividad política.

Por otro lado, la ciudadanía en Grecia era portadora de un fuerte componente elitista, dado que, en definitiva, muy pocos podían acceder al status de ciudadano: era obligatorio ser varón, mayor de edad, tener una determinada renta y (en casi todos los casos) poder demostrar la pertenencia “racial” y religiosa a la polis en cuestión. Es más, la exclusión de la ciudadanía funcionaba en ambos extremos de la sociedad. Por un lado se encontraban aquellos que estaban *por debajo* de la línea necesaria para ser considerados ciudadanos: los esclavos, los extranjeros, las mujeres, los niños, los hombres libres sin renta. Todos ellos se desenvolvían en ámbitos no políticos, tales como el comercio, el *oikos*, etc., con lo cual, sólo algunos pocos lograban el acceso al ámbito público por excelencia, es decir, la deliberación de los asuntos comunes, a través de la acción política y gracias a estar liberados del trabajo manual.

Asimismo, aquellos considerados “demasiado grandes” también eran quitados de las actividades públicas, dado que se temía que ejercieran un desequilibrio institucional, por lo cual se tendía a castigarlos con el ostracismo (Aristóteles, 2000, pp. 1311-1313)¹.

Como puede notarse, la pretendida igualdad absoluta que existía entre los ciudadanos era una construcción jerárquica (y política) que dejaba afuera a la mayoría de los habitantes de la polis. En palabras de Arendt,

a igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra isonomía sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones [...] sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales. [...] La diferencia entre este concepto antiguo de igualdad y nuestra idea de que los hombres han nacido o han sido creados iguales y que la desigualdad es consecuencia de las instituciones sociales y políticas, o sea, de instituciones de origen humano, apenas necesita ser subrayada. La igualdad en la polis griega, su isonomía, era un atributo de la polis y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento (Arendt, 1988, p. 31).

Al contrario, la constitución de la identidad política en Roma se dio recorriendo el camino de modo inverso al del modelo griego. La experiencia política fue incluso más central para Roma que para Grecia, donde, si bien la ciudadanía era la base fundamental de la vida pública, política y naturaleza (o biología) estaban ligadas. Era la misma actividad política (vista como obvia,

¹ He trabajado específicamente tal cuestión en: Borisonik, Hernán (2011). “Del exiliado al apolítico: el ostracismo en Aristóteles”, en Burello, Marcelo; Ludueña Romandini, Fabián; Taub, Emmanuel (Editores). Políticas del Exilio. Orígenes y vigencia de un concepto, Buenos Aires: Eduntref.

natural, para un griego) la que otorgaba, a fin de cuentas, la ciudadanía. Pero el acceso a los derechos civiles estaba restringido por el nacimiento. La *romanidad*, en cambio, no suponía un comportamiento cultural único. Tenía que ver con la forma, no con el contenido, por lo tanto *cualquier hombre* podía devenir romano. Roma elaboró un modelo de ciudadanía específico, donde el ciudadano era siempre un extranjero convertido en romano. Así, la pertenencia a la comunidad de derecho era independiente del origen racial de cada uno.

A diferencia de la supuesta ahistoricidad y naturalidad de la polis (la *homophylia* griega), la *ciuitas* romana era una asociación artificial entre pueblos de orígenes diferentes. Inversamente que en Grecia (donde los gobernantes eran hermanos y ciudadanos), la ciudadanía romana era algo que hermanaba a los hombres *a posteriori*.

Otra diferencia es que en Grecia la política estaba determinada solamente por aquellas personas a las que estaba destinada, mientras que en Roma era el *pueblo* en un sentido mucho más amplio el que se veía afectado por la actividad de quienes accedían a los cargos políticos.

Sea como fuere, lo que compartían estos dos modelos (los más importantes de la antigüedad) era que, respecto de la ciudadanía, los derechos políticos valían más que la mera territorialidad. En el caso griego, el nacimiento era una condición necesaria, pero no suficiente para ser ciudadano, mientras que en Roma, el desapego de lo territorial era aun mayor, dado que *romano* era una expresión que se extendía casi universalmente.

En ese sentido, es fundamental prestar atención al valor de la ley frente a la violencia. En la polis griega, la palabra era el mecanismo fundamental para resolver los conflictos, dejando a la fuerza física como atributo de los bárbaros, los no desarrollados. Incluso, el enfrentamiento entre poleis griegas era llamado *discordia* y no guerra. De hecho, Platón llegó a sostener que

el nombre de la discordia se aplica a la enemistad
entre allegados, y el de guerra a la enemistad entre

extranjeros. [...] Sostengo que los de raza griega son parientes y allegados entre sí, y que son en cambio, ajenos y extranjeros para los bárbaros [...]. Por lo tanto, cuando los griegos luchan con los bárbaros y los bárbaros con los griegos diremos que están en guerra y que son enemigos por naturaleza, y será preciso dar el nombre de guerra a esta enemistad; pero cuando luchan griegos contra griegos, hemos de afirmar que son en verdad amigos por naturaleza, pero que Grecia se halla circunstancialmente enferma y dividida y será preciso dar el nombre de discordia a esta enemistad (Platón, 1997, p. 430 b-d).

En ese mismo sentido es que Francis Wolff llega a afirmar que cuando cayó la polis (en tanto que forma de organización), la actividad política cedió su lugar a la mera aplicación de los designios imperiales: “Es cierto que, después de la conquista alejandrina, cuando todos dependían del mismo rey de Macedonia, y las ciudades habían perdido su autonomía, los griegos, en un cierto sentido, ya no «harían» más política” (Wolff, 1999, pp. 9-10).

Ahora bien, como es ya conocido, el hundimiento político de Roma, durante el siglo V, supuso, a su vez, el final de cierto complejo de ideas acerca de la pertenencia comunitaria. La disgregación política y la dispersión de comunidades enteras, como consecuencia de los flujos de invasiones y migraciones, impuso una serie de mecanismos vinculares fundamentados sobre la coacción.

El corporativismo y las relaciones sociales feudales diluyeron el concepto de ciudadanía. Unos pocos resquicios identitarios quedaron restringidos, básicamente, a los gremios y los feudos. Sólo los señores y los maestros tenían autonomía personal y algún protagonismo social. Como resultado de tal proceso histórico, surgieron una serie de príncipes y señores que encarnaban al poder que ya no estaba cargado con la idea de creación colectiva, sino de coerción física.

Frente a la gran disgregación política que significó la mencionada fragmentación del poder durante la época feudal, se hizo presente, como contrapartida, una idea de universalidad impuesta por el cristianismo. Ante la caída del imperio que la había difundido, la iglesia católica se convirtió paulatinamente en una especie de gran paraguas que cubría a toda Europa, estableciendo un paradigma moral y religioso que les permitió construir un modelo ético común. Pero esa gran autoridad moral dio al Vaticano una enorme concentración de poder político, lo cual, según ciertas interpretaciones, iba en contra del mensaje cristiano.

Entonces, de cara a una Europa políticamente desintegrada y a una iglesia extremadamente poderosa, surgió una revisión del cristianismo que encontró a su máximo exponente en Martín Lutero. Respecto de la Reforma protestante, es preciso tener siempre en cuenta que Lutero, así como la enorme mayoría de quienes llevaron adelante tal movimiento, fueron teólogos y no pensadores políticos, por lo cual “no debemos pedirles que nos presenten una filosofía política completa ni una teoría general de la política. [...] Ellos consideraron que sus afirmaciones en materia de política se derivaban directamente de sus premisas teológicas” (Forrester, 1963, p. 305). Y sin embargo, como bien lo explica Wolin, “aunque sería infructuoso negar la primacía de los elementos teológicos en el pensamiento de Lutero, es erróneo deducir de ello que haya sido ajeno al interés por la actividad política” (Wolin, 1993, p. 157). Lutero no fue un intelectual ni apoyó al intelectualismo², y por ello su discurso era más el de un profeta que el de un teórico.

Por otra parte, si bien existen claros aspectos conservadores y reaccionarios en sus escritos, y aunque eso no haya sido anticipado ni deseado inmediatamente por Lutero, la Reforma

² Importa aclarar que si bien Lutero no era un anti-intelectual, sí fue muy crítico de la razón escolástica.

protestante ha dado lugar al despliegue de toda una serie de concepciones que han caracterizado al mundo moderno. Asimismo, el luteranismo acabó por ser una especie de catalizador o potenciador de la cultura moderna, bajo mediaciones tales como la secularización estatal, la libertad de conciencia, la concentración del poder político, la irrupción definitiva de la individualidad (e, incluso, de la idea de subjetividad), el trabajo como valor, la racionalidad instrumental, el eclipse del poder político del Vaticano, etc. Todos estos aspectos han provocado que, desde sus mismos orígenes, la Reforma implicara una mutua imbricación entre política y religión³.

Tal vez podría tomarse como punto de partida, en esta ocasión, a la distinción establecida por Lutero entre los denominados reino temporal [weltlich] y reino espiritual [geistlich]. Al aplicar esta separación, el fraile alemán realizó simultáneamente dos movimientos. En primer lugar, dejaba sentada su oposición a la división jurídica que había realizado la Iglesia romana (la cual, gracias al esfuerzo de sus canonistas, había integrado el derecho romano a su sustancia) entre las leyes para los laicos y aquellas para el clero. Lutero se ha opuesto a tal clasificación. De hecho, no parece casual que una de las obras que quemó en el inicio de su revuelta haya sido el volumen de las Decretales (normas papales pertenecientes al derecho canónico medieval).

De acuerdo con Lutero, sobre la tierra no debía existir ningún tipo de privilegio legal para los hombres de la Iglesia, dado que, en realidad, todos los mortales poseen los mismos derechos, y se diferencian solamente en cuanto a sus funciones.

³ Una referencia obligada al respecto es la obra de Ernest Troeltsch, quien intentó sostener que Lutero representaba una continuación de la teología medieval católica, en tanto que “cultura guiada sobrenaturalmente” (Troeltsch, 1951, p. 46). Sin entrar en tal disputa, el intento de nuestros párrafos es quitar de la discusión la pertenencia de este autor (claramente transicional) a una u otra tradición, para prestar más atención al legado de su obra.

Por lo tanto, la institución eclesiástica no tenía, para Lutero, ningún tipo de centralidad ni, mucho menos, potencia política. Tal y como lo resume Quentin Skinner, para Lutero “la verdadera iglesia no tiene existencia real, salvo en los corazones de sus fieles seguidores” (Skinner, 1993, II, p. 17). Pero complementariamente, al separar lo temporal de lo espiritual, Lutero dejaría a Dios el cuidado de las almas y entregaría a los príncipes el control absoluto de los cuerpos. En otros términos, mientras que el *foro interno* e inmaterial era gobernado religiosamente, todo aquello que perteneciera al mundo sensible y que pudiera verse reflejado en comportamientos externos debía ser regido por la *espada secular*⁴.

Ciertamente, era tal su desapego de los ideales antiguos (y particularmente a los griegos) que equiparaba al gobierno político con el uso de la violencia, mientras que rechazaba al *logos* como capacidad humana de organización social. De ese modo, al tiempo que censuraba cualquier tipo de distinción jerárquica entre cristianos, afirmaba una jerarquía absoluta en el nivel político. Incluso el propio Lutero llegó a proclamar que, desde los tiempos de los Apóstoles hasta la Reforma, nadie había ponderado más que él a la autoridad terrenal, dado que reconocía al gobierno civil como legítimo por Dios, y ya no a través de la mediación de la Iglesia (Lutero, 1966). Así, Lutero otorgaba al poder político una función sagrada y una dignidad divina, hasta entonces inéditas. En resumen, su teoría de los dos reinos (*Zwei-Reiche*), cada uno con su respectivo gobierno (*Regiment*), expondría una imagen del mundo en la cual Dios deseaba con tanta fuerza al cuerpo clerical como al gobierno político.

De todas maneras, Lutero tuvo por las cuestiones jurídicas una atención muy despreciativa. Fueron las circunstancias (la guerra de los campesinos, la necesidad de dotar efectivamente al pueblo luterano de un sustituto de las antiguas directivas

⁴ Existen otras miradas sobre esta cuestión, que ven en el planteo de Skinner un forzamiento de las palabras luteranas. Un ejemplo es el de Ulrich Duchrow, quien habla del *uso* y *abuso* de su teología.

romanas) las que lo movieron a mezclarse con los temas seculares. Y aún así, lo hizo con reticencia, pues sostenía que las lecciones del Evangelio no tenían relación con las cosas del mundo terrenal, dado que se consagraba a lo espiritual. Por el contrario, dejaba en manos de los príncipes y señores seculares el control de lo temporal.

El "principio material de la Reforma" es que el hombre sólo es justificado por la fe, no por las obras. Ni las prácticas religiosas (tales como la obtención de indulgencias) ni la vida moral (la abstención del robo, la mentira o la fornicación) tienen algún valor justificante. Con ello, Lutero desvinculaba a la acción de la salvación. El anterior es un rasgo moderno que se presenta en el pensamiento luterano, dado que coloca a la relación con Dios en el plano de lo individual. Precisamente, una obra central de Lutero al respecto, tiene por título *Sobre la libertad cristiana*, lo cual permite observar hasta qué punto el tema le preocupaba. Sin embargo, es necesario aclarar que, en su pensamiento, esta libertad no juega más que el plano religioso. Es desde el punto de vista de la salvación (único que cuenta para un monje) que el cristiano es totalmente libre respecto de cualquier ley y de toda norma jurídica. En la vida cristiana perfecta no existe nada jurídico "Si el cristiano no ha de necesitar obra alguna, queda ciertamente desligado de todo mandamiento o ley; y si está desligado de todo esto, será por consiguiente libre" (Lutero, 1966, p. 152).

Pero, al mismo tiempo, Lutero bregaba por un orden severo apoyado sobre la fuerza y la violencia. Dentro de su planteo, los preceptos evangélicos y la no resistencia al mal sólo corresponden al individuo, pero no a la autoridad en cuanto tal. Es decir, tales normas no obligan al príncipe, o al policía o a aquel que ha recibido la vocación de controlar y castigar. Para él, el orden es tan providencial como la fuerza que lo sirve.

Dios honra tan grandemente la espada que la nombra su orden propio... también la mano que porta esa espada y que degüella, no es la mano del hombre, sino la de Dios; y no es más el hombre sino Dios que

pena, tortura, decapita, degüella y hace la guerra, y todo ello son sus obras y sus juicios. [...] No es necesario considerar en el oficio de la guerra, de que, manera degüella, tortura, mata, captura [...]. Esos son los ojos cerrados y muertos de los niños que lo hacen y que en el médico no ven la ventaja que surge del corte de una mano o la separación de una pierna, que no remarcan su necesidad para salvar todo el cuerpo. Por eso es necesario considerar con ojos de hombre la razón por la cual el oficio de la guerra o de la espada degüella o actúa con crueldad; se considerará entonces que ese oficio es divino en sí y que él es tan útil y necesario al mundo como el comer y el beber o cualquier otra obra (Lutero, 1966, p. 312).

Teniendo en cuenta lo anterior, ¿cómo concilia Lutero la doctrina de la libertad cristiana con su defensa de un gobierno secular fuerte y prácticamente absoluto? Lo hace a partir de la idea de que la libertad cristiana sólo tiene valor para los verdaderos cristianos. Pero dado que existen muy pocos en este mundo, incluso ellos deben obedecer la ley civil, dado que sin ella todo sería un caos, y por ende el reino secular existe por designio divino. Pero el desdén por el derecho que presenta Lutero no responde más que a su menosprecio generalizado por todo lo terrenal: visto que la verdadera justicia es cosa divina, lo que ocurra con el derecho secular posee una importancia relativa. De todas formas, es necesario volver a aclarar que Lutero planteó un divorcio definitivo entre la justicia divina y aquella impartida por los hombres religiosos. De hecho, el modo de derribar la denominada primera muralla de los romanistas consiste en mostrar cómo la única ley que tiene valor sobre la tierra es aquella que emana de los príncipes, y no la creada por el papa (Lutero, 1966). Por el contrario, los hombres del clero deben obedecer a la ley secular del mismo modo que cualquier laico, puesto que la justicia divina sólo se busca y se obtiene con el alma, no con el cuerpo.

Adicionalmente, existe una fuente bíblica sobre la que Lutero basa su apoyo a la espada secular, que se encuentra en la Epístola a los Romanos 13,1-8, donde San Pablo dice: "Sométase todo individuo a la autoridad, al poder, pues no existe autoridad sin que Dios lo disponga; el poder, que existe por doquier, está establecido por Dios. Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino. Quien se opone al orden divino, se ganará su condena". Entonces, si bien, no tiene poder alguno sobre las almas, el gobierno político es ilimitado en lo que concierne a los cuerpos y los comportamientos.

De lo anterior se deriva una especie de duplicación legal que atraviesa a los hombres: mientras que su fe y sus almas son regidos directamente por Dios y las Escrituras, sus vidas materiales y sus actos exteriores deben someterse absolutamente a la justicia secular, derivada del poder sagrado de los Estados. Tal duplicación responde directamente a que existe, ya en Dios, una estructura dual, en la que la creación se da por medio del verbo, pero la conservación del orden está vinculada con la acción, con la materialidad. La doctrina de los dos reinos se encuentra expuesta principalmente en la obra *Sobre la Autoridad Secular: Hasta donde se le debe obediencia*, escrita en 1523. Allí, Lutero distingue dos reinos según los miembros que forman parte. Uno es el reino de los hijos de Adán y el otro, el reino del mundo. La adscripción a cada uno de éstos se origina de acuerdo a la respuesta que cada uno de los hombres da a la llamada de Cristo.

No obstante, en lo que concierne a la vida terrena, tal duplicación es superflua, puesto que sólo los príncipes deben gobernar sobre los cuerpos. Este tipo de afirmación lleva a pensar en una favorable predisposición del reformador hacia una concepción monista de la sociedad – la misma que predomina bajo el régimen político del Estado moderno, en oposición a la propuesta del poder disgregado universalista del mundo medieval. En otros términos, si bien Lutero considera al universo espiritual el más importante, al mentar la sociedad terrenal no responde a otro amo que el príncipe secular.

Otra característica relevante de la posición luterana frente al derecho está relacionada con el carácter punitivo, represivo, de éste. “La espada secular existe para castigar a los malos y proteger a los buenos” (Lutero, 1966, p. 202). El poder no es creativo, no es potencia, sino que es coerción y sostén de un orden sacralizado. El símbolo por excelencia del derecho es, para Lutero, la espada, no la balanza.

Además, el buen derecho es aquel que está en concordancia con la Biblia. A Lutero no le interesa que la ley sea un producto de la razón humana, ni que se adecue a la forma de vida de un pueblo, sino que debe apegarse con la mayor rigurosidad posible a las sagradas escrituras (las que, de no existir hombres no cristianos, deberían ser la única ley). El gran valor que Lutero le asigna a la vida cristiana no está basado en el derecho, sino en la fe y la caridad. Lutero señala con bastante frecuencia que antes la persona tiene que ser justa para que después sus obras también puedan serlo. La persona se vuelve justa sólo a través de la fe en el Evangelio. Las obras pueden ser justas pero no por sí mismas sino a través de la fe, mediante la renuncia a la fama y a la honra propia.

Al igual que en la doctrina ciceroniana, la ley positiva, humana, no puede nunca contradecir a las sagradas escrituras. Quien ejerce la justicia terrenal debe obedecer, simultáneamente a la ley divina.

Dado que la naturaleza humana está caída desde el pecado original, el derecho no puede fundarse en ella, sino controlarla, reprimirla. La pretensión de confiar la justicia a la razón humana era, para el fraile alemán, pura soberbia. Su desprecio por el humanismo renacentista (y su célebre debate con Erasmo) tiene el mismo sentido. La ley, cualquiera que sea, exige tanto que es absolutamente evidente al pecador cuán lejos se encuentra de sus exigencias. La consecuencia que se deriva de esto es que resulta imposible todo intento de hacer mérito de parte de los hombres.

Por ello, la justicia para los cristianos debe basarse en poner la otra mejilla, en aceptar la violencia y situar al prójimo siempre

antes que a sí mismos: “Sufrimiento, sufrimiento, cruz, cruz, ese es el derecho de los cristianos” (Lutero, 1966, p. 376). Lutero exige un absoluto amor a Dios (bajo negativa de amor propio), un absoluto temor a Dios (bajo negativa de cualquier temor a hombres o poderes) y una absoluta confianza en Dios (bajo negativa de toda autoconfianza), en contra los pecados fundamentales de la presunción y la soberbia.

Otro tema central a la hora de analizar la relación entre derecho y violencia en el pensamiento luterano, es la cuestión del derecho a resistir las órdenes del príncipe. Al respecto, es interesante la lectura de los escritos de Lutero *Contra las hordas criminales y saqueadoras de los campesinos*. Cabe recordar que los campesinos se habían sublevado en nombre del Evangelio, figurándose que Lutero los apoyaría, puesto que defendían la caída de ciertas jerarquías⁵. El líder de la iglesia protestante, por el contrario, tomó partido en favor de los señores. Con una violencia notable, anatemiza la audacia de haber osado rebelarse en nombre del Evangelio cuando este Libro Sagrado no conoce más que la obediencia.

En tercer lugar: decís que la autoridad es demasiado mala e intolerable, porque no nos permite predicar, el Evangelio, nos oprime con sus cargas sobre nuestros bienes temporales y nos echa a perder en cuerpo y alma. Yo respondo que el que la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada como dice

⁵ En ese sentido, cabe recordar la discusión entre Lutero y Thomas Müntzer acerca de los dos poderes (religioso y temporal). Mientras que el primero, a través de la idea de la gracia divina, acepta a toda autoridad terrena, el segundo (que terminó alejándose de Lutero y liderando movimientos campesinos) comprendía a la fe como fuertemente inserta en el terreno de lo social, y por ello defendía la posibilidad de levantar las armas contra los príncipes. Pues, si bien Müntzer no negaba a la gracia, sí le otorgó un papel secundario en comparación con Lutero.

San Pablo en Rom. 13,4". [Y luego], aceptado que los señores hayan cometido una injusticia, mas no sería igualmente justo y equitativo el cometer igual injusticia, es decir desobedecer y destruir el orden que ha sido establecido por Dios y que no nos pertenece; por el contrario, es necesario sufrir la injusticia; si un príncipe o un señor no quiere tolerar el Evangelio, idos a otros principado..., porque Cristo dijo: "si os persiguen en una ciudad, id a otra" (Lutero, 1966, pp. 503-504).

No existe, en Lutero, derecho alguno a la rebelión contra el poder político, ni resistencia a la autoridad, pues ésta está impuesta por Dios y debe ser considerada su espada en la tierra.

Para concluir, si bien la concepción luterana del derecho es claramente conservadora, en su pensamiento se hacen presentes cuestiones que abrieron la puerta a la Modernidad, tales como la individualidad y la libertad de conciencia, la traducción de la Biblia al alemán, etc.

En pocas palabras, la doctrina de Lutero se basa en la existencia de dos jurisdicciones, cada una con derechos y gobiernos diversos: sobre las almas sólo Dios y sobre los cuerpos sólo el poder secular. De ese modo, los verdaderos cristianos deben fundar sus vidas en la Biblia y en la doctrina cristiana, pese a que todos los mortales están igualmente afectados por la ley secular. Y sin embargo, al pertenecer la espada al designio divino, puede afirmarse que, en última instancia, el poder secular también se sacraliza y se torna absoluto. Así y todo, la violencia pasó a reemplazar a la acción política, en lo que respecta a los actos de gobierno, frente a la cual no hay posibilidad alguna de rebelión o resistencia.

Finalmente, el pensamiento de Lutero significó, sin duda, un hito importante dentro del proceso de transición entre la Antigüedad y la Modernidad. De hecho, además de haber ejercido una cierta influencia sobre la aparición de los hábitos de lectura y escritura individual, la Reforma protestante fue uno de los

factores clave para concebir a la ciudadanía y al derecho de modo renovado. Precisamente, el período siguiente a la Reforma, que constituyó el caldo de cultivo para la Revolución francesa, estuvo caracterizado por una gran mutación del vínculo entre lo que se pensó como el ámbito privado y el ámbito público. De modo que, frente al ideal antiguo de la polis y la plaza pública como espacios de realización humana (permaneciendo lo privado como asociado a la supervivencia y reproducción de la vida), en la Modernidad comenzó paulatinamente a pensarse lo público como el lugar del poder absoluto, de la violencia, de manera que la esfera privada se erigió como espacio de reflexión, palabra y realización subjetiva, en el cual las relaciones son horizontales y existe libertad de pensamiento. Y en cada uno de estos aspectos puede rastrearse una raíz luterana, atravesada por todas las mediaciones que se han presentado.

Bibliografía

ARENDETT, H. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988.

ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 2000.

BENJAMIN, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1991.

BORISONIK, H. "Del exiliado al apolítico: El ostracismo en Aristóteles". In: BURELLO, M; LUDUEÑA ROMANDINI, F; TAUB, E.(eds). *Políticas del Exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Buenos Aires: Eduntref, 2011.

DREHER, M. "Martinho Lutero (1483-1546) e Tomás Münzer (1489-1525): A justificação teológica da autoridade secular e da revolução política". *Veritas*, v. 51, n. 3. Porto Alegre, pp. 145-168. 2006.

DUCHOW, U. *Os dois reinos: Uso e abuso de um conceito teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

- FORRESTER, D. "Martín Lutero, Juan Calvino". In: STRAUSS, Leo e CROPSEY, J. *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1963.
- LUTERO, M. D. *Martin Luthers Werke*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1966.
- PLATÓN. *República*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: FCE, 1951
- SKINNER, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: FCE, 1993.
- WOLIN, S. *Política y perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

NOTAS SOBRE ONTOLOGIA E PRÁXIS SOCIAL NO PENSAMENTO DE ANTHONY GIDDENS

*Asher Grochowalski Brum Pereira**

Resumo: Neste artigo, abordo a opção de Anthony Giddens pela ontologia e, em decorrência, a centralidade da *práxis* social como forma de responder à tradição da teoria social, principalmente o legado de Talcott Parsons. Analiso, por conseguinte, os pressupostos ontológicos que constituem a base da *práxis* giddensiana: a capacidade transformadora humana (o poder entendido no seu sentido genérico) e a reflexividade.

Palavras-chave: Anthony Giddens, Ontologia, *Práxis* Social, Poder, Reflexividade.

Abstract: This paper aims to analyze the Anthony Giddens's option by ontology and, in consequence, the centrality of social *praxis* as a form to confront the tradition of social theory, principally the Talcott Parsons's legacy. I analyze, therefore, the ontological presuppositions which constitute the basis of giddensian *praxis*: the human transformative capacity (the power comprehended in its general sense) and the reflexivity.

Keywords: Anthony Giddens, Ontology, Social *praxis*, Power, Reflexivity.

* Mestre em Sociologia. E-mail: asherbrum@yahoo.com.br

O objetivo do artigo é fazer um itinerário teórico e interpretativo do pensamento de Anthony Giddens e, dessa forma, compreender a opção do autor pela ontologia como ponto de partida para a construção do seu quadro teórico. O exame dessa problemática justifica-se pelo fato da opção ontológica daquele autor, que culminou na teoria da estruturação, permitir que o mesmo se posicione frente ao debate sociológico do seu tempo, e, além disso, assuma uma posição própria e inovadora na discussão. A ontologia é o meio pelo qual o autor ataca o problema fundacional da teoria social do século XX: a relação entre agência e estrutura. Portanto, a teoria da estruturação é essencialmente ontológica, calcada numa concepção clara de *práxis*, a qual, segundo entendo, se assenta em dois pressupostos ontológicos: a capacidade transformadora humana (o poder entendido no seu sentido genérico) e a reflexividade.

Giddens, assim como Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, Randall Collins e outros, enquadra-se no que Alexander (1986) chamou de “Novo Movimento Teórico”. Esse movimento surgiu como uma clara ofensiva à unilateralidade insustentável, em voga, principalmente, até a década de 70, que dividia o pensamento social entre escolas de micro e de macroteoria. O “Novo Movimento Teórico”, por sua vez, entendia que essas duas esferas precisavam ser articuladas e, desse modo, passaram a buscar uma síntese. O movimento, até hoje, apresenta seus principais representantes na Inglaterra, Alemanha, França e Estados Unidos. Em se tratando especificamente de Giddens, a importância cabal do seu projeto para o debate contemporâneo é a tentativa de superar o legado de Talcott Parsons, que se lançou à busca da síntese ainda na década de 1930, através da proposta de uma ontologia das práticas sociais e da vida social. Parsons procurou estabelecer princípios metafísicos universais como ponto de partida da sua teoria, mas caiu no erro determinista de lançar-se à busca de comprovações empíricas que legitimassem seus princípios metafísicos para, assim, como sugere a linha positivista na qual Parsons se insere, fugir da metafísica.

O “Novo Movimento Teórico”, segundo Alexander, caracteriza-se pela formulação de teorias gerais, sem referencia empírica direta. Desse modo, comenta Alexander (1986),

Por pressupostos (...), entendo as suposições mais gerais que os sociólogos fazem quando se defrontam com a realidade. Cada teoria social e cada trabalho empírico tomam posições *a priori* que permitem que os observadores organizem nas categorias mais simples os dados dos sentidos que entram em suas mentes. E é só nessa base que são possíveis as manipulações mais conscientes que constituem o pensamento racional ou científico. Os pressupostos são objetos do discurso, e são até mesmo discursivamente justificados. Em sua maioria, contudo, se originam em processos que precedem ao próprio exercício da razão.

Utilizo, aqui, o termo “pressupostos”, no sentido que Alexander (1986) atribui ao termo, para referir-me aos princípios ontológicos que norteiam toda a teoria giddensiana da estruturação. A construção de uma teoria geral é muito patente em Giddens, o que deu origem às críticas que afirmar que a teoria da estruturação torna-se problemática quando aplicada ao universo empírico. Portanto, proponho uma incursão pelo pensamento giddensiano tendo como eixo de análise a ontologia presente em sua teoria. Mais do que isso, identifico os dois pressupostos ontológicos essenciais do seu pensamento que irão culminar na concepção estruturacionista da *práxis*.

O que é essencial, aqui, é compreender o itinerário teórico do pensamento giddensiano, que parte de uma construção praxiológica calcada em princípios ontológicos, para, daí, desenvolver preocupações empíricas próprias da sociologia. A trajetória do pensamento giddensiano apresenta uma clara base ontológica, metafísica, e é necessário compreendê-la para, num segundo momento, pensar as limitações dos seus postulados empíricos.

Em suas considerações críticas acerca do projeto de Anthony Giddens, Bauman (1989) afirma que esse autor ocupa uma posição própria, só dele, na teoria social contemporânea. De fato, a obra de Giddens tem uma proposta muito sóbria e objetiva: a atualização, a reconstrução e a revisão crítica (a “crítica positiva” – Giddens, 1996) da teoria social dos séculos XIX e XX, e, desse modo, formular um quadro teórico-metodológico capaz de abordar analiticamente a modernidade e, também, apto a teorizar sobre a atividade social humana. Essa linha mestra orienta a sua obra desde 1970, com a publicação de seus trabalhos críticos sobre a sociologia clássica, até o final do século XX, com a publicação de sua suma teórica – *A Constituição da Sociedade* (1984) – e de seus trabalhos sobre a modernidade. Há originalidade, e também muita polêmica, em torno do ambicioso projeto giddensiano, e muitos pontos são frágeis à crítica.

O conjunto da obra de Giddens representa uma reavaliação crítica do saber teórico acumulado na teoria social e na sociologia e, desse modo, o autor propõe a articulação de um novo quadro teórico-metodológico, a chamada teoria da estruturação. Segundo Bauman (1989), o projeto de Giddens é integrar a teoria social de modo a possibilitar uma unidade que as teorias social e sociológica nunca desfrutaram. Por conseguinte, Giddens procura englobar positivamente as contribuições da tradição sociológica e da teoria social, ao passo que submete a duras críticas o que julga inadequado. De fato, o projeto giddensiano tem por intuito travar o consenso na sociologia e na teoria social que Parsons não foi capaz de alcançar, no início do século XX, embora fosse seu projeto fazê-lo. Eis aí o grande desafio em que Giddens está inserido: fazer uma teoria que englobe a tradição sociológica e a teoria social sem, com isso, voltar ao passado.

A opção ontológica

A teoria da estruturação, tal como é exposta e sistematizada em *As novas regras do método sociológico* (1976), em *Central problems in social theory* (1979) e, principalmente, em *A constituição da sociedade*

(1984) pode ser entendida como enunciados claros de um determinado tipo de ser, ou seja, são proposições ontológicas. Ira Cohen (1996) considera que a opção giddensiana pela ontologia se deu com o intuito de formular uma teoria social diferenciada do positivismo, do funcionalismo e do evolucionismo. Ao propor uma concepção acerca de um tipo de ser, ou seja, ao propor uma ontologia, Giddens afasta-se dos debates em teoria social com preocupações epistemológicas sobre as formas do conhecimento. Isso demonstra, sem dúvida, uma preocupação maior com o objeto da sociologia, o homem e suas práticas, do que com os métodos para conhecer os princípios universais constituidores desse homem. Desse modo, Giddens (2009) considera que a teoria social, orientada por preocupações ontológicas, pode inspirar teorias a partir das próprias práticas sociais e servir como ponto de partida para pesquisas empíricas.

A teoria da estruturação é, antes de tudo, uma concepção praxiológica da vida social e dos seus desdobramentos. A problemática fundante dessa teoria reside, essencialmente, sobre a interação entre agência e estrutura como elementos estruturantes das práticas sociais cotidianas. Mais do que a incidência de uma sobre a outra, Giddens (1996; 2009) constrói um quadro teórico que aborda esses dois elementos como mutuamente determinantes, ao invés de atribuir exclusividade a uma dessas esferas. Para tanto, o autor retoma uma discussão que sempre esteve presente na agenda das ciências sociais desde a sociologia clássica: o antagonismo entre objetivismo e subjetivismo. Giddens (2009) retoma essa discussão para propor uma solução a partir da teoria da estruturação. A contribuição essencial desse autor para a discussão da relação objetivismo/subjetivismo é pensar agente (esfera subjetiva) e estrutura (esfera objetiva), não como uma dicotomia, mas como mutuamente complementares. Giddens (2009) concebe agência e estrutura como uma dualidade, o que implica que as esferas subjetiva e objetiva sejam, ao invés de excludentes, complementares entre si. Ao inserir a ideia de dualidade da estrutura, Giddens procura atribuir o mesmo grau de importância tanto a uma quanto à outra. O autor

propõe uma sistematização de conceitos na teoria da estruturação que se referem à produção e à reprodução da vida social e, ao mesmo tempo, engaja-se no ambicioso projeto de adaptar a teoria social às condições modernas. Esses conceitos estão relacionados com a constituição do ser social e com a inserção do mesmo na *práxis*.

Por meio de sua opção ontológica, Giddens distancia-se da tradição do positivismo que procura renegar a associação da vida social com princípios metafísicos abstratos, ou seja, que não podem ser comprovados empiricamente. Por outro lado, a teoria da estruturação não deixa de propor mecanismos metafísicos reguladores da vida social em geral, por mais plásticos e flexíveis que sejam. Princípios como a monitoração reflexiva da ação e a capacidade transformadora humana não deixam de ser princípios metafísicos universais da concepção giddensiana de ser, embora sejam moldáveis de acordo com o contexto histórico. Giddens, evidentemente, não propõe princípios metafísicos externos ao ser, mas são princípios constituidores do ser, inatos a todo homem. A concepção giddensiana de ser vai ao encontro do pensamento de filósofos da ciência, como Karl Popper (2007) e Thomas Kuhn (1975), que reconhecem que o processo de conhecimento científico é impossível sem partir de uma fé em princípios metafísicos que não se justificam de um ponto de vista empírico. Também Roy Baskhar (1979), uma das principais influências de Giddens, defende que existem “objetos intransitivos” na vida social, ou seja, princípios metafísicos que influenciam a vida social e que estão além da empiria. Frederic Vandenberghe (2010) é claro ao demonstrar que o realismo crítico se propôs a recuperar as bases ontológicas da teoria social e essa é a influência fundamental de Baskhar na teoria giddensiana. Em Giddens (1996), também é explícito o ponto de vista husserliano que remete a uma filosofia que transcende o conhecimento empírico. Afirma Giddens (1996), ao comentar este último autor, que a epistemologia implica a ontologia, pois o conhecimento implica o ser.

A forma como Giddens (1996) formula a sua opção pela ontologia, antes de tudo, permite que o autor trave uma cisão

entre a teoria da estruturação e as teorias sociais que acreditam existir uniformidades históricas e leis universais da sociedade. A corrente teórica que trabalha com uniformidades históricas e leis universais é fortemente vinculada às ciências naturais, e tem Parsons como um de seus principais divulgadores. Os teóricos das uniformidades históricas acreditam que existem princípios que não são históricos, mas sim trans-históricos, que conduzem a história humana. Esses princípios e leis universais, segundo esses teóricos, são empiricamente comprováveis e devem ser o objeto dos estudos da sociedade. Assim como nas ciências naturais, os teóricos da uniformidade acreditam que existem regularidades naturais que organizam a história, de tal sorte que acreditam que sob as mesmas condições naturais as circunstâncias históricas tendem a ocorrer de maneiras similares.

Giddens assume uma posição diferente e procura se distanciar das teorias que buscam generalizações e uniformidades históricas. Em primeiro lugar, o autor formula pressupostos metafísicos, não verificáveis empiricamente, como ponto de partida da teoria da estruturação. Esses princípios abstratos, constitutivos do ser, são gerais, uma vez que são constitutivos de todo e qualquer ser. Mas, Giddens estabelece tais princípios apenas como premissa de onde parte a sua explicação. Ao conceber o homem como um ser dotado de capacidade transformadora – o poder de obter resultados com a sua ação, Giddens atribui ao ser, o agente social, a capacidade de produzir e interferir no curso dos eventos. Portanto, para Giddens (2009), a história não é produto de leis universais empiricamente comprováveis, mas é produzida pelos homens a partir de sua ação na realidade. Daí decorre que não há, em Giddens, a preocupação epistemológica acerca de como conhecer essas leis universalmente dadas. Por isso, os pressupostos ontológicos propostos por Giddens distanciam-se das preocupações epistemológicas dos positivistas e dos demais teóricos das uniformidades sociais. Giddens não propõe mecanismos ou leis universais de mudança social, mas propõe premissas metafísicas, ontologicamente flexíveis, da constituição

do ser que age historicamente. Acima de tudo, em Giddens (1996; 2009) a conduta humana está sob o controle do agente, de tal sorte que ele poderia ter agido diferente em qualquer momento de seu fluxo de ação, e não sob o controle de leis naturais empiricamente cognoscíveis.

Giddens propõe enunciados, não somente para um certo tipo de ser, mas para um ser social. Por sua “flexibilidade ontológica” (Cohen, 1996, p. 403) o ser giddensiano não é rígido, mas, pelo contrário, é um ser moldável de acordo com o contexto histórico em que está inserido. Novas configurações históricas tratam de moldar o ser giddensiano no próprio processo de mudança social, de tal sorte que ele se adapte a elas. Desse modo, a forma como o ser social, ontologicamente dado, se constitui é através da *práxis* social. É através da *práxis* que o ser psicofisicamente dado se torna ser social, ou agente social. Como fica claro em *As novas regras do método sociológico*, a vida social é entendida na teoria da estruturação como *práxis* contínua.

O ser estruturacionista pode ser chamado de ser social porque todo indivíduo já nasce em determinado contexto historicamente dado. Nenhum indivíduo começa a sua vida do zero, mas ele já está inserido, e se constitui, em relações de interação com outros indivíduos. De acordo com o contexto em que o indivíduo nasce ele vai ser moldado socialmente, graças à flexibilidade que Giddens confere aos pressupostos ontológicos constituidores do ser. Mas, ao mesmo tempo em que vai ser moldado pelo contexto, também o ser será responsável por transformar esse mesmo contexto.

Giddens propõe dois pressupostos ontológicos fundamentais que são os princípios centrais da *práxis* social da teoria da estruturação. São eles a reflexividade (ou monitoração reflexiva) e a capacidade transformadora humana (ou o poder de obter resultados). A capacidade transformadora humana é a categoria primordial, da qual decorre a reflexividade. A capacidade transformadora é representada pelo poder, numa concepção genérica, que é condição para a existência humana. Essa capacidade independe da configuração histórica ou da formação

social em que o homem está inserido, e é a forma do ser organicamente dado relacionar-se com o meio natural e social e, dessa forma, tornar-se ser social. Mas, ao pôr em prática a sua capacidade transformadora, o homem também está sujeito a modificar-se a si mesmo, e é daí que surge a segunda categoria central da *práxis* giddensiana: a reflexividade.

