José Marcos Miné Vanzella | org.

A Dialética entre Valores e Forma Jurídica



Alínea
Editora

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudíavel a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***lelivros.love*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."





Diretor Geral: Wilon Mazalla Jr.
Coordenação Editorial: Willian F. Mighton
Coordenação de Revisão e Copydesk: Alice A. Gomes
Revisão de Textos: Bruna Oliveira Gonçalves
Arquivo ePub: Tatiane de Lima
Capa: Paloma Leslie

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

A Dialética entre valores e forma jurídica / José Marco Miné Vanzella, organizador . -- Campinas, SP : Editora Alínea, 2015.

Bibliografia.

1. Dialética 2. Dignidade humana 3. Direitos fundamentais 4. Direito - Filosofia 5. Ética 6. Valores (Ética) I. Vanzella, José Marcos Miné.

14-13507 CDD-170

Índices para catálogo sistemático:

1. Dignidade humana : Ética : Filosofia 170

ISBN 978-85-7516-730-4

Todos os direitos reservados ao

Grupo Átomo e Alínea

Rua Tiradentes, 1053 - Guanabara - Campinas-SP
CEP 13023-191 - PABX: (19) 3232.9340 e 3232.0047

www.atomoealinea.com.br

Apoio Cultural



Sumário

Apresentação

Capítulo 1

O Direito e o Outro: um estudo crítico sobre o caráter imunitário do Direito

Castor M. N. Bartolomé Ruiz

- Breve esboço genealógico do direito objetivo
- A imunização da ordem contra a ameaça da vida
- O *múnus* como *dom* do comum
- O direito imunizador
- A (in)conclusão do direito do outro

Capítulo 2

Instituições de Uma Estrutura Social Básica: uma análise comparativa entre a Teoria da Justa de John Rawls e a Constituição Cidadã Brasileira de 1988

Daniel Roxo de Paula Chiesse e Leandro da Silva Carneiro

- Introdução
- John Rawls e a Teoria da Justiça
- Instituições de uma estrutura básica justa
- A Constituição Federal brasileira de 1988: uma análise comparativa entre as instituições nacionais e a proposta teórica de John Rawls
- Considerações finais

Capítulo 3

Valores Constitucionais de Cidadania, Identidade, Reconhecimento e Efetivação dos Direitos

José Marcos Miné Vanzella

- Introdução
- Da facticidade e validade ao ponto de partida normativo do direito
- Identidade, reconhecimento e efetivação de direitos
- Dos valores e princípios constitucionais da cidadania à constituição material e ao Estado prestacional
- Conclusão

Capítulo 4
Antinomias de uma Ética Antropocentrada
Jovino Pizzi
- Introdução
- A modernidade frente aos ataques de liquefação
- O antropocentrismo moderno
- O abrasileiramento da modernidade Ocidental
- O *Conto do Vigário*: antinomias de um *ethos* abrasileirado
- A modernidade ligada ao sujeito nominativo

Capítulo 5
Repensando o Direito e sua Configuração Burguesa
Renato Almeida de Oliveira e Antônio Glaudenir Brasil Maia
- Introdução
- A constituição do direito burguês e os seus limites
- A dupla existência humana e o formalismo jurídico
- O direito burguês na sociedade contemporânea
- Considerações finais

Capítulo 6
O Marxismo e o Papel dos Fatores Subjetivos na Escolha Moral
Enoque Feitosa
- Escolha moral e vida interior
- A tradição marxista e os fatores não conscientes na escolha moral
- A crítica marxista no tocante à questão do inconsciente e os seus limites

Capítulo 7
A Ética Pública e a Efetivação da Cidadania
Pablo Jiménez Serrano
- Introdução
- A ética pública como expressão da filosofia prática
- A ética pública em face do desenvolvimento social e da efetivação da cidadania
- Conclusão

Capítulo 8
A Dignidade da Pessoa Humana: diálogo entre Teologia, Ética e Direito
Lino Rampazzo e José Marcos Miné Vanzella
- Introdução
- O pensamento grego: a impenetrabilidade do conceito de pessoa
- A contribuição da patrística
- Agostinho: da teologia à antropologia
- A dignidade da pessoa humana: Ética e Direito
- Conclusão

Capítulo 9

Habermas e a Sociedade Pós-secular: uma perspectiva Ético-Educativa

Anderson Menezes

- Introdução (notas históricas)
- Tolerância religiosa: entre laicismo e radicalismo religioso
- Ainda há lugar para a religião na sociedade pós-secular, pós-religiosa
- O saber hermenêutico como caminho fundamental para as religiões – à guisa de conclusão

Capítulo 10

Uma Análise do Semiárido a partir da Ideia de Desenvolvimento como Liberdade de Amartya Sen

Marcos Fabio Alexandre Nicolau

- Introdução
- O novo semiárido brasileiro
- O semiárido e a pobreza
- Pobreza, liberdade e desenvolvimento
- Considerações finais

Capítulo 11

A Mulher na Filosofia Materialista de Denis Diderot

Paulo Jonas de Lima Piva e Fabiana Tamizari

- Mulher, natureza, sociedade
- A matéria e a mulher
- O caso Suzanne Simonin: a mulher, a natureza e os dogmas morais do cristianismo
- Conclusão

Sobre os Autores

Apresentação

Esta obra foi produzida com o objetivo de oferecer ao leitor um diálogo profundo, porém conciso, entre o pensamento filosófico dos profissionais do grupo de trabalho de Ética e Cidadania, da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), e a reflexão filosófico-jurídica dos profissionais de Mestrado em Direito do Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL).

A dialética entre valores e forma jurídica afirma a dimensão dinâmica da reflexão filosófico-jurídica que se apresenta, ao mesmo tempo, como crítica e autocrítica. Os valores são fontes de inesgotável reformulação da forma jurídica que, embora devendo articular-se de modo sistemático nas constituições e ordenamentos jurídicos, jamais os realiza plenamente. Aqui, o ideal de uma sociedade bem-ordenada de pessoas livres e iguais, vivendo em instituições justas é um desafio que sempre se renova. Trata-se de colocar o poder ao serviço do direito e o direito ao serviço da justiça para todos. Tão nobre desafio, contudo, não pode ser empreendido sem o humilde dobrar-se do direito constituído para ouvir a voz do “outro”, que na existência fora do direito, desprotegidos, gritam por dignidade e justiça. Tanto na Antiguidade como atualmente, eles levantam importantes questionamentos referentes à injustiça escamoteada por trás da ordem, aparentemente, justa.

O desafio do pleno reconhecimento da dignidade humana orienta o sentido do movimento prático que pretende articular, com eficácia, ética, justiça e direito. Antes do movimento de efetivação de direitos, este reconhece, em primeiro lugar, a possibilidade do questionamento ao próprio direito estabelecido. Só então se pode pensar, de modo falível, nas propostas de efetivação e ampliação de direitos. Neste sentido, apresenta-se um claro movimento de ampliação da cidadania que não é possível sem o questionamento de formas jurídicas inapropriadas e o pensamento de novas possibilidades de efetivação do direito. Seguindo a lógica desta “dialética aberta”, própria de duas comunidades

acadêmicas internamente pluralistas e que, ainda por cima, encontram-se no diálogo interdisciplinar, reunimos as contribuições deste livro em três momentos importantes, que são avessos a uma síntese dialética monológica. Porém, eles podem ser compreendidos como uma trama de três fios que se tecem com a compreensão do acontecer do debate no tempo, o qual lança pontes, associações e contribuições recíprocas aos que possuem ouvidos atentos.

O primeiro deles, composto de um único capítulo, é o desafio, lançado por Castor M. N. Bartolomé Ruiz, com o título *O Direito e o Outro: um estudo crítico sobre o caráter imunitário do Direito*. Neste artigo, o autor critica o reducionismo biopolítico das categorias direito e indivíduo, presentes e fundantes do direito ocidental e moderno, protegendo a propriedade e imunizando os proprietários contra aqueles que não os possuem. O direito moderno, através da imposição legal de deveres, conserva os laços sociais, esvaziando-os, porém, de seu caráter comunitário. Este, por sua vez, substitui o *múnus* pelo *bônus*, o dever para com o outro pelo direito ao próprio. O autor chama a atenção para a necessidade de pensar a responsabilidade pelo outro, excluído política e juridicamente.

No segundo fio desta “dialética aberta” encontram-se os capítulos filosóficos que buscam repensar e, em certo sentido, transcender as bases do Direito para promover o reconhecimento do outro, através de seu repensar hermenêutico. Bem como apresentam-se mais os capítulos feitos pelos estudiosos do direito que tratam da preservação, ampliação e efetividade de direitos e garantias.

No terceiro e último momento desta “dialética”, por fim, reencontramos a crítica externa ao “direito burguês moderno” em sua matriz marxista.

Após o trabalho de Bartolomé Ruiz, Daniel Roxo de Paula Chiesse e Leandro da Silva Carneiro, na perspectiva do segundo fio condutor desta dialética, retomam, em seu capítulo, aquele que foi grande inspirador de Amartya Sem, com o título *Instituições de Uma Estrutura Social Básica: uma análise comparativa entre a teoria da justiça de John Rawls e a Constituição cidadã brasileira de 1988*. Nesta análise, eles procuram mostrar como os elementos essenciais de uma estrutura social justa, proposta pelo autor, estão contidas em nossa constituição cidadã, ponto de partida para ações de efetivação de direitos, construção da cidadania

e de uma sociedade pluralista, justa e solidária. José Marcos Miné Vanzella, com o capítulo *Valores Constitucionais de Cidadania, Identidade, Reconhecimento e Efetivação dos Direitos*, afirma a importância da compreensão e do debate sobre os valores e princípios constitucionais, como meio de formação de uma consciência ética, identitária, comunitária e pluralista, capaz de fomentar lutas por reconhecimento e efetivação de direitos, fazendo uso das teorias de Axel Honneth e Peter Hërbele. Por sua vez, Jovino Pizzi, no capítulo *Antinomias de Uma Ética Antropocentrada*, questiona o antropocentrismo das éticas modernas, chamando a atenção para o desafio da vida cotidiana, a superação do *ethos* "jeitinho brasileiro" e indicando que todos devem participar da superação das injustiças.