Ao tomar consciência de si mesmo como agente, transformador da realidade e capaz de provocar determinados resultados, o homem desenvolve a reflexividade na esfera subjetiva. A reflexividade, segundo entendo, é a autoconsciência e o autoconhecimento que provêm dos sentidos da constituição psicofísica do homem, entendido enquanto agente social. O ponto de partida da reflexividade é a consciência de si mesmo enquanto agente transformador da realidade, ou seja, enquanto homem dotado do poder de obter resultados. Mas, também, é o autoconhecimento da própria ação, ou seja, o conhecimento tácito de como empregar a própria capacidade transformadora, ou de como prosseguir nos diferentes contextos da vida social para obter os resultados desejados ou intencionados.

Esses dois pressupostos ontológicos, constituidores da *práxis* social, são pressupostos abstratos. No entanto, não se propõem a ser princípios naturais, derivados de leis universais e tampouco são empiricamente comprováveis. Apesar de partir desse axioma calcado em pressupostos metafísicos, Giddens não defende que a função das ciências sociais seja desvendar ou comprovar empiricamente a existência de tais pressupostos. Para ele, esses são apenas princípios abstratos dos quais parte a teoria da estruturação. Esse, no meu entendimento, é a grande diferença entre Giddens e os positivistas e demais adeptos das uniformidades históricas.

A práxis social encontrada:

O enunciado ontológico giddensiano acerca do poder dos indivíduos de obter determinados resultados é uma ofensiva ao

determinismo estrutural de Parsons, como fica explícito na introdução de *A constituição da sociedade*, e a questão do indivíduo transformador é o principal postulado da teoria da estruturação. Mas, ao mesmo tempo, Giddens não ignora a não aleatoriedade – ou, melhor dizendo, a regularidade – de determinadas práticas sociais. Giddens tenta se colocar além da discussão polarizada entre ação e estrutura, pois o seu projeto é de conciliação.

Segundo Popper (2007), é impossível existir uma teoria que não parta de axiomas, ou seja, de princípios metafísicos sem comprovação empírica. Parsons tomou o caminho inverso ao tentar comprovar empiricamente os princípios metafísicos que propôs, além de ter caído no determinismo estrutural regulado por leis gerais e empiricamente verificáveis. Giddens, por outro lado, parece ter assumido abertamente a máxima popperiana ao propor princípios ontológicos de um tipo específico de ser e, desse modo, construir sua análise das práticas sociais e da vida social. Em meu entendimento, essa é a grande resposta de Giddens a Parsons: a formulação de uma teoria metafísica, abstrata, que não busca comprovação empírica para seus enunciados ontológicos, nem propõe leis gerais que devem ser verificadas na história pelas ciências sociais. Importante ressaltar que, num segundo momento, Giddens recorre a princípios epistemológicos quando se trata de analisar as práticas sociais historicamente situadas. A teoria da estruturação, portanto, parte de enunciados ontológicos, princípios metafísicos gerais, acerca da constituição de um determinado tipo de ser. Mas, isso não significa que Giddens não se preocupe com problemas epistemológicos com relação às formas de conhecer as práticas sociais dos agentes historicamente situados.

A ontologia do ser social pode ser entendida a partir da inserção do agente humano na relação dualista entre agência e estrutura, em última instância dialética. Essa relação dualista, estratificada em duas partes mutuamente determinantes, é o universo no qual se dá a constituição e a reformulação do agente humano, assim como do fazer humano. A ontologia dualista da teoria da estruturação pode ser traduzida em termos da relação

entre cultura e capacidade transformadora, ou seja, entre estrutura e agência.

A reprodução da sociedade é o produto da ação intencional do agente humano em sua vida cotidiana, mas, ao mesmo tempo, relaciona-se com consequências não premeditadas que culminam na reprodução não intencional da estrutura. Essas consequências, por sua vez, dão, como condições não reconhecidas para a ação, possibilidades para a continuidade das ações cotidianas. O agente humano, o ser social, se insere no contexto da vida social como um ser autoconsciente, dotado de cognoscitividade, mas que está inserido em uma rede de significações que constituem a sociedade como um todo coeso e dotado de sentido. Essas significações é que são reproduzidas diariamente pelos agentes nas atividades diárias da vida cotidiana e, ao mesmo tempo, indicam-lhes os padrões de ação a serem assimilados.

A capacidade transformadora perpassa toda a ontologia giddensiana, na forma do poder entendido em sentido genérico. Dito de outra forma, o poder, enquanto capacidade transformadora, é pressuposto para que se formule uma ontologia do ser social. O poder é fundamental para entender-se a ontologia presente na teoria da estruturação. A constituição do indivíduo enquanto ser social, a partir da teoria da estruturação, pode ser compreendida através da inserção dele no âmbito da vida cotidiana. Dito em outros termos, o indivíduo só existe e se reconhece enquanto ser social, ou agente, a partir da sua inserção, através da sua ação, na relação mutuamente determinante entre agência e estrutura. Consciência e percepção, psique e fisiologia, são elementos fundamentais para que o ser se constitua como ser social, ou agente, no âmbito da dualidade agência/estrutura.

A ontologia da teoria da estruturação está profundamente calcada na *práxis* social. Toda a vida social é gerada na e através da *práxis*. A ontologia estruturacionista procura oferecer enunciados para a constituição do ser enquanto agente, capaz de produzir resultados através de sua capacidade transformadora. O ser, na teoria da estruturação, é plástico e adaptável aos diferentes contextos, de tal sorte que se configura no próprio

desenrolar da vida social; isto é, o ser se estrutura na dinâmica da *práxis*. Chamo, portanto, a teoria da estruturação de ontologia do ser social pelo fato dela apresentar essa concepção modelável do ser, que tem por princípio ontológico universal a capacidade humana genérica de agir através de sua capacidade transformadora. O que fica explícito na teoria da estruturação é que as práticas sociais e o próprio ser estão sujeitos à mudança. O ser social se constitui na e através da *práxis*, na qual produz e reproduz constantemente a sua ação em condições espacial, temporal e historicamente dadas. A teoria da estruturação não concebe práticas sociais que sejam a-históricas. Desse modo, é que se constitui toda vida social.

A vida social se constitui na e através da *práxis*, ao passo que o próprio agente também se constitui nesse âmbito, pois é ele quem constitui a vida cotidiana e transforma as circunstâncias históricas. Mas, ao passo que o agente modifica as circunstâncias nas quais está inserido, modificam-se os pressupostos constituidores da *práxis*, como ocorre, por exemplo, na transição das organizações sociais pré-modernas para a sociedade moderna. No entanto, existem configurações de grande extensão espaçotemporal que mantêm os pressupostos da *práxis* como os mesmos ao longo do tempo e das gerações, e isso faz com que as práticas sociais se institucionalizem e permaneçam “as mesmas” (Giddens, 2009, p. 3) por determinado período histórico. Essas configurações são um conjunto de regras, significados e recursos que constituem as estruturas sociais de determinado sistema social em um dado período histórico. A agência e a estrutura, por conseguinte, entrelaçam-se para estruturar a *práxis* de determinada época e em determinado contexto e, dessa forma, constituir a vida social.

Elaborar a teoria da estruturação de forma ontológica, sem estabelecer leis empiricamente verificáveis para a constituição da vida social e através de uma concepção praxiológica flexível, é o que permite que Giddens formule críticas contundentes às leis universais presentes na teoria de Parsons. Não obstante, fica claro na teoria da estruturação que Giddens procura fugir das

formulações teóricas universais que se lançam à busca de comprovações empíricas da sua efetividade. O fato do autor estabelecer regularidades históricas não significa que ele formule uniformidades trans-históricas que envolvam a produção e reprodução de práticas sociais.

Em *As novas regras do método sociológico*, Giddens (1996, pp. 117-118) afirma que não há sistematicidade ou uma elaboração precisa da *práxis* social na obra de Marx, mesmo reconhecendo que esse autor tem uma concepção ontológica da produção e reprodução da vida social. Apesar disso, entendo a *práxis* da teoria da estruturação afinada com a concepção de Marx (1996), que define a *práxis* social como a relação dialética entre a consciência e a prática. Para Marx (1996, p. 12) a *práxis* social é “a consciência da modificação [ou da transformação] das circunstâncias com a atividade humana”. De fato, a concepção praxiológica da teoria da estruturação vai por essa via, ao passo que a ação (o poder de obter resultados) é anterior à subjetividade e, desse modo, à própria reflexividade. Através da consciência que têm da própria ação e das práticas sociais, os agentes constroem subjetivamente, por meio da reflexividade, conceitos gerais¹ que orientarão a reprodução de práticas antigas. O que chamo de conceitos gerais são as razões subjetivas para a realização de práticas regularizadas e funcionam como uma espécie de entendimento teórico acerca da própria ação. É a sistematização formal desses conceitos que constitui a sociologia enquanto ciência e que gera as teorias sociais.

A consciência acerca da própria ação e das próprias práticas não existe, por certo, desenraizada da materialidade. Pelo contrário, a consciência brota da ação prática do agente, assim

¹ Entendo por conceitos gerais certos padrões de ação assimilados na consciência prática do agente e que servirão para a formulação de razões, pelo agente, acerca da própria ação. Esses conceitos gerais surgem na *práxis* e são uma espécie de entendimento teórico do agente sobre a própria ação.

como a reflexividade a que a consciência se relaciona. Ao passo que essas práticas sociais são reproduzidas de forma consciente – portanto reflexiva – por longas extensões espaçotemporais, ou seja, tornam-se regularizadas, elas convertem-se em instituições sociais. Essas instituições sociais – que nada mais são do que práticas sociais enraizadas no tempo-espaço –, por sua vez, configuram-se em propriedades estruturais (ou estruturas) dos sistemas sociais. Para Giddens (1996; 2009), portanto, a reprodução das práticas sociais é um ato consciente e reflexivo, ao passo que o agente poderia agir de qualquer outra forma no curso de um certo fluxo de ação. No entanto, apesar da liberdade de que goza o agente no fluxo de ação, a manutenção da segurança ontológica² é um elemento fundamental na institucionalização das práticas sociais.

A *práxis*, portanto, se constitui por meio da ação humana e das condições espaçotemporais e históricas geradas pela agência, ao mesmo tempo em que a agência se constitui na e através dessa mesma *práxis*, a qual envolve toda a ação consciente e produtora de resultados pela capacidade transformadora humana. Nesse sentido, a *práxis* também está relacionada com a produção de conhecimento acerca da própria ação. Isso não quer dizer, evidentemente, que todo agente tenha um conhecimento formal acerca de sua própria ação. Giddens (1996; 2009), ao tratar desse conhecimento, refere-se ao conhecimento tácito produzido no âmbito da *práxis*, ou seja, trata-se de um saber acerca de como proceder. Esse conhecimento tácito, tal como compreendo, entrelaça-se à consciência prática do agente. O agente, por sua vez, pode não conseguir expressar verbalmente as razões de sua ação. O conhecimento acerca da própria ação tem a ver com a

² A segurança ontológica é a confiança em que o mundo social permaneça o mesmo ao longo do tempo, reduzindo a sensação de ansiedade. Nas palavras de Giddens (2009, p. 444), é a “confiança em que os mundos natural e social são o que parecem ser, incluindo os parâmetros sociais básicos do self e da identidade social”.

consciência, desenvolvida na *práxis*, do próprio poder de obter resultados e desencadear consequências.

Entendo que a *práxis* estruturacionista possui dois pressupostos essenciais e que estão entrelaçados: o poder (enquanto capacidade transformadora ou de obter resultados) e a reflexividade (enquanto consciência e conhecimento acerca da própria ação). O poder, como já abordei, na concepção genérica aplicada por Giddens (1996; 2009), refere-se à capacidade transformadora humana ou ao poder de obter determinados resultados. Esse é o conceito constitutivo que está no cerne de toda a teoria da estruturação (juntamente com a reflexividade), porque é, sobretudo, a capacidade humana de fazer a diferença, de agir deste ou daquele modo, que está na base da ontologia giddensiana. O ser somente existe enquanto ser social graças à sua capacidade transformadora. Na teoria da estruturação, por conseguinte, o agente sempre tem o controle, em maior ou menor grau, das suas intervenções no mundo material, e isso delega relativa liberdade ao agente. Isso significa que o agente não responde automaticamente a determinações da estrutura. O agente goza tanto de liberdade quanto sofre coerções em contextos específicos. Isso é relativo tendo em vista a particularidade contextual e histórica de que se está tratando. Não existe, em Giddens, um determinismo da liberdade da ação, assim como não existe um determinismo da coerção estrutural. Giddens tenta fugir desses extremos, e acredito que ele consiga transitar bem entre os dois polos. A célebre frase de Marx (2006, p. 15) ilustra esse ponto:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.

Do ponto de vista de Giddens (2009), os atores historicamente localizados têm poder, através de sua capacidade transformadora, de transformar e “fazer” a própria história. No

entanto, de acordo com o contexto envolvido em circunstâncias históricas, os homens também sofrem coerções estruturais em maior ou menor grau. A estrutura, segundo a definição giddensiana, representa um acúmulo de significados, valores e práticas sociais institucionalizadas que persistem por longas extensões espaço-temporais, orientando as práticas e ações das gerações presentes e futuras. O zelo pela manutenção da segurança ontológica faz com que a estrutura assumam um caráter coercitivo, não permitindo que a liberdade total de ação impere colocando em risco, desse modo, a vida social tal como ela é. No entanto, claro está, a história é feita pela ação dos homens e por sua livre vontade, pois eles têm a liberdade de agir de outro modo em qualquer estágio do curso de sua ação. A coerção representa uma forma de manter a vida social tal como ela é e, além disso, representar interesses seccionais.

A capacidade de intervenção humana, o poder de obter resultados, é ativada na produção e reprodução das práticas sociais cotidianas. Essas práticas sociais, evidentemente, “fazem uma diferença” (Giddens, 2009) no desenrolar da vida social; entrelaçam-se cotidianamente no bojo da vida social, com as práticas desenvolvidas por outros agentes. Ira Cohen (1996, p. 12) chama esse “saber como agir” que envolve as práticas sociais de “habilidades praxiológicas”. É o conhecimento e a consciência dessas habilidades que faz a reflexividade emergir como um tema central na ontologia da teoria da estruturação. A reflexividade constitui o outro eixo da *práxis* estruturacionista, ao lado da capacidade transformadora humana. Giddens (1996, p. 14) deixa claro que entende a reflexividade como uma qualidade da ação humana em geral, ou seja, como um princípio metafísico trans-histórico.

A reflexividade, por sua vez, refere-se à consciência e ao conhecimento que os agentes têm acerca da própria ação. Não se trata da reflexão ou do conhecimento no sentido racionalista, mas de percepções que surgem a partir dos mecanismos sensoriais do corpo, entendido como unidade psicofísica. As percepções que envolvem a ação se relacionam com o conhecimento de como

agir, como continuar, ou como obter determinado resultado. Giddens (2009) trata de um conhecimento que é compartilhado por todos aqueles que se envolvem nas práticas sociais ou que são capazes de desempenhá-las. Daí o conhecimento tácito que possibilita a existência de uma consciência prática. Importante ressaltar que, como enfatiza Giddens (1996; 2009), a reflexividade não é meramente a autoconsciência, mas também envolve o conhecimento acerca da própria ação, que dá ao agente o entendimento de como prosseguir na vida social. Daí o uso do termo “monitoração reflexiva” (Giddens, 2009). O agente está constantemente em contato com o desenrolar da própria prática, de modo a produzir conhecimento sobre ela graças à monitoração constante. Entendo, ainda, que a monitoração reflexiva também está relacionada ao caráter estrutural da dualidade da estrutura, de modo que o agente monitora a própria ação por meio de regras estruturais estabelecidas, que lhe oferecem determinados padrões de ação e que indicam formas de desvio que devem ser coagidas na vida social. O conhecimento não envolve, portanto, só a própria ação individual do agente, mas o conhecimento mútuo das regras e recursos que envolvem as práticas sociais. Em suma, a reflexividade envolve dois elementos: a autoconsciência de si mesmo enquanto agente capaz de provocar resultados e o autoconhecimento de como prosseguir, a partir da própria ação, para atingir determinado resultado.

A reflexividade tem o papel fundamental de fazer com que a ação não seja meramente a capacidade de obter resultados; é o mecanismo que está por trás de toda a ação, e representa os “porquês” do agir; é o conhecimento teórico sobre a ação. Apesar de possuir capacidade transformadora, um agente não age sem estar direta ou indiretamente motivado. Na fluidez da *práxis* estruturacionista, acredito que os princípios ontológicos universais sejam a capacidade transformadora e a reflexividade, embora esses dois elementos possam ser remodelados no âmbito da própria *práxis*, uma vez que se alterem as condições históricas na e através dessa mesma *práxis*.

Considerações finais

O papel fundamental da *práxis* na teoria da estruturação é demonstrar a produção da vida social a partir da proposição de pressupostos ontológicos que produzem e reproduzem as práticas sociais. A teoria da estruturação é extremamente consistente quanto à sua formulação ontológica, no entanto, quando penso na questão da aplicabilidade empírica da proposta giddensiana, a impressão que tenho é que se trata de um projeto amplo e inacabado. O principal problema que vejo na formulação de uma teoria social a partir da ontologia não diz respeito à proposição de pressupostos metafísicos trans-históricos, como está pressuposto em toda ontologia. O problema reside no caráter demasiado abstrato e geral que a teoria ganha baseando-se nesse tipo de pressuposto. A dificuldade não está em partir de princípios ontológicos para a formulação da teoria; reside essencialmente em manter esses princípios como fios condutores da teoria. É essa dificuldade que Giddens enfrenta ao manter a *práxis*, formulada a partir de pressupostos ontológicos, no cerne da teoria da estruturação.

Giddens, de fato, não cai no dilema de Parsons, que tenta dar comprovação empírica aos princípios metafísicos trans-históricos que formulou. O dilema de Giddens, como aponta grande parte dos seus críticos, é formular uma teoria demasiado geral e com conceitos muito abstratos, dificilmente aplicáveis na esfera empírica. Essa dificuldade se dá pelo fato do autor ter construído uma concepção de *práxis* calcada em princípios ontológicos e a ter mantido como linha mestra da teoria da estruturação, em torno da qual se sistematizam todos os conceitos. Giddens não está preocupado com as formas epistemológicas de conhecer os princípios metafísicos universais que compõem a vida social. Não obstante, creio que na tentativa de fugir disso, o autor não consegue produzir uma teoria que leve em conta os contextos micro da vida social.

O eixo principal da minha crítica à teoria da estruturação está na relação problemática entre a ontologia da teoria da estruturação e a aplicabilidade empírica dessa mesma teoria.

Enquanto uma ontologia, a teoria da estruturação apresenta contribuições fundamentais ao debate contemporâneo. A sua fraqueza está na proposta de aplicabilidade empírica. A teoria giddensiana é, claramente, hipotético-dedutiva, ou seja, possui conceitos abstratos, sem uma definição precisa em termos de conteúdo e aplicabilidade empírica. Na obra de Giddens não há nenhum tipo de tentativa de comprovar empiricamente os pressupostos da *práxis*: a reflexividade e a capacidade transformadora humana. Eles são axiomas. O problema que vejo, e que torna a proposta giddensiana muito abstrata e geral, é a formulação dos demais conceitos estruturacionistas tendo por eixo a *práxis* social, tal como entendo que Giddens a formula. Os conceitos propostos pelo autor são elementos que põem a *práxis* em movimento, mas que tem como base a reflexividade e a capacidade transformadora. No diagnóstico da modernidade, por exemplo, que constitui a grande tentativa de Giddens de dar aplicabilidade empírica à teoria da estruturação, a reflexividade e o poder norteiam todo o debate, tendo o autor, por isso, que elevar a modernidade e suas instituições ao nível abstrato, afastando-se do nível micro de análise.

Bibliografia

- ALEXANDER, J. "O Novo Movimento Teórico". RBCS, n. 4, v. 1, out. http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_04/rbcs04_01.htm, acesso em 1/6/2011. 1986.
- BASKHAR, R. *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences*. Brighton: Harvester, 1979.
- BAUMAN, Z. "Hermeneutics and modern social theory". In: HELD, David e THOMPSON, John B. (orgs.). *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*. New York: Cambridge University Press, pp. 34-55. 1989.

- COHEN, I. "Teoria da estruturação e práxis social". In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Johnathan. (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, pp. 393-446. 1996.
- COLLINS, R. *A contemporary critique of historical materialism: Power, property and the state*, v. 1. Berkeley: University of California Press, 1981.
- GUIDDENS, A. "Historical materialism today: An interview". In: *Theory, Culture & Society*, v. 1, n. 2. 1982.
- _____. *Central problems in social theory: Action, structure and contradiction in social analysis*. Londres: MacMillan Education LTD, 1988.
- _____. *Novas regras do método sociológico: Uma crítica positiva às sociologias interpretativas*, 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 1996.
- _____. *Política, sociologia e teoria social: Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: Unesp, 1997.
- _____. *Capitalismo e moderna teoria social*, 6ª ed. Lisboa: Presença, 2005.
- _____. *O Estado-nação e a violência: Segundo volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico*. Tradução: Beatriz Guimarães. São Paulo: Edusp, 2008.
- _____. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.
- _____. *Quatro tradições sociológicas*. Petrópolis: Vozes, 2009b.
- GROCHOWALSKI, A. *Da teoria social à modernidade: Reflexividade, poder e práxis no pensamento de Anthony Giddens*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Unicamp, 2011.
- HELD, D. e THOMPSON, J. B. (orgs.). *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*. New York: Cambridge University Press, 1989.

- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectivas, 1975.
- MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. *O 18 brumário de Louis Bonaparte*, 5ª ed. São Paulo: Centauro, 2006.
- PARSONS, T. *The structure of social action*. New York: The Free Press, 1966.
- _____. *Social system*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- VANDENBERGHE, F. *Teoria social realista: Um diálogo franco-britânico*. Minas Gerais: UFMG, 2010.

LIBERDADES POLÍTICAS E NECESSIDADES ECONÔMICAS EM AMARTYA SEN

*Gabriela D'Ávila Schüttz**

Resumo: Este trabalho versa sobre as relações entre liberdades políticas e necessidades econômicas a partir de uma reflexão sobre a perspectiva do desenvolvimento como liberdade de Amartya Sen. O valor fundamental das liberdades substantivas para a satisfação das necessidades econômicas representa um aspecto crucial do pensamento seniano. Sen enfatiza a importância do papel constitutivo e instrumental das liberdades substantivas para o tratamento do problema das necessidades humanas, mas também para a discussão sobre o problema da conceituação das necessidades econômicas.

Palavras-chave: Amartya Sen, Liberdades Políticas, Necessidades Econômicas, Liberdades Substantivas.

Abstract: This paper verses upon the relation between political rights and economic needs after such reflection on the Amartya Sen's perspective of development as freedom. The fundamental value of the substantives freedoms to satisfy the economic needs is a crucial aspect of Sen's thinking. Sen emphasizes the importance of the constitutive and of instrumental role of freedoms to the treatment of the human needs' problem, but also to the debate about the problem of the conceptualization of economic needs.

Keywords: Amartya Sen, Political Rights, Economic Needs, Substantives Freedoms.

* Mestre em Economia social pela UNGS (Argentina) e mestre em Filosofia pela UNISINOS. E-mail: gschuttz@gmail.com.

Introdução

O presente artigo trata das inter-relações entre liberdades políticas e necessidades econômicas conforme a perspectiva da liberdade de Amartya Kumar Sen¹ (1933). O valor fundamental das liberdades substantivas para a definição da ideia de necessidades econômicas representa um aspecto crucial do pensamento seniano relacionado à sua defesa de uma abordagem racional no âmbito da escolha social. Sen enfatiza o papel constitutivo e instrumental das liberdades substantivas e a importância da democracia para a satisfação de necessidades econômicas básicas, mas também para a discussão sobre o problema da conceituação das próprias necessidades econômicas. Neste sentido, tanto a resolução quanto a definição de necessidades econômicas estão atravessadas pela discussão pública, que por sua vez requer o respaldo de liberdades políticas e direitos civis que tornam possível o exercício da escolha social.

Este trabalho inicia apresentando a perspectiva da liberdade, destacando a diferenciação realizada por Sen do papel constitutivo e instrumental da liberdade. Em um segundo momento, são contrastadas três teses referente às relações entre liberdades políticas e necessidades econômicas, acompanhadas das respectivas réplicas segundo a interpretação seniana: (1) a tese de Lee, centralizada no crescimento econômico e supressão de liberdades políticas e direitos civis; (2) a tradução da pobreza como indiferença política, ou seja, defende-se que se for possível aos pobres escolher entre ter liberdades políticas e satisfazer necessidades econômicas, eles invariavelmente escolheriam a segunda alternativa; (3) a afirmação de que a ênfase sobre a liberdade política, os direitos civis e a democracia é uma prioridade especificamente ocidental. Assim, a submissão de decisões técnicas ao debate público corresponderia a um traço cultural e não a uma exigência de legitimidade ou uma parte constituinte da vida social, portanto,

¹ Filósofo moral e economista indiano laureado com o Prêmio de Ciências Econômicas em Memória de Alfred Nobel.

podendo ser dispensada em outros contextos. Por fim, são discutidas algumas dificuldades e contribuições da proposta seniana.

A perspectiva da liberdade

As interrogações acerca do problema do desenvolvimento e a avaliação do bem-estar social² empreendidas desde a década de 1970 por Amartya Sen nos brindam com a perspectiva do desenvolvimento como liberdade. Trata-se de um enfoque normativo para o desenvolvimento centralizado na expansão das liberdades substantivas da pessoa humana, como chave para a compreensão adequada de fenômenos sociais, tais como: a pobreza e a desigualdade social.

Sen refere-se às liberdades substantivas, como dimensões essenciais para o desenvolvimento de uma pessoa ou sociedade (educação básica, serviços elementares de saúde, acesso ao mercado, direitos civis e sociais, liberdade política, etc.), considerando que em situações de privação e de penúria as dificuldades em desenvolver-se, ser respeitado, poder frequentar diversos ambientes sociais sem constrangimento, possuir autoestima e participar da vida da comunidade se multiplicam.

Para Sen, as limitações reais de uma visão tradicional sobre o desenvolvimento e a satisfação das necessidades humanas não

² A questão do desenvolvimento e a avaliação do bem-estar social corresponde a dois problemas distintos, mas imbricados, envoltos em grandes debates devidamente registrados na literatura sobre o tema. Ver: Gersovitz et al.; (1982); Arrow et al. (2002), entre outros. Este artigo não tem como objetivo apresentar as principais discussões referentes a esses temas, mas destacar que tanto no âmbito das teorias do desenvolvimento econômico – das décadas de 1950 e 1960, independente da filiação teórica adotada (seja neoclássica ou marxista-cepalina) –, quanto da economia do bem estar, especialmente a questão da avaliação do bem-estar social, se orientam na direção da ampliação do crescimento econômico atrelado à ideia de maximização do bem-estar social.

surtem a partir da escolha de determinados meios para o crescimento econômico, mas no reconhecimento insuficiente de que o progresso econômico não é mais que um meio para outros objetivos. Em outras palavras, a deficiência mais importante do enfoque do desenvolvimento econômico (independente da orientação teórica) é a concentração sobre o rendimento do produto nacional bruto (PNB), em vez dos direitos da pessoa humana e os recursos que esses direitos geram (Sen, 1993, p. 753-754).

A perspectiva seniana do desenvolvimento como liberdade se insere na tradição aristotélica, na qual a riqueza, como observou Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, “evidentemente não é o bem que estamos buscando, sendo ela meramente útil e em proveito de alguma coisa” (*apud* Sen, 2010, p. 28). Ao formular sua abordagem sobre o desenvolvimento, Sen rechaça às interpretações tradicionais centradas no crescimento econômico, pois a riqueza não pode ser considerada como um fim em si mesmo, mas tão somente um meio, “meramente útil e em proveito de alguma coisa”.

Neste sentido, as proposições típicas utilizadas nessas análises dependem de combinar comportamento autointeressado, de um lado, e julgar a realização social segundo algum critério fundamentado na utilidade, de outro. No caso específico do desenvolvimento econômico, a noção de crescimento econômico ocupa posição privilegiada na discussão, sendo empregada como sinônimo de desenvolvimento ou como condição necessária, mas não suficiente, dada à inclusão do aspecto distributivo na discussão. Embora o problema das desigualdades sociais apareça efetivamente em algumas dessas elaborações, o reconhecimento da insuficiência do crescimento econômico para o combate dos diversos tipos de privação desde uma concepção do bem-estar social baseada na liberdade, e não tendo como critério último a utilidade (independente como ela é caracterizada: prazer, satisfação ou renda e bens-primários), constitui-se em uma das mais significativas contribuições senianas para essa discussão. Deste modo, a principal diferença entre outros autores que já incluíam os temas da desigualdade social e justiça distributiva e a relativização da importância do crescimento econômico na discussão sobre o desenvolvimento e a avaliação do bem-estar social e a perspectiva formulada por Sen reside na ênfase sobre a liberdade.

Sen questiona o desejo pela riqueza em si, e alega que as diversas razões que nos impulsionam a desejar mais renda e riqueza se relacionam com o fato de que sua posse nos permite, em muitos casos, termos mais liberdades. Sen considera que: “a utilidade da riqueza está nas coisas que ela nos permite fazer – as liberdades substantivas que ela nos ajuda a obter” (Sen, 2010, p. 28-29)³.

Conforme Sen, trata-se de uma confusão no plano dos princípios atribuir à opulência o estatuto de objetivo a alcançar. A perspectiva seniana decorre, portanto, da ideia simples, mas potente, de que a ‘riqueza não tem valor em si mesmo’ ela não garante direitos nem liberdades, tampouco a satisfação de necessidades e desejos que as pessoas podem ter razão para estimar⁴.

³ Segundo Sen (2010, p. 41), “as conexões aristotélicas são suficientemente óbvias. (O enfoque de Aristóteles sobre “florescimento” e “capacidade” [capability] relaciona-se claramente à qualidade de vida e às liberdades substantivas, como foi discutido por Martha Nussbaum”). Sen assinala que foi Martha Nussbaum (1988; 1992) quem melhor tratamento deu a natureza aristotélica da perspectiva do desenvolvimento como liberdade e da abordagem avaliatória que dela decorre: o enfoque das capacidades [Capability approach]. Além de Aristóteles, há também fortes conexões com as análises de Adam Smith sobre necessidades, condições de vida, comportamento humano e sentimentos morais (Sen, 2008).

⁴ Isto não significa aceitar tudo o que a pessoa preza como sendo valioso incondicionalmente e tão intensamente quanto isso é valorizado pela pessoa (Sen, 2008, p. 58), mas respeitar o espaço da liberdade da pessoa para alcançar o que quer, como agente livre e responsável. O uso da liberdade própria do agente é, em um sentido importante, uma questão para ser julgada pela própria pessoa, a partir da necessidade de uma avaliação cuidadosa de metas, objetivos, lealdades e obrigações e – em um sentido amplo – de sua concepção do bem. Aliado a isso, as pessoas devem entrar na contabilidade moral de outras, não apenas como indivíduos cujo bem-estar exige preocupação, mas também como pessoas cuja condição de agente livre e responsável deve ser reconhecida (Sen, 1985, pp. 203-204). Deste modo, o enfoque seniano admite uma série de objetivos e metas perseguidos por indivíduos motivados por princípios

Na perspectiva do desenvolvimento como liberdade, a expansão de nossas liberdades substantivas é o que torna efetivamente nossa vida mais rica e mais desimpedida. Além disso, as liberdades substantivas são “componentes constitutivos do desenvolvimento. Sua relevância para o desenvolvimento não tem de ser estabelecida *a posteriori*, com base em sua contribuição indireta para o crescimento do PNB ou para a promoção da industrialização” (Sen, 2010, p. 19).

Para Sen, o que as pessoas conseguem positivamente realizar é diretamente influenciado pelas oportunidades econômicas, liberdades políticas, poderes sociais e por condições habilitadoras como a educação e a saúde.

As disposições institucionais que proporcionam essas oportunidades são ainda influenciadas pelo exercício das liberdades das pessoas, mediante a liberdade para participar da escolha social e da tomada de decisões públicas que impelem o progresso dessas oportunidades (Sen, 2010, p. 18).

Trata-se de uma relação de mão dupla entre “as disposições sociais que visam expandir as liberdades individuais e o uso das liberdades individuais não só para melhorar a vida de cada um, mas também para tornar as disposições sociais mais apropriadas e eficazes” (Sen, 2010, pp. 48-49). Dito de outra forma, ter mais liberdade permite com que as pessoas tenham mais potencial para cuidar de si mesmas e para influenciar o mundo.

Para Sen, “ver o desenvolvimento como expansão de liberdades substantivas dirige à atenção para os fins que o tornam

pluralistas, cujos resultados podem ir além do aumento da riqueza ou bem-estar. “Por exemplo, se uma pessoa lutar arduamente pela independência de seu país e quando essa independência for alcançada a pessoa ficar mais feliz, a principal realização é a independência, da qual a felicidade por essa realização é apenas uma consequência” (Sen, 2008, p. 60).

importante, em vez de restringi-la a alguns meios que, *inter alia*, desempenham um papel relevante no processo” (Sen, 2010, p. 16). Portanto, a simples posse de bens – a opulência – não pode ser o indicador real de desenvolvimento ou bem-estar, porque entre ter bens e o que se pode fazer com eles há uma variedade de fatores pessoais e sociais que interferem no resultado final obtido⁵, fazendo com que ele varie muito de pessoa para pessoa⁶. Sendo assim, Sen defende que qualquer relação causal que se estabeleça apoiando-se na ideia de que o crescimento econômico é capaz de promover *per se* o bem-estar social é equivocado.

Sen insiste no valor substantivo da liberdade como chave para a compreensão do problema do desenvolvimento e da avaliação do bem-estar social, pois considera que a renda e riqueza (ou bens primários), não correspondem ao *bem* que estamos

⁵ A sensibilidade à distribuição e conversão de recursos não é uma preocupação exclusivamente seniana. Ao contrário, ela tem sido muito debatida, principalmente, a partir das contribuições de John Rawls (2000; 2002). Conforme Maric (1996) e Kolacinski (2001), não há dúvidas em relação à influência rawlsiana sobre o pensamento seniano e o reconhecimento por parte de Sen dos avanços obtidos em matéria de programas e políticas públicas para o desenvolvimento e o bem-estar social, através das contribuições da Teoria da Justiça de John Rawls (1971). No entanto, Sen afasta-se de Rawls e demais autores liberais e libertários [libertarian] ao insistir na diferença entre a ideia da liberdade “como o principal fim e o principal meio do desenvolvimento” (Sen, 2010, p. 10), e os demais meios para a liberdade (tais como: bens primários ou recursos que ajudam as pessoas a conseguir mais liberdade), mas que não representam a liberdade em si, e tampouco sua conversão na direção da expansão da liberdade é garantida.

⁶ O autor se refere a vários casos para ilustrar seu argumento, entre eles o fato de que “mesmo em países muito ricos, às vezes a longevidade de grupos substanciais não é mais elevada do que em muitas economias mais pobres do chamado Terceiro Mundo” (Sen, 2010, p. 29). A análise do caso dos afro-americanos nos Estados Unidos corrobora essa perspectiva em favor de uma análise mais ampla das relações entre privação e riqueza, ao demonstrar como embora essa população seja muitíssimo

buscando, sendo eles meramente úteis e em proveito de alguma coisa. Eles não são intrinsecamente bons ou valiosos, apenas contribuem para alguma outra coisa. Assim, uma investigação valorativa acerca do sentido do desenvolvimento e do bem-estar (enquanto florescimento humano) deve fundamentar a sua análise naquilo que melhor apreende e traduz os objetos e estados valiosos por si mesmos: as liberdades substantivas.

Dois papéis da liberdade

Conforme Sen, muitas das confusões em torno do desenvolvimento e da satisfação das necessidades humanas, incluindo as necessidades econômicas, ocorrem devido à compreensão errônea de certos conceitos. Para Sen, a consideração do valor intrínseco da liberdade humana em geral é insuficiente “para uma compreensão mais plena da relação entre desenvolvimento e liberdade, precisamos ir além desse reconhecimento básico” (Sen, 2010, p. 10). Neste sentido, mesmo que a ideia da expansão das liberdades substantivas esteja no coração de sua teoria, precisamos distinguir claramente o papel constitutivo e instrumental da liberdade, como parte central do processo de ampliação de nossa visão sobre as necessidades humanas.

mais rica (considerando as diferenças de custo de vida) do que os habitantes do estado de Kerala, na Índia, tanto os homens quanto as mulheres indianas superam as perspectivas de sobrevivência dos afro-americanos. Segundo Sen, a renda é obviamente uma questão importante na caracterização da pobreza, mas na discussão sobre a pobreza americana, em geral, e dos afro-americanos, em particular, muitas vezes são perdidas dimensões importantes por causa de uma concentração sobre o rendimento. Portanto, a natureza e a extensão da privação entre afro-americanos não pode ser adequadamente compreendida quando são medidos pelo critério da renda. Neste caso a violência é uma parte significativa da carência social (Sen, 1993, pp. 45-47). Essas comparações e outras do gênero são apresentadas em Sen (1981; 1995).

O papel constitutivo da liberdade refere-se àquelas atividades que por si mesmas enriquecem a vida humana. A liberdade política e as liberdades civis, por exemplo, “são importantes por si mesmas, de um modo direto; não é necessário justificá-las indiretamente com base em seus efeitos sobre a economia” (Sen, 2010, p. 31). Ocorre, muitas vezes, a consideração apenas instrumental de uma liberdade. Porém, para Sen, mesmo que um conjunto de liberdades atue de forma a potencializar outras liberdades, isso não significa que elas não têm valor em si mesmo. Do mesmo modo que, “o valor intrínseco de qualquer atividade não é uma razão adequada para menosprezar seu papel instrumental” (Sen, 2008, p. 91).

Para Sen, ampliamos nossa compreensão sobre a importância das liberdades substantivas para o desenvolvimento, quando consideramos seu papel constitutivo para a vida humana e, ao mesmo tempo, reconhecemos a eficácia do papel instrumental de liberdades específicas para a promoção de liberdades de outros tipos.

Em sua abordagem, Sen concentra-se particularmente no papel instrumental e nas inter-relações de um conjunto de cinco liberdades substantivas: (1) liberdades políticas, (2) facilidades econômicas, (3) oportunidades sociais, (4) garantias de transparência e (5) segurança protetora.

As liberdades políticas, incluindo os direitos civis, “referem-se às oportunidades que as pessoas têm para determinar quem deve governar e com base em que princípios” (Sen, 2010, p. 58). Inclui a possibilidade de fiscalizar e criticar as autoridades, ter liberdade de expressão política e uma imprensa sem censura. Neste caso, mesmo que a pessoa não tem interesse imediato em exercer esses direitos, ainda assim a ausência deles configura-se uma privação de sua liberdade, pois é preciso garantir a possibilidade de escolha.

Sobre as facilidades econômicas, Sen descreve-as como “oportunidades que os indivíduos têm para utilizar recursos econômicos com propósitos de consumo, produção e troca” (Sen, 2010, p. 59). Depende dos recursos disponíveis, das condições de

troca, dos intitamentos⁷ econômicos de que uma pessoa dispõe como acesso ao crédito, disponibilidade de financiamento, etc.

Oportunidades sociais “são as disposições que a sociedade estabelece nas áreas de educação, saúde, etc., as quais influenciam a liberdade substantiva de o indivíduo viver melhor” (Sen, 2010, p. 59). Correspondem ao acesso à educação, mercado, participação política e realização social. Por exemplo, pessoas privadas de educação podem ser excluídas do mercado de trabalho e demais atividades econômicas que requeiram qualificação profissional e conhecimento técnico. “De modo semelhante, a participação política pode ser tolhida pela incapacidade de ler jornais ou de comunicar-se por escrito com outros indivíduos envolvidos em atividades políticas” (Sen, 2010, p. 60).

As garantias de transparências desempenham um papel instrumental como inibidoras da corrupção, da irresponsabilidade financeira, ambiental, social e transações ilícitas. Toda sociedade opera com alguma presunção básica de confiança. “Quando essa confiança é gravemente violada, a vida de muitas pessoas – tanto as envolvidas diretamente como terceiros – pode ser afetada negativamente” (Sen, 2010, p. 341). A formação de valores e

⁷ O termo inglês *Entitlement* é empregado por Amartya Sen com um significado muito específico, explicitado em seu livro escrito em coautoria com Jean Drèze, *Hunger and public action* (1989): “o ‘entitlement’ de uma pessoa é representado pelo conjunto de cestas de bens que podem ser adquiridos mediante o uso de vários canais legais de aquisição facultados a essa pessoa. Em uma economia de mercado com propriedade privada, o conjunto de ‘entitlement’ de uma pessoa só é determinado pelo pacote original de bens que ela possui (denominado ‘dotação’) e pelas várias cestas alternativas que ela pode adquirir, começando com cada dotação inicial, por meio de comércio e produção (denominado seu ‘entitlement de troca’). Uma pessoa passa fome quando seu ‘entitlement’ não inclui, no conjunto [que é formado pelas cestas alternativas de bens que ela pode adquirir], nenhum pacote de bens que contenha uma quantidade adequada de alimento” (Sen, 2010, p. 57).

comprometimentos comuns por meio da discussão pública pode impedir que pessoas, organizações e empresas – talvez até mesmo Estados –, venham a sucumbir em ações desonestas. De acordo com Sen, valores morais e códigos de comportamento nas relações econômicas funcionam um pouco como o oxigênio: “passamos a sentir interesse pela sua presença quando ele está ausente” (Sen, 2010, p. 336). Portanto, “para funcionar, o sistema de mercado requer disposições visando impedir que uma parte lese as outras” (Sen, 2010, p. 341).

Por fim, independente da forma de governo ou sistema econômico, há possibilidade de que algumas pessoas encontrem-se no limiar da vulnerabilidade, em casos extremos ou apenas temporariamente impedidas de exercerem suas atividades. “A segurança protetora é necessária para proporcionar uma rede de segurança social, impedindo que a população afetada seja reduzida à miséria abjeta e, em alguns casos, até a morte” (Sen, 2010, p. 60). Inclui benefícios aos desempregados e suplementos de renda regulares para os indigentes (disposições institucionais fixas), bem como, distribuição de alimentos e outras ações sazonais, conforme gravidade do cenário. Grandes desastres naturais ou uma grave crise econômica estão entre os fenômenos que devem cobertos pela segurança protetora com medidas *ad hoc*.

Segundo Sen, uma vez resguardadas essas condições, os indivíduos deixam de ser beneficiários passivos do desenvolvimento, para se tornarem agentes livres e responsáveis pelo seu próprio destino. Portanto, é sumamente importante analisar as disposições institucionais e oportunidades existentes, concentrando-se no aumento da liberdade que elas oferecem às pessoas:

Liberdades políticas (na forma de liberdade de expressão e eleições livre) ajudam a promover segurança econômica. Oportunidades sociais (na forma de serviços de educação e saúde) facilitam a participação econômica. Facilidades econômicas (na forma de oportunidades de participação no comércio

e na produção) podem ajudar a gerar abundância individual, além de recursos públicos para os serviços sociais. Liberdades de diferentes tipos podem fortalecer umas às outras (Sen, 2010, p. 26).

Deste modo, Sen ressalta que “a importância intrínseca da liberdade humana como o objetivo preeminente do desenvolvimento precisa ser distinguida da eficácia instrumental da liberdade de diferentes tipos na promoção da liberdade humana” (Sen, 2010, p. 56).

Democracia e crescimento econômico

A defesa veemente das liberdades políticas e direitos civis básicos presentes na tradição do pensamento liberal, corrente filosófica da qual Sen é partidário⁸, não foi suficientemente capaz de convencer os setores mais conservadores da sociedade sobre a importância da salvaguarda das liberdades individuais. O reconhecimento das liberdades políticas e direitos civis para o enriquecimento da vida humana ocorreu de modo controverso e de forma alguma sua importância foi evidente nos círculos políticos e programas e políticas públicas para o desenvolvimento predominantes no século XX.

O tratamento dado ao problema das necessidades econômicas e sua relação com as liberdades políticas e os direitos civis básicos refletiu-se em uma fraca valoração da democracia,

⁸ Filiar Sen a uma escola de pensamento não é algo simples. As polêmicas travadas com autores do chamado liberalismo igualitário – de “John Rawls (igual liberdade e igualdade na distribuição de ‘bens primários’), Ronald Dworkin (‘tratamento como iguais’, ‘igualdade de recursos’), Thomas Nagel (‘igualdade econômica’), Thomas Scanlon (‘igualdade’), e outras geralmente associadas com uma visão ‘pró-igualdade’ –”, e ao Libertarismo (libertarianism), por exemplo, Robert Nozick, dificultam a aproximação de Sen a essas correntes (Sen, 2001, p. 44; 1980). De qualquer forma, parece haver consenso sobre as contribuições de Sen ao pensamento liberal como um todo.

muitas vezes subjugada em detrimento de um suposto benefício para o crescimento econômico. Nesse contexto, a importância da democracia estava atrelada a sua capacidade de promover ou retardar o crescimento econômico.

A crença na denominada tese de Lee – em referência ao ex- primeiro ministro de Cingapura, no período de 1959 a 1990, Lee Kuan Yew –, é um exemplo do modo como com certa frequência a negação de liberdades políticas e direitos civis foi conduzida em nome de um suposto reflexo positivo para a economia de um país. Em linhas gerais, a tese de Lee afirma que a supressão de liberdades políticas e direitos civis básicos ajuda a estimular o desenvolvimento econômico e é benéfica para o crescimento econômico rápido. (Sen, 2010, pp. 30; 196-197; 199-200).

Desde a década de 1950, vários estudos vêm sendo elaborados com o objetivo de examinar as relações entre regimes políticos e crescimento econômico (Barros, 1990; Rao, 1984; O'Donnell, 1973). Contudo, para Przeworski e Limongi, “em certo sentido, os críticos e os defensores da democracia travam um diálogo de surdos”, pois as evidências estatísticas apresentadas não oferecem informações conclusivas, tampouco apontaram de modo razoável para uma ou outra tendência⁹. Przeworski e Limongi concluíram que “ambos os argumentos podem ser verdadeiros” e que na verdade “conhecemos pouco sobre os determinantes do crescimento em geral”. Desse modo, “o que faz a diferença não é a democracia ou o autoritarismo *per se*, e sim alguma outra coisa” (Przeworski e Limongi, 1997, pp. 183 e 188).

Esses estudos, em sua maioria, adotam uma visão do desenvolvimento análoga ao crescimento econômico, em que o bem-estar social é definido como utilidade, e não no sentido de liberdades substantivas que as pessoas realmente têm. Esta diferença não é nada sutil, uma vez que valorizar a democracia

⁹ Dos dezoito estudos examinados pelos autores: oito concluíram em favor da democracia, oito em favor do autoritarismo, e cinco não apontaram qualquer diferença (Przeworski e Limongi, 1997).

intrinsecamente resulta em uma perspectiva muito diferente da ideia de desenvolvimento. Portanto, um ponto crucial dessa discussão consiste na indagação referente aos meios e os fins do desenvolvimento.

Sen (2010, p. 51) defende que “ver o desenvolvimento a partir das liberdades substantivas das pessoas tem implicações muito abrangentes para nossa compreensão do processo de desenvolvimento e também para os modos e meios de promovê-lo”. Sen concorda com o absurdo da discussão mencionada por Przeworski e Limongi, mas por motivos completamente diferentes. Sen entende que a democracia é um elemento crucial para essa discussão e, além disso, não há razão suficiente que justifique a centralização do problema do desenvolvimento na esfera econômica. Segundo Sen, pensar no crescimento econômico como critério último para este tipo de avaliação, significa partir de uma visão muito restrita das potencialidades humanas.

Para Sen (2010, p. 23), quando a ênfase do desenvolvimento recai sobre a liberdade é possível ampliarmos nossa visão sobre as privações e considerarmos também aqueles casos no quais o aumento da renda não implica necessariamente no aumento das liberdades, assim como, reconhecer que “a privação de liberdade econômica pode gerar a privação de liberdade social, assim como a privação de liberdade social ou política pode, da mesma forma, gerar privação de liberdade econômica” (Sen, 2010, p. 23). Essas nuances dificilmente são consideradas desde abordagens sobre o desenvolvimento baseadas no crescimento econômico.

Para Sen, as verdadeiras questões que tem que ser abordadas envolvem a observação das inter-relações “entre liberdades políticas e a compreensão e satisfação das necessidades econômicas”, pois “nossa conceituação de necessidades econômicas depende crucialmente de discussões e debates públicos abertos, cuja garantia requer que se faça questão da liberdade política e de direitos civis básicos” (Sen, 2010, p. 195).

Portanto, Sen fundamenta sua defesa em favor da democracia a partir de apreciação de três diferentes considerações

sobre as liberdades políticas: (1) “sua importância direta para a vida humana associada a capacidades [*capabilities*]¹⁰ básicas (como a capacidade de [*capability to*] participação política e social”); (2) seu papel instrumental “de aumentar o grau em que as pessoas são ouvidas quando expressam e defendem suas reivindicações de atenção política (como reivindicações de necessidades econômicas)”); (3) seu papel construtivo “na conceituação de necessidades (como compreensão das necessidades econômicas em um contexto social)” (Sen, 2010, p. 195).

Deste modo, Sen rejeita repetidamente a ideia de que existem prioridades econômicas capazes de justificar o sacrifício de certas liberdades. Segundo Sen, não há razões plausíveis para conjecturar a existência conflitiva entre liberdades políticas e crescimento econômico, pois tanto as evidências empíricas quanto a literatura específica¹¹ sobre o assunto “indicam veementemente que o crescimento econômico está mais ligado a um clima econômico mais propício do que a um sistema político mais rígido” (Sen, 2010, p. 30).

Por outro lado, as contribuições da democracia são múltiplas. “Nossas ideias sobre o que é justo e o que não é podem

¹⁰ O conceito de Capacidade [*capability*] é termo seniano que reflete as liberdades substantivas da pessoa: “P é capaz de fazer x se, dada à oportunidade de fazer x, também poderia escolher deixar de fazer x”. As capacidades se vinculam às oportunidades, pois “condições externas para realizar funcionamentos precisam ser de algum modo incluídas como componentes das capacidades”. Deste modo, capacidade não significa o mesmo que capacidade [*ability*], “como quando se diz que “A pessoa P é capaz de nadar”, porque neste sentido, “capacidade” não implica “oportunidade”: P pode ser capaz de nadar mesmo sem ter a oportunidade de nadar” (Sen, 2008b, p. 234). A capacidade reflete a liberdade da pessoa para escolher entre diferentes estilos de vida e desta forma, envolve certa concepção da vida como uma combinação de várias atividades e modos de ser que uma pessoa pode considerar valiosa (Sen, 1993).

¹¹ O autor se refere, em especial, aos seguintes estudos: Przeworski et al. (1995); Barro (1996); Helliwell (1994), entre outros.

ser influenciadas pelos argumentos apresentados para discussão pública”, diz Sen, ao defender que “as disposições sociais surgidas do consenso e as políticas públicas adequadas não requerem que haja uma ordenação social única que contenha um ranking de todas as possibilidades sociais alternativas”. Neste sentido, a formação de preferências, valores e comprometimentos comuns por meio da interação social e de acordos parciais nos proporcionam a vantagem de distinguir opções aceitáveis (eliminando as inaceitáveis), oferecendo soluções viáveis, que podem “basear-se na aceitação contingente de medidas específicas, sem exigir a unanimidade social completa”, e ainda menos sua imposição desde governos autoritários (Sen, 2010, p. 323).

Além disto, ainda que o processo de desenvolvimento econômico eleve a renda e a riqueza de um país, isso poder não corresponder ao aumento de intitamentos econômicos da população. Conforme Sen, a relação entre esses dois fatores está sujeita ao modo como as rendas geradas são distribuídas, “o principal é que o impacto do crescimento econômico depende muito do modo como seus frutos são aproveitados” (Sen, 2010, p. 66). Neste sentido, a contribuição do crescimento econômico tem de ser julgada não apenas pelo aumento das rendas privadas, mas também pela expansão de serviços sociais que o crescimento econômico pode possibilitar, por exemplo, através do financiamento de programas e políticas públicas.

Sen também analisa as inter-relações entre democracia e crescimento econômico a partir do exame dos processos casuais que estão envolvidos no desenvolvimento e crescimento econômico. Conforme Sen, as políticas e circunstâncias econômicas que conduziram ao êxito os países do Leste Asiático são hoje em dia razoavelmente bem compreendidas. Embora diferentes estudos empíricos tenham ênfases diversas, existe atualmente um razoável consenso quanto a uma lista geral de políticas exitosas aplicadas nesses países, incluindo abertura à concorrência, uso de mercados internacionais, alto nível de alfabetização e educação escolar, reformas agrárias bem-sucedidas, etc.

Conforme Sen, à medida que o progresso econômico rápido dessas economias vai sendo mais plenamente analisado, torna-se cada vez mais claro que seus alicerces foram assentados em mudanças sociais positivas que resultaram na expansão de algumas liberdades substantivas. As mudanças sociais em questão (expansão da alfabetização, dos serviços, básicos de saúde e a reforma agrária) incidiram não somente sobre o aumento da produtividade e das possibilidades de emprego das pessoas envolvidas, mas também melhoraram efetivamente as condições de vida da população. Nestes casos, o que se verifica não são tanto as consequências sociais de reformas econômicas, mas as consequências econômicas de reformas sociais (Sen, 2010, pp. 198; 330-331).

Pobreza, liberdades políticas e direitos civis

Sen refuta outro argumento frequentemente utilizado para a justificação da prioridade total do progresso econômico sobre quaisquer outros direitos: o descaso dos pobres em relação aos seus direitos políticos. Trata-se da ideia de que se for possível aos pobres escolher entre ter liberdades políticas e satisfazer necessidades econômicas, eles invariavelmente escolheriam a segunda alternativa. Embora, a força desse argumento tenha sido suavizada nos últimos anos, a legitimidade alcançada nas décadas anteriores foi alarmante e, portanto, sua contestação segue sendo pertinente, principalmente porque seus ecos ainda ressoam em vários lugares do globo.

Essa é uma linha de análise bem estabelecida, e foi veementemente defendida em Viena¹² pelas delegações oficiais de diversos países em desenvolvimento, encabeçados por China, Cingapura e outros países do Leste Asiático, mas não objetada pela Índia ou outros países da Ásia meridional e ocidental, nem pelos governos

¹² Conferência de Viena sobre Direitos Humanos, de 1993.

africanos. Existe nessa linha de análise a retórica frequentemente repetida: o que deve vir primeiro – eliminar a pobreza e a miséria ou garantir liberdade política e direitos civis, os quais afinal de contas, têm pouca serventia para os pobres? (Sen, 2010, p. 194)

Sen contesta essa ideia de várias maneiras. Primeiro, admitindo-se que a resposta presumida à pergunta mencionada é correta, e que as pessoas têm razão para querer eliminar, antes de mais nada, a privação econômica e a miséria, nada leva a crer que elas têm razões para abdicar de liberdades fundamentais e direitos básicos, tampouco que a intensidade das necessidades econômicas diminua a importância das liberdades políticas.

Segundo Sen (1999, p. 9), existe muito pouca evidência de que as pessoas pobres, dada à escolha, preferem rejeitar a democracia. Sen faz referência ao governo indiano, sob a liderança de Indira Gandhi¹³, que em meados da década de 1970 tentou usar um argumento semelhante à tese de Lee para justificar a supressão de vários direitos civis e políticos. Quando a eleição foi chamada, os eleitores dividiram-se precisamente sobre esta questão. Naquela disputa eleitoral, a questão decisiva foi travada em boa medida em torno da aceitabilidade da “emergência” da questão econômica contra a supressão dos direitos políticos e civis, que foi firmemente rejeitada. O eleitorado indiano – um dos mais pobres do mundo – mostrou-se ser nada menos interessado em protestar contra a negação das liberdades e direitos fundamentais que em reclamar da privação econômica. Para Sen à medida que tenha havido qualquer teste da proposição de que os pobres não se importam sobre direitos civis e políticos, a prova é totalmente contra essa alegação.

A presumida existência de um profundo conflito entre liberdades políticas e a satisfação das necessidades

¹³ Indira Priyadarshini Gandhi (1917-1984), primeira mulher a ocupar o cargo de chefe do governo indiano, foi primeira-ministra da Índia entre 1966 e 1977 e entre 1980 e 1984.

econômicas constitui uma premissa importante desse silogismo e, nesse sentido, essa variante do segundo argumento é dependente do primeiro (ou seja, da veracidade da tese de Lee) (Sen, 2010, p. 196).

Porém, como vimos, a veracidade dessa tese é altamente questionável. Sen afirma que “na verdade, há poucas evidências gerais de que um governo autoritário e a supressão de direitos políticos e civis sejam realmente benéficos para incentivar o desenvolvimento econômico” (Sen, 2010, p. 197). Por outro lado, “se o desenvolvimento é entendido de forma mais ampla, com ênfase nas vidas humanas, então se torna imediatamente claro que a relação entre o desenvolvimento e a democracia tem de ser vista, em parte, com relação à sua ligação constitutiva” (2011, p. 381).

Para Sen, as liberdades políticas desempenham um papel fundamental para o processo de desenvolvimento, pois “a existência de direitos políticos e civis dão às pessoas a oportunidade de chamar atenção eficazmente para necessidades gerais e exigir a ação pública apropriada”. Seus estudos sobre a fome e a pobreza (Sen, 1981; Dréze e Sen, 1989) indicam que nenhuma fome coletiva jamais ocorreu em toda a história do mundo em uma democracia efetiva. Segundo Sen, isso se deve também ao fato de que as autoridades se veem compelidas a dar alguma resposta à população, quando os problemas negligenciados tornam-se objeto de debate e confrontos públicos.

Esta visão também é defendida por Barro (1996, p. 33), para quem “as instituições democráticas fornecem um instrumento de monitoramento do poder governamental, limitando a corrupção e políticas impopulares. Neste sentido, as ações do governo tornam-se respostas às pressões exercidas sobre o governo, “e é nisso que o exercício dos direitos políticos (votar, criticar, protestar, etc.) podem realmente fazer a diferença” (Sen, 2010, p. 199).

A perspectiva da liberdade também enfatiza que o processo de expansão da educação, dos serviços de saúde e outras liberdades que contribuem para a melhoria das condições de vida, incluindo

os direitos políticos e civis, não são um tipo de luxo que apenas países mais ricos podem se dar, pois representam os próprios meios e fins do desenvolvimento, incluindo o crescimento econômico.

Porém, mesmo que não fosse possível desconstruir as duas objeções anteriores sobre a preeminência do crescimento econômico em relação às liberdades políticas e aos direitos civis, o argumento em seu favor continuaria válido, pois a democracia tem importância própria na perspectiva seniana e sua negação, em si, é uma deficiência.

Nesta perspectiva, a dicotomia básica entre necessidades econômicas e liberdades políticas é insustentável, visto que a expansão das liberdades políticas interfere positivamente na indução de respostas dos governos e da própria sociedade às necessidades econômicas, devido a sua relevância intrínseca e instrumental e seu papel protetor (na promoção de discussões sobre a natureza evitável de algumas privações).

Democracia e resolução de necessidades econômicas

Sen parte da premissa de que a intensidade das necessidades econômicas aumenta – e não diminui –, a urgência das liberdades políticas e dos direitos civis básicos. Conforme Sen, “os direitos políticos, incluindo a liberdade de expressão e discussão, não desempenham apenas um papel vital na indução de respostas sociais às necessidades econômicas, mas também um papel-chave na própria conceituação das necessidades econômicas” (Sen, 2006, p. 74).

A democracia possui importância construtiva no processo de conceituação de necessidades econômicas, cuja “compreensão adequada de quais são as necessidades econômicas – seu conteúdo e sua força – requerem discussão e diálogo”, uma vez que “não podemos, em geral, tomar as preferências como dadas, sem levar em conta se são ou não permitidos debates e diálogos” (Sen, 2010, p. 202).

De acordo com Anderson (2003), a concepção de democracia seniana encarna uma razão e uma experiência coletiva sobre ‘como devemos viver juntos’. Neste sentido, “conversar com os outros,

recolher e partilhar de provas e argumentos sobre o que é bom e o que funciona, está no cerne desta razão” (Anderson, 2003, p. 249). A defesa seniana da democracia assume a possibilidade de haver várias alternativas para a pergunta – como devemos viver juntos? – e conta, para isso, com o respaldado de liberdades políticas e direitos civis que tornam possível o exercício da escolha social para a formulação de respostas possíveis.

A política da democracia dá aos cidadãos a oportunidade de aprender uns com os outros e ajudar a sociedade a dar forma aos seus valores e prioridades. Mesmo a idéia de necessidades, que inclui a compreensão das necessidades econômicas, requer discussão pública e troca de informações, opiniões e análises (Sen, 2006, p. 71).

Nesta abordagem, o êxito das políticas e das estratégias de desenvolvimento envolve “a ideia do público como participante ativo da mudança, em vez de recebedor dócil e passivo de instruções ou auxílio concedido” (Sen, 2010, p. 358). Segundo Prevost (2009, p. 274), o essencial deste enfoque em relação aos seus precedentes se refere à importância que é dada ao jogo social e seus contextos específicos para determinar as capacidades [*capabilities*] que serão prioritariamente valorizadas por indivíduos, grupo de indivíduos, toda uma sociedade. Desta forma, valoriza-se a democracia intrinsecamente (a partir do desenvolvimento individual em um jogo social compartilhado) e de forma instrumental (o aprendizado das liberdades é constitutivo da emancipação individual).

Por um lado, o enfoque seniano proporciona uma visão descritiva e compreensiva do comportamento humano e dos fatos sociais e, por outro lado, uma visão normativa formulando julgamentos de valor sobre diferentes instituições e formas de distribuição de recursos sociais, sem que, no entanto, esses julgamentos de valor suponham uma hierarquia universal. “Sen reintroduz assim uma variável ausente das teorias standard do desenvolvimento: o tempo e a história” (Prevost, 2009,

pp. 273-274). Trata-se uma perspectiva da história do desenvolvimento, como um movimento de experimentação e práticas relativas ao desenvolvimento da cidadania e de intuições democráticas. Sua perspectiva inclui uma reflexão que abrange uma análise da evolução de arranjos institucionais e políticos já vivenciados, e que influenciam enormemente as concepções sobre o papel da economia e os processos de institucionalização e regulação social decorrentes das diferentes concepções já adotadas.

Por este motivo, ainda que Sen defenda a preeminência das liberdades políticas e da democracia, há a consciência de que sua eficácia pode ser questionada, uma vez que a inadequação da prática aplica-se também a esse tema. Sen explica que “as realizações da democracia dependem não só das regras e procedimentos que são adotados e salvaguardados, como também do modo como as oportunidades são usadas pelos cidadãos” (Sen, 2010, p. 204). Apesar disso, Sen reafirma sua abordagem positiva da democracia como criadora de oportunidades:

A democracia não serve como um remédio automático para doenças do mesmo modo que o quinino atua contra a malária. A oportunidade que ela oferece tem de ser aproveitada positivamente para que se obtenha o feito desejado. Essa é, evidentemente, uma característica básica das liberdades em geral – muito depende do modo como elas são realmente exercidas (Sen, 2010, p. 204).

A democracia realmente cria essa oportunidade, que está relacionada tanto à sua “importância instrumental” como ao seu “papel construtivo”. Mas a força com que as oportunidades são aproveitadas depende de vários fatores, como o vigor da política multipartidária e o dinamismo dos argumentos morais e da formação de valor (Sen, 2010, p. 205).

As liberdades políticas e os direitos civis são igualmente importantes para o tratamento das necessidades humanas, mesmo quando a segurança econômica está garantida, pois pessoas sem

liberdades políticas ou direitos civis são privadas de liberdades importantes para conduzir suas vidas, sendo-lhes negada a oportunidade de participar de decisões cruciais concernentes aos assuntos públicos. A privação dessas liberdades restringe a vida social e a vida política, cerceando as oportunidades sociais criadas a partir do exercício dos direitos e liberdades políticas. Desta forma, o respaldo dessas liberdades torna-se ainda mais relevante para a resolução da insegurança econômica e da desigualdade social, principalmente, nas sociedades em que esse problema persiste de forma alarmante. Sen nos recorda que governos democráticos precisam vencer eleições e enfrentar a crítica pública, dois fortes incentivos para que tomem medidas preventivas e/ou reparadoras.

O valor universal da democracia

Na perspectiva do desenvolvimento como liberdade, a democracia possui valor universal, portanto, a crença de que as liberdades políticas, os direitos civis e a democracia representam uma prioridade especificamente ocidental é invalidada (terceiro argumento contra os direitos e liberdades políticas). Dois artigos destacam-se nessa polêmica: *Democracy as a Universal Value* (1999) e *Why Democratization Is Not The Same As Westernization: Democracy And Its Global Roots* (2003). Em ambos Sen reitera sua concepção da democracia em termos de debate público procurando demonstrar através de referências a história que valores democráticos reconhecidos, por exemplo, pluralismo, tolerância e liberdade política são conhecidos tanto do Ocidente quanto dos “estrangeiros”.

Sen nos recorda que há uma tradição de debate público sobre problemas políticos, sociais e culturais na Ásia, África e no mundo árabe, populações que sofreram com a dominação autoritária de países europeus. O próprio Sen discute com outros autores, além dos clássicos de economia e filosofia política ocidentais (de Adam Smith a John Rawls), trazendo referências da cultura indiana, provérbios e parábolas orientais, etc. Autores como o poeta e intelectual bengalês Rabindranath Tagore,

laureado com o Premio Nobel de Literatura em 1913 e o Imperador mongol Akbar, que governou a Índia nos finais do século XVI, também são pensadores constantemente aludidos. Além disso, Sen lembra àqueles que se vangloriam da herança das práticas democráticas da Grécia Antiga, que os próprios gregos tinham a tendência a privilegiar relações com intelectuais indianos, iranianos e egípcios, antes mesmo que dos demais povos europeus.

Sen argumenta que a história do pensamento democrático não pode ser limitada a experiências e valores ocidentais. A democracia trata de um valor que transcende a urna eleitoral, corresponde a uma lógica de deliberação, de uma discussão e de uma razão pública. Esta concepção de democracia como um “engajamento coletivo baseado na razão prática – ou seja, o raciocínio sobre o que fazer – está no coração dos argumentos de Sen para o valor universal da democracia” (Anderson, 2003, p. 249).

Sen defende que a democracia possui valor universal, tem importância intrínseca na vida dos homens e mulheres de qualquer parte do planeta, ela desempenha papel instrumental na produção e desenvolvimento de instituições políticas e função construtiva na formação de valores e prioridades para ação coletiva permitindo um melhor conhecimento das necessidades em discussão.

Deste modo, para Sen, a democracia é compreendida como um valor universal não porque ninguém se opõe a ela, mas porque há pessoas em todos os lugares do mundo que têm razões para considerá-la dessa forma. Sendo assim, a concepção de democracia defendida por Sen encontra raízes em todas as culturas.

Algumas críticas à perspectiva seniana

Desde que foi apresentado formalmente ao público, o pensamento seniano tem provocado diferentes reações entre pesquisadores de diversas áreas. Por um lado, há certo consenso acerca dos avanços decorrentes de uma visão mais abrangente

do conceito de desenvolvimento. Por outro lado, a perspectiva da liberdade trás em si aspectos que merecem ser problematizados com vista ao aperfeiçoamento dessa abordagem. Nesta seção, são mencionadas algumas apreciações críticas com relação a uma suposta concepção subjetivista em Sen.

Embora, a ênfase nas liberdades substantivas e na pluralidade de motivações para a ação humana ofereça importantes avanços para a análise das necessidades humanas, sua pertinência para a discussão sobre as relações entre liberdades, responsabilidades individuais e comprometimento social ainda é discutível. O tratamento dado ao tema da responsabilidade individual desde a perspectiva do desenvolvimento como liberdade, resulta, por um lado, em uma compreensão de responsabilidade que requer liberdades substantivas:

Sem a liberdade substantiva e a capacidade [*capability*] para fazer alguma coisa, a pessoa não pode ser responsável por fazê-la. Mas ter efetivamente a liberdade e a capacidade [*capability*] para fazer alguma coisa impõe à pessoa o dever de refletir sobre fazê-la ou não, e isso envolve a responsabilidade individual. Neste sentido, a liberdade é necessária e suficiente para a responsabilidade (Sen, 2010, p. 361).

Por outro lado, encontramos uma visão da responsabilidade individual atrelada ao compromisso social:

Indo além do nosso bem-estar ou autointeresse amplamente definidos, podemos estar dispostos a fazer sacrifícios para promover outros valores, como justiça social, nacionalismo ou bem-estar da comunidade (mesmo a um certo custo pessoal). Esse tipo de afastamento, envolvendo comprometimento (e não apenas simpatia), invoca outros valores que não o bem-estar pessoal ou o autointeresse (incluindo o autointeresse existente na promoção de interesses daqueles com quem simpatizamos) (Sen, 2010, p. 344).

Para Sen, nosso senso de responsabilidade e comprometimento não deve se restringir apenas às nossas próprias aflições, mas também relacionar-se de modo mais geral com situações em que temos condições de ajudar a remediar. “Como seres humanos competentes não podemos nos furtar à tarefa de julgar o modo como as coisas são e o que precisa ser feito. Como criaturas reflexivas, temos a capacidade de observar a vida de outras pessoas”, diz Sen (Sen, 2010, p. 361). Essas capacidades nos permitem indagar sobre o quão injustas são certas disposições sociais, e sobre o que podemos fazer para tornar uma sociedade mais tolerável. Além disso, Sen argumenta que a condição de agente livre e responsável¹⁴, inclui e reconhece em seu cálculo moral, a condição de agente livre e responsável das demais pessoas.

No entanto, alguns críticos da perspectiva da liberdade consideram pouco plausíveis os encadeamentos entre responsabilidade individual e comprometimento social suscitados por Sen, por considerarem vagas e insuficientes as informações referentes ao esclarecimento dos fundamentos da escolha individual em Sen.

¹⁴ Sen explica a condição de agente livre de uma pessoa humana refere-se ao que a pessoa é livre para fazer e alcançar, em busca de quaisquer metas ou valores que ele ou ela considere importante. Um aspecto da condição de agente livre de uma pessoa não pode ser compreendido sem tomar nota das suas metas, objetivos, lealdades, obrigações e uma ampla concepção do bem. A condição de agente livre representa a liberdade para a pessoa alcançar o que quer, como agente responsável. O uso da liberdade própria do agente é, em um sentido importante, uma questão para ser julgada pela própria pessoa, a partir da necessidade de uma avaliação cuidadosa de metas, objetivos, lealdades e obrigações e – em um sentido amplo – de sua concepção do bem. A importância da condição de agente, em geral, se relaciona com a visão das pessoas como agentes responsáveis. Assim, as pessoas devem entrar na contabilidade moral de outras, não apenas como indivíduos cujo bem-estar exige preocupação, mas também como pessoas cuja condição de agente responsável deve ser reconhecida (Sen, 1985, pp. 203-204).

De acordo com Bénicourt, Sen é muito discreto sobre como fazer escolhas individuais¹⁵. Ao apresentar sua abordagem, às vezes, ele parece evocar razões que os indivíduos podem ter para fazer escolhas baseado em uma valoração subjetivista dos estados e coisas. Segundo Bénicourt, “no nível individual, ele não sabe sobre que base os indivíduos fazem suas escolhas”. Por conseguinte, Sen apresenta argumentos pouco convincentes no que se referem ao uso das liberdades políticas em prol de metas e objetivos compartilhados, cujos fins podem não incidir direta ou indiretamente no aumento do bem-estar do próprio indivíduo (Bénicourt, 2007, p. 64).

Ainda em relação às escolhas julgadas valorosas para o sujeito – indicadas por Amartya Sen –, é preciso não esquecer que o valor não é algo abstrato e atemporal, independente de sua história e de suas leis. O valor é uma categoria ontológico-social e, como tal, é algo objetivo, independente das avaliações dos indivíduos, mas não da atividade dos homens, pois é expressão e resultante das relações e situações sociais (Oliveira e Reis, 2007, p. 5).

Neste sentido, a conceituação de necessidades econômicas, por exemplo, tenderia que obedecer a algum princípio, para além da discussão pública. A interpretação de David A. Clark coincide com essa constatação. Para Clark, um dos pontos fortes do enfoque seniano deveria ser a incompletude de sua proposta, que é flexível e, portanto, apresenta um considerável grau de pluralismo interno, o que permite ver as necessidades das pessoas

¹⁵ A crítica de Bénicourt não se refere aos argumentos apresentados por Sen sobre a inadequação de uma visão do comportamento humano autointeresse, mas ao fato de Sen importa-se mais em argumentar em favor da discussão pública livre e informada e enaltecer as vantagens decorrentes de acordos parciais, que em procurar fundamentar sua abordagem para além da própria discussão pública, ainda que forneça alguns critérios de objetividade e imparcialidade para a discussão. Ver: Sen (2011).

de diferentes maneiras. No entanto, para Clark, é digno de nota que Sen não tenha desenhado uma lista fixa ou definitiva de funcionamentos [*functionings*]¹⁶ básicos, em vez de recorrer sucessivamente ao argumento em favor da discussão pública e escolha democrática (Clark, 2007, p. 5).

De fato, o método referido por Sen para a definição e resolução de problemas morais de natureza distinta (políticos, econômicos, sociais e culturais), baseia-se na argumentação racional, que envolve a avaliação crítica dos fundamentos sobre os quais nossos juízos se apoiam. Sen sugere que há uma pluralidade de motivações para o agir humano, cuja avaliação sobre sua validade ou não como princípio, ocorre através do uso razão, alertando, somente, para o risco da desrazão (argumentação bastante primitiva e falha) (Sen, 2011, p. 63).

Ao apontar para a indispensabilidade da razão para a avaliação moral, Sen argumenta que a defesa da análise arrazoada “não depende de que esta seja uma via infalível para acertar (tal via pode nem existir), mas de que ela seja tão objetiva quanto for razoavelmente possível”. Algumas pistas sobre a forma de cumprir com essa exigência de objetividade referem-se à condição de imparcialidade e razoabilidade das razões, como requisitos para a obtenção de algum grau de confiança.

Apesar de Sen desconfiar da existência de um tipo diferente de razão específica capaz de sustentar os juízos de valor, ele atribui à argumentação racional pública o *status* de melhor procedimento para esse fim, “ainda que não haja garantia de que ele

¹⁶ O conceito de funcionamentos reflete as várias coisas que uma pessoa pode considerar valioso fazer ou ser. Neste sentido, os funcionamentos são concebidos como elementos constitutivos da vida. Sen explica que os funcionamentos realizados [*achieved functionings*] são parte da realização de uma pessoa e servem, sob esse aspecto, como medida para a avaliação da realização do bem-estar [*well-being achievement*]. De acordo com Sen, “os funcionamentos valorizados podem variar dos elementares, como ser adequadamente nutrido e livre de doenças curáveis, a atividades ou estados pessoais muito complexos, como poder participar da vida em comunidade e ter respeito próprio”(Sen, 2010, p. 104).

[o argumento moral raciocinado] será invariavelmente certo nem mesmo de que será mais certo que outros procedimentos menos arrazoados" (Sen, 2011, pp. 70-71)¹⁷.

Neste sentido, a resposta de Sen para a pergunta: como podemos julgar a aceitabilidade de certas reivindicações, recorre ao teste da razão pública. O *status* dessas afirmações deve passar por um escrutínio aberto e informado, a fim de proceder sua negação ou afirmação, testando assim, em em última instância, sua capacidade de sobrevivência em uma discussão desobstruída. Por este motivo, ideias como liberdades políticas e democracia, entendida como "governo por meio do debate", possuem lugar de destaque na reflexão seniana para o tratamento dado às necessidades humanas, em geral, e à noção de necessidades econômicas, em particular.

À guisa de conclusão

Em toda sua obra, Sen preocupa-se em formular uma abordagem normativa das relações econômicas, em especial do desenvolvimento, concebida essencialmente como um processo de expansão das liberdades reais. Esta compreensão do desenvolvimento, pautado pelo valor moral substantivo da liberdade, está intimamente comprometida com a ampliação das liberdades políticas e dos direitos civis. Desde esta perspectiva, desenvolver e fortalecer os direitos políticos e civis em um sistema democrático torna-se um aspecto essencial para o processo de desenvolvimento e resolução de necessidades econômicas.

Por um lado, a perspectiva da liberdade provê os fundamentos para a preeminência de uma abordagem democrática em contraste com abordagens tecnocráticas, para a resolução de necessidades econômicas bem como sua conceituação, em políticas públicas e programas de desenvolvimento. Esta postura expõe a escolha de Sen em favor de uma razão prática e sua desconfiança em relação às formulações baseadas em valores estritos ou externos, que terminam

¹⁷ Parênteses meus.

por transcender a dimensão humana do mundo, sendo independentes “de nossas escolhas reais, nossas auto-percepções, nossos medos e esperanças” (Sen *apud* Crocker, 1993, p. 93).

Ao abraçar o pluralismo ético, Sen assume a incompletude de seu enfoque e enaltece o valor dos acordos mediado pela discussão pública, não como lacunas, mas como trunfos a serem utilizados no exercício da escolha social e na formulação de programas e políticas públicas mais adequados. Neste caso, o objeto da ação pública pode ser entendido como a ampliação das liberdades das pessoas para serem responsáveis pelas atividades e estados valorizados por elas.

Para Sen, devemos julgar o que é ou não valioso através de uma análise internalista. Ou seja, devemos nos perguntar que coisas são tão importantes a ponto de sem elas não considerarmos uma vida como digna de ser vivida.

A distinção instrumental – intrínseca diz respeito à questão fundamental sobre o que é considerado como valioso em si mesmo ou que deve ser visto como importante somente porque contribui para outros objetivos.

Para Sen, aquilo que melhor apreende o valor intrínseco de objetos e estados valiosos são as liberdades substantivas. Por tanto, uma investigação valorativa não tem porque ser extrema, o deslocamento da investigação da satisfação de certas necessidades, incluindo as econômicas, para o tema das liberdades fundamentais já é uma linha que conduz ao fim do caminho. Assim, “aquilo que entendemos valer a pena promover, como algo intrinsecamente valioso, será importante tanto para a análise causal como para as recomendações de política pública” (Sen *apud* Crocker, 1993, p. 103). Por fim, considera-se plausível as críticas referidas à perspectiva seniana sobre algumas insuficiências de sua proposta, o que não invalida as contribuições de sua interpretação em relação respeito ao destaque dado às liberdades substantivas e a importância atribuída à democracia, liberdades políticas e direitos civis como parte de uma discussão mais ampla na formação e revisão de valores sociais indispensáveis ao exame do desenvolvimento e do bem-estar, em nome de um suposto objetivismo, formulado à margem da discussão pública.

Definitivamente, para Sen no que diz respeito aos assuntos públicos, “sem dúvida é mais importante ser vagamente correto do que precisamente errado” (Sen, 1993).

Bibliografia

- ANDERSON, E. “Sen, ethics and democracy”. *Feminist Economics*, v. 9, n. 2-3, pp. 239-261. 2003.
- ARROW, K. J.; SEN, A. K. e SUZUMURA, K. (eds.). *Handbook of Social Choice and Welfare*. Amsterdam: Elsevier-North-Holland, 2002.
- BARRO, R. J. “Government spending in a simple model of endogenous growth”. *Journal of Political Economy*, 98, pp. 103-125. 1990.
- _____. *Getting in right: Markets and choice in a free society*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- BÉNICOURT, E. “Amartya Sen: Un bilan critique”. *Cahiers d'économie politique*, n. 52, pp. 57-81. 2007.
- CLARK, D. “The capability approach: Its development, critiques and recent advances”. Global Poverty Research Group. University of Manchester, UK, 2007.
- CROCKER, D. “Qualidade de vida e desenvolvimento: O enfoque normativo de Sen e Nussbaum”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 31, dez., pp. 99-134. 1993.
- DRÉZE, J. e SEN, A. *Hunger and public action*. Oxford: Clarendon Press, 1989
- GERSOVITZ, M. *et al. The theory and experience of economic development*. London: George Allen and Unwin, 1987.
- HELLIWELL, J. “Empirical linkages between democracy and economic growth”. Working Paper 4066, National Bureau of Economic Research, 1994.