Com Renato Almeida de Oliveira e Antônio Glaudenir Brasil Maia, por sua vez, retomamos, no capítulo *Repensando o Direito e sua Configuração Burguesa*, a crítica ao direito moderno. Neste texto é retomada a importância das determinações sociais e condições materiais de existência na sociedade como premissa intransponível para o estabelecimento de princípios jurídicos. Tendo claro o caráter contraditório da sociedade civil burguesa, questiona-se se o ordenamento jurídico pode fazer frente às garantias fundamentais.

Por sua vez, Enoque Feitosa apresenta o tema: *O Marxismo e o Papel dos Fatores Subjetivos na Escolha Moral*. Neste trabalho, declara que a escolha moral está ligada à vida interior, colocando em pauta o debate entre as análises de Freud e de Marx, e mostrando que o segundo é mais otimista quanto ao progresso da humanidade por partir, em suas teorias, do desenvolvimento das forças produtivas. Ele retoma os princípios do determinismo psíquico, afirmando que nada na mente é casual, e o princípio da existência de processos mentais dos quais o indivíduo não se dá conta. Este princípio do inconsciente aplica-se à leitura que o marxismo faz de seu próprio passado através da pulsão de morte, condicionando uma crítica que lhe permite abrir caminho para uma reconciliação do próprio marxismo com o passado que pretendeu assassinar.

Pablo Jiménez Serrano, em seu capítulo, *A Ética Pública e a Efetivação da Cidadania*, procura discutir a correlação necessária entre a ética pública e a efetivação da cidadania no contexto da realidade brasileira e latino-americana através da demonstração do vínculo

necessário entre a moralidade administrativa e a concretização dos direitos.

Com o intuito de repensar a pessoa como fundamento do direito, contudo, Lino Rampazzo e José Marcos Miné Vanzella, no capítulo intitulado *A Dignidade da Pessoa Humana: diálogo entre Teologia, Ética e Direito*, retomam o sentido originário de pessoa, reafirmando sua incomparável dignidade e dimensão comunitária. Por seu turno, Anderson Menezes, em *Habermas e a Sociedade Pós-religiosa*, procura combater o derrotismo da razão, o fanatismo e a intolerância, a partir da exposição e compreensão do diálogo de Habermas e Ratzinger.

Marcos Fabio Alexandre Nicolau, em *Uma Análise do Semiárido a partir da Ideia de Desenvolvimento como Liberdade de Amartya Sem*, procura demonstrar como a pobreza está ligada a falta de liberdades substanciais e como o desenvolvimento econômico pode ser articulado com o gozo das mesmas liberdades.

Finalizamos, porém, com uma expressão moderna, que ultrapassa a modernidade burguesa, na afirmação do direito de uma minoria. Trata-se do capítulo de Paulo Jonas de Lima Piva e Fabiana Tamizari: *A mulher na filosofia materialista de Denis Diderot*. O texto abre importantes caminhos para se repensar a constituição ontológica e psicológica da mulher para muito além dos papéis sociais a ela atribuídos. Tal investigação, ainda, permite uma importante crítica à atual condição social da mulher, bem como o reconhecimento de que o Direito ainda não lhe faz plena justiça.

Com este trabalho finalizamos este livro, não recomendado para quem prefere a solução técnica imediata ou quer proteger seus preconceitos ideológicos do amplo diálogo acadêmico. É endereçado, em especial, aos profissionais tanto do Direito quanto da Filosofia que, dispostos a ouvir o outro, prezam pela busca dialógica por uma sociedade fraterna e pluralista que supere seus preconceitos na busca de soluções para seus conflitos. Portanto, este livro é dedicado a todos aqueles que desejam viver em uma sociedade de pessoas livres e iguais, justa e bem-ordenada.

Capítulo 1

O Direito e o Outro: um estudo crítico sobre o caráter imunitário do Direito

Castor M. N. Bartolomé Ruiz

Breve esboço genealógico do direito objetivo

O tempo tende a apagar as pegadas da ação humana e o esquecimento induz a naturalização dos comportamentos. A consciência crítica de nosso presente requer a percepção histórica de nossas realizações, pelo que a memória é demandada pelo método genealógico a modo de recurso necessário para interpretar o nosso presente. A compreensão da realidade exige uma certa genealogia de nossas práticas. O Direito é uma dessas práticas que ora se naturaliza, ora se positiva naturalmente. Para pensar criticamente a sua função no presente de nossas sociedades, contudo, é necessário, contudo, um mínimo de memória da sua genealogia histórica.

As sociedades ocidentais são tributárias da herança deixada pelo direito greco-romano. Inclusive, nossas sociedades latino-americanas conservaram muito pouco das práticas políticas, jurídicas e costumes das culturas indígenas originárias deste continente, colonizadas pela política e pelo direito ocidental. Cabe destacar o atual esforço de pesquisadores e homens públicos para que se reconheça o denominado pluralismo jurídico. Ou seja, validar as práticas políticas e jurídicas de

povos indígenas vigentes em nossas sociedades ainda que diferentes do direito oficial (ocidental) determinado pelo Estado. Sem dúvida, estas práticas mereceriam um estudo específico sobre o tema que nos ocupa, mas, neste ensaio, centraremos nossa análise na crítica do direito oriundo das tradições greco-romanas.

Como é sabido, o direito greco-romano se caracterizava pela sua objetividade. Há de se destacar que tal objetividade não provinha meramente da soberania absoluta do *pater famílias*, que era real, senão de uma peculiar relação entre o direito e o sagrado. Os primeiros espaços do direito são o *lar* (romano) e a *oikos* (grega). Este antecede o direito da cidade e só muito tardiamente poderá interferir sobre o direito do lar.[1] A origem do Direito se confunde com o direito soberano do *pater famílias*, embora dele se diferencie por ter um caráter sagrado que antecede sua vontade soberana. Ainda que o *pater famílias* fosse soberano absoluto, com poder de vida e morte sobre os domínios do seu *lar*, ele não era criador do direito. Sua vontade era soberana no *lar* e na *oikos*, pois todas as pessoas que habitavam esses espaços lhe deviam submissão, porém, a soberania do *pater famílias* não tenha a autonomia de negar as leis da casa. Ele é um soberano obrigado pelas leis da casa; sua obrigação como soberano é fazer valer o direito do *lar*. Esta soberania absoluta limitada pelo direito sagrado do *lar*, produz um direito objetivo que se impõe aos sujeitos da casa, porém, é diferente da soberania absoluta idealizada por Hobbes em que o arbítrio do soberano é o fundamento da lei. A soberania do *pater famílias* é absoluta a respeito das pessoas sob sua autoridade, mas é relativa com respeito à lei.[2] A lei é sagrada, ela pertence ao *lar* e sua origem remete aos deuses da família. O *pater famílias* não pode inovar a lei, não é legislador, mas deve zelar pelo cumprimento da lei da família, já que é responsável pelo direito específico de seu lar. Ainda que soberano, ele não tem autoridade para modificar as leis que recebeu da família.

O conjunto de *lares* e *oikos* formaram as *cúrias* e *fratrias*, associações em que o direito de cada casa permanecia autônomo e inviolável, embora se constituíssem em novas regras e leis para estas. Por sua vez, elas se agruparam em tribos que deram origem às cidades. Em cada uma das instâncias o direito originário de cada casa foi escrupulosamente respeitado, ainda que elas fossem divergentes entre si. Dessa forma, a objetividade do direito antigo não se fundamenta na

vontade soberana do *pater famílias* ou de qualquer outro legislador, mas no caráter sagrado das leis. A origem sagrada investe as leis de uma objetividade que excede a vontade dos indivíduos, inclusive a do poder soberano do *pater famílias*.

As leis continham algo de imutável. Sua genealogia remetia a um suposto fundador do lar ou da cidade que tivesse aferido ao caráter sagrado das leis. Elas se instituíam concomitantemente com a religião do lar e pertenciam aos deuses da casa. Seu caráter sagrado retirava da vontade humana a potência da sua criação remetendo-a para a vontade divina dos deuses de cada casa, que eram diferentes e independentes entre si.[3] A lei era, então, transmitida por herança junto com o direito de soberania. O filho herdava do pai a soberania da casa, mas também a obrigação de respeitar as leis. Ele era soberano dos habitantes da casa, mas estava submetido às leis da família, consequentemente, ele não podia criar novas leis nem modificar as já existentes.[4]

A objetividade do direito advém do seu caráter sagrado muito mais do que da vontade soberana do *pater famílias*, que só poderá considerar-se fonte do direito quando for conceituada como vontade livre, segundo o modelo de Hobbes. A teoria da soberania de Hobbes, por sua vez, tenta manter o caráter objetivo da lei perante a qual cedem todos os direitos subjetivos. Como é sabido, a tentativa de Hobbes representa um paradoxo na transição para a modernidade, fundamentando a objetividade da lei na vontade absoluta do soberano, porém, submetendo-se a ela os direitos naturais dos súditos. O reconhecimento da existência destes direitos naturais propostos por Hobbes implodirá seu próprio modelo de soberania absolutista para instaurar um novo modelo de direito subjetivo.

O direito subjetivo que prevaleceu na modernidade desconstruiu tanto a vontade soberana como a imutabilidade das leis. Já a emergência da subjetividade e dos direitos subjetivos possibilitou a saída das sociedades estamentais e a deslegitimação do poder absolutista de qualquer soberano. Estas são, talvez, duas das maiores conquistas da modernidade. Porém, tal virada trouxe consigo algumas consequências que devem ser analisadas criticamente.

Hobbes é o pensador cujo absolutismo foi superado pelo liberalismo, embora seus princípios antropológicos e jurídicos tenham ficado, nele, absorvidos. O conceito de estado de natureza desenhado por Hobbes

condensa a concepção naturalista do direito que prevaleceu na modernidade. Hobbes, por sua vez, define o direito como potência da natureza. Cada um tem, por natureza, direito ao que sua potência permite obter e manter, [5] por isso, é ela que define o direito e se identifica com o poder individual. O indivíduo tornou-se o núcleo paradigmático do direito, pois este remete à natureza individual, o que legitima o próprio indivíduo como algo natural. O indivíduo moderno emerge numa estreita simbiose da natureza com o direito: seus direitos naturais constituem a sua natureza individual e ambos naturalizam o indivíduo como um ser autoevidente para a sociedade.

Na naturalização do indivíduo, a vida é capturada pelo direito como sua natureza instituinte, ao ponto de Hobbes (1997) definir o direito natural como: "*a liberdade de cada homem para utilizar seu poder em benefício próprio, para a preservação de sua natureza, ou seja, da sua própria vida*" (p. 110). Hobbes correlaciona o direito com a vida, imbricando ambos performativamente. O direito moderno é correlativo ao modo (biopolítico) de se relacionar com a vida humana. Hobbes vincula a origem do direito com o desejo humano, *conatus*. A natureza individual se concebe como uma natureza desejante. O desejo (*conatus*) é um impulso natural que orienta todas as ações dos indivíduos. Porém, tal desejo tem um objetivo específico: a autopreservação. O impulso natural da autopreservação se traduz socialmente na forma de interesse do próprio. O desejo determina o comportamento individual que, por sua vez, impulsiona a procura de nosso próprio interesse como um imperativo da natureza. A origem do direito, então, para Hobbes, está neste caráter natural do indivíduo humano. Entende por direito aquilo que racionalmente a natureza demanda de cada um de nós, ou seja, o *conatus*, a pulsão de autopreservação que estimula o interesse próprio como valor natural de cada um.[6]

Hobbes interpreta o conceito de liberdade como o direito de cada um de apropriar-ser, por natureza, de tudo o que pode obter e conservar por suas próprias forças. A força constitui, desde as origens do direito moderno, o que legitima o direito natural do meu perante os outros.[7] A igualdade é o direito natural que outorga a todos os mesmos direitos. Essa condição natural faz que, segundo Hobbes, sendo todos impulsionados pelo *conatus* do desejo do próprio, procuremos, por natureza, o máximo de vantagem para nós em detrimento dos outros.

Por natureza, ainda, a igualdade nos torna inimigos, pois o *conatus* impele a natureza de cada um à procura do próprio.

Embora Hobbes tenha sido criticado pela sua proposta política absolutista, sua concepção de direito natural prevaleceu, hegemônica, no direito subjetivo moderno. Os direitos subjetivos modernos são simbolizados como direitos naturais, ou direitos da natureza humana. Atribui-se à vida humana uma série de atributos naturais, que confeccionaram a imagem do indivíduo moderno, de duvidosa evidência. O específico do indivíduo moderno é sua natural inclinação ao interesse próprio. O interesse da preservação em Locke, dessa forma, se legitimará sob a figura da propriedade. É conhecida a vinculação que Locke faz entre o corpo, a propriedade e a ***pessoa***. Segundo o autor, o vínculo biológico do corpo com a propriedade define a pessoa humana como tal e a capacita como ser social. Sua teoria do trabalho também deriva desta relação biopolítica entre corpo e propriedade, que permite à pessoa se dispor, se vender ou se alugar, como algo próprio.[8]

O interesse próprio e a capacidade de apropriação se tornaram dimensões naturais do indivíduo moderno, as quais deram origem a uma determinada concepção de direitos naturais. A política moderna fez da vida humana seu objeto de governo tornando-a, cada vez mais, uma biopolítica.[9] Nela, a vida se torna um sujeito formal de direitos e, ao mesmo tempo, um objeto a ser governado. É capturada pelo direito nessa dupla função e individualizada como sujeito de direitos, sendo objetivada como recurso governável na forma de população.[10]

O direito moderno se legitima através da naturalização da vida humana. O indivíduo natural, portador de direitos naturais, é a referência que define o direito que, de agora em diante, será subjetivo. Contudo, a natureza que institui a potência do direito é objetivada pelas normas reguladoras do seu modo de viver normalizando-a como indivíduo socialmente inserido e legalmente tolerado. Esta é a função normatizadora do direito, cujo objetivo é normalizar a vida natural.

Na sociedade, a vida do indivíduo não poderá ser mais natural e terá que ser normalizada para através da normatização dos seus comportamentos. Esta tensão vira a conformar a função imunizadora do direito subjetivo, como veremos a seguir.

A imunização da ordem contra a ameaça da vida

Segundo elencamos inicialmente, desde sua origem, o direito existe em relação à vida humana. Ambos se mantêm correlacionados por uma tensão insolúvel em que o direito captura a vida, com a finalidade de protegê-la, ameaçando-a.[11] Além disso, o direito também cuida da vida, normatizando-a. O cuidado da vida humana precisa do reconhecimento do direito, porém, o direito só pode cuidar a vida com aquilo que a ameaça, a violência. Direito e força, portanto, coexistem como elementos necessários.[12] A vida humana, dessa forma, fica presa entre o direito que a defende e a força que a ameaça. Tal pressão tende a normatizá-la dentro das normas do direito decretando as formas normais a serem aceitas e protegidas das que devem ser banidas ou mortas.

A sacralidade originária da lei enfatizava o caráter impositivo da norma que se abatia sobre a vida humana como imperativo transcendente à vontade dos sujeitos. O direito objetivo da vontade soberana captura a vida humana objetivando-a ao seu arbítrio. Na soberania, a lei media entre ambos como técnica correlata da vida dos súditos com a vontade soberana. Tal intermediação tem por finalidade capturar a vida humana dentro da ordem social e subjetivá-la como súdito obediente. A vida humana é, portanto, o objeto do direito, cujo objetivo é o de submetê-la à vontade soberana. O direito objetivo atua entre os interstícios da ordem imposta e da vontade soberana que governa.

O direito subjetivo moderno tentou superar e desconstruir o caráter autoritário da soberania. A lei foi despojada da objetividade autoritária que a impunha como expressão da vontade soberana. Em seu lugar, foi proposta a lei como norma isonômica que regula as relações sociais. Para efetivar a desconstrução do soberano e seu direito absoluto, utilizou-se o argumento filosófico do indivíduo moderno e seus direitos naturais. O direito subjetivo moderno, então, deslegitimou, em parte, o autoritarismo do poder soberano, porém não superou o paradoxo que vincula o direito à vida. A lei do direito subjetivo, que diz proteger a vida humana através dos direitos naturais e que produziu muitos efeitos positivos em favor da vida humana ao subtraí-la do poder absoluto e da arbitrariedade da vontade soberana, tornou-se também sua ameaça,

ainda que de outra forma, como veremos a seguir.

Continua a constatar-se que a mesma lei que pretende proteger a vida, a ameaça. Ainda que se tenha suprimido, mas não absolutamente, [13] a vontade soberana do arbítrio da lei, o direito subjetivo continua a funcionar como dispositivo que cuida da vida ameaçando-a. Mais especificamente, cuida da vida normatizando-a, governando-a sob a diversas formas de objetivação e naturalização da vida humana. A vida humana volta a se encontrar comprimida entre o direito e a ordem, entre a normatização e a defesa.

Todos os dispositivos de normatização da vida, incluídos os jurídicos, operam inicialmente um processo de sua naturalização a fim de objetivá-la como mera vida natural aquém e além da sua humanidade. Tal tensão aparece explícita no que Roberto Esposito denominou de “paradigma imunitário das sociedades modernas” (Esposito, 2003, 2005). Segundo Esposito, o direito moderno assumiu uma função imunitária que defende a ordem imunizando o corpo social contra as ameaças e os perigos que a ameaçam. Sendo o maior perigo da ordem as vidas perigosas que não se ajustam a suas normas, o direito terá como missão defender as vidas normalizadas das vidas desajustadas, ou, defender a ordem do perigo da vida.

A imunização é um dispositivo biológico que previne de um mal inoculando no organismo, em doses adequadas, os mesmos componentes que o ameaçam. A imunização utiliza para sua defesa o mesmo mal que ameaça. Esposito destaca que este dispositivo biomédico vem sendo interiorizado pela modernidade, de muitas formas, como técnica política para neutralizar as ameaças do corpo social, o que torna a política, cada vez mais, biopolítica.[14] Combater o mal com o próprio mal que ameaça, tornou-se uma técnica política de governo, ou seja, uma forma biopolítica de defender o corpo social. A imagem do corpo político, tão cara aos paradigmas modernos da ordem social; torna-se muito mais que uma metáfora. A imagem do Estado como um corpo toma uma densidade não metafórica senão médica.

O Estado é a figura do corpo social, a incorporação da ordem; uma corporação orgânica a ser preservada e defendida. Ao tratar a sociedade como um corpo vivo, as formas de defesa de seus inimigos adquirem os caracteres médicos da imunização contra aquilo que ameaça. A sociedade, dessa forma, para defender-se de seus inimigos, deve

inocular anticorpos em quantidades certas daquilo que a ameaça.

Esta técnica biopolítica de defender a sociedade com os anticorpos que a ameaçam é delicada e complexa. Para tal função, foram criadas várias técnicas, entre elas, o Direito. Este foi convocado especialmente para efetuar essa delicada técnica biopolítica. Para preservar a ordem do corpo social, o Direito deverá injetar, nas instituições, as doses adequadas da mesma ameaça que pretende evitar. Ou seja, deve combater a ameaça da desordem violenta ameaçando com a violência legal, substituindo a ameaça do arbítrio da vontade soberana pela normatização da vida. Uma vez mais, retornamos à violência como recurso intrínseco do direito em relação à vida humana que ameaça a ordem.

O *múnus* como *dom* do comum

Como opera faticamente este dispositivo imunitário do direito? Para responder tal questão devemos retomar as considerações anteriores sobre a naturalização do indivíduo moderno.

A função do Direito é proteger e prolongar a vida da comunidade. Ao exaltar a vida natural do indivíduo como fonte dos direitos naturais, o direito moderno uniu mais estreitamente seu destino à defesa da vida humana. Porém, as pretensões formalistas que acreditam que a vida se defende com a mera promulgação de uma lei não se cumprem de fato e, ainda, ocultam a contradição com que o direito ameaça a mesma vida que diz proteger. O direito moderno defende a vida de forma contraditória: imunizando a ordem social contra as formas de vida que a ameaçam, e ameaçando a vida que não se ajusta à ordem social estabelecida.