- KOLACINSKI, D. "Droits de l'homme et Justice Sociale. Une mise en perspective des apports de John Rawls et d'Amartya Sen". Cahier n. 01.09.24, sep. Université de Montpellier I, 2001.
- MARIC, M. "Égalité et équité: l'enjeu de la liberté Amartya Sen face à John Rawls et à l'économie normative". *Revue française d'économie*, v. 11 n. 3, pp. 95-125. 1996.
- NUSSBAUM, M. "Nature, Functioning and Capability: Aristotle on Political Distribution". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. v. 6, pp. 145-184. 1988.
- _____. "Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism". *Political Theory*, 20(2), pp. 202-246. 1992.
- O'DONNELL, G. *Modernization and bureaucratic authoritarianism*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- OLIVEIRA, M. e REIS, C. "Conceitos e premissas sobre pobreza: Um contraponto às argumentações de Amartya Sen". In: *III Jornada Internacional de Políticas Públicas: Questão social e desenvolvimento no século XXI*. São Luís, MA, 28 a 30 de ago, 2007.
- PREVOST, B. "Sen, la démocratie et le marché. Portée et limites d'une critique". *Revue Tiers Monde*, n. 198, avril-juin, pp. 269-284. 2009.
- PRZEWORSKI, A. *et al. Sustainable democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PRZEWORSKI, A. e LIMONGE, F. "Regimes políticos e crescimento econômico". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 37, nov., pp. 174-189. 1997.
- RAO, V. "Democracy and economic development". *Studies in Comparative International Development*, 24, pp. 67-81. 1984.
- RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo, 2ª ed. São Paulo: Ática, 2000.

- _____. *Uma teoria da justiça*. Tradução: Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SEN, A. "Equality of what?". *The Tanner Lecture on Human, 1979 Values*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 197-220. 1980.
- _____. *Poverty and famines: An essay on entitlement and deprivation*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- _____. "Well-being, agency and freedom: The Dewey Lectures". *The Journal of Philosophy*, v. 82, n. 4, Apr., pp. 169-221. 1985.
- _____. "O desenvolvimento como expansão de capacidades". *Lua Nova*, São Paulo, n. 28-29, abril, pp. 313-334. 1993.
- _____. "Demography and welfare economics", *Empirica*, 22, pp. 1-21. 1995.
- _____. "Democracy as a universal value". *Journal of Democracy*, 10.3, pp. 3-17. 1999.
- _____. *Desigualdade Reexaminada*. Tradução: Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. "Democracy and Its Global Roots: Why Democratization Is Not the Same as Westernization". *The New Republic*, 6 October, pp. 28-35. 2003.
- _____. *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*. Paris: Payot & Rivages, 2006.
- _____. *Sobre Ética e Economia*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Desenvolvimento como Liberdade*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *A ideia de Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CAMINHOS DA SUSTENTABILIDADE URBANA: O DESAFIO DA CONSTRUÇÃO DA GESTÃO DOS RISCOS SOCIOAMBIENTAIS URBANOS

*Corina A. B. Carril Ribeiro**, *Rafaela Antunes
Fortunato***, *Claudia Cristina L. Machado****

Resumo: Com a emergência dos debates ambientais, no século XX, pelo surgimento de inúmeros problemas socioambientais urbanos e rurais, nos âmbitos local, regional e global, a temática da sustentabilidade urbana tem ocupado o palco de constantes debates e estudos científicos, e estado presente mais fortemente enquanto elemento discursivo e ideológico do que em programas e ações praticadas na gestão urbana. O presente artigo visa apresentar a visão de diversos autores sobre o tema, em seguida discute a relação entre globalização e riscos, apontando a governança como elemento essencial para a gestão dos riscos socioambientais urbanos.

Palavras-chave: Sustentabilidade Urbana, Riscos Socioambientais Urbanos, Gestão Urbana, Governança.

Abstract: With the emergence of environmental debates in the twentieth century, due numerous urban and rural socio-environmental problems, at the local, regional and global scale, the theme of urban sustainability has been at the scene of constant debate and scientific studies, however more strongly as part discursive and ideological than in programs and activities practiced in urban management. This paper presents the view of several authors on the topic, then discusses the relationship between globalization and risks, pointing governance as essential for the management of urban environmental risk.

Keywords: Urban sustainability; Urban social and environmental risks; Urban management; Governance.

* Socióloga. Doutoranda em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela UFPR. E-mail: carrilribeiro@yahoo.com.br.

** Arquiteta. Doutoranda em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela UFPR. E-mail: rafortunato@utfpr.edu.br.

*** Relações Públicas. Doutoranda em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela UFPR. E-mail: claudiacristina.machado@hotmail.com.

1. Introdução

Muitos pesquisadores afirmam que hoje se vive urbanismo de resultados, das cidades sustentáveis edificadas de fora para dentro, artificialmente. Dentre estes autores, destaca-se Acsehrad (2009), fonte inspiradora para a estruturação deste artigo.

As cidades contemporâneas, em tempos globalizados apresentam profunda desigualdade social, de acesso aos recursos naturais como água, saneamento, verde, solo seguro e da exposição aos riscos ambientais das moradias (e de seus moradores), em encostas perigosas, beiras de cursos d'água, etc.

A noção de sustentabilidade está submetida à lógica das práticas, enfatiza Acsehrad. Para se ter autoridade para falar de sustentabilidade é preciso haver uma audiência apropriada, um campo de interlocução eficiente para que se possa encontrar aprovação.

A cidade sustentável, metáfora da cidade-empresa, articulada sobre égides de cidades modelo de qualidade de vida, cidades ecológicas, entre tantos outros arquétipos, escondem a insustentabilidade da administração pública, dos recursos públicos e das fragilidades da governança e da autogestão. A insustentabilidade, pois, exprime a incapacidade das políticas urbanas adaptarem a oferta de serviços urbanos à quantidade e qualidade das demandas sociais provocando um desequilíbrio entre necessidades cotidianas da população e os meios de as satisfazer, aumentando, desta forma, seus estados de vulnerabilidade, de risco e diminuindo suas resiliências.

O artigo em tela objetiva, portanto, discutir a temática da sustentabilidade urbana, especialmente no campo do planejamento e da gestão urbana das metrópoles, apresentando a opinião de especialistas, apontando a necessidade da articulação da gestão dos riscos associados às questões socioambientais contemporâneas.

2. Sociedade de risco

A análise histórica da transição da modernidade tradicional à pós-tradicional ou pós-industrial, no contexto dos séculos XIX

ao XX, evidencia que as certezas que a modernidade representava foram dissolvidas, assim como a crença no papel das instituições como o Estado, a Igreja, a Família, instaurando-se um cenário de incertezas e a preocupação com o risco, agora, inerente ao período pós-tradicional. Na segunda metade do século XX pesquisadores começam, então, a estudar as sociedades, para alguns, chamadas de Risco.

O conceito de sociedade do risco é introduzido por Beck (1998), que discute as tendências de desenvolvimento das práticas sociais, desde o pensamento da história social até os conceitos e variáveis relacionados à sociedade industrial. São tratados e entrelaçados na análise dois aspectos essenciais: a produção da riqueza, pela modernização e a produção dos riscos. No centro da discussão estão os riscos e consequências dessa modernização, os quais constituem ameaças irreversíveis à vida das plantas, animais e seres humanos.

Ao contrário dos riscos empresariais e profissionais do século XIX e da primeira metade do século XX, estes riscos já não se limitam a lugares e grupos, mas constituem uma tendência de globalização que abarca a produção e a reprodução e não respeita as fronteiras dos Estados Nacionais, surgindo ameaças globais que são supranacionais e não específicas de uma classe, possuindo uma dinâmica social e política nova. No entanto, essas ameaças sociais e seu potencial cultural e político são somente um dos lados da sociedade do risco (Beck, 1998).

Outro ponto abordado pelo pesquisador é a individualização da desigualdade social, com a destradicionalização das formas de vida da sociedade industrial do século XIX e primeira metade do século XX. Beck (1998) ressalta que o projeto da sociedade industrial está sendo tolerado por vários esquemas – classe, família pequena, trabalho profissional, compreensão de ciência, progresso e democracia – elementos construtivos de uma tradição industrial, cujas bases se quebram e/ou são suprimidas na modernização. Assim, as irritações históricas desencadeadas são consequência do êxito das modernizações que agora acabam se voltando contra

a própria sociedade industrial. Essas mudanças nas bases da vida, vivenciadas na atualidade, acabam por constituir sociedade do risco:

Estamos viviendo un cambio de las bases de la vida conforman el reverso de la sociedad del riesgo. El sistema de coordenadas en que descansan la vida y el pensamiento en la modernidad industrial (los ejes de familia y trabajo, fe en la ciencia y en el progreso) empieza a oscilar, y surge un nuevo juego de oportunidades y riesgos, los contornos de la sociedad del riesgo. ¿Oportunidades? En ella también se reclaman los principios de la modernidad frente a su recorte en la sociedad industrial (Beck, 1998, p. 21).

Segundo Beck, a sociedade pós-industrial pode ser caracterizada por ser de risco e reflexiva¹, ou seja, a sociedade tem a capacidade de refletir sobre suas ações e omissões e agir dentro deste contexto. É possível pensar em sustentabilidade urbana dentro do contexto da sociedade de risco? Entende-se que, para Beck, o fenômeno do risco é uma das constituintes do desenvolvimento, constructo e construtor da pós-modernidade e, desta forma, está presente nas cidades, mesmo nas autodenominadas cidades sustentáveis ou na, assim, adjetivadas por estudiosos do urbanismo.

3. Discussões sobre a Sustentabilidade Urbana na Sociedade de risco

Discutir sobre sustentabilidade urbana não é tarefa Fácil. Por um lado, como tema recente, carrega consigo estigma de

¹ Está relacionada ao conceito do autor sobre modernização reflexiva que significa a possibilidade de uma (auto) destruição criativa para toda uma era: aquela da sociedade industrial. O “sujeito” dessa destruição criativa não é a revolução, não é a crise, mas a vitória da modernização ocidental (Giddens; Beck e Lash, 1997).

modismo, o que dificulta sua compreensão e posicionamento crítico tanto dos pesquisadores quanto da sociedade civil organizada. De outro lado, apresenta-se como saber e prática bastante inovadores e desafiadores. Assim, a sustentabilidade das cidades precisa ser discutida por todos porque diz respeito ao conviver, ao compartilhar e ao coexistir dos seres da Ecosfera.

Nas décadas de 1970 e 1980, no Brasil, destacaram-se estudos sobre as cidades (realizados por arquitetos, geógrafos e sociólogos), sobre a violência urbana, crescimento populacional, pobreza, favelização, segregação espacial e metropolização das cidades, realizados por pesquisadores como Kowarick (1979), Maricato (1980), Rolnick (1988), entre outros. Já na década de 1990, a globalização concentrou olhares de inúmeros pesquisadores como Santos (2000), Ianni (2000), Sassen (2010) e outros.

Essa multiplicidade de pesquisas indica o forte caráter interdisciplinar impresso no estudo das cidades e uma busca crescente por todas as áreas de atuação pela sustentabilidade das cidades globalizadas, contudo, a sustentabilidade urbana surge no período pós-moderno, de forte e desigual crescimento e desenvolvimento econômico, pela demanda da qualidade de vida, ou pela sua falta, a partir da identificação dos problemas socioambientais urbanos, como, por exemplo, a segregação socioespacial, a poluição, a perda de áreas verdes, a contaminação da água, a questão dos resíduos sólidos, entre outros, e todos eles causas e consequências desse período.

O gestor público e a administração pública, portanto, encontram variáveis novas e desafiadoras para serem consideradas, não bastando apenas construir mais casas ou prolongarem as redes de água e esgotos, mas também e principalmente pensarem as cidades dentro de um contexto mundial, levando em consideração os elementos ambientais e sociais, como, por exemplo, a gestão por bacias hidrográficas e suas problemáticas interdisciplinares. Uma outra gestão das cidades é, desta forma, necessária e urgente. Uma gestão que integre múltiplos aspectos (sociais, econômicos, ambientais, culturais) e que incorpore a prevenção dos riscos socioambientais urbanos.

4. Sustentabilidade Urbana

Para Acsehrad (2009), a cidade sustentável é o modelo de civilização sustentável, equitativa, harmoniosa e ancorada nos princípios de justiça social e autonomia individual. Em sua obra *A Duração Das Cidades: Sustentabilidade e Risco nas Políticas Urbanas* (2009), o autor mostra como o discurso² da sustentabilidade urbana vem sendo usado na gestão das cidades. Diz que esse debate representa um momento da democratização do poder sobre os processos socioambientais nas cidades, apresentando um olhar crítico sobre o chamado pensamento único urbano, que exige dos gestores das cidades que eles se ajustem aos propósitos tidos por inelutáveis da globalização financeira (competitividade, eficiência, crença ilimitada na tecnologia, entre outros,) concebendo a cidade como simples negócio ou mercadoria.

A questão central está em como pensar e construir, no presente, o futuro desejável, democrático e justo das cidades? Nesta direção, Henrique Rattner (2009) no prefácio da obra de Acsehrad (2009), ressalta:

O gigantismo das aglomerações urbanas, a complexidade da teia de relações múltiplas, contraditórias e centrífugas e as tensões político-sociais têm constituído o cerne da problemática a

² Segundo Acsehrad (2009) existem vários sentidos da sustentabilidade urbana: O da *eficiência* (neomalthusianos, economistas ecológicos, pessimistas tecnológicos) associam a sustentabilidade ao estabelecimento de limites quantitativos ao crescimento econômico; O da *escala* – desenvolvimento compatível com a capacidade de suporte do planeta; O da *equidade* – ênfase nas necessidades e a asserção de que os pobres são as principais vítimas da degradação ambiental; O da *autossuficiência* – propostas de preservação e construção das condições de autossuficiência econômica de comunidades de produtores ameaçados pela difusão homogeneizadora das relações mercantis e monetárias; O da *ética*. Evoca critérios éticos sobre o padrão das relações sociais.

ser enfrentada pelas administrações municipais e pelo governo federal. O esgotamento do modelo convencional de administração urbana e o caos resultante da inépcia dos administradores tradicionais põem em pauta a elaboração de novos projetos para as cidades, baseados em participação democrática e transparência dos atos da administração municipal (p. 17).

A categoria principal, de pensamento, apontada por Rattner (*in* Acselrad, 2009, p. 19) é, a de sustentabilidade urbana: “categoria pela qual, a partir da última década do século XX, as sociedades têm problematizado as condições materiais da reprodução social, discutindo os princípios éticos e políticos que regulam o acesso e a distribuição dos recursos ambientais – ou, num sentido mais amplo, os princípios que legitimam”.

Para explicá-la o autor utiliza os conceitos de meio urbano associado a riscos urbanos, justiça ambiental, modernização ecológica, entre outros. Essa categoria busca explicar as diferenças nos vários discursos políticos que advogam para si o termo sustentabilidade, em torno da gestão urbana das cidades. As escalas de análise são múltiplas: nível global, regional e local.

Para o autor, a concepção hegemônica sobre sustentabilidade urbana ou sustentabilidade urbana prática, como é chamada, constitui uma vontade de tornar a cidade mais funcional para o capital, fazendo durar a cidade em sua materialidade técnica de estoques e fluxos de matéria e energia necessários à acumulação urbana. Existe também outra dimensão desta sustentabilidade, denominada, pelo autor, de retórica, a qual propõe um meio de neutralizar a crítica ambientalista pela incorporação da variável ambiental, atribuindo legitimidade ampliada aos responsáveis pelas políticas públicas urbanas, no contexto da competição global.

Acselrad (2009) analisa a tipologia dos discursos sobre a sustentabilidade urbana, destacando três aspectos: a ênfase na descentralização urbana, a ação de restauração, e a interação dos diversos fatos urbanos. Essas evocações fazem parte do marketing urbano e representam uma forma de ampliar a legitimidade das

políticas públicas por meio da integração dessa tripla dimensão “integração das periferias pela descentralização, de integração da memória pela restauração e de integração dos atores pela interação” (Acselrad, 2009, p. 26).

O conceito de sustentabilidade urbana é discutido por vários autores, representando diferentes abordagens sobre a temática e o desafio maior parece ser como a sustentabilidade se realizará na prática social. “O futuro das cidades dependerá em grande parte dos conceitos constituintes do projeto de futuro dos agentes relevantes na produção do espaço urbano”. (Acselrad, 2009, p. 47). Nesse sentido, o autor apresenta, em sua obra, uma coletânea de oito diferentes pesquisadores sobre a sustentabilidade urbana. Seis delas serão parcialmente apresentadas neste artigo.

Barbara Deutsch Lynch (in Acselrad, 2009) discute o papel exercido pelas instituições internacionais para a proteção ambiental e suas implicações para a justiça ambiental em cidades latino-americanas. Afirma que os programas dirigidos aos cidadãos urbanos da América Latina ainda estão, em grande parte, ligados ao tratamento do lixo, em vez de sua redução, bem como a projetos locais do tipo *faça você mesmo*, em vez de vigorosos programas municipais concertados.

Rose Compans (in Acselrad, 2009) dedica-se a analisar os antagonismos e complementaridades das *cidades sustentáveis e cidades globais* como duas representações do espaço-tempo urbano que colocam a sustentabilidade como condição da competitividade. A autora é da opinião de que a noção de sustentabilidade somente apresenta sentido quando é adjetivada – sustentabilidade econômica, ecológica, social, adquirindo maior concretude por um lado e esvaziando-se de seu poder transformador/utópico por outro. A esse respeito a autora infere que

falar em cidades sustentáveis e contrapô-las às cidades globais é, nesse sentido, cair em um vazio teórico conceitual. Da mesma forma que a noção de cidades sustentáveis não passa de uma estratégia argumentativa para conferir legitimidade a

determinadas proposições em matéria de política urbana, a noção de “cidades globais” é recuperada para justificar projetos de modernização do espaço construído em face de novos requisitos da acumulação transnacional (p. 151).

Pierre Veltz (*in* Acselrad, 2009) analisa a cidade com destaque para o aspecto das dinâmicas econômicas, a partir de três pontos de vista: a cidade como ator coletivo, a cidade e os atores da economia e o que acontece com a produção econômica da própria cidade. Indica o fenômeno da metropolização e o papel central que este fenômeno desempenha nas economias emergentes, como os exemplos de Hong Kong, Cingapura, Bombaim e São Paulo.

Fernanda Sánchez (*in* Acselrad, 2009) aborda os discursos e imagens da cidade contemporânea. As demandas que o capital impõe às cidades já não são apenas as da produção, mas também as referentes à informação e à comunicação. Esse processo de produção do espaço social é simultaneamente objetivo e subjetivo. São introduzidas formas modernas de dominação e técnicas de manipulação cultural. Trata-se do *city marketing* como instrumento de políticas urbanas. Os discursos dos atores hegemônicos que possibilitam realizar os imperativos do capitalismo atual tendem a instaurar um pensamento único. É a transformação das cidades em tecnópolis, em cidades-mercadorias, como o exemplo de Curitiba.

Fabício Leal de Oliveira (*in* Acselrad, 2009) debate o tema da agenda hegemônica para as cidades do século XXI sobre as bases da sustentabilidade e competitividade. Afirma que o planejamento estratégico de cidades (PEC) – a tradução da gestão empresarial para o setor público – vem ganhando crescente visibilidade como opção das administrações públicas locais para enfrentar os desafios criados pelas transformações em curso no mundo contemporâneo. A base do pensamento e da ação estratégica estaria lastreada na identificação das forças, fraquezas, oportunidades e ameaças de uma empresa em relação a seu ambiente de ação, assim como no

processo de estabelecimento de uma estratégia frente a essas questões segundo metas e objetivos definidos.

A partir disso, dá-se a despolitização das relações entre o poder público local e a elite empresarial, assim como a desqualificação da política que macularia as relações entre o governo local, o governo nacional e os partidos políticos, o que, segundo o autor, remete a uma representação tecnomaterial da cidade e a uma gestão erudita do território.

Por fim, Rosa Moura (*in* Acselrad, 2009) apresenta os riscos da cidade-modelo, destacando o exemplo de Curitiba que está inserida neste rol. Descreve uma história de mais de trinta anos, nos quais a construção simbólica de um cenário de eficácia e perfeição vem impedindo descortinar os bastidores de uma realidade comum, brasileira, com belezas e mazelas. Argumenta que o processo de metropolização de Curitiba estimulou o êxodo rural e a ocupação do espaço metropolitano se deu seletivamente: o valor da terra e da moradia e o custo das melhorias urbanas reservaram para Curitiba um morador com melhores níveis de renda, direcionando os grupos empobrecidos e os migrantes de menor poder aquisitivo para as áreas periféricas internas e de outros municípios. Ou seja, os segmentos sociais mais pobres foram expulsos para a periferia. Os conflitos e as contradições sociais e econômicas são encobertos pela visão superficial da cidade modelo.

4.1 A Governança Social e Pública

Seria impraticável buscar a sustentabilidade urbana sem compreender as influências dos fatores políticos no gerenciamento das cidades, e alcançar os princípios de um modelo transparente e responsável de Governança.

Dowbor (2002) apresenta o termo Governança como um conceito que expressa a articulação política de grupos de interesses que representam alternativas àquelas baseadas no centralismo decisório unidirecional, propondo uma gestão mais dialógica por meio da distribuição de poder entre os atores, transparência e controle (mútuo) sobre decisões e ações.

Fischer (1996, p. 19), entende que “*governance* [governança] é um conceito plural, que compreende não apenas a substância da gestão, mas a relação entre os agentes envolvidos, a construção de espaços de negociação e os vários papéis desempenhados pelos agentes do processo”.

Segundo ela, quando a governança ocorre no âmbito das organizações de mercado, é denominada de governança corporativa. Quando se operacionaliza no âmbito das organizações ou interorganizações da sociedade civil (terceiro setor) atribui-se o nome de governança comunitária. Quando esse processo se dá no âmbito das organizações públicas estatais, em um ou mais níveis federativos, atribui-se o nome de governança pública e quando é praticada em arranjos organizacionais de composição plural, envolvendo agentes estatais e não estatais, públicos e privados com ou sem fins lucrativos para a cogestão da coisa pública (defesa de interesses públicos, coprodução de bens e serviços para a promoção do bem-estar social), denomina-se governança social.

Maria da Conceição Marques (2007) destaca que o conceito de governança está relacionado ao de “*accountability*”, ou seja, de responsabilidade na gestão. por meio dela busca-se abranger assuntos relativos a controle e direção de uma empresa ou de outras esferas, como as de uma sociedade, por exemplo, sem intervir nas suas autonomias mas equilibrando as suas competitividades e produtividades por meio de um modelo transparente e responsável de gestão.

Para Martins (1998) a governança social refere-se a interação ou, como chama de arranjo institucional baseado na regulação, das três esferas sociais (estado, mercado e sociedade civil) para o bem-estar social por meio da produção e consumo de bens públicos e privados. Enfatiza que:

Um traço característico desta visão de governação social é o imperativo da interação, cooperativa e competitiva [competição administrada], e a necessidade de ação orquestrada, regulada, da busca de alianças e outras

formas integrativas, de tal modo que os interesses e o potencial de ação das três esferas (Estado, terceiro setor e iniciativa privada, enquanto campos ou núcleos de diferentes racionalidades) possam ser satisfeitos de forma não segregatória (Martins, 1998, p. 3).

Marques (2007, p. 6), na figura 1, ilustra a relação dos elementos da governança pública, fornecendo um “mix apropriado de conformidade e performance”. para a autora, a governança pública requer a definições claras das responsabilidades, conhecimento e entendimento da relação entre os sujeitos e atores sociais, sustentação da gestão pelos níveis hierárquicos superiores.

Figura 1: Elementos da governança das entidades públicas



Fonte: Adaptado de ANAO, Apud Barret, P. (2003). *Achieving Better Practice Corporate Governance in the Public Sector*. AM Auditor General for Australia. Recuperado em 27 October, 2003, de <http://www.anao.gov.au/uploads/documents/>

Cinco são os princípios pessoais e estratégicos da governança pública:

Liderança – A governança do sector público requer liderança [...] lúcida e transparente comunicação com o Ministro e o estabelecimento de prioridades governamentais de modo claro.

Compromisso – As melhores práticas de governança pública requerem um forte compromisso de todos os participantes.[...] Isto exige uma boa orientação das pessoas, que envolve uma comunicação melhor; uma abordagem sistemática à gestão da organização; uma grande ênfase nos valores da entidade e conduta ética; gestão do risco; relacionamento com os cidadãos e os clientes e prestação de serviço de qualidade.

Integridade – A integridade tem a ver com honestidade e objectividade, assim como altos valores sobre propriedade na administração. Ela é dependente da eficácia do controlo estabelecido e dos padrões pessoais e profissionalismo dos indivíduos dentro da organização.

Responsabilidade – Os princípios da governança requerem de todos os envolvidos que identifiquem e articulem as suas responsabilidades e as suas relações; considerem quem é responsável por quê, perante quem, e quando; Transparência – A transparência é essencial para ajudar a assegurar que os corpos dirigentes são verdadeiramente responsáveis. A *International Federation of Accountants* realça que “a transparência é uma atitude e uma crença entre os intervenientes chaves, políticos, funcionários públicos e outros *stakeholders*, a quem a informação tem de ser exibida, e não é detida por qualquer entidade particular – ela é um recurso público”.

Integração – o desafio real da governança é o de garantir que os envolvidos estão holisticamente integrados dentro de uma abordagem da organização, e bem compreendida e aplicada dentro das

entidades. A governança corporativa pode providenciar a integração do quadro de gestão estratégica, necessária para obter os padrões para atingir as suas metas e objectivos (Marques, 2007, pp. 10-11).

Butler (1999) *apud* Marques (2007) destaca alguns aspectos da governança pública e corporativa: separação entre os papéis dos poderes públicos; conselho de diretores não executivos, comitê de auditoria não executiva formado por auditores externos; códigos de ética adotados; identificação do risco e gestão do risco.

“É importante que um gestor no sector público saiba controlar os riscos associados à sua posição na administração pública, pelo que uma análise governamental se mostra como ferramenta útil para se alcançar isso” (Butler, 1999 *apud* Marques, 2007, p. 24). Apesar de citar riscos de forma abrangente, entender que a gestão dos riscos socioambientais, por meio dos cinco princípios da governança pública torna-se fundamental para se trilhar os caminhos da sustentabilidade urbana.

4.2. A Gestão dos Riscos Socioambientais Urbanos

Discorrer sobre sustentabilidade urbana significa também incorporar a questão das mudanças globais, os riscos e seus componentes, além da questão da vulnerabilidade e resiliência, temas abordados pelos vários autores na obra *A Duração das Cidades*, organizada por Acsehrad (2009), como exposto no Item 4 acima. Nela, o conceito de risco é associado aos riscos urbanos que representariam a cristalização do discurso do pensamento único em torno da sustentabilidade urbana existente apenas na retórica, fortalecendo a desigualdade social e econômica, que tentam mascarar a violência, a pobreza e os problemas socioambientais existentes. Como foi abordado anteriormente, os autores apontam alguns caminhos para que a sustentabilidade urbana possa ser desenvolvida na gestão urbana das cidades, por meio de uma maior participação social nesse processo.

A participação social como indicadora de sustentabilidade na gestão urbana também ganha destaque na análise de Veyret (2007), principalmente no que se refere à gestão do risco. A autora faz uma análise aprofundada e atual da noção de risco³, sua representação, atores e relações com o espaço, práticas de gestão de organização do território às operações pós-catástrofe e reconstrução.

O risco, objeto social define-se como a percepção do perigo, da catástrofe possível. Ele existe apenas em relação a um indivíduo e a um grupo social ou profissional, uma comunidade, uma sociedade que apreende por meio de representações mentais e com ele convive por meio de práticas específicas. (...) Correm-se riscos, que são assumidos, recusados, estimados, avaliados, calculados” (Veyret, 2007, p. 11).

Pensar em gestão urbana dos riscos é, para a autora, antes de tudo, incorporar a percepção das comunidades sobre o espaço onde moram. De nada adiantará o levantamento das áreas de risco e o desenvolvimento de programas de prevenção, pelo poder público, sem o envolvimento efetivo da população local, que, ao participar, pensará e proporá estratégias de monitoramento do lugar, bem como a desocupação das áreas de risco, em conjunto, por meio da gestão participativa. É importante também destacar que cabe ao poder público a missão de oferecer condições dignas de moradia e acesso à habitação à população e não apenas mitigar os riscos de forma paliativa, como vem sendo feito há décadas nas metrópoles brasileiras.

³ Segundo Yvette Veyret (2007), o risco é definido como uma ameaça que pode ser percebida de forma individual ou coletiva, sobre bens móveis ou imóveis, e esta percepção dependerão do local de sua ocorrência, da época e da cultura da população, uma vez que é subjetiva. A autora também relaciona o risco com a geografia, na medida em que este se realiza dentro de um espaço geográfico, qualquer que seja o tipo de risco.

Outro aspecto relacionado aos riscos socioambientais urbanos diz respeito ao acentuado grau de ocorrência e amplitude de eventos perigosos nas cidades, associados às mudanças climáticas globais. Giddens (2010) estuda este tema em sua obra “A política da mudança climática”. O autor evidencia que “para enfrentar o aquecimento global, é preciso introduzir na política uma perspectiva de longo prazo. Tem que haver algum tipo de planejamento” (Giddens, 2010, p. 25).

Assim, Giddens incentiva que as políticas públicas voltem a adotar o planejamento como sua estratégia de ação e que este planejamento deve estar pautado na sustentabilidade urbana. Contudo, não defende um planejamento autoritário, como aquele realizado no período pós-guerra, que caiu em descrédito devido a suas imensas falhas. Giddens (2010) defende uma maior intervenção estatal, de um Estado assegurador, por meio de um planejamento conciliado com as liberdades democráticas, e que saiba, sobretudo, lidar com riscos e incertezas.

O debate sobre os riscos ganha mais brilho e intensidade com as análises de Hogan e Marandola (2009), que trazem a dimensão humana para a gestão de riscos socioambientais, interligando a preocupação com o aspecto social, destacado por Acselrad e Veyret, ao contexto das mudanças climáticas, exposto por Giddens. A obra “População e mudança climática: dimensões humanas das mudanças ambientais globais”, organizado pelos autores, dos quais participam pesquisadores que integram o Núcleo de Estudos de População – NEPO, apresenta, como seu principal objetivo, a necessidade de “oferecer caminhos para as ciências humanas, em especial para os estudos de população, no seu esforço de lidar com as mudanças climáticas” (Hogan e Marandola, 2009, p. 18). Para os autores,

Risco é um conceito importante porque permite pensar em termos de probabilidades tanto no que se refere à frequência quanto aos lugares de ocorrência. Permite, portanto, promover o planejamento a partir de um olhar prospectivo. (...) Perigo é entendido

enquanto o evento em si, o hazard, é o conceito utilizado para delimitar os eventos que produzem o rompimento de uma continuidade, que interrompem uma sequência, provocando danos na interface população-ambiente. (...) Riscos e perigos, portanto, referem-se ao mesmo fenômeno, sendo apenas léxicos que permitem pensar momentos distintos do processo. (...) O uso de um ou do outro termo no discurso acadêmico e político refere-se à ênfase que se direciona às ações preventivas pré-evento (risco) e à compreensão do processo de produção e distribuição dos eventos (perigos), (pp. 36-37).

Todavia, para se pensar a gestão dos riscos socioambientais urbanos é necessário também compreender a questão da vulnerabilidade socioambiental. Para Acsehrad (2009, p. 39) “o que caracteriza as cidades contemporâneas, sob os efeitos da globalização, é justamente a profunda desigualdade social na exposição aos riscos ambientais”, que se pode definir como vulnerabilidade socioambiental.

Para Hogan e Marandola (2009) pensar essa vulnerabilidade é pensar no objeto dela (vulnerabilidade a quê?), além do quem é vulnerável e onde, pois alguns perigos atingem grupos sociais e demográficos diferentes, ao mesmo tempo em que recaem sobre locais com formações paisagísticas e ecológicas também diversas. “Em algumas situações o risco será o mesmo, e até a ocorrência dos perigos e impactos será igual, mas a forma como atingirão lugares e populações será distinta. Isso é o salto que a ideia de vulnerabilidade permite dar nas análises” (Hogan e Marandola, 2009, p. 38).

Complementando essa ideia, Lavell e Ortega (2009, p. 16), acreditam que “toda a causa de vulnerabilidade e toda a expressão de vulnerabilidade é social. Portanto, o processo de criação de condições de vulnerabilidade obedece também a um processo de construção social. Assim, o problema do risco de desastre não está localizado na esfera dos eventos realmente extremos, mas sim nos eventos recorrentes para os quais, em princípio, a sociedade

poderia ter disponível mecanismos de planejamento, de proteção ou de mitigação, desde que não houvesse problemas de cunho social e econômico.

Para os autores a predisposição ao dano, ou seja, a vulnerabilidade dos elementos socioeconômicos expostos ao mesmo, com referência ao espectro normal de eventos físicos recorrentes é resultado de condições sociais, políticas e econômicas que assinalam os diversos níveis de debilidade de determinados grupos sociais.

Veyret (2007) segue esse mesmo raciocínio, complementando que a vulnerabilidade tem relações com aspectos físicos, ambientais, técnicos, econômicos, psicológicos, sociais e políticos. A vulnerabilidade expressa a fragilidade de um sistema em superar uma crise provocada por um perigo. No caso das cidades, a vulnerabilidade pode ser considerada o resultado de uma política urbana que não conseguiu controlar a ocupação do espaço em razão das pressões financeiras, como o mercado imobiliário. O outro lado da vulnerabilidade, ou seja, a capacidade de um sistema complexo (as cidades) para se restabelecer e melhorar sua reatividade após uma catástrofe, é o que se denomina de resiliência.

Pelling (2003), em sua obra "Vulnerabilidade das Cidades", estuda a resiliência. O autor analisa os fatores de risco existentes nas cidades, identificando um paralelo entre o histórico dos riscos e desastres urbanos e as vulnerabilidades a tais riscos, sejam pelas características do local ou por questões econômicas, sociais e políticas. Vai além do diagnóstico dos desastres e aborda formas de criar cidades mais seguras, incorporando o conceito de resiliência⁴ e procurando uma urbanização sustentável.

Segundo Pelling (2003), a resiliência pode ser vista como a capacidade dos grupos e comunidades de se adaptarem e minimizarem seus graus de vulnerabilidade, sobretudo em

⁴O autor analisou a resiliência de grupos sociais com diversidade de contextos políticos, culturais, sócio-econômicos e físico-territoriais, como Bridgetown, Barbados; Georgetown, Guyana; e Santo Domingo, República Dominicana.

ambientes de maior pobreza, onde recursos financeiros e físicos são muito limitados, por meio da coesão, participação política e lutas sociais, construindo a resiliência em nível local e, assim, ampliando seu potencial de adaptação em nível local.

Pelling (2003) argumenta que a resiliência social é um conceito que pode se mover entre a teoria, os aspectos políticos da urbanização e do desastre. A resiliência incorpora, assim, a noção de potencial de adaptação como resposta para a vulnerabilidade humana e política local (individual para global) até o centro da análise e prática em busca de uma urbanização sustentável.

O conceito de resiliência contribui para todo o debate exposto, pois evidencia a complexidade das sociedades que não podem ser vistas como uniformes e estáticas. Cada grupo social possui (e desenvolve) características e mecanismos diferentes dos outros grupos perante os riscos cotidianos da vida e de se viver. Nesse sentido, a gestão das cidades precisa ser pensada como algo dinâmico e vivo, incorporando toda a diversidade existente na sociedade, em suas esferas cultural, social, ambiental, econômico, político, entre outras.

Também não se pode tratar do conceito de risco sem analisar as importantes mudanças globais instauradas a partir do fenômeno da globalização. Sob essa ótica de Saskia Sassen (2007), em sua obra "Uma sociologia da globalização", dois conjuntos de processos constituem a globalização: One is the set of global institutions, such as the World Trade Organization, global financial markets, the War Crimes Tribunals and the new global cosmopolitanism. o conjunto de instituições globais, como a Organização Mundial do Comércio (OMC), os mercados financeiros globais, os novos cosmopolitas e o Tribunal Internacional de Crimes de Guerra; e um segundo conjunto de processos que ocorrem em nível nacional e local, como a política monetária e fiscal do Estado, as intervenções do Fundo Monetário Internacional (FMI) e dos Estados Unidos, e as redes de ativistas engajados em lutas locais, os quais muitas vezes são ignorados pela maioria dos cientistas sociais.

A autora enfatiza que a intervenção do Estado e da sociedade deve levar em conta as dimensões dos processos que transitam entre as escalas globais e locais. Os processos transnacionais como a globalização econômica, política e cultural trazem uma série de desafios teóricos e metodológicos às ciências sociais. O global transcende o quadro exclusivo dos Estados Nacionais, mas, de modo simultâneo, habita parcialmente territórios e instituições nacionais.

Faz-se necessário, portanto, distinguir as diferentes escalas que se constituem por meio de processos e práticas globais e conteúdos e localizações institucionais locais específicas. As dualidades nacional/global e local/global dão lugar a uma globalização multiescalar como, por exemplo, as comunidades transnacionais, cidades globais, cadeias de produção de bens e compressão espaçotemporal. As estruturações do global dentro do nacional, portanto, acarretam uma desnacionalização parcial e tipicamente muito especializada e específica de certos componentes do nacional (Sassen, 2010).

Segundo Sassen (2010), atualmente, vive-se uma desvinculação parcial do espaço nacional e das hierarquias tradicionais de escala centradas no nacional, com a cidade encaixada em algum ponto entre o local e a região. A cidade, aqui, não é uma unidade limitada, mas uma estrutura complexa que pode articular uma variedade de processos transfronteiriços e reconstituí-los como uma condição parcialmente urbana.

Portanto, com o cuidado da não simplificação reducionista, entende-se que a gestão dos riscos socioambientais urbanos assume distintos, porém complementares enfoques se considerada a complexidade do tema, de acordo com as abordagens epistemológicas.

5. Considerações finais

A análise dos autores apresentados nesse artigo demonstrou que a sustentabilidade urbana ainda encontra-se em um nível muito mais discursivo do que de ação pragmática. O conceito de

sustentabilidade urbana enquanto sistema que respeita e representa o equilíbrio entre as três dimensões: econômica, social e ambiental é desmistificado por Acserald (2009) quando este assim o denomina “constitui uma vontade de tornar a cidade mais funcional para o capital, fazendo durar a cidade em sua materialidade técnica de estoques e fluxos de matéria e energia necessários à acumulação urbana”. Ou seja, é incorporado pelo mercado que o trata como mais um produto ou serviço a ser vendido, afastando-se da ideia inicial.

A complexidade do tema aumenta quando se incorpora a relação das mudanças globais, os riscos e seus componentes, além da questão da vulnerabilidade e resiliência. Há pesquisadores, como Acserald (2009) que entendem a gestão urbana das cidades é construída por meio de uma maior participação social nesse processo. Junto a ele encontram-se Veyret (2007) e Lavell e Ortoga (2009) que incorporam a percepção social do risco em relação ao espaço onde as comunidades moram, Pelling (2003) que aborda formas de criar cidades mais seguras, incorporando o conceito de resiliência social para uma urbanização sustentável, Hogan e Marandola (2009), que trazem a dimensão humana para a gestão de riscos socioambientais, interligando a preocupação ambiental com aspectos sociais.

Outros pesquisadores tentam a uma abordagem mais política desta gestão como é o caso de Giddens (2010) que assume uma abordagem sistêmica de relações entre as climáticas com as políticas, incentivando a adoção do planejamento a pautar a sustentabilidade urbana e de Sassen (2007) que faz uso do fenômeno da globalização e pontua as escalas global, regional, local nas interações entre o Estado e a Sociedade.

Essas ideias fazem supor que seria impraticável buscar a sustentabilidade urbana sem compreender as influências dos fatores políticos no gerenciamento das cidades, e alcançar os princípios de um modelo transparente e responsável de *governança*. Dessa forma, pode-se apontar a *governança* como elemento essencial para a gestão dos riscos socioambientais urbanos,

utilizando-se os cinco caminhos apontados por Marques (2007, pp. 10-11) como princípios pessoais e estratégicos da governança pública (liderança, compromisso, integridade, responsabilidade e integração). Assim, as cidades, palco de contradições e disputas territoriais, simbólicas, culturais e políticas, vivenciarão o exercício da governança e da cooperação como marcos de sustentabilidade e contribuirão para a construção de formas de se pensar o planejamento urbano político-administrativo mais justo e sustentável.

Bibliografia

- ACSELRAD, H. *A duração das cidades: Sustentabilidade e risco nas políticas urbanas*. 2ª ed. Henri Acselrad (org.). Rio de Janeiro: Editora DP&A/ Lamparina, 2009.
- BECK, U. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 308 p. 1998.
- BUTLER, B. "Corporate Governance in the Public Sector". Annual Public Sector Symposium – Queensland, Australia, 4. Retrieved June 16, 2004, from <http://www.cmc.qld.gov.au/library>. In: MARQUES, M. da C. *Aplicação dos Princípios da Governança Corporativa ao Sector Público*. RAC, v. 11, n. 2, abr./jun. 2007, pp. 11-26, 1999.
- DOWBOR, L. *Parcerias e alianças: O bom senso na gestão social. Uma abordagem conceitual das políticas para crianças e adolescentes*. São Paulo, Documento para discussão.2002.
- FISCHER, T. "Gestão contemporânea, cidades estratégicas: Aprendendo com fragmentos e reconfigurações do local". In: FISCHER, T. (org.). *Gestão estratégica: Cidades estratégicas e organizações locais*. Rio de Janeiro: FGV.1996.
- GIDDENS, A. *A política da mudança climática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2010.

- HOGAN, D. J. e MARANDOLA Jr., E. (orgs.). *População e Mudança Climática: Dimensões Humanas das Mudanças Ambientais Globais*. Campinas: Nepo/UNFPA, 2009.
- LAVELL, A. e ORTEGA, G. P. *La gestión del riesgo de desastres: Un enfoque basado en procesos*. Lima: Secretaría General de la Comunidad Andina. Disponível em: www.comunidadandina.org, acesso em 28/06/2011. 2009.
- KOWARICK, Lucio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARICATO, E. Loteamentos clandestinos. In: *Módulo 60 set/80*. Rio de Janeiro: Avenir, 1980.
- MARQUES, M. da C. "Aplicação dos Princípios da Governança Corporativa ao Sector Público". *RAC*, v. 11, n. 2, abr./jun. 2007.pp. 11-26.
- MARTINS, H. F. Publicização e Organizações Sociais: construindo organizações multicêntricas. In: III Congresso Internacional do Centro Latinoamericano de Administração para o Desenvolvimento, Madrid, 1998. pp. 1-11.
- PELLING, M. *The Vulnerability of Cities. Natural Disasters and Social Resilience*. London: Earthscan Publications Ltd., 2003.
- ROLNICK, R. *O que é cidade?* São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização: Do pensamento único a consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.
- SASSEN, S. 2007. *A sociology of globalization*. New York: W. W. Norton & Company Ltd., 2007.
- VEYRET, Y. *Os riscos: O homem como agressor e vítima do meio ambiente*. Yvette Veyret (org.). São Paulo: Editora Contexto, 2007.

OS ESTAGIÁRIOS E SUA LUTA POR DIREITOS NA JUSTIÇA DO TRABALHO: O CASO DO TRIBUNAL REGIONAL DO TRABALHO DA 2ª REGIÃO (SÃO PAULO) NOS ANOS 2000

*Marcos Roberto Mesquita**

Resumo: O artigo discute a luta de estagiários contra estágios desvirtuados. Essa luta foi realizada a partir da procura da Justiça do Trabalho. Assim, o objetivo é analisar o estágio como mecanismo de inserção ocupacional e verificar como a Justiça do Trabalho julga esses processos de estagiários. A metodologia adotada foi a escolha de quatro processos do TRT (Tribunal Regional do Trabalho) da 2ª Região (São Paulo), que tratam de estágios realizados entre os anos de 2000 e 2005. Os resultados da análise desses processos demonstram que os estagiários são utilizados pelas empresas para diminuir os custos trabalhistas.

Palavras-chave: Juventude, Estágio, Justiça do Trabalho, Mercado de trabalho.

Abstract: The article argues the fight of training against false periods of training. This fight was carried through from the search of the Labor Justice. The main objective is to analyze the period of training as mechanism of occupational insertion and also verify how the Labor Justice judges these processes of trainees. The methodology was the study of four processes from the TRT (Regional Court of the Work) of 2ª Region (São Paulo), that deal with periods of training between the years of 2000 and 2005. The results of the analysis of these processes demonstrate that the training are used by the companies to reduce the working costs.

Keywords: Youth, training, Labor Justice, Labor market.

* Docente e Pesquisador Anhanguera Educacional. Doutor em Ciências Sociais. E-mail: marcosrmesquita@uol.com.br.

1. Introdução

No Brasil, os jovens enfrentam dificuldades em sua inserção ocupacional, por isso uma opção escolhida por muitos deles para ter o primeiro contato com o mercado de trabalho é o estágio. Esses estudantes-trabalhadores fazem estágios como meio de ampliar a aprendizagem na área de sua formação, bem como para adquirir experiência profissional e obter alguma renda. Contudo, em diversos casos, o estágio é uma experiência bastante negativa, uma vez que não é realizada na área de formação e o trabalho do estagiário é utilizado simplesmente como mão de obra para substituir a do trabalhador formal. Tais fatores negativos nessa atividade somados a não garantia da aprendizagem prática da profissão ao estudante corroboram para que o estágio seja desvirtuado, para além de mera definição jurídica, também sociológica.

Em virtude do exposto, alguns estagiários decidem procurar a Justiça do Trabalho para solicitar o reconhecimento do vínculo empregatício, pois consideram que o estágio realizado era na verdade uma relação de emprego disfarçada.

Para discutir essa temática serão analisados quatro processos trabalhistas movidos por estagiários entre os anos de 2000 e 2005 (antes da nova lei do estágio, que começou a vigorar em setembro de 2008), no TRT (Tribunal Regional do Trabalho) da 2ª Região – São Paulo. Tal TRT é o que mais apresenta demanda no país, promovendo mais possibilidades de acesso aos processos.

1. Metodologia

No presente estudo entende-se que jovens são todos os indivíduos que possuem entre 15 e 24 anos, conforme estipula definição da ONU (Organização das Nações Unidas). Segundo dados da PNAD (Pesquisa Nacional de Amostragem Domiciliar) 2009 do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), os jovens formam um contingente de 33,4 milhões de indivíduos, o que representa 17,4% da população brasileira.

O acesso aos quatro processos analisados neste artigo somente foi possível porque se encontram em arquivos do TRT da 2ª Região e esse são todos do município de São Paulo. Torna-se necessário mencionar que o TRT da 2ª Região tem sede na cidade de São Paulo e atende aos municípios da Região Metropolitana de São Paulo¹ e da região de Santos. Os processos discutidos nesse artigo foram abertos e encerrados antes da promulgação da nova lei² e indicam a necessidade de alteração da legislação do estágio.

Convém ressaltar que o armazenamento dos processos é muito importante, pois são materiais ricos para a realização de pesquisas e relevantes fontes históricas, além de relatar as condições de vida e de trabalho de indivíduos de uma sociedade em um determinado período. Contudo, no Brasil, o armazenamento de processos trabalhistas nem sempre é realizado e uma prática comum em vários TRTs é a queima de processos, o que leva à destruição de um material que deveria ser armazenado para a valorização da história de nossa sociedade e de suas conquistas.

Além da riqueza de informações desses documentos públicos, esses processos trabalhistas são relevantes e muito significativos para esse artigo, pois trazem questões importantes, como as condições em que se estabeleciam a relação de estágio,

¹ A Região Metropolitana de São Paulo é constituída pelas seguintes cidades: Arujá, Barueri, Biritiba-Mirim, Caieiras, Cajamar, Carapicuíba, Cotia, Diadema, Embu das Artes, Ferraz de Vasconcelos, Francisco Morato, Franco da Rocha, Guararema, Guarulhos, Itapevi, Itapeçerica da Serra, Itaquaquecetuba, Jandira, Juquitiba, Mairiporã, Mogi das Cruzes, Osasco, Pirapora do Bom Jesus, Poá, Ribeirão Pires, Rio Grande da Serra, Salesópolis, Santa Isabel, Santana de Paranaíba, Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul, São Lourenço da Serra, São Paulo, Suzano, Taboão da Serra e Vargem Grande Paulista.

² A nova lei de estágio representa alguns avanços, pois garante um mês de férias após um ano de realização do estágio, além de limitar a jornada diária de estágio a seis horas e estipula que o tempo máximo de realização de um estágio na mesma empresa é de dois anos.

e até mesmo registram o tempo que o processo levava para ser encerrado. Ao mesmo tempo, os fatos que ocorreram ao longo do processo incentivam que sejam refletidas questões pertinentes aos jovens, como a gravidez precoce, tema presente em processos analisados, bem como a ausência de certas políticas públicas. Além disso, as decisões da Justiça do Trabalho expressam a atuação do Estado no julgamento de conflitos trabalhistas, o que se percebe na análise dos processos.

O número de processos se deve ao fato da amostra ter sido delimitada e os processos para serem aceitos deveriam apresentar certas características: terem seu início entre os anos de 2000 e 2005; os estagiários com idade entre 15 e 24 anos e todos os processos deveriam chegar ao menos a segunda instância (TRT), ou seja, tinham de ter ao menos um recurso.

Outro dado a ser destacado é a de que a análise dos processos é sociológica, por isso alguns aspectos jurídicos são deixados de fora da análise. Assim, o enfoque está nas causas que motivaram os jovens a recorrerem à Justiça do Trabalho, os argumentos dos empregadores para mostrar que o estágio era válido e a atuação do Judiciário durante o processo.

O primeiro procedimento para a realização da análise dos processos foi a leitura dos mesmos, que tinham em média 300 páginas. Após isso, foram produzidas fichas de leitura dos processos. As fichas continham uma descrição do que aconteceu no processo, inclusive com informações referentes aos estagiários (reclamantes) e as empresas (reclamadas) em que eles atuaram.

A partir da leitura dos processos e a elaboração das fichas de leitura, várias questões chamaram a atenção, especialmente as relacionadas às condições em que o estágio era realizado e à atuação das empresas durante o estágio.

2. O trabalho na sociedade capitalista

Antes de discutir o mercado de trabalho encontrado pelos jovens é preciso tratar da categoria trabalho, com mais enfoque no assalariado. Atividade, essa, que foi assumindo importância

ao longo da história na sociedade capitalista. O trabalhador, por exemplo, é considerado livre proprietário da sua força de trabalho, livre apenas no sentido de que não tem meios de produção para garantir sua subsistência, necessitando assim vender a sua força de trabalho. Na análise de Marx (1985), somente o trabalho assalariado é considerado estranhado, porque o trabalho é uma condição de existência do homem, “independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre o homem e natureza, e, portanto, da vida humana” (Marx, 1985, p. 50).

A força de trabalho, segundo Marx (1985), é transformada em mais uma mercadoria, todavia não qualquer uma, pois ela tem a capacidade de adicionar valor às outras mercadorias. Essa característica da força de trabalho é o que origina a mais-valia. Como qualquer outra mercadoria, a força de trabalho tem seu valor socialmente definido pelo tempo de trabalho destinado à sua produção e reprodução.

Outro autor que traz contribuições para essa discussão é Braverman (1987), que discute como ocorre a dominação capitalista sobre o trabalho, no processo de trabalho e sua abordagem está voltada para o aprofundamento dessa dominação no Capitalismo Monopolista. O autor entende que essa dominação foi impulsionada pela competição por custos de trabalho decrescentes, sobretudo com a utilização de técnicas científicas sobre a produção (Taylorismo e Fordismo). Entre as formas de controle dos capitalistas sobre o processo de trabalho estão à divisão do trabalho e a mecanização.

Além disso, a discussão sobre o conceito de precarização também é importante no presente artigo, já que muitos jovens encontram estágios marcados pela precarização. Castel (1998) afirma que o novo regime de acumulação do capital fez que se instalasse uma forte precarização, que implicou na perda pelos trabalhadores de um conjunto de benefícios que a condição de assalariado garantia.

Entende-se por precarização condições ruins de trabalho, que fazem o trabalhador ter uma carga muito acentuada de tarefas, uma baixa remuneração e nem sempre o respeito aos seus direitos

trabalhistas e às normas de saúde, tampouco a segurança do trabalho. Alves (2007) tem uma interessante reflexão sobre isso:

A precarização é um processo social de conteúdo histórico-político concreto, de natureza complexa, desigual e combinada, que atinge o mundo do trabalho, principalmente setores mais organizados da classe do proletariado (Alves, 2007, p. 115).

3. A Juventude, o mercado de trabalho e o Estágio

A juventude é uma categoria sociológica, caracterizada por um grupo de indivíduos que passa por um momento específico da vida, ou seja, de transição em direção à fase adulta. Os jovens, como outros grupos sociais, sofrem influências dos contextos sociais, econômicos, políticos e culturais nos quais se inserem.

Na visão de Groppo (2000), o surgimento da categoria juventude foi reforçado por algumas instituições, como a escola, o Estado, o Direito e a Ciência. Ao mesmo tempo que, para Welters (2009), a magnitude da juventude varia de sociedade para sociedade, pode também variar a partir da cultura, da classe social e da etnia.

Foracchi (1972) assinala que a juventude é uma categoria histórica e social, assim como é um produto histórico. Essa autora considera a juventude como categoria analítica em que se refletem e se acumulam características mais gerais de outras categorias de idade. O conceito de juventude vai além da esfera biológica e tem um aspecto sociológico muito importante, uma vez que se trata de um fenômeno típico da sociedade moderna.

Inicialmente, a juventude era uma experiência restrita aos indivíduos das classes sociais mais ricas e, portanto, distante das classes populares. Entretanto, as transformações econômicas e sociais ao longo do século XX, produziram uma extensão da juventude, tal como menciona Abramo (2005). Essa autora assinala que a extensão da juventude se caracteriza em vários sentidos: na expansão do tempo em que se é jovem e na abrangência da juventude para várias classes sociais.

Vale destacar que o conceito de juventude é algo muito recente e que não existia na sociedade agrária, visto que as pessoas viviam menos de 40 anos e começavam a trabalhar na infância. Tal como assinala Marcio Pochmann (2004):

Nas antigas sociedades agrárias, por exemplo, a criança de 5 a 6 anos já estava envolvida precocemente nas lidas domésticas e agropastorais, permanecendo comprometida com o trabalho voltado para o financiamento da sobrevivência até a proximidade da morte. Nessas condições, a fase juvenil estava espremida pelo compromisso com o trabalho, praticamente associado à decisão privada, sem interferência pública (Pochmann, 2004, p. 217).

Entretanto, não se pode trabalhar com um conceito único de juventude, pois há várias maneiras de pensá-lo, seja levando em conta faixas etárias, seja a partir das condições materiais vivenciadas pelos jovens, ou até pela questão cultural em que estão inseridos. Portanto, o conceito de juventude está sujeito a constantes revisões, redefinições e reinterpretações.

É durante a juventude que normalmente ocorre o ingresso no mercado de trabalho. No Brasil, é comum que os jovens ingressem precocemente no mercado de trabalho, o que, muitas vezes, significa reprodução dos níveis de pobreza familiar e pode acarretar o abandono da escola. Abramo considera que a situação de ficar livre das obrigações do trabalho e dedicado aos estudos se transformou nos elementos centrais da condição juvenil. Contudo, no Brasil, essa situação ainda é um 'monopólio' para poucos jovens.

Parte-se para a discussão do mundo do trabalho encontrado pelos jovens. Na busca pelo ingresso no mundo do trabalho, muitos jovens realizam estágios na esperança de que estagiar seja uma etapa para ter contato com o mercado de trabalho, bem como para a evolução profissional e a conquista de um emprego formal. Segundo dados da ABRES (Associação Brasileira de Estágio), há atualmente, no Brasil, cerca de um milhão de estagiários. E alguns setores se

valem bastante do trabalho de estagiários, como exemplo os bancos.

Como defende Pochmann (1998), as condições de trabalho dos jovens tendem a ser extremamente flexíveis e instáveis, sendo que não são poucas vezes em que essas condições se dão por formas ilegais, verificados inclusive, em vários processos analisados neste estudo.

A idade mínima para estagiar é de 16 anos, não há idade máxima para realizá-lo, mas a maior quantidade de estagiários compreende a faixa etária entre 15 e 24 anos, ou seja, são jovens. Para ser estagiário, o indivíduo precisa ser estudante dos níveis médio, técnico e superior. Segundo o NUBE (Núcleo Brasileiro de Estágios), que é um Agente de Integração, as empresas preferem contratar estagiários do Ensino Superior, especialmente aqueles que não estejam nos anos finais do curso.

Para pensarmos uma definição jurídica do estágio, segue trecho da lei 11.788/2008, também conhecida como lei do estágio:

Art. 1º Estágio é ato educativo escolar supervisionado, desenvolvido no ambiente de trabalho, que visa à preparação para o trabalho produtivo de educandos que estejam frequentando o ensino regular em instituições de educação superior, de educação profissional, de ensino médio, da educação especial e dos anos finais do ensino fundamental, na modalidade profissional da educação de jovens e adultos.

§ 1º O estágio faz parte do projeto pedagógico do curso, além de integrar o itinerário formativo do educando.

§ 2º O estágio visa ao aprendizado de competências próprias da atividade profissional e à contextualização curricular, objetivando o desenvolvimento do educando para a vida cidadã e para o trabalho.

Martins (2010) elabora duas definições interessantes para o estágio. A primeira entende o estágio como negócio jurídico celebrado entre o estagiário e a empresa que concede o estágio, sob a supervisão da instituição de ensino e tendo como objetivo a educação profissional. A segunda definição enfatiza que o estágio

é ato educativo escolar e uma maneira do estudante colocar em prática o que aprende na escola, sendo um contrato especial de formação profissional.

Sobre a importância do estágio como processo de inserção dos jovens no mundo do trabalho e como mecanismo que possibilita a qualificação da força de trabalho, Nascimento (2003) afirma:

O estágio de estudantes nas empresas valorizou-se com as transformações do processo de produção de bens e prestação de serviços na medida em que a sociedade moderna convenceu-se da importância do aperfeiçoamento da formação profissional, como meio de combate ao desemprego e da integração entre escola e a empresa, e que assume múltiplas dimensões, motivando a institucionalização de políticas de incorporação de jovens no mercado de trabalho, cada vez mais dependentes da empresa como cenário adequado para a complementação do ensino teórico das escolas (Nascimento, 2003, p. 288).

Nas duas últimas décadas, houve uma grande expansão do número de estágios, fato relacionado à contenção de custos com a força de trabalho pelos empresários. As informações do CIEE (Centro de Integração Empresa-Escola), maior Agente de Integração do país³, demonstram que nas décadas de 1970 e 1980 essa instituição ajudou, a cada década, 326 mil estudantes a conseguir estágio. Cumpre observar que, na década de 1990, esse número aumentou para 692 mil. Essa marca foi superada, pois do início do ano 2000 até março de 2003, o CIEE encaminhou aproximadamente 649 mil jovens estudantes para estágios. O jornal *Folha de S.Paulo*, em sua edição de 12 de março de 2005, destacou que, em um dia desse mês, a contratação de estagiários intermediada pelo CIEE bateu um recorde diário: o número de contratações chegou a 1.063 em um único dia. Vale salientar também que os dados do CIEE demonstram que houve um

³ O CIEE possui mais de 300 unidades de atendimento espalhadas pelo Brasil.

crescimento de 340% no número de estágios entre 1994 e 2004. Segundo o CIEE, a cada ano cresce em 15% o número de estagiários contratados por empresas e órgãos públicos.

Entre os jovens, existe grande concorrência por um estágio, especialmente devido às barreiras impostas pelo mercado de trabalho a esse grupo social. Existem casos de jovens que, para conseguir um estágio, passam por vários processos seletivos e há empresas que exigem até experiência profissional anterior quando vão contratar um estagiário. A disputa por uma vaga de estágio em uma grande empresa pode superar a concorrência em um grande vestibular. O fragmento abaixo também demonstra essa luta por um estágio.

Nas grandes companhias, a concorrência por um lugar de estagiário se mostra muito mais acirrada que no vestibular de medicina. Existem até mil candidatos por vaga nas grandes empresas. Alguns exames de seleção têm até cinco fases (Roberto Brizola – O Dilema da Empregabilidade, *Folha de S.Paulo*, 12/08/2002).

O estágio é uma alternativa ao desemprego e uma possibilidade de ingresso no mercado de trabalho. Porém, como muitos contratos de estágio não são renovados ou não há o processo de efetivação, existem jovens que saem dos estágios e voltam para o grupo dos desempregados e para a situação de incerteza quanto ao futuro. Assim, como salienta Pochmann (2007):

Diante da atual complexidade na transição do sistema escolar para o mundo do trabalho, cabe perfeitamente uma maior atenção do poder público, bem como de toda a sociedade, tendo em vista o descompasso entre o que a juventude poderia ser e o que realmente é no Brasil. (Pochmann, 2007, p. 8).

Não se pode deixar de mencionar que a análise da relação dos jovens com a Justiça do Trabalho no Brasil possibilita a compreensão das relações de trabalho em que a juventude está

inserida. Como também permite entender os mecanismos utilizados pelos empregadores para baratear e precarizar a força de trabalho juvenil em um mercado de trabalho bastante desestruturado.

A questão da dificuldade de inserção no mercado de trabalho, aliada ao grande desemprego juvenil, são fatores limitadores da procura da Justiça do Trabalho pelos jovens. Existe nessa situação uma questão relevante: o medo de que a procura da Justiça do Trabalho torne ainda mais complicada sua reintegração no mercado de trabalho.

4. A Justiça do Trabalho

Convém destacar que a Justiça do Trabalho é o órgão do Poder Judiciário Federal responsável pelo julgamento dos dissídios individuais e coletivos entre empregadores e trabalhadores, organismo o qual abrange todos os conflitos originários das relações de trabalho. As três instâncias da Justiça do Trabalho são: 1ª instância: Varas do Trabalho; 2ª instância: Tribunais Regionais do Trabalho (TRT) e Instância extraordinária: Tribunal Superior do Trabalho (TST). Nesse sentido, a Justiça do Trabalho exerce a função de árbitro dos conflitos de interesse e de classes.

No Brasil, a Justiça do Trabalho é uma arena de conflitos, pois nela capital e trabalho buscam defender seus interesses, cabendo a Justiça decidir em favor de um dos lados. Quando um juiz decide a favor do empregador ou do empregado a partir de aspectos da legislação, sua sentença aparentemente foi escrita de forma imparcial.

Anualmente, aproximadamente três milhões de trabalhadores procuram a Justiça do Trabalho. Segundo dados do TST (Tribunal Superior do Trabalho), no ano de 2010 chegaram a Justiça do Trabalho 2,8 milhões de processos.

Mendes (2007) aponta que a Justiça do Trabalho é um elemento de desmercantilização do trabalho e redistribuidor de renda, visto que atua sobre direitos socioeconômicos relacionados ao mercado de trabalho.

Ao mesmo tempo em que Pessanha (2010) afirma que muitas análises têm demonstrado que a Justiça do Trabalho é um local privilegiado de exercício da cidadania de vários setores da classe trabalhadora.

O estagiário que ingressa com ação na Justiça do Trabalho tem algum conhecimento da legislação do estágio e de seus direitos como estagiário. Mas esse indivíduo pode sofrer influências de advogados, familiares e até de outros estagiários, inclusive daqueles que já procuraram a Justiça do Trabalho e tiveram decisões favoráveis para os seus processos.

Uma parte dos jovens que encontra estágios desvirtuados pode deixar de recorrer à Justiça do Trabalho por considerar que essa precariedade é temporária e que faz parte do percurso no mercado de trabalho e do destino dos jovens trabalhadores. Além disso, não existem no país movimentos sociais de estagiários que questionam o desrespeito a seus direitos e o que vigora é a ideia de que problemas no estágio são questões de ordem individual, tal como se percebe nos processos. Deste modo, percebe-se nos processos que a luta é individual apenas pelo direito a ter garantido o reconhecimento do vínculo empregatício devido a um estágio que não cumpria sua principal função, de garantir aprendizagem ao estudante.

Vale ainda salientar que muitos empregadores veem os jovens que procuram a Justiça do Trabalho como indivíduos que não devem ser contratados, maus exemplos para outros trabalhadores e até como aproveitadores e exploradores dos patrões. E uma parte da sociedade entende que os jovens que recorreram à Justiça do Trabalho percorrem um caminho incerto, pois deveriam ter tentado dialogar com o empregador antes de procurá-la; a sociedade também concebe esses jovens como indivíduos que incentivam o conflito e levam para a Justiça do Trabalho questões que poderiam ser resolvidas fora da esfera judicial.

No caso dos processos analisados, os jovens entendem que a Justiça do Trabalho pode resolver a situação de precarização encontrada no estágio. Mas essa procura apenas se deu após o estágio, pois ingressar com ação trabalhista durante o estágio

significaria ser desligado da empresa. Em todos os processos foi solicitado o reconhecimento do vínculo empregatício e, conseqüentemente, o cancelamento do estágio. Os argumentos para isso são variados: englobam desde a realização de horas extras até a realização de estágios em áreas diferentes da sua formação como estudante. Os processos indicam também que muitos jovens tinham conhecimento de que realizavam estágios que não cumpriam o que determina a legislação.

O fato de ter encontrado um estágio que não garante aprendizagem causa certo desânimo e frustração para os jovens, pois muitos deles acreditavam que no estágio iriam ampliar os conhecimentos da teoria e teriam a possibilidade de efetivação, e com isso, a chance de ter um emprego formal. E quando a relação com a Justiça do Trabalho não resolve os problemas encontrados no estágio, cresce ainda mais a frustração e nasce um sentimento de descrédito em relação à Justiça e sua atuação.

5. A discussão dos processos analisados

Antes de discutir os processos é preciso destacar que na Justiça do Trabalho, o trabalhador que ingressa com ação é chamado de Reclamante e a empresa que recebe o processo é chamada de Reclamada.

O primeiro processo a ser discutido é o de uma jovem que era menor de idade no momento do estágio. Ela tinha 17 anos, residia na cidade de São Paulo, e realizou o estágio de nível Técnico em uma confecção de roupas, por intermédio de uma ONG (Organização Não Governamental) que realiza projetos de qualificação profissional junto a jovens de baixa renda, entidade na qual a jovem recebia formação relativa ao Ensino Técnico. Essa estagiária, que estava grávida, teve contato com produtos químicos prejudiciais à saúde sem ter acesso aos equipamentos de proteção, que deveriam ter sido fornecidos pela empresa. E, ainda, realizou o estágio mesmo quando não era mais estudante, o que é proibido segundo a legislação de estágio. Por essa situação, ela e seu advogado solicitaram que o Ministério Público do Trabalho (MPT)

atuasse durante o processo. Mas não houve qualquer participação do MPT durante o processo. Vale destacar que esse processo teve início em abril de 2004 e somente foi encerrado em outubro de 2007.

Sobre a situação de precariedade durante o estágio, o advogado da reclamante diz na contestação ao recurso da reclamada:

A jovem foi contratada e exerceu a função de ajudante, retirando das estufas peças de tecido, com alta temperatura, aliás atividade de ajudante, totalmente incompatível com o curso profissionalizante realizado perante a instituição de ensino. Percebe-se assim a inexistência de estágio (página 110 do processo n. 1).

Um aspecto interessante percebido ao longo do processo é que a ONG que formou a jovem considerou que o estágio realizado por sua aluna foi bom e até agradeceu à confecção, conforme consta em documento inserido no processo e é destacado a seguir trecho desse documento:

Parabenizo a empresa pela efetiva responsabilidade social e agradeço por contribuir com a missão de nossa entidade: desenvolver hábitos, atitudes e habilidades profissionais aos adolescentes de famílias menos favorecidas da cidade de São Paulo (página 39 do processo n. 1).

Isso se deu sem nenhum questionamento sobre as condições em que o estágio era realizado e essa ONG não levou em conta nem o fato da jovem estar grávida e de ter sido aluna de um de seus cursos.

Mesmo tendo decisão favorável na primeira e na segunda instâncias, a reclamante acabou por aceitar um acordo com a reclamada e ficou estabelecido que não haveria o reconhecimento do vínculo empregatício, e assim, não seria garantido o direito à licença maternidade. Percebe-se, que em muitos casos o acordo se transforma em uma ótima 'solução' para empresas que

desrespeitam direitos dos trabalhadores e que precarizam o estágio. As condições socioeconômicas dos estagiários, aliadas à lentidão da Justiça do Trabalho, acabam se transformando em elementos que estimulam os acordos, inclusive aqueles que não garantem benefícios que constavam nas sentenças dos juízes. Esse processo no momento do acordo já tinha três anos de duração.

O segundo processo é de uma estagiária da área de Direito, que tinha 24 anos de idade, era moradora da cidade de São Paulo e estagiou em uma empresa pública. Os argumentos principais dessa jovem, ao longo do processo e das audiências, é que, na verdade, ela era auxiliar administrativa e não estagiária. Declarou que não realizava atividades em sua área de formação, que apenas atendia os cidadãos que procuravam a empresa, sem atuar, portanto, na área jurídica. Ela ainda assinala que houve fraude na interpretação de seus direitos e que uma empresa pública deveria respeitar a legislação e utilizar de forma correta os estagiários que são por ela contratados. A empresa pública sempre afirmou nas audiências que o TCE (Termo de Compromisso de Estágio)⁵ é a prova da validade do estágio.

As decisões da primeira e da segunda instância foram favoráveis à reclamada. Na primeira instância, a decisão se pautou na existência do TCE para considerar que o estágio era válido. Além disso, a decisão considerou que as tarefas realizadas pela reclamante no estágio eram compatíveis com sua formação, bem como a ideia de que a experiência adquirida no estágio era importante para a formação da estudante e proporcionava maiores chances no mercado de trabalho.

⁵ O Termo de Compromisso de Estágio (TCE) é um documento importante, pois informa as condições em que são realizadas o estágio (jornada de trabalho, bolsa-auxílio, área de atuação do estagiário, etc.). Convém analisar que o estágio implica uma relação triangular: a escola que encaminha o estudante às empresas; as empresas / órgãos públicos que contratam o estudante e o aluno que estagia nas empresas / órgãos públicos. Essas três partes assinam o TCE.

No que se refere à decisão da segunda instância, a Turma do TRT⁶ negou o recurso da reclamante e considerou que não houve caracterização de vínculo empregatício, mas somente estágio e que o TCE é um dos instrumentos que demonstra a sua validade. Além do mais, a Turma assinala que a sentença da primeira instância não merece nenhum reparo. A decisão destaca também:

Com efeito, embora tenha alegado, não comprovou a reclamante, ora recorrente, que as atividades que desempenhou como estagiária, tivessem assumido caráter laboral característica da existência de vínculo empregatício (p. 103 do processo n. 2).

A jovem tentou recorrer ao TST, mas seu recurso não foi admitido. Nesse processo houve parecer do Ministério Público do Trabalho (MPT) e nesse documento o MPT destacou que todos os requisitos do estágio foram respeitados e que não existiam motivos para reconhecimento do vínculo empregatício. Esse processo teve início em dezembro de 2000 e se encerrou em novembro de 2004.

Há outro processo que também chama atenção: é o caso de um jovem de 18 anos de idade, que residia no município de São Paulo, que cursava o Ensino Médio e que foi estagiar em uma empresa de logística. Os motivos que o fizeram procurar a Justiça do Trabalho foram os seguintes: o estágio não lhe possibilitou a aprendizagem e ele era utilizado como um funcionário da empresa sem qualquer acompanhamento por parte da mesma e da instituição de ensino.

A reclamada argumentou que o estágio era válido e que houve assinatura do TCE com a interveniência da Escola Estadual, onde estudava o reclamante. Ela apontou que esse termo foi assinado

⁶ Silva (2000) entende que Turma de um Tribunal é o grupo de juízes que é organizado de acordo com o Regimento de Tribunal, para que julgue os recursos que chegam a esse Tribunal. Na Justiça do Trabalho, normalmente a Turma é formada por 5 juízes, sendo que é necessário pelo menos três para seu funcionamento.

para o período de um ano e depois foi postergado, sendo encerrado a pedido do estagiário. Ela disse que o fato do reclamante cursar o Ensino Médio não é empecilho para realização do estágio. “A complementação da formação com estágio lhe dará mais condições profissionais em relação àquele estudante que nunca teve uma experiência vivencial e prática numa corporação” (p. 44 do processo n. 3).

Na primeira e na segunda instâncias as decisões foram favoráveis ao reclamante. A decisão da primeira instância justificou que as atividades realizadas pelo reclamante durante o estágio não tinham qualquer relação com o curso realizado pelo jovem, o Ensino Médio. Ainda segundo a decisão, essas atividades não complementavam o aprendizado do reclamante. Por isso, foi considerado inválido o estágio e reconhecido o vínculo empregatício. Quanto à decisão da segunda instância, a Turma do TRT, por unanimidade de votos negou, o recurso da reclamada. Os juízes consideraram que não ficou provada a existência de acompanhamento das atividades realizadas pelo estagiário. Além disso, a escola não fez qualquer intervenção para verificar se estava havendo aprendizado. No entanto, após essa decisão, o estagiário acabou realizando um acordo em que recebeu 68% do que havia solicitado. O acordo garantiu o reconhecimento do vínculo empregatício.

O fato da escola (não apenas do Ensino Médio, mas também do superior) não realizar o devido acompanhamento durante o estágio faz pensar em inúmeras questões. Inclusive aquelas relacionadas ao fato de que o estágio, ou qualquer tipo de trabalho, em quaisquer condições, tem a função de retirar o jovem da possibilidade de ingresso no mundo do crime e colocá-lo no mundo dos ‘homens de bem’, talvez o pensamento de algumas instituições de ensino. Além disso, como menciona Frigotto (2004), a escola, para a classe trabalhadora, muitas vezes tem como único objetivo passar para os alunos a disciplina do trabalho precoce e precário. Esse processo começou em outubro de 2004 e teve seu término em novembro de 2005.

Por fim, discute-se o processo de uma jovem de 24 anos de idade, que era moradora da cidade de São Paulo e estudante do Ensino Médio e que realizou o estágio em uma distribuidora de publicações. Essa jovem chegou a ser efetivada após o estágio, mas foi por meio de um contrato de experiência, e quando esse contrato foi encerrado, ela foi demitida. O que aconteceu com essa jovem demonstra o quanto a força de trabalho juvenil é desrespeitada por muitos empregadores, que utilizam inclusive meios respaldados pela legislação para precarizar o trabalho dos jovens.

A jovem relata, ao longo do processo, que não recebeu o devido acompanhamento pedagógico durante o estágio e que não foi solicitado pela empresa que ela fizesse os relatórios referentes ao estágio. Além disso, durante o estágio, ela ficou grávida.

As decisões da primeira e da segunda instâncias foram favoráveis à reclamante, mas ela acabou aceitando um acordo com a reclamada em que houve a garantia do reconhecimento do vínculo empregatício.

Na decisão da primeira instância consta que a reclamante não exerceu atividade própria de estágio curricular ou profissionalizante. E fica definido que o estágio não cumpria seus objetivos, por isso foi caracterizado vínculo empregatício da reclamante com a primeira reclamada.

Após essa decisão, a reclamada ingressou com recurso e em resposta ao recurso a reclamante argumentou nas contrarrazões:

Mais uma vez, julgadores íclitos julgadores, nos deparamos com as heresias próprias daqueles que desonram os direitos dos trabalhadores, e o que é pior, insatisfeitos, enodoam com a pecha de desatento, aquele que com sabedoria e alto grau de conhecimento jurídico, ofertou o constituído ora atacado (p. 136 do processo n. 4).

A decisão da segunda instância manteve a decisão anterior. Nela, os juízes da Turma do TRT afirmaram que não basta existir o

TCE para que o estágio seja válido e que é fundamental a atuação da instituição de ensino com a supervisão, orientação e avaliação do estágio. O processo iniciou-se em novembro de 2005 e terminou em outubro de 2007.

6. Considerações finais

Os acordos em que os estagiários não conseguem o reconhecimento do vínculo empregatício indicam uma precarização que é aceita e legitimada pela Justiça do Trabalho, visto que o acordo só pode ser homologado pelo juiz do caso. Quando acordos desse tipo foram realizados nos processos analisados percebeu-se que os jovens tinham decisões favoráveis da Justiça do Trabalho, mas como consideraram que o processo poderia demorar ou necessitavam do dinheiro naquele momento ou mesmo tinham a visão de que a proposta de acordo da reclamada era boa, aceitavam o acordo mesmo sem contar o tempo de 'falso' estágio como tempo de serviço através da assinatura da Carteira de Trabalho. Não se pode negar que a imaturidade dos jovens, o desconhecimento dos direitos como estagiários, ou mesmo a pressão familiar ou de advogados pode influenciar na aceitação desses acordos.

Para esses jovens que recorreram à Justiça não havia estágio, mas emprego. Por isso, solicitavam o reconhecimento do vínculo empregatício. Para tanto, os jovens e seus advogados incluíram nos processos provas documentais (controles de horas trabalhadas, Termo de Compromisso de Estágio, laudos médicos, comprovantes de recebimento de bolsa-auxílio, entre outros) e utilizaram o depoimento de testemunhas para provar na Justiça que havia desvirtuamento do estágio.

Muitas vezes as provas inseridas pelos jovens nos processos não levam ao reconhecimento do vínculo empregatício, pois alguns juízes tinham a interpretação de que o mais importante é a existência da documentação do estágio, sobretudo do TCE, que indica que estudante, empresa e instituição de ensino têm conhecimento da realização do estágio. Nessa interpretação, os juízes podem não ter levado em conta o fato dos estagiários realizarem horas extras,

estagiarem em áreas diferentes da sua formação e não receberem o devido acompanhamento tanto da instituição de ensino quanto do órgão que contratou o estagiário. Desse modo, para esses juízes, o fato de um jovem realizar estágio em uma área que não possui qualquer relação com sua área de formação não desvirtuava o estágio, desde que existisse o TCE.

As diversas situações de precariedade vivenciadas pelos jovens, ao longo do estágio, juntamente com o abuso na utilização de estagiários por diversas empresas, levaram à criação de uma nova lei do estágio em 2008. O que indica a necessidade de intervenção do Estado na resolução de problemas enfrentados por grande parte dos estagiários brasileiros. Todavia não se pode deixar de destacar que a mudança da legislação não basta para que o estagiário seja tratado realmente como estagiário pelas empresas: é preciso a atuação dos órgãos estatais da área do trabalho na fiscalização dos estágios e na punição de empresas que desrespeitam a legislação, bem como a mobilização dos estagiários por seus direitos.

Bibliografia

- ALVES, G. *Dimensões da Reestruturação Produtiva: Ensaio de sociologia do trabalho*. Londrina: Praxis, 2007.
- BRAVERMAN, H. *Trabalho e capital monopolista: A degradação do trabalho no século XX*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1987.
- BRIZOLA, R. "O Dilema da Empregabilidade". *Folha de S.Paulo*, 12/08, 2002.
- FORACCHI, M. M. *A juventude na sociedade moderna*. São Paulo: Editora Pioneira, 1972.
- MARTINS, S. P. *Estágio e relação de emprego*. São Paulo: Editora Atlas, 2010.

- MENDES, M. M. B. *A Justiça do Trabalho e o mercado de trabalho: trajetória e interação Judiciário e a regulação do trabalho no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Economia. IE / Unicamp, 2007.
- MESQUITA, M. R. *A inserção dos jovens no mercado de trabalho e o acesso aos direitos trabalhistas no Brasil dos anos 2000*. Tese de Doutorado. IFCH, Unicamp, 2011.
- NASCIMENTO, A. M. *Curso de Direito do Trabalho*. 18ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2003.
- PESSANHA, E. G. da F. "O papel da Justiça do Trabalho na garantia de direitos e igualdade: Breve balanço nos 20 anos da Constituição de 1988". In: KREIN, José Dari *et al.* (orgs.). *Vinte anos da Constituição Cidadã no Brasil*. São Paulo: LTr, 2010.
- POCHMANN, M. *Inserção ocupacional e o emprego dos jovens*. São Paulo: ABET, 1998.
- _____. "Juventude em busca de novos caminhos no Brasil". In: NOVAES, Regina e VANNUCHI, Paulo (orgs.). *Juventude e Sociedade: Trabalho, Educação, Cultura e Participação*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SILVA, De P. e. *Vocabulário Jurídico*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2000.

**CIDADES MORTAS: O DECLÍNIO DA
“CIVILIZAÇÃO CAFEIEIRA” NO VALE DO PARAÍBA
SEGUNDO A ELITE AGRÁRIA DECADENTE**

*Luciana Meire da Silva**

Resumo: Neste artigo analisamos o conto “Cidades Mortas”, escrito por Monteiro Lobato (1882 – 1948) em 1906 e publicado em 1919. Nele o autor descreve os sintomas de decadência da região rural do Vale do Paraíba, denuncia o que chama de “parasitismo” como uma característica do desenvolvimento capitalista brasileiro. Identificamos um narrador perceptivo das perdas de uma fração da burguesia agrária, a qual ele também pertence e a responsabiliza pelos prejuízos e danos causadores do fim da chamada ‘civilização do café’ na região valparaibana. Ao mesmo tempo, ele observa a expansão cafeeira para a região do Oeste Paulista.

Palavras chave: Monteiro Lobato, Brasil Rural, Literatura e Sociedade, Cidades Mortas.