A função imunitária do direito moderno fica evidente a respeito da dimensão comunitária da sociedade. O direito subjetivo moderno operou um esvaziamento da dimensão comunitária do social ao ponto de reduzi-lo a um contrato formal entre indivíduos que cada vez têm mais dificuldades em se reconhecer numa relação não contratual com os outros. A vivência da comunidade cria uma teia invisível de relações que mantém a solidez de uma sociedade além dos meros interesses individuais e das relações contratuais. A qualidade e solidez dos vínculos

sociais é correlativa às formas de comunidade que nela se desenvolvem.

Para avançar nesta análise crítica, temos que nos perguntar, como opera o processo de imunização das sociedades modernas? Em primeiro lugar, convém delimitar o sentido do termo “comunidade”. Tomando como referência os estudos de Roberto Esposito (2003) sobre este ponto, podemos dizer que o que define a comunidade é o *múnus*. Este, por sua vez, remete ao ofício ou função que se exerce em relação aos outros. O *múnus* constitui-se no núcleo constituinte da *communitas*. A comum-unidade e a unidade do comum se dá pelo imperceptível vínculo do dever para com os outros que o *múnus* estabelece entre os sujeitos de um grupo. O agrupamento desconexo ou massificado de indivíduos se transforma em comunidade quando, entre eles, cria-se um *múnus* que os vincula numa relação de dever para com os demais. Caso contrário, a massa de indivíduos poderá ser uma sociedade massificada ou uma organização regulamentada, mas não uma *communitas*.

A comunidade se implementa como tal pela relação de dever para com os outros e não pela exigência do direito próprio. Tal dever é constitutivo da relação social própria da *communitas*, de forma que o social da relação é inerente ao dever para com o outro. Na comunidade, a intensidade da relação é proporcional ao *múnus,* ou seja, à densidade específica do meu dever para com os outros, e não à defesa do direito próprio frente aos direitos dos outros. O *múnus* é o que define o comum da *communitas.* Contudo, o direito do próprio gera uma consecutiva desapropriação dos vínculos comuns com a consequente erosão das relações comunitárias; o dever para com os outros opera como liame constitutivo que fortalece as relações comunitárias. A *communitas* existe a partir do seu *múnus* constituinte, sem ele ficando vazia de sentido, diluindo-se. Pode se dizer, ainda, que a densidade de uma comunidade é proporcional à intensidade do *múnus* com que os sujeitos se vinculam entre si.

Contudo, é conveniente esclarecer que não é qualquer dever que constitui o *múnus* da comunidade. O dever imposto pela vontade soberana ou pelo direito do *lar* não constitui comunidade senão que gera submissão. O dever, por si só, não cria a comunidade. O dever do direito absoluto é uma imposição extrínseca ao sujeito; ele submete e sufoca a vontade do sujeito. A vontade soberana impõe um dever de forma extrínseca cujo resultado final não é a construção da comunidade senão

a subjetivação do súdito. Os deveres infligidos por vontades soberanas, portanto, anulam quaisquer forma de comunidade. Os liames comunitários são totalmente avessos aos deveres demandados pelas vontades soberanas.

O dever imposto é intrinsecamente autoritário e não produz comunidade. A imposição do dever origina dominação do outro e não comunidade. Toda dominação exige um dever infligido que implode os vínculos comunitários trazendo, em seu lugar, a soberania do autoritarismo. Não é o mero dever que produz os laços da comunidade, nem é qualquer dever que gera o *múnus* necessário para que exista a comunidade. O que nos leva a indagar sobre qual característica do *múnus* é capaz de produzir tais vínculos.

O direito subjetivo surgiu, no marco desta tensão, para combater o dever autoritário. Os direitos subjetivos inerentes ao estado de natureza vieram a desconstruir qualquer legitimidade do direito objetivo da vontade soberana, concretizado na forma de dever e obediência forçada. Por isso, o direito subjetivo e suas figuras políticas – direitos naturais, contrato etc. – são amplamente aceitos e legitimados como as vias políticas que a modernidade encontrou para implementar o exercício da liberdade frente ao autoritarismo da soberania. Contudo, temos que apontar que, no âmago das instituições políticas e jurídicas do liberalismo, veio também um conjunto de contradições que constrange nossas sociedades contemporâneas dentro do paradigma do próprio, da apropriação e da propriedade. Entre elas, cabe destacar a exacerbação do interesse próprio como parte constitutiva do direito subjetivo e o consequente caráter imunitário que este inoculou nas relações sociais.

Roberto Esposito (1998), em sua obra *Communitas. Origine e destino de la comunitá*, analisa que o sentido do termo *múnus* em que uma comunidade se reconhece não é uma propriedade e nem sequer o sentido de pertença a algo comum. Não é a posse de algo material ou imaterial que cria os laços comunitários. Pelo contrário toda forma de posse ou apropriação dilui a potência do elo comunitário. O vínculo comunitário exige algum tipo de expropriação de si em relação ao outro. É o caráter expropriatório da relação que forma a comunidade. O elo comunitário, então, se constrói pela expropriação através da qual eu entrego algo de mim e recebo do outro o que entrega de si. A expropriação de si inerente ao *múnus* entra em oposição a todas as

formas de apropriação, propriedade ou possessão absolutas.

Na relação comunitária, o ponto mais sólido acontece nos processos de ***desubjetivação*** do eu em que sua realização como pessoa social acontece tanto ao expropriar algo de si para o outro como ao receber do outro o que não lhe pertence. Na relação expropriatória da *communitas* há um ***descentramento*** do sujeito proprietário que o força a existir na relação de desapropriação de si e coexistir na recepção do outro: o centro do sujeito para a relação com o outro. O eu se torna um *alter*, alterando-se pela relação através da qual se constitui sujeito social – e como tal sujeito pessoal – na expropriação de si para com o outro. Ao instituir os laços comunitários se constitui permanentemente alterado. O eu não mais existe como núcleo naturalista determinado pelo *conatus* da autopreservação, senão que se realiza alterando-se permanentemente na relação social com o outro. Seu ser é uma existência que se altera em relação à alteridade que o constitui como sujeito. Na comunidade, a relação com o outro, *alter*, transcende todas as formas de posse comunitária, seja material ou de identificação. O que une o sujeito com a alteridade é um vazio: o intangível da doação faz do esvaziamento de si a constituição mais sólida do elo comunitário com o outro. A relação de desapropriação de si e o recebimento do outro cria uma espécie de circuito não circular que não desemboca numa síntese de identidades ou posses, mas abre os sujeitos a uma construção permanente. O paradoxo da comunidade é que a consistência dos sujeitos reside no seu esvaziamento de subjetividade.[15]

O que vincula as pessoas na comunidade não é a posse de algo, nem sequer a posse de algo comum. Não é o interesse, próprio ou comum, que cria a comunidade, pois todo interesse separa aquilo que está junto em aparência. Esposito destaca que o sentido semântico do termo *communis*, cuja semântica remete a uma prática histórica, invoca à noção de compartir uma carga, ou seja, um cargo ou encargo (Esposito, 2003). O que caracteriza a comunidade, *communitas*, não é a propriedade, nem o próprio, mas do dever para com o outro, o dever em comum (*múnus*).

Esta análise nos leva a perceber que o liame da comunidade não é a soma de algo, mas sim o esvaziamento de si. A consistência da comunidade está no vazio que vincula os sujeitos entre si pela doação e não pela apropriação. Esse vazio aparente e consequente não pode ser

identificado com algo próprio já que sua principal característica é a expropriação. Ao expropriar-se de si se constrói o *comum* da *comnunitas*. Não é o próprio nem a propriedade, como preconiza o direito subjetivo, que cria a comunidade, mas a desapropriação de si que constrói os elos comunitários.

Podemos dizer, ainda, que a comunidade tem como fio vinculante a impropriedade que desapropria aos sujeitos de parte de si pelo dever para com os outros. Mas é essa desapropriação circulante que, num aparente vazio impróprio, constrói a solidez dos laços sociais vinculando estreitamente os sujeitos pela expropriação de si para com o outro e pelo dom do outro para si. O caráter comunitário gera-se numa espécie de desapropriação coletiva em que a interação é constitutiva de todo dever para com o outro. A comunidade não é um corpo nem uma corporação resultante da fusão dos indivíduos. Ela mostra sua solidez na consistência do esvaziamento de si que os sujeitos realizam em sua interação com os outros.

A impropriedade do comum remete semanticamente à genealogia do *donum*. Em sua etimologia, o dever do *múnus* não é uma imposição arbitrária de uma vontade soberana ou de uma lei objetiva, senão que se exerce como *donum* em relação aos outros da comunidade. "*O **múnus** é ao **donum** como a espécie ao gênero (Ulp.,Dig. 50.16.194)*" (Esposito, 2003, p. 27). O *múnus*, assim, é um tipo de dom muito particular cuja característica principal se exerce como obrigação para com o outro. O *múnus*, por sua vez, é caracterizado como um dever que se doa como obrigação.

Tal definição, aparentemente aporética para nossas subjetividades normatizadas pela hegemonia do interesse próprio, é perfeitamente conjugada como condição própria do *múnus*. Os estudos de Marcel Maus (2011), em sua conhecida obra *Ensaio sobre a dádiva*, mostram que nas sociedades tradicionais o *dom* funciona como mecanismo circular de intercâmbio nas relações sociais. Aquilo que o outro faz para mim como dever, se torna, também, um dever meu para com ele. A dádiva que o outro me oferece voluntariamente opera em mim como elemento gerador de dever para com ele. Os sujeitos se vinculam entre si através da dádiva que provoca um efeito circulante entre todos de forma que o dever de cada um para com os outros é a dádiva que oferece e pela qual ele se torna reconhecido e é também recompensado.

As experiências antropológicas narradas por Maus constatam que alguém que aceitou o *múnus*, também está obrigado a retribuir (*ônus*) de alguma forma. Constata, ainda, que a superposição que se opera entre dom e dever, entre *múnus* como *donum*, constitui um tipo específico de relação social pela qual os laços comunitários se consolidam e perduram ao longo do tempo.

A longa erosão imunitária que sofremos nas sociedades modernas nos impede de perceber as possibilidades políticas inerentes ao *múnus* como dom. Para entender a potência política operativa desse vínculo, temos que realizar uma certa genealogia de algumas práticas. Nesta linha, Esposito (2003) resgata os estudos linguísticos de Benveniste sobre as sociedades indo-europeias. A raiz linguística *do-* de *donum* (dar, doação) remete em sua acepção original indo-europeia a uma relação circular de ***dar e tomar***, ou seja, retribuir. Há uma espécie de cruzamento semântico e prático entre o que se doa e o que se recebe. Chegando a constatar que a noção de dom se realiza em si mesma como uma forma de retribuição. O que caracteriza o *dom* do dever é a falta de constrangimento; ou seja, a espontaneidade do dever é a marca do dom.[16] O dom se realiza como dever sem que exista uma obrigação que o exija. Por isso, o dom é uma categoria que designa tanto o que se dá como o que se recebe. O *múnus* conserva o caráter de dom pelo dever de ***ofício*** que lhe é inerente. Mas a diferença do mero dom é um dever que não pode deixar de ser. O *múnus* é um dever contraído com o outro e, portanto, deve ser cumprido. O *múnus* é gerado por um benefício recebido anteriormente, por isso ele também exige um dever. O *múnus* indica exclusivamente o dom que se dá e não o que se recebe. Ele não apresenta uma dinâmica possessiva ou de apropriação, pelo contrário, exige uma doação do dom recebido previamente.

A dimensão doadora do *múnus* está impregnada de uma função política de longo calado que permite articular institucionalmente as relações sociais. Seu paradigma imunitário, contudo, apagou a potência política do *dever-dom* reduzindo-o a uma mera categoria voluntária de caráter ético – como se a ética fosse inferior à política – ou impondo-o normativamente como uma prescrição legal. Alguns ecos da potência política do dever como dom ainda podem ser aferidos de obras clássicas como a de Cícero (1980), *Dos deveres*, em que o autor, um proeminente senador de Roma, pode afirmar como um fato “natural” e “autoevidente”

que: "*Negócios públicos ou privados, civis ou domésticos, ações particulares ou transações, nada em nossa vida se esquiva do dever: observá-lo é virtuoso, negligenciá-lo, desonra*" (p. 26).

A espontaneidade atribuída por Cícero ao dever como dispositivo político das ações sociais, contrasta com a naturalização do interesse próprio nas sociedades modernas. Para Cícero, o dever funciona como um elo articulador das ações sociais e legitimador das instituições, mas nas sociedades modernas, tal papel foi atribuído ao interesse próprio. Ainda para Cícero, a espontaneidade do dever é que confere estabilidade às instituições, embora nas sociedades do interesse próprio a garantia institucional esteja no contrato garantido pela violência latente. Contudo, Cícero não é um ingênuo do formalismo do dever e, no seu próprio tratado, compreende que os princípios absolutos do dever nem sempre são justos pelo que a justiça do dever há de se compreender no contexto histórico e suas circunstâncias. Contudo, não prejudicar a ninguém e a procura do bem-comum permanecem como princípios reitores do dever maior.[17] O dever como dom tem potencialidade política para articular, de forma justa, as relações humanas e as instituições sociais no marco da *commnitas*. O apagamento da potência política do *múnus* opera como o artifício legitimador do *bônus* a modo de *conatus* natural das instituições modernas.

O direito imunizador

A comunidade atravessada pelo seu paradigma sofre uma pressão imunológica que dilui o *múnus* e a torna uma forma vazia de conteúdo Uma *communitas* sem *múnus* é uma aporia ambulante. Tal aporia replica no destino do social, pois, uma sociedade sem comunidade está ameaçada de implosão.

O direito subjetivo tem por objeto a defesa do próprio, da propriedade, e da capacidade de apropriação. Abandonado a sua própria dinâmica, o incentivo à apropriação e ao próprio torna a comunidade inexistente e a sociedade inviável. No lugar do direito objetivo da vontade soberana, o direito subjetivo colocou a dinâmica centrífuga do interesse próprio. Esta dilui o elo comunitário das relações sociais e ameaça a existência da sociedade. A invocação do próprio e da

propriedade como um direito primário fez da apropriação o objetivo do ser em sociedade. A busca do próprio esvazia a sociedade daquilo que a constitui enquanto tal, o *múnus*. O direito de apropriação retirou da comunidade o *múnus* colocando em seu lugar a procura do *bônus*. O *bônus* identificasse com o benefício próprio. Quando o paradigma do próprio se impõe, o *bônus* se torna o princípio natural regulador das relações sociais, tornando o *múnus* uma figura moral secundária. O pretenso naturalismo do *bônus* confere-lhe uma primazia ideológica sobre a suposta moralidade do *múnus*. No paradigma do próprio, o benefício suplanta o dom. A procura de benefício próprio se institui como a figura primordial do direito subjetivo, relegando o dom a uma atitude secundária de caráter moral ou religioso. O próprio da apropriação esvaziou o *múnus* de toda potencialidade política inoculando em seu lugar o *bônus*.

A comunidade esvaziada de seu vazio constituinte, *múnus*, e estimulada pela procura do interesse próprio, será empurrada, inexoravelmente, à sua desintegração. Ao substituir a desapropriação de si, inerente ao *múnus* pela procura de si, o sujeito institui seu interesse como centro normatizador do social. Através deste dispositivo, reforça a condição ideológica (histórica e relativa) de sua própria natureza subjetiva como natureza do próprio, da apropriação, da propriedade e da posse. A naturalização do sujeito leva à procura do *bônus* e impulsiona a dinâmica do benefício próprio como um direito natural a ser perseguido em todas as situações. Tal via conduz a um confronto generalizado de interesses tidos por naturais. O estado de guerra, anunciado por Hobbes, é a figura emblemática do novo paradigma imunitário, e a consequência política inevitável promovida pelo *bônus*. O grande desafio das sociedades modernas é como manter uma comunidade minimamente estável, porém esvaziada do seu núcleo constitutivo, ou seja, o *múnus* comunitário.

Esposito, dessa forma, desenvolve a tese de que o Direito é conclamado a cumprir a função imunitária de preservar a sociedade daquilo que ele mesmo a esvaziou, o elo comum. Para o autor, a imunização é o paradigma biopolítico que identifica a modernidade. Tal função imunitária tem por objetivo evitar a dissolução da sociedade e sua desintegração total pela força centrífuga do interesse próprio. A incumbência primeira do Direito seria manter os vínculos sociais

mínimos, agora esvaziados de *múnus*, e que conflitam constantemente os indivíduos na procura do próprio.[18]

O vazio do *múnus* comunitário foi ocupado, então, pelo contrato social. O elo do dever para com o outro foi suplantado pela regulação normativa dos direitos. A expropriação vinculante das relações comunitárias foi substituída pela apropriação constitutiva do direito do eu. O direito desenvolve tal função regulando juridicamente, cada vez mais, os espaços da vida que antes estavam vinculados pelo elo do dever espontâneo do *múnus*. A vida encontra-se paulatinamente invadida pelo direito, normatizada em seus comportamentos como remédio imunitário contra a falta do elo comunitário. O social existe imunizado pelo direito e normatizado pela lei, mas vazio de comunidade.

O direito cumpre sua função imunitária inoculando na sociedade, na forma de lei, as obrigações impostas para o respeito do outro. O respeito do outro, inerente ao exercício livre do *múnus*, agora deve ser normatizado. Há uma espécie de proporção inversa entre a dissolução dos elos comunitários e a normatização da vida. A perda do *múnus* da *communitas* é compensada pela ação imunitária da norma que regula as relações sociais e familiares, públicas e privadas. O direito é convocado a normatizar os espaços da vida abandonados pelo dever do *múnus*. Para tanto, deve impor aquilo que ele pretendia evitar, a obrigação legal externa. A lei invade o espaço vital esvaziado do *múnus* a fim de regular o comportamento social dos sujeitos e poder manter o que se considera uma convivência mínima. A relação social compreendida como a preservação dos direitos de cada um frente ao outro, passa a requerer cada vez mais a normatização detalhada dos comportamentos. O objetivo de tal normatização é preservar a convivência mínima necessária que impeça a implosão da sociedade. Para tanto, deverá fazer uma constante e maior juridicização do dever para com o outro. O direito, a modo de vacina imunitária, tenta evitar a morte do corpo social, que se desintegraria pela dinâmica do próprio.

A (in)conclusão do direito do outro

O direito subjetivo traz, para dentro do corpo social, aquilo que pretendia evitar do direito objetivo e da vontade soberana, ou seja, a

imposição normativa dos comportamentos. A normatização torna-se a forma necessária para imunizar-se contra a potência autodestrutiva do paradigma da apropriação. O paradoxal de tal efeito é que o direito tem que se utilizar, com doses adequadas, do mesmo que pretende evitar, a imposição legal e a violência. A lei adquire uma função transcendental legitimada pela isonomia de todos os sujeitos, mas vinculante por igual como imposição normativa externa. A lei substitui a vontade soberana; liberta a sociedade do arbítrio do soberano, mas a submete ao imperativo da norma, ainda que seja formalmente isonômica. O direito subjetivo libertou os indivíduos da vontade soberana, mas é convocado a normatizar as vidas regulando os comportamentos dentro da procura do seu interesse, tentando evitar a desintegração geral do corpo social.

O direito, no núcleo dessa relação imunitária, encontra a violência como antídoto imunizador da própria violência. O direito subjetivo tem a função de prevenir a violência instaurada pelo estado de guerra natural do interesse próprio. Sua função, entre outras, é legitimar a competição como violência natural aceitável que regula as relações sociais e neutralizar (com violência) aqueles que venham a colocar em risco, de um ou de outro modo, esta nova ordem (violenta). Paradoxalmente, o direito defende a vida com aquilo que a ameaça, a violência.[19] Como eficiente técnica imunitária, se utiliza do mesmo mal que pretende combater. O paradigma do benefício próprio instaura uma violência social latente e explícita em cujo centro se encontra a vida humana. A vida encontra-se protegida pelo direito e ameaçada pela dinâmica do próprio em que os outros aparecem como rivais ou inimigos.

O direito que instaurou a lógica da apropriação como direito natural, é o mesmo que deve defender a vida das consequências desse modelo possessivo. O direito é convocado para esta função imunológica. O direito pretende, para si, o monopólio da violência a fim de poder delimitar qual a violência legítima da ilegítima.