Abstract: In this article we analyse the tale “Dead Cities”, written by Monteiro Lobato (1882 – 1948) in 1906 and published in 1919, in which the author describes the symptoms of decadence in the rural region of Vale do Paraíba and delates what is called “parasitism” as a characteristic of the Brazilian capitalist development. We identified a narrator who realizes the losses of a fraction of the agrarian middle-class, in which he takes part and makes it responsible for the damages that originated the end of what could be called ‘coffee civilization’ in Vale do Paraíba region, at the same time he observes the coffee expansion towards the Paulista West region.

Keywords: Monteiro Lobato.; Rural Brazil; Literature and Society; Dead Cities.

* Bacharel em Ciências Sociais pela UNESP de Marília/SP, Mestre em Sociologia pela UNESP de Araraquara/SP e doutoranda em Ciências Sociais pela UNESP de Marília/SP, bolsista FAPESP. E-mail: lu.lobato@ig.com.br.

Introdução

Neste artigo analisamos o texto “Cidades Mortas” escrito por Monteiro Lobato (1882 – 1948) em 1906 e publicado no livro de mesmo nome em 1919. A análise se baseia no levantamento de alguns dos mais importantes aspectos do panorama social, cultural e intelectual. Eles antecedem o Brasil dos anos 20 e fornecem o contexto histórico para o escrito de Lobato, considerado um modernista avant la lettre¹. Na medida, porém, em que nos propomos trabalhar com literatura e sociedade, lembramos um aspecto fundamental ressaltado por Antonio Candido (1989) em seu ensaio “Literatura de dois gumes”:

A criação literária traz como condição necessária uma carga de liberdade que a torna independente sob muitos aspectos, de tal maneira que a explicação dos seus produtos é encontrada sobretudo neles mesmos. Como conjunto de obras de arte, a literatura se caracteriza por essa liberdade extraordinária que transcende as nossas servidões. Mas na medida em que é um sistema de produtos que são também instrumentos de comunicação entre os homens, possui tantas ligações com a vida social, que vale a pena estudar a correspondência e a interação entre ambas (Souza, 1989, p. 161).

Leandro Konder (1992) escreve: “em toda a literatura está presente a fantasia, ‘a fuga do real’, e ao mesmo tempo, está presente a realidade histórica determinada em que a criação literária se desenvolve. Daí a riqueza de significação que o texto literário chega a ter”. Assim um “sociólogo pode ler um romance e interpretá-lo como um documento sociológico” (Konder, 1992, p. 320). É sob essa perspectiva nosso estudo do texto de Monteiro Lobato e entendemos que, mesmo sob forma literária, este autor nos revela questões importantes sobre um período específico do

¹ Marisa Lajolo, na obra *A modernidade do contra* (1985), observa que o escritor já professava preocupação com a modernização do país antes mesmo das manifestações modernistas da década de 1920.

país. E mais, revela a partir de um olhar muito peculiar diferente dos seus contemporâneos literatos. Nossa proposta é desvendar este narrador. Sujeito social divulgador de um Brasil visto com outros olhos pelos simbolistas e modernistas.

Conforme Alfredo Bosi (1966), a característica fortemente nacionalista de Monteiro Lobato, junto com outros autores como: Euclides da Cunha, Graça Aranha e Lima Barreto, deu uma nova expressão ao nacionalismo. Esta expressão já era marcante nos escritores românticos do século XIX, agora com uma nova perspectiva de “expansão” e “revisão crítica”, apresentou-se como “um amoroso ressentimento, marcado de pessimismo. De qualquer forma, trata-se de um prelúdio inequívoco do Modernismo” (Bosi, 1966, p. 13) Bosi reconhece, assim, a importância histórica desses autores por movimentarem a “estagnação da ‘belle époque’ trazendo à tona, antes dos modernistas, os conflitos que imperavam na vida nacional” (Bosi, 1992, pp. 345-346).

Durante a primeira metade do século XIX, o Vale do Paraíba se destaca como importante região produtora e exportadora de café, assentada no recrudescimento do trabalho escravista. Na segunda metade do mesmo século a região, amarga a perda da hegemonia para o Oeste paulista, dinamizador da produção baseada no trabalho assalariado dos imigrantes. Lobato, como “homem de seu tempo e de seu país”, para usar uma expressão de Machado de Assis (1955), traz para o leitor sua interpretação dessa transição.

Para dar sequência ao propósito deste artigo, expusemos uma análise da visão crítica de Monteiro Lobato sobre a exploração da monocultura cafeeira na região do Vale do Paraíba. Ele afirma que o “nosso progresso é nômade e sujeito a paralisias súbitas”, sobressai a ideia de um mal inesperado compensado com o nomadismo. Esse nomadismo, na crítica de Monteiro Lobato, é uma característica do processo de produção agrícola no Brasil causado pela abundância das terras e pelo desenvolvimento capitalista. Em seguida analisamos o ponto de vista do autor sobre as cidades que viveram o apogeu e posteriormente o declínio

no rastro do café. O texto de Monteiro Lobato percorre as ruas desertas das cidades decadentes da região do Vale do Paraíba onde raramente se ouve o ruído dos carros de boi, uma alusão aos tropeiros, circulantes das mercadorias e produtos naquelas paragens. Fazendo eco à desertificação das vias, permanecem os imensos casarões abandonados e da opulência apenas as imagens arruinadas. Ao final, apresentamos a visão de Monteiro Lobato sobre a decadência dos fazendeiros valparaibanos. Os salões antigamente refinados com ornamentos e ostentações luxuosas, motivo de orgulho e reunião da antiga elite cafeeira, hoje, vazios, apenas atestam o tempo próspero de outrora.

A visão crítica da monocultura cafeeira

Ao iniciar o conto *Cidades Mortas*, Monteiro Lobato coloca para o leitor suas impressões sobre a decadência cafeeira no Vale do Paraíba. Ao criticar as características do desenvolvimento brasileiro, chama-o de “progresso cigano”, realizado sob a exploração da terra através da monocultura do café. Na sua visão teria sido o causador da estagnação da região. Em todo o texto, o autor observa o embate entre atraso e progresso, passado e presente, Vale do Paraíba e Oeste Paulista. Seu modo de pensar pode ser explicado pelo contraponto feito pelo autor entre os dias de glória e bonança vividos no passado e a escassez do presente como uma característica do “progresso cigano”.

No conto *Cidades Mortas*, este olhar narrativo diagnostica a decadência da cafeeira na região do Vale do Paraíba e decreta a sua morte. Isso é evidenciado em sua afirmação: “*umas tantas cidades moribundas arrastam um viver decrepito*”. A expressão *Cidades Mortas* nos dá a ideia de algo morto, estagnado. Portanto, uma visão decadentista e mórbida sobre os destinos da região abordada.

A quem em nossa terra percorre tais e tais zonas, vivas outrora, hoje mortas, ou em via disso, tolhidas de insanável caquexia, uma verdade, que é um desconsolo, ressurgem de tantas ruínas: nosso progresso é nômade e

sujeito a paralisias súbitas. Radica-se mal. Conjugado a um grupo de fatores sempre os mesmos, refluí com eles duma região para outra. Não emite peão. Progresso de cigano vive acampado. Emigra, deixando atrás de si um rastilho de taperas (Lobato, 1995, p. 22).

Mais adiante, podemos ler que, segundo quem fala, a região está morta e não há mais recursos para sanar sua paralisia. Nas suas palavras, essas zonas estão “tolhidas de insanável caquexia”. Não há mais perspectivas de melhoria ou superação da decadência. A imagem restante é a de um deserto: “De banda a banda, o deserto – o tremendo deserto que o Átila café criou” (Lobato, 1995, p. 24).

Podemos dizer também que esse narrador sempre se reporta ao passado, relembra os velhos tempos quando, segundo ele, essas cidades eram vivas. O contraste entre passado e presente se verifica quando o narrador, ao falar do presente, observa-o a partir do passado, o seu referencial de bons tempos. Por isso, sob seu olhar, o tempo corrente é visto, como perdedor, e a narrativa se faz trágica: “Em São Paulo, temos perfeito exemplo disso na depressão profunda que entorpece boa parte do chamado Norte. / Ali tudo foi, nada é. Não se conjugam verbos no presente. Tudo é pretérito” (Lobato, 1995, p. 21).

A expressão “ali tudo foi, nada é”, constitui uma afirmação categórica do fim e da estagnação dessa região agrária produtora da monocultura cafeeira.

Cidades com apogeu e declínio no rastro do café

Monteiro Lobato critica quem chora as perdas sociais dessas “cidades mortas”, mas ele também está inserido nesse contexto, e igualmente lamenta os prejuízos de sua classe social: os fazendeiros de café decadentes da região do Vale do Paraíba, outrora prósperos e ostentadores das riquezas. A observação feita por ele: é o viver nessas cidades se resume “em chorar na mesquinhez de

hoje as saudosas grandezas de dantes” (Lobato, 1995, p. 21).

Por que esse narrador social fala, a partir da decadência? Podemos entender que, ao declarar a morte da agricultura cafeeira na região valparaibana, ele revela as impressões de uma fração daquela elite: ela já não tem mais perspectivas como classe dominante.

O narrador critica as características do desenvolvimento capitalista brasileiro: “nosso progresso é nômade e sujeito à paralisias súbitas”. As expressões “progresso nômade” e “paralisias súbitas” são para explicar que, do seu ponto de vista, nosso desenvolvimento não se concretiza definitivamente: “Radica-se mal”, diz ele de uma atividade econômica passageira e sem raízes. Na sua visão, ela é deficiente e se compensa com o nomadismo, esgota-se em uma região e muda para outra: “conjugado a um grupo de fatores sempre os mesmos, refluí com eles duma região para outra” (Lobato, 1995, p. 21).

Ao mesmo tempo, o narrador diagnostica a decadência e se mostra desconsolado com ela: “uma verdade que é um desconsolo, ressurgem de tantas ruínas: nosso progresso é nômade e sujeito a paralisias súbitas” (Lobato, 1995, p. 21).

O narrador social se mostra saudoso dos tempos prósperos e cheios de glória. Critica o choro dos fazendeiros, mas ele mesmo faz parte dessas lamúrias e lamentações. Lastima com tristeza o estado atual das antigas fazendas, escreve num tom de profunda morbidez:

As fazendas são Escórias de soberbo aspecto vistas de longe, entristecedoras quando se lhes chega ao pé. Ladeando a casa grande, senzalas vazias e terreiros de pedra com viçosas guanxumas nos interstícios... cafezais extintos, agregados dispersos (Lobato, 1995, p. 24).

Além da lamúria presente em todo o texto, ele fala com saudade da fazenda dinâmica e produtiva. Mas, de uma forma sutil, lamenta também o fim de uma era estruturada no braço escravo. A atividade das senzalas, agora vazias, completa a ideia de que a época das fazendas sustentadas pela escravatura foi um grande

tempo, sempre presente em seu pensamento: “Ladeando a casa-grande, senzalas vazias...”.

É importante chamar a atenção para este aspecto passadista do pensamento de Lobato neste seu texto de 1906. Observamos que, aquele que seria depois chamado de modernista, neste momento, tem um olhar fortemente decadentista e trágico, revela uma característica típica da elite agrária brasileira que se julgava eterna. Mas, ao mesmo tempo, Lobato já dá mostras do seu pensamento futuro quando defende um projeto de desenvolvimento agrário para o país como a melhoria da fertilidade das terras por intermédio do adubo. Ao reclamar das características do desenvolvimento brasileiro, observa que além do “progresso cigano”, outro fator contribuinte à decadência da economia agrária na região do Vale do Paraíba foi a falta de um tratamento adequado e racional do solo. Segundo ele, a fertilidade natural do solo pode levar ao desenvolvimento, mas tal fato não acontece:

(...) mal a uberidade se esvai, pela reiterada sucção de uma seiva não recomposta, como no velho mundo, pelo adubo, o desenvolvimento da zona esmorece, foge dela o capital – e com ele os homens fortes aptos para o trabalho. E lentamente cai a tapera nas almas e nas coisas. (Lobato, 1995, p. 21)

A decadência tomou conta da região, pois não existiu interesse por parte dos fazendeiros na recomposição dos nutrientes do solo através da racionalidade técnica, prática utilizada pelas nações desenvolvidas da Europa. Portanto, podemos dizer que, nesta sua observação, o escritor pensa que se houvesse tido investimentos na lavoura para a recuperação da fertilidade das terras, a situação seria outra: “Toda a seiva foi bebida e, sob forma de grão, ensacada e mandada para fora. Mas do ouro que veio em troca nem uma onça permaneceu ali, empregada em restaurar o torrão” (Lobato, 1995, p. 23).

Pode-se dizer que, também se reclama aqui, uma adaptação da sociedade brasileira ao “progresso” cujo modelo era as nações mais desenvolvidas. E, nesse sentido, Lobato faz coro com os

ruralistas “ilustrados” da Primeira República, segundo Mendonça (1993) defensores de uma “regeneração agrícola para o país” eles emitem suas considerações sobre a crise: “auto-intitulando-se guias paladinos da classe agrícola”. (Mendonça, 1993, p. 26) Também devido ao estado da crise agrícola nos primeiros anos da República, o fio condutor dos debates ruralistas do período foi a “modernização da agricultura e a maximização da produtividade dos empreendimentos agrários” (Mendonça, 1993, p. 26).

Mas, para o narrador do conto de Lobato, o rural do Vale já está decadente e não existe mais possibilidade de recuperá-lo. Certamente porque muito da grandeza da cafeeira dessa região estava fundamentada numa base produtiva não reabilitada: a mão de obra escrava.

Decadência dos fazendeiros – uma fração da elite cafeeira perde sua hegemonia

Em *Cidades Mortas*, as ruas estão escuras e sombrias e segundo quem fala, os decrepitos “casarões apalaçados” designam a antiga civilização cafeeira. Os casarões estão lá apenas para comprovação de um tempo próspero. Podemos interrogar que prosperidade era essa, definida por signos pelo narrador:

Pelas ruas ermas, onde o transeunte é raro, não matracoleja sequer uma carroça; de há muito, em matéria de rodas, se voltou aos rodízios desse rechinante símbolo do viver colonial — o carro de boi. Erguem-se por ali sóbrios casarões apalaçados, de dois e três andares — sólidos como fortalezas, tudo pedra, cal e cabiúna; casarões que lembram ossaturas de megatérios donde as carnes, o sangue, a vida para sempre refugiram (Lobato, 1995, p. 22).

A ideia de permanência aparece em “sóbrios casarões apalaçados... sólidos como fortalezas...”. Essas expressões nos dão a ideia de como a elite cafeeira se considerava eterna e imbatível.

Mas, logo adiante, o próprio narrador nos oferece o diagnóstico: parte dessa grandeza da elite cafeeira era ostentação:

Erguem-se por ali soberbos casarões apalaçados, de dois e três andares, sólidos como fortalezas, tudo pedra, cal e cabiúna; casarões que lembram ossaturas de magatérios donde as carnes, o sangue, a vida para sempre refugiram. / Pelos salões vazios, cujos frisos dourados se recobrem da pátina dos anos e cujo estuque, lagarteado de fendas, esboroa à força de goteiras, para o bafio da morte. Há nas paredes quadros antigos, crayons, figurando efígies de capitães-mores de barba em colar (Lobato, 1995, p. 22).

Ao observar os salões refinados, com os seus objetos e aparatos no passado, motivo de orgulho da elite cafeeira, no presente apenas a confirmação de um tempo próspero. Segundo Campos (1986), essa elite importou hábitos, costumes e ideias da *Belle Époque* parisiense.

Para ilustrar essa questão da ostentação do luxo importado, da exaltação em aparências do poder de mando dos fazendeiros, citamos Hernâni Donato (1950) em *Filhos do Destino*. Ao falar da expansão do café para o Oeste Paulista, observa a reiteração do mesmo estilo já visto no Vale do Paraíba:

Mil novecentos e dezenove. A zona do café. A época do café. Tempo milionário da invasão vegetal. O café rompeu todas as comportas e dominou o Estado. Dois bilhões de cafeeiros alinham-se na planície. Jamais em qualquer tempo ou país, o homem criara uma cultura tão vasta. Tudo cede diante do café e para qualquer lado que se vá ou se olhe, é sempre ele que se apresenta. Os donos da terra rivalizam no luxo. Mandam buscar na capital por cifras alucinantes as novidades da técnica e do conforto. Toda a gente guarda dinheiro e adquire vícios. Os cafeeiros não pedem. São os senhores do país. Ordenam. Deus dá o fazendeiro distribui. A política é feita nos alpendres das 'casas de fazenda' (*apud* Ellis, 1976, p. 144).

Pode-se inferir dessa citação que o autor fala da situação específica do Oeste Paulista. Como se vê, não deixou de ser constituída com os mesmos elementos, ou com a mesma ética de classe, agora transportada do Vale do Paraíba para outra região do estado.

E, para esse setor que fundamentalmente não dispensava a ostentação e o luxo, como elementos intrínsecos ao poder de classe, junto aos prejuízos econômicos sobrevêm as lamentações das perdas sociais e também um viver mesquinho, como observam nosso narrador e também outros escritores sobre o Oeste paulista:

Vivem dentro, mesquinamente, vergôntes mortças de famílias fidalgas de boa prosápia entroncada na nobiliarquia lusitana. Pelos salões vazios, cujos frisos dourados se recobrem da pátina dos anos e cujo estuque, lagarteado de fendas, esboroa à força de goteiras, paira o bafio da morte. Há nas paredes quadros, crayons, figurando efígies de capitães-mores de barba em colar (Lobato, 1995, p. 22).

Monteiro Lobato fala, com certa ironia, mas também com um sentimento de tragédia, daqueles que se consideravam uma classe superior e se orgulhavam por pertencerem às famílias dos quatrocentões e então passaram a amargar um viver mesquinho.

Nas entrelinhas, há um narrador declarador da morte social, econômica e política dessa classe. Os salões refinados, com a ostentação do passado, motivo de orgulho da elite cafeeicultora, apenas confirmam um tempo de glória no qual o ‘chic’ era importar moda francesa. Mas a morte tomara conta de todos inclusive dos antigos barões do café, figurantes nos quadros das paredes. Ninguém mais se lembra de seus nomes e feitos. Esse fato já fazia parte do ‘Brasil Velho’ e o narrador quer vê-lo superado, embora ele mantenha certo sentimento de nostalgia, como vimos em outras partes do conto: “Há sobre os aparadores Luis XV brônzes candelabros de dezoito velas, esverdeados de azinhavre. Mas nem se acendem as velas, nem se guardam os nomes dos enquadrados

– e por tudo se agruma o bolor rânido da velhice” (Lobato, 1995, p. 22).

A ideia de “bolor rânido da velhice” carrega a proposta de passado e não exatamente de tradição. Um passado como o país se apresentava, sem condições de fazer parte do futuro: o “progresso cigano” deixa rastros de destruição e o deserto se faz irreversível. Onde está essa elite agrária decadente representada por Lobato como perdedora? O próprio autor responde: “... o dono está no Rio, em São Paulo, na Europa” (Lobato, 1995, p. 24). As perdas aconteceram somente na produção cafeeira, isto porque, essa elite, com as influências políticas e sociais exercidas, acabava por encontrar meios para sobreviver. Um exemplo são os bacharéis que Lobato critica ao chamá-los de “sinecuristas acarrapatados ao orçamento: juiz, coletor, delegado” (Lobato, 1995, p. 22).

Assim também, esta era a condição do próprio Lobato: herdara por influência do avô, o cargo ocupado². Ao mesmo tempo, ao criticar o que chama de “pátria do bacharelismo” referindo-se àqueles que exercem cargos públicos e “ganham ser fazer nada”, o próprio Lobato, segundo Campos (1986) recebeu uma nomeação como promotor público na cidade de Areias em 1907: “A cavação da promotoria como o próprio Lobato definiu, deveu-se às relações de sua família com o então Secretário de estado, Washington Luiz” (Campos, 1986, p. 10).

² Sobre a conquista da promotoria, em carta ao amigo Rangel datada em abril de 1907, Lobato escreveu: “O meu atraso epistolar tem origem na “cavação de promotoria” em que me empenhei em fevereiro e só agora, 4 de março, consegui levar a efeito, com derrota de um exército de candidatos. Estou nomeado promotor público da comarca de Areias, que deve ser nalgum lugar. Mais reverência, portanto, amigo, quando escreveres ao Lobato. Exijo DD. no envelope. Sou o DD. Promotor Público de Areias, cidade que positivamente há de existir. Cento e tantos candidatos para esse ossinho – informou-me o próprio secretário Washington Luis (com “s” – ele faz questão). Foi trunfo decisivo uma carta de meu avô ao general Glicério...” (Lobato, 1964, pp. 158-159).

Portanto, era uma prática comum às famílias da oligarquia cafeeicultora (agora, em especial, a decadente) a “pressão” através das influências políticas e sociais, das relações de favores e dependência tão comum à história brasileira para obtenção de empregos públicos. Como Lobato escreve este tipo de coisas lhe desgostava, mas a situação parecia insuperável neste momento: uma prática social e política de classe. Há uma forte crítica à lógica da exploração capitalista na sociedade rural brasileira nos primeiros anos da República, mesmo sem o horizonte de um projeto de nação.

Mas, se tomarmos o pequeno texto de Lobato chamado “Vidinha ociosa”, publicado em *Cidades Mortas*, veremos uma particularidade em sua perspectiva: ele vê com olhos críticos a classe proprietária e sugere a incapacidade de pensar de maneira racional dos velhos fazendeiros.

O velho Torquato dá relevo a que conta à força de imagens engraçadas ou apólogos. Ontem explicava o mal da nossa raça: preguiça de pensar. E restringindo o asserto à classe agrícola: / – Se o governo agarrasse um cento de fazendeiros dos mais ilustres e os trancasse nesta sala, com cem machados naquele canto e uma floresta virgem ali adiante; e se naquele quarto pusesse uma mesa com papel, pena e tinta, e lhes dissesse: “Ou vocês pensam meia hora naquele papel ou botam abaixo aquela mata”, daí a cinco minutos cento e um machados pipocavam nas perobas!... (Lobato, 1995, p. 33).

Os velhos fazendeiros até podiam ser empreendedores (derrubarem a mata — coisa que certamente ordenariam para ser feita, pois a elite proprietária tinha o trabalho manual em má consideração), mas não são muito acostumados à racionalidade e ao planejamento nos empreendimentos agrários. Em outro texto, Lobato compara o fazendeiro ao Jeca Tatu, para ele o retrato do parasitismo, acomodado por excelência.

Quer dizer, há uma crítica do autor ao estado de coisas, mas não há meio de ver no horizonte uma saída. Por isso, terminará o texto elogiando o café — o “Átila café” destruidor da uberdade do solo — na sua forma assumida na região do Oeste paulista:

O progresso cigano, quando um dia levantou acampamento dali, rumo Oeste, esqueceu de levar consigo aquele isolador de fios telegráficos... E lá ficará ele, atestando mudamente uma grandeza morta, até que decorram os muitos decênios necessários para que a ruína consuma o rijo poste de ‘candeia’ ao qual o amarraram um dia — no tempo feliz que Ribeirão Preto era ali... (Lobato, 1995, p. 22, grifos nossos).

Que rural é esse visto em Lobato? De um lado a experiência de perda da fração cafeicultora do Vale do Paraíba: ela encontra um jeito de sobreviver a partir das antigas influências. Perde economicamente, mas garante espaço no estado através de cargos públicos, tal como aquele ocupado pelo próprio escritor valparaibano. O “outro” rural é o da região Oeste de São Paulo, representado como capaz de fazer uma trajetória diferente da exploração do Vale do Paraíba, esta marcada pela mão de obra livre, ao contrário do proprietário escravista da região descrita por Monteiro Lobato.

Ribeirão Preto, o novo “lugar” do café, promete uma nova forma de exploração no oeste do estado? “Transfilitrou-se para oeste”, mas, a “felicidade” também será cigana, como o progresso falado por Lobato no início deste texto.

A história mostraria a pátria do café e do bacharelismo ainda dominante até 1930. A morbidez, o fim de era perpassada pelo texto de Lobato não significa a morte dessa elite. Ela parece ter se restringido as imagens tétricas: os casarões em ruínas, as senzalas vazias, os lustres apagados, os salões vazios, os cafezais extintos. Pois, os seus antigos donos estão em São Paulo, no Rio ou na Europa.

Existe outro lado neste abandono e Monteiro Lobato o descreve com a mesma morbidade, e com certo desdém: a sorte dos trabalhadores e das pessoas pobres moradoras destas cidades, com sua vida econômica e social totalmente dependente da produção cafeeira.

Avultam em números, nas ruas centrais, casas sem janelas, só portas três e quatro: antigos armazéns hoje fechados, porque o comércio desertou também. Em certa praça vazia, vestígios vagos de ‘monumento’ de vulto: o antigo teatro — um teatro onde já ressoou a voz de Rossina Stolze, de Candiani... / Não há na cidade exangue nem pedreiros nem carapinas; fizeram-se estes remendões; aqueles, meros demolidores — tanto vai da última construção. A tarefa se lhes resume em especar muros que deitam ventre, escorar paredes rachadas e remendá-las mal e mal. Um dia metem abaixo as telhas: sempre vale trinta mil-réis o milheiro — e fica à inclemência do tempo o encargo de aluir o resto (Lobato, 1995, p. 22).

Tudo dependente efetivamente da monocultura do café fica à deriva. Os trabalhadores ficam sem as suas atividades profissionais e padecem as perdas nas “cidades mortas”. Os fazendeiros migrantes junto com o fim da fertilidade e exploração do braço escravo não parecem sofrer as demais consequências nas relações de sociabilidade:

Da geração nova, os rapazes debandam cedo, quase meninos ainda; só ficam as moças — sempre fincadas de cotovelos à janela, negaceando um marido que é um mito em terra assim, onde os casadouros fogem. Pescam, às vezes, as mais jeitosas, o seu promotorzinho, o seu delegadozinho de carreira — e o caso vira prodigioso acontecimento histórico, criador de lenda (Lobato, 1995, p. 22).

Aqui o tom de Lobato não é mais de penúria, mas de ironia. A situação das famílias “fidalgas de boa prosápia” é a da grande

perda, pois são ou foram donos dos “palácios mortos das cidades mortas”. Em contraste, a situação das moças que dependiam do casamento para alçar qualquer posição social é digna de riso: tentam “pescar” um marido entre os funcionários públicos que por força das circunstâncias permanecem ou migram para a cidade. A vida das cidades do Vale dependia da produção agro-exportadora, tudo dependia e girava em torno do café: a vida do teatro, as construções e também a sociabilidade. Portanto o cafeicultor exercia um poder ampliado através do patriarcalismo, pois dele dependia indiretamente até o bom casamento para as moças do lugar.

A situação dos pobres é vista com certa ironia e “desconfiança” que denuncia um olhar de classe além das influências naturalistas e racistas dos escritos da década de 10:

O resto é a ‘mob’: velhos mestiços de miserável descendência, roídos de opilação e álcool; famílias decaídas, a viverem misteriosamente umas, outras à custa do parco auxílio enviado de fora por um filho mais audacioso que emigrou. ‘Boa gente’, que vive de aparas (...) Cafezais extintos. Agregados dispersos. Subsistem unicamente, como lagartixas na pedra, um pugilo de caboclos opilados, de esclerótica biliosa, inermes, incapazes de fecundar a terra, incapazes de abandonar a querência, verdadeiros vegetais de carne que não florescem nem frutificam — fauna cadavérica de última fase a roer os derradeiros capões de café escondidos nos grotões (Lobato, 1995, p. 22).

A “mob” é o restante, de miserável descendência, assim como os “caboclos opilados” e “incapazes de fecundar a terra”. Deste modo, a população pobre no Brasil oligárquico, fosse rural ou urbana, só existia à sombra do vigor da produção da monocultura cafeeira, dependente da grande propriedade e da elite cafeicultora. Caso contrário, seriam como “lagartixas na pedra” ou “verdadeiros vegetais de carne”. Nesse trecho, como também nos artigos “Velha Praga” e “Urupês” escritos em 1914 e publicados em 1918 no livro

Urupês, Monteiro Lobato chama a atenção para o problema da mão de obra nacional. O autor considera o trabalhador brasileiro como uma sub-raça, indolente e um “piolho da terra”. Ele sobrevive, em alguns casos, das últimas gotas do café “escondidas nos grotões”. Este narrador sugere que, ao extinguir a produção cafeeira, extingue-se também, as pessoas dependentes dela.

Monteiro Lobato se revela como parte da elite cafeeicultora decadente, como um narrador de classe. Os trabalhadores, a gente pobre serve à propriedade, aos seus caprichos ciganos. Mas tais pessoas não fazem parte da tragédia da grande perda. Então quem perde realmente? Se a elite migrou assim como o café, podemos dizer que os pobres, os trabalhadores, as moças casadouras, os velhos caboclos opilados, os velhos mestiços são os que fazem parte das “cidades mortas”, junto com os armazéns fechados, os salões vazios apenas atestam o declínio, com seus candelabros apagados e os palacetes em ruínas.

Bibliografia

- ASSIS, M. de. *Literatura Brasileira – Instinto de nacionalidade. Obras Completas de Machado de Assis Crítica Literária*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson Editora, 1955.
- BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix, 1992.
- _____. *O pré-modernismo*. São Paulo: Editora Cultrix. 1966.
- CAMPOS, A. L. *A República do Picapau Amarelo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- ELLIS, M. *O Café literatura e história*. São Paulo: Edições Melhoramentos, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- KONDER, L. “A sabedoria Humilde na Firmeza do engajamento”. In: D’Incao e Scarabôto (orgs.). *Dentro do texto, dentro da vida: ensaios sobre Antonio Candido*. São Paulo: Companhia das Letras e Instituto Moreira Salles, 1992.

- LAJOLO, M. *Lobato: A modernidade do contra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- LOBATO, M. *A Barca de Gleyre*, v. I, 11ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1964.
- _____. *Cidades Mortas*, 8ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.
- _____. *Urupês*. 1ª ed. rev., 2ª reimpressão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1997.
- MENDONÇA, S. R. de. "O ruralismo brasileiro na Primeira República: Um debate de ideias". In: *À Margem Revista de Ciências Humanas*, ano I, janeiro quadrimestral, pp. 25-40, 1993.
- SOUZA, A. C. de M. e. *A Educação pela noite e outros ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- STOLKE, V. *Cafeicultura: Homens, mulheres e capital (1850-1980)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

MARY MIDGLEY E RICHARD DAWKINS: SEMELHANÇAS E DESSEMELHANÇAS

*André Assi Barreto**

Resumo: A aspiração deste artigo é estabelecer uma comparação entre o pensamento de Mary Midgley (1919-) e de Richard Dawkins (1941-), introduzir brevemente às ideias dos dois e mostrar o porquê das diferenças entre eles, mesmo sabendo que ambos partem de uma ideia comum: a teoria sintética da evolução. A teoria da evolução darwiniana por seleção natural é uma excelente maneira para responder às perguntas nucleares da existência humana (Midgley, 1983), mas Dawkins e Midgley traçam trilhas diferentes em suas respostas. Aqui os comparamos quanto a dois pontos em especial: a interpretação teleológica da evolução e o problema do gene egoísta.

Palavras-chave: Filosofia, Ciência, Moral, Dawkins, Mary Midgley.

Abstract: The aim of this article is to establish a comparison between the thought of Mary Midgley (1919-) and Richard Dawkins (1941-), briefly introduce the ideas of the two and show the reason of their differences, even knowing that both start of a common idea: the synthetic theory of evolution. Darwinian theory of evolution by natural selection is an excellent way to respond the nuclear questions of human existence (Midgley, 1983), but Dawkins and Midgley trace different paths in their answers. Here we compare them based in two points of view: the teleologic interpretation of evolution and the problem of the selfish gene.

Keywords: Philosophy. Science. Moral. Dawkins. Mary Midgley.

*Graduando em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu. O presente artigo é resultado final de iniciação científica, modalidade PIBIC (fomentado pelo CNPq, ao qual agradecemos), desenvolvida entre o segundo semestre de 2010 e o primeiro de 2011, sob a orientação da Profa. Dra. Regina André Rebollo. E-mail: andre.assibarreto@gmail.com

*Neurath comparou a ciência a um barco que, se fôssemos reconstruir, deveríamos fazê-lo tábuas por tábuas, permanecendo dentro dele enquanto flutua. O filósofo e o cientista estão no mesmo barco...
W. Quine, Word and Object, 1960.*

Introdução

Mary Midgley é uma filósofa inglesa, professora sênior aposentada da Universidade de Newcastle em Tyne. Lecionou filosofia da ciência, mas sua atual área de interesse é a filosofia moral, com ênfase nas reflexões envolvendo os animais. Midgley teve sua produção intelectual iniciada quando já era quinquagenária. Grande parte de seus interesses se concentra no problema da natureza humana e nas suas implicações para a vida moral; ao longo de seus escritos, visa fugir das tradicionais dicotomias razão/emoção, mente/corpo e alma/matéria, que percorrem a história da filosofia. Midgley é uma filósofa pouco conhecida, por ter uma reflexão bastante recente e ainda não ter sido traduzida para o português; também não existem comentários às obras de Midgley, apenas embates com pensadores de maior renome (como Dawkins) e parcerias com outros filósofos, como a compilação do *Compendio de Ética* junto a Peter Singer. Richard Dawkins é um renomado zoólogo britânico, popularizador da ciência (em 1996 recebeu da universidade de Oxford o prêmio da cátedra Simonyi de “professor de Compreensão Pública da Ciência”), evolucionista e, mais recentemente, militante ateu¹. O pensamento de Dawkins é marcado pelo darwinismo, não apenas como forma de explicar

¹ Dawkins sempre (desde sua adolescência) foi ateu, porém o ateísmo nunca foi a tônica de suas obras, apesar de flertar com o assunto em praticamente todas elas a partir de *O Relojoeiro Cego* (1986). A militância de Dawkins ganhou corpo com o sucesso de *Deus, um delírio* (2006). Até então Dawkins e seus editores temiam que o assunto não tivesse mercado editorial. Uma crítica interessante ao assunto pode ser observada em McGrath & McGrath (2007) e em McGrath (2008).

a complexidade da vida na terra, mas como uma cosmovisão; isso pode ser compreendido pela ideia de que o darwinismo não é apenas uma maneira de explicar a vida, mas também a cultura e todo o resto. Isso é bem ilustrado pelo conceito de meme, o “gene (replicador biológico) da cultura” – um replicador cultural. Segundo Dawkins (2010), Blackmore (1999) e Dennett (1998), os elementos culturais (músicas, expressões, estilos de vestimenta etc) são memes, que estão sujeitos à mesma dinâmica seletiva que os genes; memes fortes prosperam e sobrevivem, memes fracos desaparecem da cultura rapidamente. A metáfora proposta por Dennett para ilustrar o darwinismo universal (Dennett, 1998) é de que o darwinismo deve ser visto como uma espécie de ácido universal que corrói tudo, especialmente as ideias da tradição. Trata-se do darwinismo encarado como uma teoria capaz de explicar *todas* as coisas – seu surgimento, comportamento e extinção; o darwinismo seria o santo graal da ciência, a chave para a explicação de tudo. Midgley é uma crítica feroz dessa cosmovisão, bem como da hipótese de uma evolução memética da cultura (Midgley, 2000, pp. 79-100).

Dawkins é tanto admirado quanto criticado por ser um divulgador da ciência tão voraz. O New York Times disse, certa vez, que Dawkins faz de seus leitores, mesmo os sem formação científica, gênios (McCrath, 2008); já seus detratores o consideram intolerante e cientificista. Dawkins está inserido em uma corrente dentro da Biologia denominada neodarwinismo, que é um contraponto ao darwinismo clássico – que considerava o indivíduo como a unidade de seleção – e ao darwinismo moderno – que considera a espécie (ou seu grupo) como a unidade de seleção. O neodarwinismo desloca do indivíduo e da espécie para o *gene* a unidade de seleção (Waizbort, 2003). Embora este seja o aspecto do neodarwinismo que nos interessa aqui, não afirmamos que ele se reduz exclusivamente a este aspecto, o neodarwinismo é um movimento surgido na Biologia após a segunda síntese, entre os anos de 1940 e 1950, encabeçado por biólogos como Haldane, Dobzhansky, Mayr, Julian Huxley e outros.

Consideramos de suma importância comparar estes dois pensadores, pois se trata, em nosso entender, de estabelecer um diálogo positivo e frutífero entre filosofia e ciência, especialmente tendo em vista que ambos, apesar de parte das vezes chegarem a conclusões diferentes, partem do mesmo ponto: a teoria sintética da evolução, ou seja, a evolução tal como proposta por Darwin, somada à genética de Mendel. Os interesses de ambos convergem para as questões da etologia (comportamento animal), dos escritos de Darwin e das implicações morais da teoria da evolução por seleção natural. Embora seus interesses sejam convergentes, ambos têm concepções diferentes tanto de ciência como das possíveis implicações – resvalem elas ou não na moralidade – da evolução na vida das pessoas. A questão com que ambos estão preocupados é mostrar o papel do homem na natureza e os dois consideram a seleção natural de Darwin como uma importante ferramenta para que isso seja feito (Midgley, 1983)².

Trataremos então, dentre as possíveis semelhanças e dessemelhanças entre Midgley e Dawkins, da interpretação teleológica da evolução – a saber – a ideia de que a evolução tem uma finalidade preestabelecida e que o processo evolutivo por seleção natural, ao chegar ao *Homo Sapiens* teria atingido seu ápice, ou seja, todo o processo evolutivo se deu, na verdade, para que o homem viesse à existência. Os dois discordam dessa posição, Dawkins trata dela em seu *A Grande História da Evolução*, no capítulo que antecede a todos os contos³. Dawkins chama essa

² Muito embora esse seja um dos objetivos com o artigo, não pretendemos sustentar a insipiente afirmação de que as tarefas do filósofo e do cientista se confundem. Apenas queremos mostrar que, a despeito do que crê o senso comum, filósofo e cientista podem trabalhar em conjunto, com cada um realizando a tarefa que lhe cabe e reconhecendo que o trabalho de um requer o do outro.

³ Preciosidade que se perdeu na tradução brasileira, que optou por traduzir o título original *The Ancestor's Tale* – O Conto do Ancestral – por *A Grande História da Evolução*.

interpretação de “arrogante”⁴ e Midgley o ponto de vista em seu clássico *Beast and Man*, mais especificamente no primeiro tópico do capítulo 7, onde a filósofa diz que não estamos autorizados a falar em termos de espécies superiores ou inferiores e nem que a evolução teria falhado se o homem não tivesse evoluído. Tratamos dessa questão com vagar na primeira parte (I – A evolução tem um fim?) deste artigo.

Na parte seguinte (II – São nossos genes egoístas?) mostraremos o embate público entre Dawkins e Midgley que se tornou uma peça polêmica, e em certos sentidos, confusa em termos científicos (Mcgrath, 2008, p. 53), entre Dawkins e Midgley quanto ao conceito de gene egoísta, apresentado pela primeira vez no *best-seller* homônimo de Dawkins, publicado em 1976⁵.

⁴ Essa ideia não faz parte apenas das interpretações das teorias da biologia, mas de maneira semelhante e até mesmo mais forte, da astronomia e da física; trata-se do denominado princípio antrópico forte (ou antropocêntrico, como sugere Sagan), a saber, a ideia de que, alteradas (sabe-se lá como isso seria possível) as leis e constantes da natureza (a carga do elétron, a constante de Planck, a atração gravitacional newtoniana e as demais constantes da física) a vida na Terra seria impossível, portanto, dada a observância de que as constantes são assim, elas devem ter sido “sintonizadas” por alguém (embora saibamos que esse alguém seja Deus, os proponentes do princípio não admitem isso abertamente) para propiciar a existência da vida (mormente a humana) na terra, visto que seus valores são deveras estreitos e qualquer oscilação mínima impossibilitaria o surgimento da vida. Dawkins trata disso em *A Grande História da Evolução* (Dawkins, 2009, pp. 18-20). Os proponentes de tal ideia desconsideram a possibilidade dos multiversos (milhões de universos paralelos com as mais diversas constantes, descartam uma mudança de ponto de vista: talvez as leis não existam para propiciar nossa existência, mas nossa existência tenha vindo à tona simplesmente porque as constantes são assim, caso elas fossem diferentes, simplesmente não estaríamos aqui. Uma crítica mais aprofundada ao princípio antrópico forte pode ser encontrada em Dawkins (2006); Sagan 1996 e em especial Stenger (2004).