Se este caráter imunizador a respeito da violência não é específico das sociedades modernas, mas inerente ao direito, ele torna-se especialmente evidente nas sociedades do benefício próprio. Requere-se a força/violência do direito como garantia contra o interesse do outro que ameaça os meus. O Direito impõe uma violência, considerada por ele legítima, para defender-nos da violência, ilegítima, que ameaça nossos interesses.

O caráter paradoxal do direito que cuida e ameaça concomitantemente a vida não se supera, simplesmente negando o direito. Se assim fosse, a vida ficaria exposta à pura violência. Também não se defende a vida normatizando-a ao extremo, pois, deste modo, fica objetivada como um recurso e governada como objeto. A redução normalizadora submete a vida a um novo dispositivo biopolítico que a regula e a administra como matéria-prima do corpo social.

A vida humana, então, presa entre o direito e a violência, terá que subsistir nessa tensão agônica sem uma solução definitiva. Tal condição agônica obriga a vida a existir ameaçada pelo direito que a defende. Nessa tensão resta como alternativa invadir o direito com a vida, comprimir o direito com o máximo de vida. Para tanto, há de se dar espaço aos dispositivos que expandem a vida contra o direito, como ocorre com o dispositivo do *múnus*. O dever como dom que me vincula livremente na doação ao outro sem que esteja mediado pela norma se torna uma prática política que efetiva a dimensão ética da relação. O dom que esvazia a vida de si mesma e a expõe como *múnus*, torna desnecessária a norma para regular a relação vital. A vida esvaziada do próprio expõe-se como doação e invalida a necessidade jurídica de normatizar a relação com o outro. Temos, aqui, as bases preliminares do que poderemos denominar de ***direito do outro***.

Também, entre outras consequências desta problemática, podemos apontar a sua importância para a autogestão democrática que tem como base os liames comuns dos sujeitos e não a gestão dos meros interesses individuais como propõe o liberalismo. Podemos prognosticar que o sentido ideal de uma democracia seria o autogoverno coletivo do comum. Quanto mais em comum se governa e quanto mais se governa para o bem-comum, mais a democracia se consolida como forma de autogoverno do comum. A *communitas* se constitui no substrato da democracia real e opera como dispositivo questionador da democracia formal que nos envolve. Esta diferenciação desenha um outro modelo de autogestão coletiva e democrática do social diferente do atual modelo burocratizado de democracia gerenciada que o liberalismo está implementando.

Referências

AGAMBEM, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Biotempo, 2004.

BENJAMIN, W. Crítica da violência, crítica do poder. In: _____. *Documentos de cultura. Documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 160-175.

CÍCERO, M. T. *Los deberes*. Madri: Espasa Calpe, 1980.

COULANGES, F. de. *A cidade antiga*. Lisboa: Clássica, 1988.

ESPOSITO, R. *Communitas. Origine e destino de la comunitá*. Turin: Einaudi, 1998.

_____. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrurtu, 2003.

_____. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Madri: Amorrurtu, 2005.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

HOBBES, T. *Leviatan*. Madri: Altaya, 1997.

_____. *De cive*. São Paulo: Martin Fontes, 2002.

LOCKE, J. *II Tratado Governo Civil*. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2011.

RUIZ, C. M. M. B. A justiça perante uma crítica ética da violência In: _____. *Justiça e memória*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 51-86.

SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Notas

1. “A família não recebeu da cidade as suas leis. Se há cidade tivesse estabelecido o direito privado, é provável estatuísse normas

inteiramente diferentes [...] O direito privado existiu antes da cidade. Quando a cidade principiou a escrever as suas leis, achou esse direito já estabelecido, vivendo, enraizado nos costumes, fortalecido pelo unânime consenso dos povos. Aceitou-o, não pudendo proceder doutro modo e não ousando modificá-lo senão muito tempo mais tarde. O antigo direito não é obra do legislador; o direito, pelo contrário, se impõe ao legislador. Na família tem a sua origem" (Coulanges, 1988, p. 99-100).

2. "A quem competirá a autoridade principal? Ao pai? Não. Porque existe em todas as casas algo que é superior ao próprio pai: a religião doméstica, o deus pelos gregos chamado senhor do lar, estia despoina, e que os latinos conhecem por Lar familia e Pater" (Coulanges, 1988, p. 100).

3. "O antigo direito não é obra de um legislador; o direito pelo contrário, impôs-se ao legislador" (Coulanges, 1988, p. 100).

4. "O processo de feitura das leis antigas surge aqui claramente. Não era um homem que as inventava. Solon, Licurgo, Minos e Numa puderam traduzir para escrito as leis de suas cidades, mas não as fizeram. Se entendemos por legislador o homem que foi autor de um código pelo poder de seu gênio e impôs aos demais homens, tal legislador nunca existiu entre os antigos. A lei antiga não saiu também dos votos do povo. O pensamento de que o número dos sufrágios pudesse motivar a lei muito tarde se criou nas cidades e só depois de duas revoluções as terem transformado" (Coulanges, 1988, p. 232).

5. "A natureza deu a cada um direito a tudo, isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito da um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter" (Hobbes, 2002, p. 32).

6. "[...] cuidar de si mesmo não é uma questão que deva ser considerada com tanto desdém, como seria se não houvesse em nós poder e vontade para agir de outro modo. Pois todo homem é

desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, [...] pela palavra direito, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão" (Hobbes, 2002, p. 31).

7. "O modo mais razoável de se proteger contra essa desconfiança que os homens inspiram mutuamente, é a previsão, ou seja, controlar, seja pela força, ou com estratagemas, a tantas pessoas como seja possível, até conseguir que ninguém tenha poder suficiente para por em perigo o poder próprio" (Hobbes, 2002, p. 106).

8. "Cada homem tem uma propriedade sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele" (Locke, 2001, p. 408-410).

9. A temática do governo da vida como eixo central da política moderna foi desenvolvida por Foucault em vários estudos, criando o conceito de ***governamentalidade***, o qual representa o objetivo da política moderna: governar a vida dos outros com o mínimo de resistência e o máximo de consentimento (Foucault, 2000, p. 285-316).

10. Sobre este ponto é notável o estudo de Foucault (2008).

11. Esta é a tese central de Agamben que, de certa forma, retoma as teses de Carl Schmitt e Walter Benjamin sobre o tema, cujo expoente principal se encontra na figura jurídica da exceção. "O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da exceptio, ele se nutre dela, e sem ela, é letra morta" (Agamben, 2002, p. 34).

12. O ensaio de Benjamin (1986), continua sendo uma referência essencial para este debate. Ainda fizemos uma crítica à tese de Benjamin que identifica o poder com violência, o que faz do direito algo essencialmente violento sem conseguir entender o paradoxo do direito, que é o do poder que, sendo violento, também pode ser utilizado como defesa contra a violência (Ruiz, 2009).

13. A questão do poder soberano oculto no estado de direito remete inexoravelmente à tese de Schmitt (2006). Ainda que seja atual, sobre esta temática tornou-se quase clássico o texto anteriormente mencionado de Agamben (2002), em que desenvolve a tese de que o poder soberano permanece oculto no estado de direito sob a figura do estado de exceção. Confira também Agamben (2004).

14. “[...] também nos tratados políticos, mais que ao estado genérico da saúde do corpo político, dirigem-se a essas medidas de caráter profilático preventivas que protegem (o Estado) da infiltração de elementos alógenos” (Esposito, 2005, p. 174-175).

15. “Não sujeitos. Sujeitos de sua própria ausência, de ausência do próprio. De uma impropriedade radical que coincide com uma absoluta contingência...” (Esposito, 1998, p. 31).

16. Tudo o que envolve o humano está perpassado pelo paradoxo e pela complexidade. Não sendo diferente neste ponto, pode-se levantar a questão da existência da servidão voluntária, dos deveres de submissão e servidão aceitos voluntariamente, como já Etienne de La Boétie tinha detectado, e as técnicas de sujeição normalizadora que continuam a implementar. Ainda que essa realidade nos desafie a repensar os dispositivos legitimação do dever, não invalida a tese principal que estamos defendendo.

17. “Há casos e circunstâncias em que, o que parece justo, daqueles que denominamos homens de bem, mas que mudando de natureza, tornam tudo ao contrário; assim a justiça permite algumas vezes não restituir um depósito, não cumprir um compromisso, e outras coisas que interessam à verdade e à boa fé. É indispensável, com efeito, reportar-se a esses princípios de justiça estabelecidos desde o princípio; começando por não prejudicar a ninguém e, em seguida, servir ao interesse comum” (Cícero, 1980, p. 37).

18. “Esta dialética negativa adquire particular relevância na esfera da linguagem jurídica, ou, para ser mais exatos, do direito como dispositivo imunitário de todo o sistema social. Que a partir do século XVIII – como sustenta Niklas Luhmann – a semântica da imunidade

tenha se estendido progressivamente a todos os setores da sociedade moderna significa que já não é o mecanismo imunitário função do direito, mas o direito função do mecanismo imunitário" (Esposito, 2005, p. 19-20).

19. Esposito (2005) desenvolve esta tese analisando o caráter imunológico da violência em alguns autores como Walter Benjamin e Rene Girard.

Capítulo 2

Instituições de Uma Estrutura Social Básica: uma análise comparativa entre a Teoria da Justa de John Rawls e a Constituição Cidadã Brasileira de 1988

Daniel Roxo de Paula Chiesse e Leandro da Silva Carneiro

Introdução

John Rawls propôs um modelo de justiça tendo como preocupação principal a justiça social. De acordo com o próprio autor, sua preocupação no modelo proposto é a estrutura básica da sociedade, ou seja, a maneira em que as instituições da sociedade distribuem os direitos e deveres e dividem as vantagens decorrentes desta cooperação social.[1]

O pensamento de Rawls é de grande relevância, pois não restringe, como se verá no decorrer do presente trabalho, apenas ao meio acadêmico, mas tem repercussão principalmente na vida prática das pessoas, em especial, no momento em que se discute a efetivação de medidas que inicialmente estavam previstas apenas nas normas constitucionais como normas programáticas, medidas estas que passam a clamar por sua concretização.

Com o intuito de demonstrar a existência de alguns pontos de

contato entre a teoria de John Rawls e algumas normas da Constituição brasileira, referentes às instituições de uma estrutura social básica justa, a primeira parte deste trabalho apresentará, sucintamente, uma abordagem acerca da obra do jusfilósofo americano, demonstrando-se seus principais fundamentos, sucedida de uma análise da justa estrutura social básica e das suas instituições. Em seguida, este terá por enfoque uma relação comparativa entre as instituições nacionais e a proposta teórica de John Raws, suas influências e as bases admitidas pela atual Constituição brasileira de 1988.

O regime democrático brasileiro, instituído pela Constituição Federal de 1988, possui como pilares (estruturas), dentre outros, a consignação de direitos e deveres fundamentais, uma Constituição política com o Judiciário independente, a economia pautada na propriedade privada dos meios de produção e a família, como base da sociedade. Essas são, sobretudo, as estruturas básicas de uma sociedade justa, segundo Rawls, para que se imperem os princípios de justiça.

John Rawls e a Teoria da Justiça

John Rawls, dentre os filósofos americanos, fora o precursor, ou pelo menos um dos mais importantes destes, nos questionamentos acerca da filosofia política, trazendo à cena acadêmica e política questões ligadas à justiça e bem-estar da sociedade.

A grande preocupação que norteou a teoria de Rawls foi a justiça, mas a justiça na cooperação social, tendo como objeto principal a estrutura básica da sociedade. Nas palavras do próprio Rawls (2008):

> *"Nosso tema, porém, é o da justiça social. Para nós, o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou, mais precisamente, o modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social. Por instituições mais importantes entendo a constituição política e os arranjos econômicos e sociais mais importantes" (p. 08).*

Rawls entendia que a sociedade deveria ter uma estrutura básica em que as instituições sociais pudessem garantir a todos o acesso igual às oportunidades, e eventuais distorções, quando ocorressem, deveriam ter

como resultado o benefício dos membros menos favorecidos. Para desenvolver sua teoria, John Rawls pressupõe um contrato social hipotético e a-histórico. De acordo com essa construção mental, as pessoas seriam reunidas em uma situação inicial, por ele denominada de ***posição original***, onde deliberariam acerca dos princípios sociais que deveriam reger as relações futuras e organizar a sociedade.

Essa reunião, todavia, não poderia ocorrer com pessoas cientes de suas posições na sociedade a qual estariam discutindo. Deveriam desconhecer qualquer elemento acerca das próprias posições, sejam essas sociais, culturais, de sexo, raça, entre outras.

A proposta de Rawls quanto ao véu de ignorância vem ao encontro da necessidade de se estabelecerem princípios que sejam igualitários, em que todos possam ter papel ativo na criação e discussão desses mesmos princípios. Imprescindível para Rawls que o véu de ignorância possa propiciar aos elementos da posição original condições ideais de igualdade e liberdade na discussão dos princípios.

> *"Parece razoável supor que as partes na situação original são iguais. Isto é, todos têm os mesmos direitos do processo da escolha dos princípios; todos podem fazer propostas, apresentar razões para sua aceitação, e assim por diante. [...] Junto com o véu de ignorância, essas condições definem os princípios da justiça como aqueles que pessoas racionais interessadas em promover seus interesses aceitariam em condições de igualdade, quando não há ninguém que esteja em vantagem ou desvantagem em razão de contingências naturais ou sociais" (Rawls, 2008, p. 23).*

Nessa discussão inicial, em que as pessoas discorrem sobre as questões preponderantes que regerão as relações futuras, os indivíduos buscam o estabelecimento de regras e princípios básicos, bem como valores básicos comuns a todos.

> *"Rawls pressupõe que tais seres imaginários estão motivados a obter certo tipo específico de bens, que ele denomina 'bens primários'. Os 'bens primários' seriam aqueles bens básicos indispensáveis para satisfazer qualquer plano de vida" (Gargarella, 2008, p. 22-23).*

Rawls conclui que todos desejam que seja garantido o direito de se

favorecerem dos benefícios da cooperação social. O objetivo de toda argumentação entre as pessoas presentes na posição original é encontrar uma concepção de justiça política para as instituições democráticas. Os sujeitos acabariam se comprometendo com dois princípios de justiça:

> *"(a) Cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos.*
> *(b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer a duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condição de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm que beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade" (Rawls, 2003, p. 60).*

O princípio da Liberdade Igual (primeiro princípio), conforme Roberto Gargarella, é decorrente da condição do “véu da ignorância” da “posição original”, uma vez que os participantes desconhecem sua condição pessoal naquela situação. "*Tais agentes estarão interessados em que, seja qual for a concepção do bem que acabem adotando, as instituições básicas da sociedade não os prejudiquem ou os discriminem*" (Gargarella, 2008, p. 25).

Já o segundo princípio (da diferença), prevendo a existência de desigualdades sociais e econômicas, está condicionado a duas hipóteses. A primeira é que todas as pessoas tenham as mesmas possibilidades de acesso, ou seja, todos possuam o mesmo direito de disputar em igualdade de condições as oportunidades que a vida dispõe.

> *"O princípio da diferença, tal como está exposto, implica a superação de uma ideia de justiça distributiva, habitual em sociedades modernas, segundo a qual o que cada um obtém é justo se os benefícios ou posições em questão também forem acessíveis aos demais" (Gargarella, 2008, p. 25).*

A segunda hipótese determina que as desigualdades só tenham lugar caso os menos favorecidos na sociedade venham a se beneficiar dela.

> *"Afirma-se, em contrapartida, que as maiores vantagens dos mais beneficiados pela loteria natural só são justificáveis se elas fazem parte de um esquema que melhora as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade" (Gargarella, 2008, p. 25).*

A concepção de justiça defendida por Rawls, como se observa, não prevê uma sociedade igualitária, em que todos tenham as mesmas coisas, pois isso não seria o ideal. O que se observa é que a desigualdade é necessária de forma que haja a manutenção da livre iniciativa e da motivação profissional.

Na corrida para alcançar os bens disponíveis no mercado, alguns estão passos adiante dos outros. Assim, para igualar as pessoas, Rawls propõe o disposto neste segundo princípio.

> *"A alternativa de Rawls, que ele denomina princípio da diferença, corrige a distribuição desigual de aptidões e dotes sem impor limitações aos mais talentosos. Como? Estimulando os bem-dotados a desenvolver e exercitar suas aptidões, compreendendo, porém, que as recompensas que tais aptidões acumulam no mercado pertencem à comunidade como um todo. Não criemos obstáculos para os melhores corredores; deixemos que corram e façam o melhor que puderem. Apenas reconheçamos, de antemão, que os prêmios não pertencem somente a eles, mas devem ser compartilhados com aqueles que não têm os mesmos dotes" (Sandel, 2012, p. 194).*

Com os dois princípios de justiça, chega-se à equidade, eis que esta deve ser entendida como a tentativa de equalizar os interesses discrepantes inevitavelmente presentes em qualquer sociedade, ou seja, de uma forma que seja vantajosa para todos. Assim, de acordo com os princípios de justiça elaborados por Rawls, as instituições sociais deverão garantir que os indivíduos possam alcançar os objetivos que escolheram para si e, uma vez que ocorra a desigualdade, aqueles que se beneficiaram se comprometam em relação aos menos favorecidos.

Instituições de uma estrutura básica justa

"*O objeto primeiro dos princípios da justiça social é a estrutura básica da sociedade, a organização das principais instituições sociais em um esquema único de cooperação*" (Rawls, 2008, p. 65). Para Rawls, a concepção de justiça tem como objeto a Estrutura Básica da Sociedade.

Por estrutura básica, Rawls (2000) entende:

> *"Entende-se como estrutura básica a maneira pela qual as principais instituições sociais se arranjam em um sistema único, pelo qual consignam direitos e deveres fundamentais e estruturam a divisão de vantagens resultante da cooperação social. A constituição política, as formas de propriedade legalmente admitidas, a organização da economia e a natureza da família, todas, portanto, fazem parte dela" (p. 3).*

Uma vez que os indivíduos, por conta de seus “talentos naturais” obtidos na “loteria da vida” não começam a corrida no mesmo ponto de largada, será através da Estrutura Básica que o Estado proporcionará os meios pelos quais os menos favorecidos possam disputar em igualdade de condições seu lugar ao sol.

A sociedade se organiza mediante instituições – políticas, sociais e econômicas –, cada qual com suas mais variadas peculiaridades. As instituições da sociedade podem ser resumidas em: o Estado (e seus regimes políticos); a família; as instituições econômicas; e as associações. Uma sociedade justa, para Raws, deve estar estruturada com base:

a. na consignação de direitos e deveres fundamentais;
b. numa Constituição política com o Judiciário independente;
c. na economia pautada na propriedade privada dos meios de produção; e
d. na família (Raws, 2003, p. 13-14).

Rawls defende que o regime político capaz de sustentar uma estrutura social básica justa é a “democracia de cidadãos-proprietários”, face aos demais regimes. Isso porque "*As instituições de fundo de uma democracia de cidadãos-proprietários trabalham no sentido de dispersar*

a posse de riqueza e capital, impedindo assim que uma pequena parte da sociedade controle a economia, e, indiretamente, também a vida política" (Rawls, 2003, p. 197). A democracia de cidadãos-proprietários evita o monopólio dos meios de produção nas mãos de uma pequena classe, garantindo a difusão da propriedade de recursos produtivos e de capital humano, isto é, educação. Não prevalece a ideia de redistribuição de renda, ou seja, dar assistência àqueles que levam a pior em razão do acaso ou da má sorte, embora isso seja imprescindível e deva ser feito, mas antes, a de colocar todos os cidadãos em condições de conduzir seus próprios assuntos num grau de igualdades social e econômica apropriadas (Rawls, 2003).

O regime político chamado por Rawls de democracia de cidadãos-proprietários deve ser regido pelas ideias do republicanismo clássico, da democracia constitucional, das liberdades políticas iguais, do liberalismo político, da prioridade da liberdade (não tributação sobre talento) e flexibilidade de um índice de bens primários.

Muitos dos ideários defendidos por Rawls podem ser observados na organização do Estado brasileiro, como será analisado em seguida.

A Constituição Federal brasileira de 1988: uma análise comparativa entre as instituições nacionais e a proposta teórica de John Rawls

Após demonstrados sucintamente alguns aspectos da teoria da justiça de John Rawls, é possível notar a influência dessa teoria sobre a Constituição brasileira, ao estabelecer as suas instituições.