⁵ O livro ganhou um novo prefácio em 2005 (publicado em português pela Companhia das Letras em 2010) dedicado a explicar melhor os motivos

Midgley publicou uma crítica na revista *Philosophy* chamada “Gene-Juggling” onde diz que a análise de Dawkins é reducionista e antropomórfica e que, na verdade, ela atrapalha a compreensão da evolução e do papel do homem na terra à luz da teoria darwiniana (Midgley, 1979), o que, a despeito das discordâncias, é a intenção de ambos. Faremos a defesa de Dawkins com base tanto no artigo (também publicado na *Philosophy*) que foi uma réplica pontual a Midgley, o “In Defence of Selfish Genes” (Dawkins, 1981) quanto no seu novo prefácio ao *O Gene Egoísta*, onde o zoólogo aclara uma série de mal-entendidos (entre eles, os ocasionados pelas críticas de Midgley).

Por último, faremos uma breve conclusão, enfatizando a necessidade e possibilidade de diálogos salutares – mesmo havendo divergências – entre ciência e filosofia e defenderemos que, no todo da obra, o pensamento de Dawkins e Midgley podem tomar uma direção de complementação um ao outro e não de conflito aberto e irreconciliável.

I. A evolução tem um fim?

“Não só dá-se aqui pela primeira vez um golpe mortal na ‘teleologia’ das ciências naturais, como se explica empiricamente o significado racional delas” Marx após ler A Origem das Espécies⁶

O processo lento e gradual⁷ que gerou a diversidade atual da vida, os bilhões de espécies, – muitas das quais os cientistas ainda nem mesmo computaram ou deram um nome – tem um

que o levaram a falar em gene egoísta, o que rendeu tantos mal-entendidos e interpretações aberrantes, inclusive, em nosso entender, a de Mary Midgley.

⁶ Citação indireta retirada de (Rachels, 1990, p. 110).

⁷ Quanto a ser ou não gradual, a controvérsia permanece no meio acadêmico da Biologia. Dawkins é um proponente do chamado “gradualismo”, a ideia que a evolução se deu de maneira gradual, ao longo dos bilhões de anos de idade do planeta; se contrapõe ao “equilíbrio

sentido, direção, propósito, ou na linguagem dos filósofos, um *télos*? Em que medida podemos dizer, se é que podemos, que o processo denominado evolução por seleção natural, ocorrido em bilhões de anos é, na verdade, uma escada de desenvolvimento, onde a espécie do degrau acima é, de alguma forma, “superior” à do degrau abaixo, e esta última sendo, portanto, “inferior”; e além disso haveria um último degrau a ser galgado, onde a evolução atingiria seu ápice? Se sim, quem imprimiu tal *télos* na natureza? Como diz Midgley: “É difícil ver a quem creditaríamos tal propósito, a menos que invoquemos Deus” (Midgley, 2002, p. 139, tradução nossa). E como Deus não é uma boa resposta para nenhuma boa pergunta, nem Midgley e tampouco Dawkins a adotaram.

Midgley coloca a questão em outros termos: “Haveria algo de errado se, por exemplo, pássaros ou formigas, cobras ou *peessoas* nunca tivessem se desenvolvido?” (Midgley, 2002, p. 139, grifo e tradução nossos). Haveria algo de “errado” com a evolução se a nossa espécie, se o *Homo Sapiens*, não tivesse evoluído? Teria a evolução falhado caso isso tivesse ocorrido? Essa é, de fato, a preocupação daqueles que refletem sobre esse problema, se de alguma forma a evolução reserva algo especial para a nossa própria espécie. A resposta tanto de Midgley quanto de Dawkins é *não*; vejamos com mais vagar o tratamento que ambos dão à questão.

Demos, na citação anterior, ênfase na palavra “*peessoas*” pois existe uma interpretação corrente, como bem coloca Dawkins em seu *A Grande História da Evolução*, que concebe as *peessoas* como a finalidade última da evolução, essa interpretação é bastante popular e é comumente expressa na imagem (contida nos manuais) de uma fileira de símios, onde os primeiros possuem uma postura quadrúpede, os medianos possuem a coluna curvada até que chegamos ao gênero *Homo* e acaba então, “perfeitamente”, em nós, agricultores:

pontuado” proposto pelo já falecido colega de Dawkins, Stephen Jay Gould. Para compreender a posição gradualista de Dawkins, sugerimos Dawkins, (1998) e o livro de Kim Sterelny “Dawkins vs. Gould: Survival of the Fittest” (2001), para compreender as diferenças entre os dois.

(...) é a de uma fila de ancestrais simiescos a andar desajeitadamente, ascendendo na esteira da majestosa figura que os encabeça num andar ereto e vigoroso: o *Homo Sapiens Sapiens* – o homem como última palavra da evolução (e nesse contexto é sempre um homem, e não uma mulher), o homem como o alvo de todo o empreendimento, o homem como um magneto, atraindo a evolução do passado em direção à proeminência (Dawkins, 2009, p. 18).

Dawkins considera essa interpretação arrogante, daí a chamar o capítulo de seu livro em que trata disso de “a arrogância da interpretação *a posteriori*” (Dawkins, 2009, p. 17). Segundo Dawkins, essa é uma concepção – até mesmo da história em geral⁸ – bastante arraigada, que tem “a soberba de achar que o passado teve por objetivo o tempo atual” (Dawkins, 2009, p. 17) e é contra ela como um todo que Dawkins está argumentando em seu livro, daí o fato de seus contos começarem pelo homem moderno, o agricultor e terminarem no conto da Taq, uma bactéria⁹. A preocupação de Dawkins é, especialmente com a ideia de que a evolução teria de culminar no homem, estaria de alguma forma,

⁸ Tal concepção também aparece na literatura filosófica, em Kant, por exemplo. Na primeira proposição de seu *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant considera impossível obter um conhecimento seguro das coisas, sem ao menos a pressuposição de que a natureza segue algum fim: “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim*. Em todos os animais isto é confirmado tanto pela observação externa quanto pela interna ou anatômica. Um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza. Pois, se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão.” (Kant, 2011, p. 5, grifos do autor).

⁹ Taq, abreviação de *Thermus aquaticus*, é uma bactéria do tipo eubactéria hipertermófila. É cara aos biólogos por ser a fonte da enzima da duplicação do DNA. Para mais detalhes sobre ela e sobre o porquê dela ter sido a escolhida para ganhar o último conto, Cf. (Dawkins, 2009, p. 636).

dirigida para isso: propiciar a existência humana. A arrogância de considerar que todos os nossos antepassados não passam de rascunhos ou esboços de seres humanos, quase humanos. As imagens providas por Carl Sagan em *Pálido Ponto Azul* são de grande valia para ilustrar como essa concepção permeia o senso comum:

Na cultura popular, adota-se a posição oposta, também induzida pelo chauvinismo humano (e pela falta de imaginação): as histórias infantis e os desenhos animados fazem os animais vestir roupa, morar em casas, usar garfo e faca, e falar. Os três ursos dormem em camas. A coruja e o gatinho vão à praia num belo barco verde-amarelo. As mães dinossauros acariciam os filhotes. Os pelicanos entregam cartas. Os animais de estimação têm nomes humanos. Bonecas, quebra-nozes, xícaras e pires dançam e têm opiniões. Na série *Thomas the tank engine*, vemos até locomotivas e vagões antropomórficos, representados com muito encanto. Seja qual for o objetivo de nosso pensamento, animado ou inanimado, tendemos a lhe atribuir traços humanos. Não podemos evitar. As imagens logo acodem à mente. As crianças são apaixonadas por elas (Sagan, 1996, p. 57).

O senso comum tende a pensar que, se não for humano, não é bom e que tudo que não é humano, gostaria de sê-lo.

Dawkins escreve um livro para fugir dessa concepção tão comum; Midgley foge dessa ideia munida do conhecimento que a etologia – estudo do comportamento animal – lhe forneceu na década de 1970. Na busca por um critério que mostrasse onde está a tão aclamada superioridade não só do homem sobre as outras formas de vida não humanas, mas de determinadas espécies não humanas sobre outras, Midgley mostra que espécies consideradas inferiores sobrevivem, se comunicam, são inteligentes e/ou são tão complexas quanto os homens. Onde estaria a superioridade então?

Se o homem deve ser considerado superior por ter sobrevivido a um processo de certa maneira cego, por que não considerar o mesmo para todos os outros animais que sobreviveram? O que dizer das amebas, que não só sobreviveram, como praticamente conservam todo o DNA de seus ancestrais? Vejamos as palavras de Midgley:

(...) O que há de *descendente* [*downward*] na tendência que produziu elefantes, chimpanzés, lobos, golfinhos e gralhas em comparação com a que produziu formigas e abelhas? Neste gráfico, o sentido ascendente só pode representar um único valor: harmonia. Não pode ser uma questão apenas de sobrevivência, nem mesmo termos numéricos. A sobrevivência também é atingida por criaturas muito menos ambiciosas que ocorrem em número elevado. (De fato, um gene consciente de custo-benefício que realmente compreendesse seu negócio teria, sem dúvida, permanecer à bordo de algo como uma ameba, ele provavelmente estaria entre os últimos a partirem). Tampouco é uma questão de sobrevivência-como-uma- sociedade, já que muitos animais atingem isso, apesar de muita disputa (Midgley, 2002, p. 142, tradução nossa e grifo da autora).

Ou seja, a sobrevivência não é um critério forte o suficiente para dizer que uma espécie é superior à outra, nem mesmo em termos numéricos. A menos que todos estejam dispostos a considerar uma ameba como uma das formas mais “elevadas” de vida na terra a admitir que ela seria a forma de vida a que todos aspiram (Midgley, 2002, p. 144).

Tampouco a complexidade cumpre essa função¹⁰. Se assim fosse, águas-vivas e não homens ocupariam o último degrau da

¹⁰ Aclaramos que isso só é verificado se acompanharmos toda a argumentação de Midgley. Mas permanece a necessidade de uma

escada evolutiva: nesse quesito “os cupins estão no alto, e algumas das colônias de águas-vivas como o Caravela Portuguesa (*portuguese man of war*)¹¹, parecem invencíveis” (Midgley, 2002, p. 144, tradução nossa). Por incrível que pareça, a inteligência também não é capaz de dar conta desse problema:

Atualmente, a sugestão favorita para essa propriedade é a *inteligência*, e é isso que faz a sugestão de Wilson tão interessante. Ela põe abelhas e formigas como as mais elevadas, atrás apenas do homem, apesar de sua falta de inteligência – apesar ainda, de apontar essa falta como a que as levaram a uma parada na evolução “há uns 50 ou 100 milhões de anos” (p. 434). É verdade que ele trata apenas de evolução *social*. Mas como alguém pode isolar isso? Falar da “evolução das sociedades” sem qualquer referência às mudanças nos tipos de indivíduos que a compõem é abstrair um conjunto de padrões que demandam atenção e aprovação num sentido que necessita de justificativa. (Midgley, 2002, pp. 145-146, tradução nossa e grifos da autora).

Ainda, nem mesmo a comunicação é um padrão infalível que nos dá uma resposta segura: “Como temos certeza que ela é uma excelência? É de fato claro que *realmente* superamos os corais e as colônias de águas-vivas? Com ela, não existem barreiras internas, a informação flui livremente de uma unidade a outra

definição de complexidade e é possível lançar a pergunta se o estágio de complexidade atingido pelo cérebro do *Homo Sapiens* não seria um elemento definitivo para colocar o homem como mais complexo e, ergo, “superior”.

¹¹ O animal a que Midgley se refere – *The Portuguese Man of War* – tem por nome científico *Physalia physalis*, pertence ao filo dos cnidários e não é uma água-viva como se pensa, mas um organismo colonial. O “Man of War” é uma alusão ao navio exportador inglês do século XVI, chamado “man o’ war”. O “Portuguese” provém do fato do animal lembrar as caravelas portuguesas.

onde que seja preciso” (Midgley, 2002, p. 145, tradução nossa e grifos da autora).

O problema é que essa questão não é uma questão livre de preconceitos. Inferior ou superior, mais ou menos desenvolvido são conceitos relativos, que dependem de uma série de outros; ou nas palavras de Midgley: “Não estamos lidando com um problema neutro, antisséptico e livre de valores” (Midgley, 2002, p. 145, tradução nossa).

O ponto é que, como Dawkins coloca: “A evolução biológica não tem uma linha de descendência privilegiada, nem um fim projetado” (Dawkins, 2009, p. 21). As formigas, capazes de (à sua maneira) se comunicar e de formar uma sociedade organizada e complexa, tiveram seus antepassados submetidos ao mesmo processo que os nossos, é deveras arrogante considerar que somos superiores a elas, ou que somos, em algum sentido, a finalidade última da evolução e elas não. Seria antropomorfismo¹² demais conceber tal escada evolutiva que culmina no homem. Midgley diz algo parecido: “É possível construir uma escala em que ursos polares se encontrem numa posição inferior a pólipos de coral, assim como é possível construir uma invertida” (Midgley, 2002, p. 145, tradução nossa), ou seja, os padrões que temos para fazer tais comparações são flexíveis.

Uma maneira bem-humorada de mostrar o caráter antropocêntrico dessa interpretação da evolução é relatado por Dawkins em *A Grande História da Evolução*, fazendo uma referência ao psicólogo evolucionista Steven Pinker:

Elaborando aqui uma fantasia de Steven Pinker, se os elefantes pudessem escrever a história, talvez retratassem a anta, o musaranho-elefante, o

¹² Fora do contexto evolutivo, a recusa desse sentimento antropocêntrico também faz parte da literatura filosófica, já estava, por exemplo, em Nietzsche: “Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse pathos e sente em si o centro esvoaçante desse mundo.” (Nietzsche, 2008, pp. 25-26, grifo nosso).

elefante-marinho e o macaco-narigudo como ensaios, principiantes ao longo da estrada principal da evolução da tromba, dando os primeiros passos sem que nenhum deles – sabe-se lá por que – alcançasse verdadeiramente o sucesso: tão perto, e no entanto, tão longe. Os elefantes astrônomos talvez especulassem se, em algum outro mundo, existiriam formas alienígenas de vida que teriam atravessado o rubicão nasal e dado o salto final para a plena proboscidade (Dawkins, 2009, p. 23).

Ou seja, se elefantes, em vez de homens, contassem a história da evolução, certamente se colocariam como *télos* do processo e espécies semelhantes a eles como rascunhos de elefantes, constituiria também uma arrogância centrista desprovida de evidência.

Seja por constituir uma arrogância sem fundamento, seja por uma falta de critério, o ponto é que tanto Dawkins quanto Midgley estão de acordo quanto ao fato da evolução não ter uma direção preestabelecida e que o homem não é o seu ápice, portanto, não faz sequer sentido falar em espécies superiores ou inferiores a outras.

II. São nossos genes egoístas?

“(...) não há mais conexão entre um gene egoísta e um humano egoísta do que entre uma pedra e uma nuvem de chuva.” R. Dawkins, Desvendado o Arco-Íris.

Antes de mostrarmos em que termos se dá o desacordo entre o pensamento de Midgley e Dawkins, tentaremos aclarar, de forma sucinta¹³ (para que o jargão biológico seja evitado)

¹³ Para uma explicação mais abrangente (da qual, por uma questão de espaço, não podemos dar conta aqui), sugerimos, além da leitura do próprio Dawkins (Dawkins, 2010): Waizbort (2003, pp. 30-35); McGrath (2008, pp. 46-54); Dawkins (2009, pp. 271-300) e Bueno (2008, pp. 28-74).

o que é o conceito de gene egoísta, proposto por Dawkins pela primeira vez em 1976 e que ganhou inúmeros simpatizantes tanto da filosofia quanto da ciência, como Dennett (1998), Blackmore, (1999) e Ridley, (2000). Traremos aqui, daquilo que for de pertinência filosófica e de relevância para a compreensão da crítica proposta por Midgley.

O que Dawkins defende em *O Gene Egoísta* é, grosso modo, o seguinte: nós, indivíduos, somos feitos de replicadores biológicos, que têm como único propósito a sobrevivência. Replicadores são “coisas” que fazem cópias de si próprias; tal tarefa cabe aos genes (já que, como dissemos na introdução, a tradição da qual Dawkins faz parte desloca para o gene – e não mais para a espécie ou para o grupo – a unidade de seleção)¹⁴, que, por sua vez, são parcelas de DNA. Cabe ao DNA fazer com que as características dos sobreviventes se propague para gerações futuras, pois os veículos (indivíduos) têm uma vida curta demais para darem conta de tal tarefa, ao passo que o gene é quase imortal (Dawkins, 2010, p. 87). Somos máquinas guiadas por nossos genes, e o comportamento de tais genes é, além de competitivo, egoísta; graças a isso (mesmo que depois de, provavelmente, milhões de anos) estamos aqui. Esta exposição sintética é suficiente para compreender as críticas (especialmente as de cunho filosófico) que virão: a detecção de um comportamento tipicamente humano numa entidade não humana (antropomorfização do gene), a proposta de uma moral pautada na evolução, que a primeira vista basearia-se num egoísmo moral (onde, portanto, o império dos genes egoístas seria um fomento molecular que justificaria as mais variadas barbáries humanas), reducionismo genético, entre outras. A seguir, apresentaremos a crítica de Midgley de forma breve e focaremos nas considerações que defendem a posição de Dawkins. Para atender aos nossos fins, é suficiente compreender que a maneira com que Dawkins vê a teoria da evolução é a partir da sua tese do egoísmo gênico: a unidade de seleção é descolada

¹⁴ E esse é um dos motes dessa tradição, visto que enquanto espécies ou indivíduos não fazem cópias de si.

para o gene, havendo um rompimento com a tradição. Esses genes são máquinas de replicação e seu *modus operandi* é egoísta.

Midgley dá início a sua resenha a *O Gene Egoísta* – “Gene-Juggling” – deixando claro qual será a tônica de sua crítica à obra de Dawkins: “Genes não podem ser egoístas ou altruístas, não mais do que átomos possam ser ciumentos, elefantes possam ser abstratos ou biscoitos, teleológicos” (Midgley, 1979, tradução nossa). Essa afirmação, que abre o artigo de Midgley, mostra que a filósofa considera o conceito de gene egoísta de Dawkins um tipo de antropomorfismo. Genes não podem ser egoístas, na mesma medida que átomos não podem ser ciumentos, porque genes e átomos não são pessoas e apenas pessoas – ou ao menos organismos dotados de comportamento – podem ser egoístas ou ciumentos¹⁵.

A mais recente obra de Midgley, chamada *The Solitary Self*, trata justamente dessa questão. Para ela, o egoísmo que Dawkins está a defender não é original, mas remonta à tradição iniciada pelo filósofo Thomas Hobbes. O egoísmo filosófico proposto por Hobbes recebe, de acordo com Midgley, uma nova roupagem, dada pelos proponentes do neodarwinismo: aquilo que ela chama de uma nova forma de “individualismo” e de um “atomismo social” (Midgley, 2010, pp. 18-20). Um versão revisitada de um reducionismo cientificista radical. Na obra, Midgley explica que essa cosmovisão exagerada deve ser atribuída aos neodarwinistas e não ao próprio Darwin, que não considerava sua teoria como uma maneira de explicar todas as coisas¹⁶.

¹⁵ Entretanto, genes podem sim, ter interesses. Ao menos de acordo com Dennett, que mostra isso de maneira interessante em seu *A Perigosa Ideia de Darwin* (Dennett, 1998, pp. 343-344). Mas ressaltamos que a questão é deveras controversa.

¹⁶ Uma palavra, muito em voga nas discussões filosóficas atuais, pode resumir o conflito entre Midgley e Dawkins (e não apenas Dawkins, no mesmo *The Solitary Self* Midgley lança mão de críticas a Peter Atkins, Lewis Wolpert e outros): o dito “cientificismo”, a crença de que a ciência é a autoridade máxima e única sobre todas as coisas, capaz de responder não apenas todos os “como?”, mas todos os “por quê?”.

Contudo, acreditamos que Midgley subestimou o poder do uso das metáforas e das analogias por parte de Dawkins, algo que lhe é característico. Como salta aos olhos quase que imediatamente, Dawkins não está dizendo que os genes são, *literalmente*, egoístas, mas sim que, de forma análoga ao comportamento egoísta de uma pessoa, sua dinâmica é semelhante, os genes se comportam como *se* fossem egoístas. O uso de analogias é uma “marca registrada” de Dawkins, desde sua tese de doutorado (Mcgrath, 2008, p. 53). Dawkins, ao formular seu conceito, já tinha em mente que não devemos encarar o gene como um agente consciente: “(...) não devemos pensar nos genes como agentes conscientes, dotados de propósitos. A seleção natural cega, entretanto, fará com que eles se comportem *como se tivessem intenções*, e tem sido conveniente, para abreviar, nos referirmos aos genes como se realmente tivessem intenções” (Dawkins, 2009, p. 336). A discussão parece se reduzir a uma querela, pois Midgley considera que sem essa personificação dos genes, o projeto de Dawkins é falho (enquanto Dawkins alega se tratar apenas de uma alegoria):

É natural que o leitor suponha que seu drama excessivamente simplificado sobre os genes é apenas um artifício estilístico conveniente, pois parece óbvio que a personificação dos genes deve ser apenas uma metáfora. O próprio Dawkins diz isso algumas vezes. Mas na verdade, esta personificação, em seu sentido literal, é essencial para toda a argumentação, sem ela trata-se de um projeto falido (Midgley, 1979, p. 439, tradução nossa).

Entretanto, em nosso entender, não é verdade que Dawkins assuma em sentido literal que os genes são egoístas. Seria ingênuo pensar que alguém considera seriamente que genes são literalmente egoístas; esta concepção é apenas uma alegoria útil à argumentação de Dawkins que visa exemplificar como a seleção natural opera na natureza, sem ter implicações morais.

Dawkins expressa claramente, no capítulo 1 de *O Gene Egoísta*: “não vou advogar uma moral baseada na evolução” (Dawkins, 2010, p. 40), Dawkins não está, de maneira alguma, propondo uma “base para o egoísmo filosófico” (Midgley, 1979, p. 439, tradução nossa). O egoísmo gênico a que Dawkins se refere todo o tempo não implica em nenhum sentido um egoísmo na ação das pessoas, pelo contrário, o egoísmo dos genes pode ser expresso até mesmo em termos de um altruísmo moral, como Dawkins esclarece em seu novo prefácio. Seu livro poderia tranquilamente se intitular o gene *altruísta*, pois ele dedica mais atenção ao altruísmo que ao egoísmo (Dawkins, 2010, p. 9)¹⁷. O livro de Dawkins nem propõe uma moral e tampouco sequer resvala no assunto: “Meu livro é sobre a evolução da vida, não sobre a ética de uma espécie particular e um tanto aberrante” (Dawkins, 1981, p. 556) diz Dawkins em sua resposta à crítica hostil de Midgley “In: Defense of Selfish Genes”¹⁸ (1981).

Ademais, a última frase do capítulo 11 de *O Gene Egoísta* é de grande valor para que entendamos em definitivo a questão: “Somos os únicos na Terra com o poder de nos rebelar contra a tirania dos replicadores egoístas” (Dawkins, 2010, p. 343). Ou seja, os homens, dada sua consciência complexa, podem escapar dessa “tirania” gênica, um exemplo disso: toda vez que ocorre atividade sexual e usa-se preservativo, o homem se rebelou contra seus genes (que têm por única “intenção”, se perpetuar). Seus genes “queriam” prosperar por meio de um descendente, entretanto, o prazer do ato sexual foi obtido, sem a procriação. Isso soou para muitos críticos de Dawkins, especialmente os de

¹⁷ Embora seja possível imaginar que Dawkins foi infeliz na escolha de seu título, visto a “carga moral” trazida pela palavra “egoísta”.

¹⁸ O tom hostil e agressivo em que essa discussão se deu, em especial por parte de Midgley, rendeu, por parte da filósofa, o artigo “Selfish Genes and Social Darwinism” (1983), em tom de desculpas, ainda que, segundo Dennett, persista certa hostilidade (Dennett, 1998, p. 377n).

posição política esquerdista (que, *grosso modo*, têm medo do “reducionismo genético”, que não asseguraria um “nós” livre para fazer a revolução)¹⁹. Obviamente isso é resultado de uma visão dicotômica de mundo, onde “livre-arbítrio” e “determinismo genético” são excludentes. Não consideram a hipótese de que sim, estatisticamente falando, os genes determinam o comportamento humano, embora ele possa ser modificado fora do nível gênico. Aqueles que não consideram essa possibilidade praticam aquilo que Dawkins chama em *Desvendando o Arco-Íris* de “má ciência poética”:

(...) Refiro-me à ilusão de que há uma oposição simples entre o agradável e o desagradável, o social e o antissocial, o egoísta e o altruísta, o rude e o gentil; de que todos esses pares de opostos binários correspondem aos outros pares, e de que a história da controvérsia evolucionária sobre a sociedade é descrita por um pêndulo que balança de um lado para outro ao longo de um *continuum* entre esses opostos” (Dawkins, 2009, p. 271).

Certamente essa visão de mundo é demasiadamente limitada.

Contudo, o que dizer do comportamento dos animais – objeto central de estudo da etologia – tendo em vista que os humanos podem, conscientemente, se rebelar contra os genes egoístas? Esse ramo da biologia, caro tanto a Midgley²⁰ quanto a Dawkins não mostra que acreditar que o motor da evolução é o egoísmo é uma patente contradição? Midgley parece sugerir que sim, pois parte de seu artigo de 1979 é dedicado justamente a oferecer exemplos retirados da etologia que mostrariam que o

¹⁹ Para mais detalhes, cf. Dawkins (2010), pp. 516 e 517.

²⁰ Dawkins é irônico ao considerar Midgley como alguém que domina a sociobiologia: “(...) uma ciência da qual ela aspira ser uma especialista séria” (Dawkins, 1983, p. 557).

comportamento da maior parte dos animais é altruísta ao invés de egoísta (Midgley, 1979, pp. 441-444).

A essa crítica de Midgley podemos oferecer três respostas: 1) o fato de Dawkins usar os termos em sentido exclusivamente behaviorista; 2) o fato de podermos afirmar que esse egoísmo gênico pode ser expresso na forma de altruísmo, já que não há, necessariamente, transposição do nível genético para o comportamental e 3) também se observa, no comportamento animal, a violência, até mesmo contra membros da mesma espécie.

O ponto 1 é colocado por Dawkins em sua resposta a Midgley. Ele nos diz que quando biólogos tratam de egoísmo ou altruísmo não estão falando da natureza emotiva de nenhuma espécie, tampouco dos *motivos* em geral, o que é, por sua vez, uma preocupação de Midgley. Estão a falar em termos estritamente behaviorísticos, é nesse sentido que uma árvore pode ser considerada como altruísta ou egoísta (Dawkins, 1983, p. 557).

O ponto 2 já havia sido mostrado por nós, cabendo apenas ressaltar que ele também é válido para todo o reino animal. Dado que Midgley discorre sobre sociobiologia, a ciência do comportamento animal, a filósofa cita exemplos retirados do mundo animal para tentar impugnar a hipótese do gene egoísta. Quanto a esse ponto, a seguinte réplica é delineada: em primeiro lugar, de acordo com Dawkins, usar os animais como modelo não é uma boa forma de fazer ciência, “Os animais não existem para ser modelos, e sim para sobreviver e reproduzir” (Dawkins, 2009, p. 273). Além disso, a observação de comportamento altruísta no mundo animal não contradiz a hipótese dos replicadores egoístas: “A posição que sempre tenho adotado é que grande parte da natureza animal é na verdade altruísta, cooperativa e até visitada por emoções subjetivas benévolas, mas isso antes resulta do egoísmo no nível genético do que o contradiz” (Dawkins, 2009, p. 274, grifos nossos).

O ponto 3, trazido à baila por Dennett, é que mesmo havendo observância do comportamento “benévolo” nos animais, isso não constitui uma regra, seu oposto também pode ser observado:

(...) é comum, em muitas espécies, matar irmãos (não vamos dizer assassinar, visto que eles não sabem o que fazem) é quase regra, não a exceção. (Por exemplo, quando dois ou mais filhotes de águia nascem em único ninho, o primeiro a sair da casca tende a matar o mais jovem, se conseguir, jogando para fora do ninho os ovos, ou até empurrando para fora os filhotinhos.) Quando um leão conquista uma nova leoa que ainda está amamentando filhotes de um acasalamento anterior, a primeira coisa que ele faz é matar esses filhotes para que a leoa entre mais rápido em estro. Os chimpanzés são conhecidos por travar combates mortais com outros da própria espécie, e o macaco da Índia muitas vezes mata os filhotes de outros machos, para ter acesso reprodutivo às fêmeas (Hrdy, 1977) – portanto, até os nossos parentes mais próximos têm comportamentos execráveis (Dennett, 1998, p. 502).

Dennett segue a discussão nas páginas subsequentes, fornecendo mais exemplos e tratando mais a fundo da sociobiologia.

Dessa forma, acreditamos ter evanescido todas as críticas de Midgley que recaem sobre a hipótese do gene egoísta defendida por Dawkins e supomos que com a colocação dos termos corretos, Dawkins e Midgley estão do mesmo lado: aquele por uma compreensão mais ampla da realidade e da inserção do homem e dos animais nela por uma via comum, a da teoria da evolução. A despeito de qualquer discordância marginal que podemos encontrar no pensamento dos dois.

Considerações finais

Como mostramos ao longo do artigo, Dawkins e Midgley, partindo de pressupostos semelhantes, chegam, ora a conclusões convergentes, como é o caso da rejeição da interpretação teleológica do processo evolutivo, ora divergentes, como é o caso

da ideia de que um replicador universal, imortal e de “comportamento” egoísta é o motor da evolução. Fizemos uma defesa da posição de Dawkins no tocante ao gene egoísta, tentando ressaltar que a crítica de Midgley, ao dizer que a hipótese do replicador egoísta é reducionista, mostra que sua crítica é feita de um ponto de vista filosófico. Qualquer tentativa de explicar a realidade a partir de um único ponto de vista (i.e., reducionista) é rejeitada peremptoriamente por qualquer filósofo contemporâneo e é isso que Midgley faz, como comprova sua última obra, *The Solitary Self*. Midgley está marcando sua posição enquanto filósofa ao diagnosticar um suposto “cientificismo” na obra de Dawkins.

Mas ao propor o diálogo, tínhamos em mente a metáfora de Quine do cientista e do filósofo como tripulantes do mesmo barco. Ambos estão preocupados em explicar – ainda que cada um à sua maneira – ao menos parte da realidade e a inserção do homem nessa realidade, ou seja, ambos compartilham o mesmo objetivo; divergências de posição são naturais, entretanto é preciso deixar as pré-concepções de lado e trabalhar em conjunto, pois somente dessa forma nos aproximaremos das respostas às perguntas que inquietam cientistas, filósofos e o mais comum dos homens.

O fio condutor, tanto de Dawkins como de Midgley para explicar a posição do homem no cosmos é a elegante hipótese proposta por Darwin – “de um início tão simples” –, a evolução das espécies por seleção natural. Ambos admitem nosso passado animal sem maiores problemas, aliás, essa é a tônica das obras dos dois, Midgley, munida da teoria de Darwin rompe com toda uma tradição filosófica que remonta a Aristóteles e se mantém firme passando por Descartes e chegando a Kant. Dawkins faz o mesmo ao falar que a evolução não tinha de culminar no homem moderno, se isso não tivesse ocorrido, nada de errado teria se passado, todas as espécies, com as quais compartilhamos a biosfera, tiveram seus antepassados submetidos ao mesmo processo que os nossos e, no limite, somos todos descendentes

da mesma forma primitiva de vida, portanto, merecem igual respeito.

A proposta de Dawkins é popularizar a ciência, divulgar o método científico e fazer com que a sociedade pense por si só, sem apelar à tradição ou à autoridade – o mesmo ideal dos iluministas. Midgley, com uma abordagem diferente, quer o mesmo. A hipótese do gene egoísta é uma compreensão da maneira com que a evolução se passou e que Dawkins, em 1976, popularizou e defendeu muito bem, embora não tenha sido compreendido, ora intencionalmente, pelos seus detratores, ora sem intenção, devido a interpretações ingênuas ou desacordos semânticos (problemas estes que, confessamos, ocorreram devido à escolha ousada de Dawkins de usar a expressão *gene egoísta*, coisa que como o próprio Dawkins admite, não era necessária, visto que outros títulos foram cogitados para seu livro). Portanto, compreender a teoria do replicador egoísta como a apologia ao egoísmo filosófico é, como buscamos mostrar, um equívoco. As posições de Dawkins quanto à moral identificam-se com o humanismo secular e ainda com as posições éticas do filósofo Peter Singer, mas mesmo assim, toda essa discussão está distante do conteúdo de *O Gene Egoísta*, que não é e nunca pretendeu ser um livro sobre moral, quer humana quer animal.

Embora haja uma linha bastante clara demarcando os territórios de cientistas e filósofos, isso não impede que um colabore com o outro e até concorde, especialmente quando a questão é essencialmente a mesma e o pano de fundo teórico aceito é idêntico; a despeito da clara discordância entre Midgley e Dawkins no que diz respeito ao gene egoísta, é plausível imaginar mais acordos que desacordos entre ambos, fato que também tentamos ilustrar com o exemplo, essencial em nosso entender, que mostra que ainda no terreno da própria teoria da evolução, há concordância entre os pensadores.

Nosso intuito ao mostrar um ponto de acordo e outro de desacordo entre Midgley e Dawkins (dentre outras possíveis) era mostrar que o diálogo entre ciência e filosofia é possível e mais urgente do que nunca; remeter-se à imagem de Neurath,

a que Quine citou é, ainda hoje, de grande utilidade. Cientistas e filósofos, na tarefa de explicar o mundo e nossa interação com ele, estão não só construindo – e ao construir, explicar – um mundo como estão dentro do mesmo barco, o que indica que devem trabalhar em conjunto.

Bibliografia

- BLACKMORE, S. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.1999.
- BUENO, M. R. S. *Níveis de Seleção: Uma avaliação a partir da teoria do "gene egoísta"*. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.
- DAWKINS, R. *Desvendando o Arco-Íris*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras. 2009 (1998)
- _____. *Deus, um delírio*. Tradução: Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras.2006.
- _____. *Escalada do Monte Improvável*. Tradução: Suzana Sturlini Couto. São Paulo: Companhia das Letras.1998 (1996).
- _____. *O Gene Egoísta*. Tradução: Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras. 2010 (1976).
- _____. *O Relojoeiro Cego*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras.2008 (1986).
- _____. "In Defence of Selfish Genes". *Philosophy*, Cambridge, v. 56, n. 218, pp. 556-573.1981.
- DENNETT, D. *A Perigosa Ideia de Darwin*. Tradução: Talita Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco.1998.
- MCGRATH, A. e MCGRATH, J. *O Delírio de Dawkins*. Tradução: Sueli Saraiva. São Paulo: Mundo Cristão. 2007.

- MCGRATH, A. *O Deus de Dawkins*. Tradução: Sueli Saraiva. São Paulo: Shedd Publicações. 2008.
- MIDGLEY, M. *Beast and Man*. Londres: Routledge. 2002 (1978).
- _____. *Bestia y hombre*. Tradução: Roberto Ramón Reyes Mazzone. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica. 1989 (1978).
- _____. "Gene-Juggling". *Philosophy*, Cambridge, v. 54, n. 210, pp. 439-458. 1979.
- _____. "Selfish Genes and Social Darwinism". *Philosophy*, Cambridge, v. 58, n. 225, pp. 365-377. 1983.
- _____. *The Solitary Self*. Durham: Acumen. 2010.
- _____. "Why memes?". In: ROSE, H. e ROSE, S. *Alas, Poor Darwin: Arguments against evolutionary psychology*. New York: Harmony Books, pp. 79-100. 2000.
- NIETZSCHE, F. *Sobre Verdade e Mentira*. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra. 2008.
- RACHELS, J. *Created from Animals*. Oxford: Oxford University Press. 1990.
- RIDLEY, M. *As origens da virtude*. Tradução: Berilo Vilaço Vargas. Rio de Janeiro: Record. 2000.
- SAGAN, C. *Pálido Ponto Azul*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- SINGER, P. (ed.) *Compendio de Ética*. Tradução: Jorge Vigil Rubio e Margarita Vigil. Madrid: Ed. Alianza Editorial. 2004.
- STENGER, V. "Is the Universe Fine-Tuned for Us?". In: EDIS, T. e YOUNG, M. (eds.). *Why Intelligent Design Fails*. New Jersey: Rutgers University Press. 2004.
- STERELNY, K. *Dawkins vs. Gould: Survival of the Fittest*. Cambridge: Incon Books. 2001.

WAIZBORT, R. "Dos Genes aos Memes: A Emergência de um Replicador Cultural". *Episteme*, Porto Alegre, n. 16, pp. 23-44. 2003.

ENTREVISTA

**A QUESTÃO FILOSÓFICA MAIS IMPORTANTE
É SEMPRE UMA QUESTÃO DO PRESENTE:
ENTREVISTA RICARDO TERRA**

Ricardo Terra é conhecido, principalmente, por sua longa e relevante produção sobre o pensamento kantiano. Em livros como *A política tensa: Idéia e realidade na filosofia da história de Kant* e *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*, Ricardo Terra aborda, pelo viés do pensamento político, os escritos de Immanuel Kant. Mas seus trabalhos não se limitam somente a refletir sobre o pensamento kantiano. A atividade como docente e pesquisador o levaram a refletir também sobre o ensino de filosofia no país em seus vários níveis. Outro tema importante de suas reflexões atuais é o papel da filosofia no debate público contemporâneo. Foi com o intuito de discutir o tema central desse dossiê – a filosofia e o debate público no Brasil – que a *Revista Idéias* entrevistou Ricardo Terra no final de novembro de 2011. A discussão sobre a relação entre a filosofia e o debate público suscitou várias outras questões contíguas, que acabaram por transpassar a entrevista. A primeira delas foi a história da implantação da filosofia e seu posterior desenvolvimento em solo brasileiro. Nesse tema transversal, Ricardo Terra destacou o impacto do golpe de 1964 em sua formação (na USP) e como esse impacto afetou a posição da filosofia e do intelectual-filósofo na esfera pública. Também tocou na questão de seu principal objeto de estudos, o pensamento kantiano estudado pelo viés da política, e como a escolha desse objeto se relaciona com suas posições políticas e intelectuais. Outra questão levantada foi a situação do ensino e pesquisa de filosofia nas universidades, e como esta afeta diretamente a qualidade da participação do intelectual-filósofo na esfera pública. Além dessas questões, também foi alvo de seus comentários a situação da tradução na área de filosofia no país e como essa tradução colabora para a qualidade dos debates em filosofia; o papel da indústria

cultural na expansão da filosofia no país; a interdisciplinaridade como necessária à filosofia; e as agências financiadoras de pesquisa.

Ricardo Terra é professor da Universidade Estadual de São Paulo (USP) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), foi presidente da *Comissão de Consultores da Área de Filosofia/Teologia da CAPES* (1991 a 1995), membro do *Comitê de Assessoramento de História e Filosofia do CNPq* (2002-2005) e presidente da *Sociedade Kant Brasileira* (2006-2010). Atualmente é editor dos *Cadernos de Filosofia Alemã*, editor associado da revista *Analytica*, pesquisador principal de projeto temático da FAPESP: *Moral, Política e Direito: Autonomia e Teoria Crítica*, que é desenvolvido no CEBRAP. É também coordenador do *Acordo CAPES/COFECUB 718/11 Democracia, poderes e direito* (USP, UFPR, Rennes II, Paris I) pela parte brasileira, membro da coordenação de *Ciências Humanas (Filosofia) da FAPESP* e membro da *CERT/USP*.

* * *

REVISTA IDÉIAS: *Para começar gostaríamos que o senhor comentasse um pouco sua trajetória pessoal, sua formação acadêmica. Gostaríamos que comentasse como avalia sua formação, quais foram seus interesses teóricos no momento em que cursava a graduação e o que o levou a escolher como objeto de pesquisa o pensamento de Kant.*

RICARDO TERRA: Na adolescência fui católico e participava, em Minas Gerais, de um movimento que se chamava Juventude Estudantil Católica – JEC, que era parte da Ação Católica, junto com a JUC – Juventude Universitária Católica – e JOC – Juventude Operária Católica. Quando terminei o primeiro científico, fui convidado a participar da comissão do grupo que dirigia a Regional [da Juventude Católica], me dirigi então de Uberlândia para Belo Horizonte. No terceiro científico, na verdade passei para o clássico, virei coordenador nacional desse movimento. Então tive que me mudar para o Rio de Janeiro. Por causa de minhas atividades no movimento tive de viajar o tempo todo, percorrendo grande parte do Brasil; o colégio era uma das últimas de minhas

preocupações. Cruzava-se nessas atividades a atividade religiosa com a política. Grande parte de minhas preocupações em filosofia vem dessas atividades. A radicalização da ação política no interior dos movimentos católicos levou à formação da Ação Popular, que começou com uma forte influência do Padre Vaz. Padre Vaz tinha a intenção de pensar uma perspectiva de esquerda que não fosse materialista e determinista. Havia elementos marxistas, mas o núcleo era de um certo pensamento cristão, fortemente hegeliano. Nesse quadro minha militância política e religiosa estava vinculada a uma reflexão filosófico-ideológica, e com o tempo a filosofia levou-me a afastar da religião. Deixei de ser católico e esse foi o fim do meu envolvimento com o movimento nacional [da Juventude Estudantil Católica]. Bem, estamos falando de 1965, 1966. O próprio movimento estudantil católico dessa época era político-religioso. Tanto é assim que a Igreja acabou com esse movimento, porque estavam perdendo seu controle. Como eu achava que os melhores cursos universitários estavam em São Paulo e como, na época, minha concepção de filosofia estava intimamente ligada a minha atividade política, achei que seria bom me mudar para São Paulo e fazer os dois cursos: Filosofia e Sociologia. Minha intenção era fazer Filosofia na PUC e Sociologia na USP. Mas os tempos não deixaram. No fim de 1967 estava na PUC fazendo Filosofia e fui eleito presidente do Centro Acadêmico. Em 1968 nós montamos um curso de Filosofia na PUC paralelo ao oficial. Houve uma greve geral e nós escolhemos os professores e remodelamos completamente a grade curricular. Um dos cursos, por exemplo, que nós montamos era sobre Marcuse, com Mauricio Tragtenberg. Resultado final do curso paralelo: todos nós fomos reprovados porque nosso curso não foi reconhecido. Nesses dois anos, estudei muito economia, porque fui assistente de um professor de economia. Trabalhava para ele fazendo um levantamento de dados no arquivo estadual. E a partir daí percebi que a pesquisa empírica não era minha vocação... [risos]. Mas foi uma experiência muito rica. Pensei o seguinte: não precisava fazer os dois cursos (Sociologia e Filosofia) e comecei a fazer Filosofia em 1969 na USP. Estavam previstos vários professores para

o primeiro ano: Giannotti, Ruy Fausto, Helena Hirata e Rolf Kuntz. O Ruy teve que se refugiar na França, logo depois foi a vez da Helena. E o Giannotti foi aposentado pela ditadura. Ficou só um professor para o primeiro ano. Fiquei desapontado, já que tinha saído da PUC e ido para a USP estudar Filosofia. O que nos salvou em parte foi que em 1970 fundou-se o CEBRAP. O Giannotti convidou alguns alunos para fazer seminários lá. Eu estudava como um louco. O Giannotti fez um “pequeno” programa: fizemos alguns seminários sobre a *Wissenschaftslehre* de Fichte, alguns textos sobre Schelling para finalmente ler a Grande Lógica de Hegel. E até hoje participo da área de filosofia do CEBRAP. Outra coisa que salvou minha formação foi nossa auto-organização: Luiz Henrique Lopes dos Santos, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Luiz Roberto Monzani e eu tínhamos um seminário que era realizado na casa do Carlos Alberto. Lemos com paciência a *Crítica da razão pura* e textos de Hegel. Outra coisa foi importantíssima: fiz iniciação científica com a Maria Silvia Carvalho Franco. Ela orientou minhas leituras de sociologia e economia: lia Parsons, Merton e muito Weber. A pesquisa propriamente dita foi sobre os textos metodológicos de Weber, o que me levou a ler os neokantianos. A partir dos neokantianos, acabei caindo em [Immanuel] Kant. Mas tem outro fio. Naquele momento não era mais católico. Na minha experiência política mantinha certa distância com relação à tradição do PC, tanto pela posição política como também por causa do marxismo. Pois tinha uma dificuldade enorme de aceitar qualquer tipo de determinismo histórico. Não é gratuito eu ter ido para Weber. Como não foi gratuito ter ido para Kant. Se pudéssemos fazer uma brincadeira, eu estava esperando a vinda do Habermas [risos]. Mais tarde, Habermas, para mim, teve uma importância enorme. Não me convencia, em grande parte, o determinismo histórico. Era de esquerda, não podia aceitar o socialismo real, apesar de não ser trotskista tinha lido muito Trotsky e Lefort. Essa minha ida para Weber e depois Kant expressa um pouco essa inquietação sobre o quadro político nesse período. Minha decisão em estudar filosofia

e Kant veio da atuação política, e muito cedo me interessei pela social-democracia alemã. Nos anos em que preparava meu doutorado, li muito sobre os debates da social-democracia no fim do século XIX e início do XX. Li a *Die Neue Zeit*, que era editada por Kautsky e também *Sozialistische Monatsheft*, de Bernstein. Durante dois anos eu ficava horas e horas lendo esse material na Bibliothèque Nationale, em Paris. Nessas revistas havia uma discussão sobre a volta a Kant, porque na visão de Bernstein, Hegel levava ao determinismo. Continuava a procurar o Habermas [risos]. Mas, de qualquer forma, no meu período na França, onde fiz parte da pesquisa para o doutorado (antes tinha passado alguns meses em Mainz), passei mais tempo lendo sobre movimento operário italiano e sobre a social-democracia alemã do que sobre Kant, seguindo o conselho do meu orientador francês. Ele disse: “Compre os livros sobre Kant e leia-os no Brasil. Aproveite aqui na França tudo que não tem no Brasil, museus, teatros, bibliotecas, etc.”. O único jeito de conhecer alguns temas naquela época era ir à Biblioteca Nacional e ler lá mesmo. É bom lembrar que na época não existia internet.

REVISTA IDÉIAS: *Em seus livros e artigos sobre Kant, o senhor se utiliza dos conceitos de “tensão” e “passagens” para organizar sua leitura do pensamento desse filósofo. Além disso, o senhor põe em relevo o pensamento político de Kant, algo que não é nada óbvio no contexto brasileiro da pesquisa sobre o pensamento kantiano. No que difere sua leitura de outras que são feitas aqui no Brasil?*

RICARDO TERRA: Fui contratado no departamento de Filosofia da USP em 72. Nós tínhamos uma forte tradição kantiana e hegeliana, mas em uma vertente francesa; uma forte filosofia alemã, de altíssimo nível, mas via França. Houve na década de 1970 uma retomada muito forte do conceito marxista de “miséria alemã” para pensar a América Latina. Na minha tese de doutoramento emprego o conceito para analisar a filosofia kantiana. Naquele momento eram importantes o artigo

fundamental de Roberto Schwarz *As Idéias fora do Lugar*, o trabalho do Paulo Arantes, quando este fazia relevantes trabalhos sobre Hegel e o idealismo alemão, não o Paulo Arantes “apocalíptico” de hoje. Isso tudo me ajudou a formular algumas questões a partir de Marx e da tradição da Teoria Crítica. Ou seja, a insistência na dupla temporalidade, do pensamento e da história econômica e política, e o descompasso entre ambas. A dialética é uma maneira de enfrentar esse descompasso. Adorno fala disso, Habermas também. Mas eu estava pensando em enfrentar essa questão de outra maneira, não na dialética, mas sim no pensamento kantiano. Achava que a noção de tensão kantiana era uma maneira de lidar com essa dupla temporalidade. A riqueza de Kant está em que ele mantém juntos elementos que geralmente estão separados. E nesse descompasso está a possibilidade da crítica. O descompasso é a condição da crítica. A questão filosófica mais importante é sempre uma questão do presente. As questões políticas que vivi naquele momento, me colocaram problemas filosóficos que exercitei na minha tese sobre Kant. Tanto é assim que mais tarde, além de trabalhar com a ideia de *tensão*, tentei mostrar que o sistema kantiano não estava pronto desde o início. Ele foi se modificando, ampliando em seus desenvolvimentos. Daí a necessidade de um outro conceito, que é a noção de *passagem*. Em Kant, não se tem conservação/superação, mas sim *passagem*, que é outra maneira de trabalhar com a relação de planos distintos. Ou seja, as dicotomias em Kant são experimentadas de maneira própria à sua filosofia, muito diferente de Hegel. Minha preocupação era histórica e sistemática. As noções de *tensões* e *passagens* se vinculam a uma perspectiva histórica e sistemática. Por isso, quando li Habermas foi uma surpresa, pois nele há reconstrução e uma teoria do discurso. Para mim era muito familiar isso. Há ao mesmo tempo uma teoria democrática e uma teoria da racionalização, que convive com certa *tensão*. A Teoria Crítica foi uma revelação para mim. Quanto aos estudos kantianos no Brasil, estes são muito fortes hoje. Inclusive, saiu um livro há um tempo atrás que enumera quatro escolas. Uma liderada pelo professor Guido de Almeida, outra liderada por Zeliko Loparic,

outra liderada por Valério Rohden e finalmente outra, política, da qual participo. Depois disso, a filosofia cresceu demais no Brasil. Hoje não são só essas quatro linhas.

REVISTA IDÉIAS: *Então pode se dizer que os estudos kantianos no Brasil estão consolidados.*

RICARDO TERRA: Sim, estão justamente por causa dessa pluralidade. A Sociedade Kant Brasileira ficou tão forte que foi possível trazer para o Brasil (para a USP) o Congresso Internacional Kant em 2005. Nunca antes o congresso da Kant Gesellschaft foi realizado fora da Alemanha e EUA. A vinda para São Paulo foi uma mudança nisso. E é algo muito relevante. Os estudos kantianos estão consolidados no Brasil.

REVISTA IDÉIAS: *No começo da década de 90 o senhor afirmou que havia o surgimento de uma cultura de tradução no Brasil e, naquele momento, o senhor se perguntava se haveria uma consolidação dessa cultura. Como avaliar essa cultura nos dias de hoje? Gostaria também que indicasse a que a filosofia feita no Brasil pode ganhar com esse tipo de cultura.*

RICARDO TERRA: Na época, disse isso por ocasião da publicação da revisão que Marcio Suzuki fez da tradução de Roberto Schwarz das Cartas sobre a educação estética, de Schiller. Foi um sinal interessante de certa maturidade, frente à ilusão de querer começar do zero, o que é um equívoco grosseiro, como se não houvesse uma espécie de acumulação. Ora, há acumulação sim. E foi muito promissora essa revisão da tradução anterior. Promissora porque um professor consagrado permitiu que um jovem revisasse a sua própria tradução. Primeiro, a maturidade de um intelectual consagrado, que permite que um intelectual mais jovem faça um trabalho desse tipo. Segundo, um sinal interessante de consolidação de uma tradição de traduções e de ampliação de elementos fundamentais da cultura. Acho que há bons sinais desse tipo [de

trabalho]. Hoje existe a preocupação em vários lugares do Brasil de constituir grupos de tradução, e tradução levada a sério. Mas isso não significa que existam muitas traduções boas no Brasil. Não é isso que estou dizendo. Estou dizendo que existem trabalhos de qualidade que dialogam e isso continua no presente. Mas existe ainda muita picaretagem. O importante é que muitos continuam a tradição do Rubens Torres [Rubens Rodrigues Torres Filho], outros a tradição do Valério [Rohden] e daí por diante. E depois disso, a tradição do Guido [Antônio de Almeida], que já traduziu de maneira exemplar Adorno, Habermas e agora a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

REVISTA IDÉIAS: *O senhor acha importante a prática dessas traduções para formar e ampliar uma espécie de vocabulário filosófico no país?*

RICARDO TERRA: Acho absolutamente fundamental. A tradução vai junto com escrever em português. Há uma imensa discussão nos processos de avaliação, se se deve escrever só em línguas estrangeiras, só publicar no exterior. Absolutamente não! Temos que criar uma cultura filosófica brasileira. Não é brasileira, mas no Brasil. E nós já temos densidade suficiente para ter debates no Brasil. Não estou falando de forma nenhuma em filosofia brasileira. Estou dizendo o seguinte: se a filosofia tem um pé internacional, ela tem um pé em questões específicas do mundo. Ora, a língua portuguesa e o Brasil constituem uma parcela do mundo. Quem tem uma reflexão sobre esse domínio, necessariamente também vai ter uma expressão em português disso. Acho que a questão fundamental da tradução é um esforço de pensar a filosofia internacional no Brasil. Estou falando também em escrever artigos em português. Nós temos que, no debate filosófico, criar os termos em português, tanto na tradução quanto no debate. Veja: nós estávamos falando do Kant e temos divergências, escolas diferentes de estudos kantianos que poderiam criar um rico debate no Brasil e não ter a pretensão equivocada de que cada grupo deveria debater com um americano qualquer. Temos frequentemente um empobrecimento da filosofia brasileira por uma exigência

equivocada da internacionalização. Sou absolutamente favorável à internacionalização. Particpei de todas as agências, e em todas as agências fui favorável à internacionalização. Mas para se ter internacionalização, é necessário também um intenso e criativo debate no Brasil. Um debate sobre tradução vai junto com uma reflexão filosófica, que está em nível internacional, mas que pode ter um *start* por uma questão nacional. Nos Estados Unidos, por exemplo, pode se dizer que há uma densidade de crítica americana. Mas o debate fica meio pobre às vezes, fica-se discutindo um pedacinho do argumento de um bom texto, e o outro discute o pequeno argumento do outro, e assim por diante. E fazem uma cadeia de pequenos argumentos. Ora, isso é pobre. E pobre também quando o debate americano não leva em conta o debate alemão e muitas vezes redescobre a roda com estrondo. O pior é quando os alemães ficam discutindo os pequenos argumentos dos americanos. Ora, o debate sobre a tradução e o debate sobre a interpretação dos autores em português é da maior relevância. Ambos vão juntos.

REVISTA IDÉIAS: *Em que medida o senhor acha que discutir tradução é uma forma de trazer a tradição filosófica para o Brasil?*

RICARDO TERRA: Não só a tradição. A tradição é condição de pensamento. Nós estamos trazendo a tradição em condições de pensamento. Não é que a filosofia brasileira só vai pensar a ciência brasileira, mas também vai pensar. Não vai pensar só a arte brasileira, mas também vai pensar. É claro que acho que de tanto em tanto é possível articular uma síntese de um pensamento e publicar no exterior, mas alguns debates importantes não serão publicados no exterior. Como muitas polêmicas pequeninhas, “americanas”, só revistas americana é que publicam. É muito importante pensarmos a tradução e a criação de um substrato para o pensamento em língua portuguesa do Brasil. Mas acho que é muito importante não desvincular a tradução, sozinha. A tradução é uma maneira de se ter elementos da tradição que, como a filosofia, sempre tem um olhar na tradição e outro no presente. Ora, uma parte da nossa reflexão necessariamente vai levar em conta nosso

contexto.

REVISTA IDÉIAS: *O pensamento também está vinculado à língua.*

RICARDO TERRA: O pensamento também se vincula à língua. Você tem que ter uma expressão do pensamento numa língua. Por outro lado, é possível a questão passar para outra língua. Por isso que acho que a internacionalização também é importante. Acho que o enfrentamento do nosso debate quando ele é original pode extravasar para o exterior e entrar no debate internacional, que é interessante e relevante. Esse equilíbrio não tem regra. As discussões sobre as traduções também já é uma discussão sobre o pensamento.

REVISTA IDÉIAS: *O senhor acha que o que foi iniciado nos anos de 1970, com algumas traduções, começou a se expandir só recentemente?*

RICARDO TERRA: Como a indústria cultural pode favorecer o pensamento? Acho que se nós formos pensar em tradução de filosofia no Brasil, vamos ter que fazer uma referência à Abril Cultural, à coleção *Os Pensadores*. Ela deu um salto na qualidade da tradução de filosofia no Brasil. E foi uma mudança na qualidade dos cursos de filosofia. Fora alguns cursos privilegiados, outros cursos espalhados pelo Brasil não tinham biblioteca. Tinham-se disponíveis apenas manuais muito ruins. A indústria cultural teve esse efeito paradoxal. Ou seja, a própria indústria cultural tem efeitos paradoxais. Por isso acho que Habermas tem razão, o efeito da indústria cultural é às vezes ambivalente, e no caso da coleção *Os Pensadores* foi ambivalente. Como vendia em banca, e vendia uma quantidade enorme, isso possibilitou pagar muito bem os tradutores. Foi possível então uma tradução primorosa da *Wissenschaftslehre* de Fichte, tradução publicada na coleção *Os Pensadores* feita pelo Rubens [Rodrigues Torres Filho]. Eram livros encadernados, azul com dourado, horrorosos, mas que para o gosto da época era perfeito, pois enfeitava sala de estar. Na época era bonito ter livro em sala de estar. E, nesse sentido, é indústria cultural, não está só vendendo um livro, uma capa, um metro de capa. Mas

de onde vem o lado ambivalente?

REVISTA IDÉIAS: *No barateamento, por exemplo. É feito em massa...*

RICARDO TERRA: E isso possibilitou traduções de alto nível, que teve um reflexo nos cursos de filosofia do Brasil. Se vamos pensar na mudança da tradução – não são todas as traduções boas – salvou-se uma boa parte dos volumes dos pensadores. Com *Os Pensadores* há uma virada. Antes, havia traduções isoladas, claro. Por exemplo, aquela obra-prima, que são as *Obras Escolhidas* de Descartes, traduzida uma parte pelo Bento Prado [Jr.] com notas do [Gerard] Lebrun. Mas é um volume isolado. Ou a tradução do *Tractatus* pelo Giannotti, fundamental. Mas são coisas isoladas. Depois dos *Pensadores* acho que houve uma mudança.

REVISTA IDÉIAS: *Essa questão das traduções traz consigo uma outra questão a respeito do ensino de filosofia no Brasil. Nos últimos anos o senhor publicou alguns textos levando em conta inclusive a história da implantação da filosofia no Brasil, tendo em vista a implantação da universidade no país e a transformação dos cursos nesse período. O que o motivou a lidar com essa questão e a publicar a respeito?*

RICARDO TERRA: Foi a constatação de uma mediocrização dos cursos de filosofia. Vou pegar o exemplo de São Paulo. Na filosofia em São Paulo – claro houve a influência francesa, não vamos retomar tudo isso – havia uma preocupação nos anos 60 com o rigor, de fazer uma filosofia rigorosa. Há um artigo do Marcos [Nobre, *A filosofia da USP sob a ditadura militar,*] que é muito importante para entender isso. Por que a filosofia tem certa importância no período da ditadura? Por que a filosofia resiste mais aos ataques da ditadura do que outras disciplinas, do que as ciências sociais, por exemplo? O Marcos [Nobre] mostrou que foi justamente a preocupação com a análise de texto e com a história da filosofia, isto é, a densidade da história da filosofia deu oxigênio para filosofia naquele período. Mas o problema é que esse oxigênio acabou. Houve a redemocratização. Dizendo de outra maneira:

criou-se na década de 70 e 80 a ideia de que a filosofia da USP era boa porque era uma história da filosofia boa, rigorosa, estruturalista. Isso é um equívoco. Pode ter sido uma estratégia de sobrevivência na década de 70. Se você pensa na *Origens da Dialética do Trabalho* de Giannotti é evidente que é um livro rigoroso com profundas análises de texto. Mas dizer que está desvinculado do debate filosófico, político, nacional, é um equívoco grosseiro. É ao mesmo tempo história da filosofia e filosofia, e política. Mesmo a tese do Rubens [Rodrigues Torres Filho] sobre Fichte, algo abstrato ao extremo. Era mera história da filosofia desvinculada da cultura? Claro que não. Há uma concepção estética do Rubens que o quadro hegeliano não daria conta na perspectiva que importava para ele e, mais tarde, ele vai estudar os românticos alemães, Novalis, etc. numa perspectiva fichteana. O que o Rubens está mostrando ali? Fichte não é o caminho para Hegel. Há uma maneira de ler o Fichte apenas como uma etapa em um caminho: Kant, Fichte, Schelling, Hegel. O Rubens está dizendo: não, é Fichte! E é possível então pensar toda uma dimensão estética a partir do Fichte. É uma postura filosófica estética dele. Se lermos o *Almanaque*, que é uma revista interessantíssima da década de 70, começo de 80, podemos ver a força do Rubens e da perspectiva estética. Minha preocupação é esta: foi importante o método da análise estrutural para a sobrevivência nos períodos negros da ditadura. Mas é absolutamente falso contrapor a análise rigorosa de texto com a atividade filosófica. Uma análise estrutural de texto, por mais rigorosa que seja, se ela não for motivada por uma questão filosófica, será irrelevante, vai ser estéril. Outro ponto importante: houve uma especialização na década de 80, assustadora. Nós estamos correndo o risco de ter um especialista apenas na obra de um autor. Isso é a morte do pensamento. E é de uma inutilidade atroz. O sistema CAPES de pós-graduação é fundamental, e foi importantíssimo. Os grupos de avaliação começam a criar critérios que incentivaram a especialização. Critério que podem levar à especialização, ou podem beneficiar a especialização. Mas algo que foi visto como virtuoso até certo

ponto, começa a rodar em falso. Isso é o que está acontecendo com a própria pós-graduação hoje no Brasil. A CAPES acabou reforçando demais a especialização. O mundo, felizmente não é “picado”. Na filosofia, foi isso que aconteceu. Então hoje há um professor que só dá curso sobre um autor; algumas disciplinas não são propriamente disciplinas, fiam apenas em um autor. Será que isso forma bem? Não, não forma.

REVISTA IDÉIAS: *Foi essa a principal motivação de escrever sobre o ensino de filosofia?*

RICARDO TERRA: Foi. Houve um espaço criativo enorme no fim da década de 60 e início da década de 70. Depois, há uma queda. Eu tive aula de filosofia na graduação e na sala de aula estava presente entre nós um cara de terno preto. Ele levantava o braço e aparecia o cano do revólver. Essa situação não era agradável. A análise de texto foi mais uma estratégia de sobrevivência. Não que tivesse tudo muito borbulhante. Não. Foi uma maneira de manter um tanto a inteligência. Mas com o tempo a análise de texto começou a rodar em falso. Começou a haver uma dicotomia muito grande entre o trabalho acadêmico e a reflexão política, uma dicotomia entre as duas coisas: Esse era o problema. E, o que é grave, boa parte do que se fazia no plano político era ruim, porque não havia o treino para fazer bom pensamento político. Muita coisa feita fora da academia, por acadêmicos, foi frequentemente uma reflexão meio pífia. Isso foi radicalizando e atualmente estamos numa situação precária. Um teste interessante é perguntar a um pós-graduando o motivo pelo qual escolheu aquele pedacinho específico do clássico que vai trabalhar em sua tese. Ele não vai conseguir apresentar a relevância filosófica, política, estética ou científica de seu projeto. Os motivos vão ser ou práticos (eu aprendi aquela língua), ou psicológicos (eu gosto). Mas, junto com essa crise, há outra, que é o “blá-blá-blá”. Há também uma presença no espaço público de “intelectuais-filósofos” que não tem nenhum rigor, não trazem os instrumentos da filosofia para a reflexão sobre o presente. Tem um discurso

frouxo e pseudo-erudito para agradar a plateia. Por isso essa preocupação crescente com o ensino. Pessoalmente comecei a fazer alguns experimentos em cursos. O experimento é o seguinte: dei um curso sobre feminismo, mas não um curso exatamente sobre feminismo, era sobre Teoria Crítica e a questão da mulher. Escolhi uma série de textos. A primeira metade da aula o grupo tem que expor no máximo em meia hora e dirigir o debate durante uma hora. Não falo nada, só falo na segunda metade da aula e entro no debate que já havia sido feito. O tema que eu escolho são temas que dificilmente pode-se ficar só no texto, porque ele mexe, vêm dos exemplos do mundo. Isso leva a outra perspectiva. Não estou dizendo que todo curso tem que ser assim. Estou dizendo que alguns cursos funcionando assim seriam uma maneira de atualizar os textos, trazendo-os para o debate. Já ofereci um curso discutindo democracia participativa e coisas do gênero. Saem debates excelentes sobre orçamento participativo, sobre audiência pública, etc.

REVISTA IDÉIAS: *Essa foi a maneira que encontrou de trabalhar esses dois vieses, os temas, os problemas filosóficos, e a análise de texto?*

RICARDO TERRA: Sim. Por exemplo, como pensar a atitude do Adorno de chamar a polícia para tirar os estudantes do *Instituto de Pesquisa Social*? Se um estudante ler 20 textos e é incapaz de pensar uma questão, qual é a vantagem de ler esses 20 textos? Quando a análise é interna, muito especializada, ela pode levar a isso, a pessoa perde, o aluno perde, o estudioso perde a origem da questão. Se se lê Descartes sem saber o que está em causa, então o leitor virá uma espécie de relojoeiro, mas que não sabe para que serve o relógio. Houve um esgotamento, houve um período em que essa ilusão, de que a análise de texto era suficiente. Foi importante para certa resistência na década de 70. Depois levou a uma especialização excessiva e está levando a uma vacuidade.

REVISTA IDÉIAS: *Em que medida essa especialização se coadunou com os processos de avaliação de órgãos de fomento?*

RICARDO TERRA: Foi positivo [a criação do processo de avaliação] porque conseguiram melhorar o nível da pós-graduação no Brasil inteiro. Mas há o outro lado, o processo de especialização muito grande. Recordo-me que numa época se chegou a uma discussão interessante: as revistas são classificadas e tem uma espécie de nota em cada comitê. E a revista do CEBRAP [*Novos Estudos*] foi muito bem avaliada em sociologia, mas em filosofia, nem tanto. O resultado: um artigo do Giannotti na revista do CEBRAP não valeria muito. Entretanto, se publicado em uma revistinha porcaria de filosofia, não vou dizer o nome, o artigo valeria mais. Seria mais ou menos o seguinte, o Adorno diz “puxa vida, não vou publicar no *Zeitschrift [für Sozialforschung]* um artigo de filosofia porque a revista é interdisciplinar. Então vou ter que arrumar uma revistinha de filosofia para publicar”. Essa especialização tem problemas. Quero insistir: acho que sem avaliação a gente não teria um sistema de pós-graduação. Mas estão surgindo algumas patologias importantes. A especialização excessiva e o discurso não rigoroso tão trazendo um problema sério para a filosofia hoje.

REVISTA IDÉIAS: *No livro escrito em parceria com o prof. Marcos Nobre [Unicamp], “Ensinar Filosofia”, e em artigos recentes, o senhor defende a ideia de que, em determinado momento da história da filosofia no Brasil, se conseguiu unir rigor na pesquisa – na análise do conceito –, interdisciplinaridade e participação do intelectual-filósofo nos debates públicos. Que momento foi esse?*

RICARDO TERRA: É fundamental lembrar da *Revista Clima* onde também houve uma perspectiva interdisciplinar. Participavam o Antônio Cândido, dona Gilda [de Mello e Souza], Ruy Coelho, e muitos outros. Lembremos também do mítico “seminário Marx”, que era realizado com Fernando Henrique [Cardoso], o [Fernando] Novaes da História, Roberto Schwarz, o [José Artur] Giannotti, que era uma espécie de “metodólogo”, ou seja, o Giannotti dizia “olha, nós temos que ler o texto”, e isso foi importantíssimo. Mas, na origem, havia a dimensão

interdisciplinar para valer. Havia uma interação enorme entre esses intelectuais; e o teatro, o cinema, a literatura, por exemplo, o Roberto [Schwarz] fala disto, o país era inteligente na época (antes de 1969), havia uma circulação do teatro, e todas as ciências humanas, a filosofia, numa articulação muito grande. E depois do AI-5, a própria fundação do CEBRAP também tem esse espírito. No CEBRAP as disciplinas colaboraram estreitamente. Quando o CEDEC foi fundado, também a mesma coisa. O problema é que hoje nesses centros também há o processo de especialização. Perdemos interdisciplinaridade, há uma superespecialização. Havia uma época em que todos os alunos de filosofia da USP tinham que fazer uma cadeira de sociologia e uma de história. Havia também uma época em que a gente tinha uma cadeira de psicologia obrigatória para a filosofia. Isso desapareceu. Há algumas tentativas de escapar disso. Marcos Nobre e eu, no CEBRAP, criamos o grupo “Direito e Democracia”. Ora, não dá para fazer Teoria Crítica com superespecialização. Onde vai haver sobrevivência do pensamento crítico? É exatamente no movimento contrário à especialização.

REVISTA IDÉIAS: *Qual é o balanço da passagem dos anos 1970 para 1980, com a redemocratização do Brasil, a cerca da transformação da esfera pública e sua relação com o intelectual-filósofo. Como que a esfera pública começou a se reabrir naquele momento?*

RICARDO TERRA: Essa é uma questão interessante e difícil, mas sei que é provisório o que estou dizendo. A década de 70 foi dura demais. Houve uma grande participação, e uma discussão política com a redemocratização, mas a reflexão ficou aquém da política. Ela ficou aquém porque, talvez a ditadura tenha cortado o desenvolvimento intelectual da década de 1960 e início de 70. Há uma volta do espaço público, sim, mas pouco denso. Há o espaço público, mas a especialização levou a um grande empobrecimento. Há uma grande presença, no espaço público do movimento que esta na moda – e uma boa parte do espaço público é ocupada por essa perspectiva: uma crítica vaga e pretensamente total. São os

apocalípticos viúvos da revolução; como a revolução não veio, acham que tudo está perdido. Há uma espécie de competição para quem é mais apocalíptico. Isso está empobrecendo o espaço público.

REVISTA IDÉIAS: *Há uma abertura na esfera pública, mas...*

RICARDO TERRA: Ela é ocupada por posições que têm pouca densidade. Quais são os grandes temas que foram aprofundados no espaço público, sobre democracia, sobre segurança, sobre educação? Tenho a impressão de que o debate público é muito pobre, parte da responsabilidade é da universidade, que não está conseguindo fazer a passagem, a tradução. A especialização limitadora talvez esteja criando uma barreira. Uma Teoria Crítica interdisciplinar é assustadoramente minoritária. E essa perspectiva do marxismo chorão apocalíptico é que, vamos dizer, encanta mais o público. Mas acho que estamos com uma situação um tanto difícil. Também não sei, não teríamos condições de fazer agora uma análise correlata do que é o jornalismo nos anos 2000. Mas não é só a universidade que está com a especialização limitadora e pouco criativa, o próprio jornalismo está em crise. Por outro lado, o que espanta é a falta de grandes polêmicas. O espaço público ficaria enriquecido se houvesse polêmicas reais, profundas, que se desdobram, etc. Não há nenhum debate significativo, inclusive na filosofia. O que aparece da filosofia, no espaço público, é muito mais “blá-blá-blá”, ou “blá-blá-blá” ou a perspectiva apocalíptica, que cada vez mais está virando também um “blá-blá-blá”. Então, acho que a universidade não está cumprindo seu papel, ela está devendo para a sociedade.

REVISTA IDÉIAS: *Ela também está devendo uma ocupação mais densa?*

RICARDO TERRA: É. A universidade tem a obrigação de ter uma extensão inovadora, posição que ela não está ocupando. A universidade brasileira melhorou muito nas publicações, mas a relação da universidade com o setor produtivo, na forma de

patentes, por exemplo, é muito fraca. E é fraca também [com relação às] políticas públicas. Está crescendo muito no impacto de publicações. Se você pensar que São Paulo possui as melhores universidades do país. O que é visível da presença dessas universidades no debate público, em função da articulação, da crítica e melhoria das políticas públicas? Tem alguma coisa aí que está pegando mal. Talvez tenha sido um projeto brasileiro de fazer uma pós-graduação forte, etc. Maravilha. Mas esse projeto tem um problema: ele foi um projeto de produção de artigos, e boa parte da preocupação era na produção de artigos de qualidade. A qualidade do artigo é visto como o impacto de citações. Nada contra isso, mas ficou na sombra o impacto da universidade com relação ao setor produtivo, às políticas públicas e a cultura. A universidade tem uma responsabilidade crítica, no mínimo. Mas, o que ela faz? Ela não está refletindo sobre isso. Ela fornece quadros, dos vários partidos, para a administração de governos de vários partidos, mas isso não pode ser tudo. O modelo universitário brasileiro, repito, teve muito sucesso na pós-graduação teórica, mas este modelo não funciona direito na interface com o setor produtivo, com o setor político-administrativo e o cultural. Se compararmos com a Coreia [do Sul], o vínculo da universidade com o setor produtivo foi enorme, mas não tanto no setor político e social. Mas será que o Brasil não vai ter agora que fazer essa discussão? A universidade é caríssima, se for pensar que 10% do ICMS do estado de São Paulo é destinado para universidades estaduais. Ora, a ciência que as três universidades estão produzindo é enorme, tudo bem, mas qual é o impacto dessas três universidades no setor produtivo de São Paulo e nas políticas públicas? Estamos longe da filosofia? Não. A filosofia deveria estar aí. A filosofia não está absolutamente presente como pensamento da técnica, como crítica da burocracia, da burocratização; ela tem também um papel que não está cumprindo direito.

REVISTA IDÉIAS: *Em que medida o intelectual-filósofo também está deixando de cumprir esse papel, de pensar e discutir a relação entre universidade e sociedade, entre universidade e setor público?*

RICARDO TERRA: Ele não está também cumprindo. Boa parte deles [intelectuais-filósofos] tem uma mera tecnofobia; não tem uma reflexão forte sobre a técnica, uma reflexão forte sobre a democracia, uma reflexão forte sobre governança, etc. O que se tem mais da filosofia no espaço público realmente é essa visão apocalíptica do marxismo chorão, “tudo se perdeu”, “estamos em campos de concentração”, “estamos ainda na ditadura”, e coisas do gênero. É uma mera repetição de uma moda internacional e que consegue apreender muito pouco de nossa situação específica.

REVISTA IDÉIAS: *Falta alguma motivação, talvez, para se ocupar esse espaço?*

RICARDO TERRA: Sim. Ou seja, acho que há certa pobreza política na universidade. Uma pobreza política, e na filosofia uma enorme pobreza política (já que a gente está falando mais da filosofia). Há ambivalências não examinadas, espaços não ocupados, existem brechas não exploradas.

REVISTA IDÉIAS: *O senhor esboçou um contorno do que deveria ser o intelectual-filósofo. O senhor indicou em seus escritos recentes que este intelectual deveria ocupar uma posição no debate como tradutor e intérprete e que a filosofia deve ocupar um espaço de intermediação entre disciplinas tanto na universidade quanto na esfera pública. Isso implica que a filosofia deveria ter um comportamento interdisciplinar?*

RICARDO TERRA: Sim, essa é a concepção que estou defendendo da filosofia como Teoria Crítica. A filosofia, tal como a vejo, é interdisciplinar por natureza, servindo de mediação entre as diversas linguagens: Ela traduz. E ela traduz colocando uma questão fundamental, que é a da emancipação, que vai se articular e traduzir essas várias especialidades. Mas não é traduzir no vazio, na perspectiva da Teoria Crítica, ela vai traduzir colocando o fio vermelho do diagnóstico de época e examinando perspectivas de emancipação tendo consciência dos bloqueios da emancipação. É

necessário mostrar os bloqueios, mas também estudá-los. Não para ficar chorando diante deles, mas para procurar sinais de alguma brecha.

REVISTA IDÉIAS: *Essa versão “apocalíptica” do intelectual filósofo ganha muita guarida na mídia?*

RICARDO TERRA: É impressionante como a perspectiva de uma negação abstrata e geral atrai. Ela tem uma aparência de radicalidade. É muito estranho. Há alguns defensores dessa negação abstrata e radical que, ao mesmo tempo, fazem certa ação política sem fundamento. Mas fazem. E há certa inconsequência entre o discurso negativo geral e discursos específicos. Eles dizem que “estamos num campo de concentração”, mas ao mesmo tempo, pretendem lutar por direitos humanos ou direito das mulheres. Então por que agem? Qual é o elemento normativo para aquela luta específica que não cola com essa negação abstrata de tudo? Há certa incoerência nessas duas coisas. Mas essa ideologia da negação abstrata tem esse ar, essa aparência falsa de radicalidade. Esse gênero de intelectual acha que tem que competir na radicalidade, e ganha a parada aquele que formula de maneira mais abstrata e mais radical. É curioso. E a ação mesmo às vezes não tem absolutamente nada a ver com aquilo. Isso é grave na nossa esfera pública; esse discurso bem difuso e que não é compatível com lutas pontuais específicas. Ou pelo menos, aquelas lutas pontuais específicas não têm um fundamento normativo claro, justamente porque ela não é compatível com essa negação absoluta.

REVISTA IDÉIAS: *Sabemos que boa parte da pesquisa realizada no campo da filosofia é custeada pelas agências de fomento estatais, e muitos pesquisadores na área de filosofia e de humanas em geral criticam as formas de avaliação dessas agências. O senhor já tocou um pouco nesse assunto. Como avaliar essa relação entre pesquisa em filosofia e as exigências dessas agências? E como sair do que parece ser um dilema, depender das agências financiadoras e ao mesmo tempo poder criticá-las a respeito da avaliação?*

RICARDO TERRA: Como já disse, acho que houve uma posição fundamental na consolidação da pós-graduação brasileira em inúmeros aspectos. Mas agora isso tem que ser repensado, principalmente pelo efeito secundário da especialização excessiva. No caso da filosofia, talvez o problema maior tenha sido a redução dos prazos para mestrado. Talvez isso seja o problema maior que nós temos hoje. E é complicado também porque entendo que seja um problema para perspectiva das agências de fomento. As agências não podem administrar os prazos se houver uma diferença muito grande em cada subespecialidade e especialidade. E há certa tendência mundial em acabar com o mestrado. A manutenção do mestrado foi uma vitória das ciências humanas. Mas houve redução do período de bolsas. Outra dificuldade enorme das agências – mas veja, acho que não é só das agências brasileiras – é a avaliação de ciências sociais aplicadas, humanidades, letras e filosofia. Porque de um lado há uma pressão da avaliação com os critérios das ciências naturais. E nas ciências naturais há certos indicadores que são bastante razoáveis, que é analisar o artigo pela revista em que foi publicado, analisar a revista pela quantidade de citações [em] média. É claro que existem truques, um grupo cita outro e esse retribui, se autocita, etc. Mas também é possível fazer filtros para levar em conta esses truques. Não estou dizendo que nas ciências duras a coisa esteja resolvida, mas pelo menos é mais bem equacionada. No caso das humanas é bem mais complicado porque nós não temos como avaliar o impacto; poucas revistas têm as condições de contar citações. Para nós o livro é muito importante. E mais ainda, como estava defendendo antes, publicar em português é importante. É importante publicar no exterior? Sem dúvida. Mas é importante publicar em português. Nós temos que criar uma massa crítica de trabalhos de filosofia e de debate filosófico no Brasil, sem deixar de publicar no exterior. Mas, por outro lado, boa parte disso vai depender da própria comunidade filosófica. Acho muito fácil simplesmente dizer “as agências, as agências, as agências”. No caso da CAPES, existem comissões que são indicadas, são escolhidas pela CAPES, mas são escolhidas também pela

comunidade. Existe uma relação da ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia) com a comissão de avaliação da CAPES, que se reúnem, discutem, etc. A comunidade não pode só reclamar, mas tem também que propor, tem que inventar critérios e propô-los.

REVISTA IDÉIAS: *Estaria faltando à comunidade colocar em discussão, encaminhar propostas?*

RICARDO TERRA: Colocar em discussão, propor. Só reclamar e chorar sem dizer o que pode ser feito, não adianta. Por exemplo, o *Qualis* das revistas é feito pela própria comunidade. Ora, a comunidade tem que brigar para se ter um *Qualis* mais razoável; montar condições de assessoria com pareceres; medir a qualidade do livro pela editora, não dá. Se for para avaliar teria que ser por uma comissão com uma análise qualitativa. A questão é que no momento a situação não está ruim ainda, mas começaram a ocorrer alguns contingenciamentos de verbas. Antes o CNPq e a CAPES estavam com bastante dinheiro. É mais complicado falar da FAPESP porque eu participo do comitê. Só posso dizer que vejo uma enorme superioridade nos procedimentos da FAPESP comparando com as outras agências. Por isso sinto mais facilidade em falar da CAPES e do CNPq. Há um ponto complicado no CNPq, que é o número de bolsas de pesquisa não tem crescido. Isso cria tensões na comunidade, porque a bolsa de pesquisa do CNPq, de professores, não é só, claro, financeiramente importante para o professor, mas simbolicamente também. Cada vez mais é um elemento de avaliação do departamento a quantidade de bolsistas de pesquisa. O programa de bolsa de pesquisa é muito importante, o que quebra um pouco a ideia da isonomia absoluta. Alguém que produz mais pode ter uma bolsa. O “produzir mais” nós teríamos que qualificar. Mas acho que é interessante. Não acredito que os grandes problemas venham das agências. No nosso caso, os coordenadores dos cursos de pós-graduação e a ANPOF teriam que ser mais criativos na sua interlocução com o comitê de filosofia da CAPES, na avaliação, etc.