Observa-se, na Constituição Federal, a presença dos alicerces estruturais básicos de uma sociedade justa, na concepção do jusfilósofo, repetindo:

a. garantia de direitos e deveres fundamentais;
b. constituição política com o Judiciário independente;
c. economia pautada na propriedade privada dos meios de produção;
d. família.

Rawls defende os melhores modelos de instituições para se obter uma estrutura social básica pautada em seus princípios de justiça. Desses modelos, é possível observar relevantes pontos de correlação com as instituições idealizadas pela Constituição Federal.

Para John Rawls, o Estado deve assegurar um Poder Judiciário independente, inclusive para garantia dos direitos. A Constituição Federal de 1988, por sua vez, além de estabelecer como cláusula pétrea o princípio da separação dos poderes, insculpido em seu art. 2º, ampliou a autonomia deste relevante Poder e lhe atribuiu a guarda da Constituição, imunizando as instituições "*contra a ação eventualmente danosa do processo político majoritário*" (Barroso, 2010, p. 263).

> *"A independência do Judiciário é uma necessidade da liberdade individual. Que existam no Estado órgãos independentes que possam aplicar a lei, inclusive contra o governo e contra a administração, é condição indispensável para a liberdade e a proteção dos direitos humanos" (Ferreira Filho, 2008, p. 248).*

Como se observa na sistematização doutrinária de Zulmar Fachin, as modernas funções do Judiciário não se limitam a aplicar contenciosamente a lei aos casos particulares, abrangendo, outrossim, o controle dos demais Poderes, a realização do seu autogoverno, a proteção dos direitos fundamentais e a garantia do Estado Constitucional Democrático de Direito (Fachin, 2012).

A atual Constituição inovou, portanto, ao ampliar significativamente a autonomia e a competência do Judiciário, o que concretiza a teoria de Rawls, nessa dimensão dos pilares da estrutura básica justa.

Outro pilar defendido pelo filósofo é o regime político adotado pelo Estado. Como a estrutura básica justa está pautada nos direitos e garantias fundamentais, o regime que melhor se adéqua é, sem dúvida, o democrático. Por isso, Rawls sustenta que a democracia de cidadãos-proprietários é o melhor regime político capaz de se operarem conjuntamente ambos os princípios de justiça. Nesse regime político devem estar presentes os seguintes princípios:

a. republicanismo clássico;
b. democracia constitucional;
c. liberalismo político;

d. liberdades políticas iguais;
e. prioridade da liberdade sobre a tributação dos talentos;
f. flexibilidade de um índice de bens primários.

Segundo Rawls (2003), o republicanismo clássico é a visão segundo a qual a segurança das liberdades democráticas exige a participação dos cidadãos que têm as virtudes políticas necessárias para sustentar um regime constitucional. A ideia é a que a não ser que haja uma ampla participação na política democrática por parte de um corpo de cidadãos vigorosos e informados, motivados em grande medida por uma preocupação com a justiça política e o bem público, mesmo as instituições políticas mais bem estruturadas acabam caindo em mãos daqueles que têm fome de poder e de glória militar, ou lutam por interesses econômicos de uma pequena classe, com a exclusão de quase todo o resto.

A Constituição brasileira, na direção da proposta de Rawls, se moldou com as ideias republicanas, pois estabelece que todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente (art. 1º, parágrafo único). Tal preceito retrata a característica republicana do sistema representativo, com participação direta limitada.

Os mecanismos de participação no Poder podem ser sistematizados da seguinte forma: voto; referendo; ação popular; iniciativa popular de lei; reclamações relativas às prestações de serviços públicos em geral; acesso a registros administrativos e a informações sobre atos de governo; representação contra o exercício negligente ou abusivo de cargo, emprego ou função na Administração Pública; audiências públicas e; participação em conselhos de gestão.

No que diz respeito às características do republicanismo, ou seja, liberdades civis – limites à atuação estatal –, império da lei e criação de uma sociedade comercial, a Constituição dispõe que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança, à propriedade e a uma série de direitos sociais, difusos e coletivos que garantem a liberdade dos cidadãos (arts. 5º, *caput* e 6º). Determina que ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei e estabelece como objetivo do Estado brasileiro

construir uma sociedade livre, justa e solidária e promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (arts. 5º, II e 3º, CF).

Rawls também sustenta a necessidade de se vigorar no regime democrático de cidadãos-proprietários a democracia constitucional, pois nesta há uma constituição que é interpretada pelos tribunais como limite constitucional à legislação. Diferentemente, a democracia procedimental "*é aquela em que não há limite constitucional à legislação e aquilo que uma maioria (ou outra pluralidade) decidir é lei, sempre que forem respeitados os procedimentos apropriados, o conjunto de regras que identificam a lei*" (Rawls, 2003, p. 205).

A democracia constitucional possui, ainda, uma função educativa da concepção política. A concepção que aqueles que crescem em uma sociedade têm de si mesmos como cidadãos se formará, em boa parte, a partir da cultura política e a partir das concepções de pessoa e de sociedade implícitas neles. Verão a si mesmos como tendo certos direitos e liberdades básicos, liberdades essas que eles não só podem reivindicar para si mesmos mas que também tem de respeitar nos outros (Rawls, 2003).

Outro princípio fundamental que deve conter a democracia proposta por Rawls é o das liberdades políticas iguais, pois estas devem ser tratadas de maneira especial. O valor das liberdades políticas para todos os cidadãos tem de ser suficientemente igual no sentido de que todos tenham oportunidades equitativas de ocupar cargos públicos e de afetar o resultado das eleições e aí por diante (Rawls, 2003).

No Brasil, ainda não há regulação de verba pública para campanha política, porém, o horário político é gratuito e há liberdade de marketing nas campanhas políticas. Para os demais cargos ou empregos públicos (excetuando-se os políticos) a sua investidura depende de aprovação prévia em concurso público (art. 37, II, CF).

Na democracia de Rawls, o liberalismo político deve prevalecer frente ao liberalismo abrangente. Os liberalismos de Kant e Mill (abrangentes) levam em conta as exigências destinadas a promover os valores de autonomia e da individualidade como ideias que governam, em boa parte, a vida do indivíduo (Rawls, 2003). Neles, vigora o individualismo, e os modos de vida associados às doutrinas abrangentes podem entrar em conflito direto com os princípios de justiça. Já o

liberalismo político não está voltado apenas para o indivíduo, mas exige que se eduque a fim de incluir conhecimentos dos direitos individuais – constitucionais e cívicos.

Construir uma sociedade livre, justa e solidária constitui um dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil. Para tanto, o Estado brasileiro se desenha nos ideários de um Estado de Solidariedade [2], onde impera não mais uma matriz antropológica individualista, mas um Estado colocado a serviço do bem de todos e de cada um, cujos primados estão na dignidade da pessoa humana, no bem comum e nos princípios da subsidiariedade e da solidariedade.

Para a realização dos aspectos principais do liberalismo político, a educação desempenha função primordial na formação do cidadão. A Constituição Federal aborda o tema, destinando um capítulo para estabelecer as diretrizes educacionais, estabelecendo que a educação é direito de todos e dever do Estado e da família (art. 205). Nos dizeres de Uadi Lammêgo Bulos (2009), "*A Constituição brasileira de 1988 vislumbrou a educação como um programa constitucional a ser perseguido [...] Na realidade, a educação é o caminho para o homem evoluir*" (p. 1396-1397).

Outro aspecto relevante no regime democrático de cidadão-proprietário, segundo Rawls, é o cuidado em se manter a liberdade como prioridade e não instituir impostos sobre talentos. Não se deve tributar talentos, pois isso violaria a prioridade da liberdade. O princípio de diferença não faz isso, não pune os mais capazes. Rawls diz que para que os talentosos se beneficiem ainda mais dessa boa sorte, têm de treinar e educar seus talentos e colocá-los para funcionar de um modo socialmente útil que beneficie (também) aqueles que têm menos. "*Uma vez estabelecido, o imposto é de conhecimento público e as pessoas se verão fortemente incentivadas a ocultar seus talentos*" (Rawls, 2003, p. 224), para não serem tributadas.

Na ordem constitucional brasileira, há vários princípios que figuram como verdadeiros limites ao poder tributante. É, por exemplo, vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios exigir ou aumentar tributo sem lei que o estabeleça; instituir tratamento desigual entre contribuintes que se encontrem em situação equivalente, proibida qualquer distinção em razão de ocupação profissional ou função exercida (art. 150, CF).

Os princípios constitucionais que limitam o Estado em sua função arrecadatória estão, em sua maioria, em consonâncias às propostas de Rawls, à medida que se observa a prevalência da liberdade.

Na democracia de Rawls também deve estar presente a regra de Flexibilidade de um índice de bens primários. A ideia principal seria estabelecer um nível básico existencial, como exemplo, assistência médica para todos. O índice dos bens primários é elaborado perguntando-se que coisas, dadas as capacidades básicas incluídas na concepção (normativa) de cidadãos como livres e iguais, são fundamentais para que os cidadãos mantenham seu *status* de livres e iguais e sejam membros normais e plenamente cooperativos da sociedade. Essa é, para Rawls, a relação fundamental entre bens primários e capacidades básicas das pessoas.

O Brasil, por sua vez, é um Estado Democrático destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos da sociedade, possui por fundamento a dignidade da pessoa humana e como objetivo, erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais. Para tanto, arrola diversos direitos de natureza social, exigindo-se do Poder Público efetivas prestações de serviços dessa natureza.

Os bens primários são flexíveis, pois derivam da condição das pessoas, haja vista que aquilo que pode ser classificado como básico para um, pode não o ser para o outro. À medida que o Estado passa a garantir determinados bens dessa natureza, não poderá sustar a sua prestação, se as necessidades ainda se mantiverem, em respeito ao princípio da Proibição do Retrocesso [3].

Além do próprio Estado, como uma das instituições de uma estrutura social básica justa, outro objeto de análise de John Rawls é aquela de natureza econômica. A sociedade, na teoria da justiça, deve estar estruturada numa economia pautada na propriedade privada dos meios de produção. Isso não significa ser condizente aos ditames do liberalismo econômico puro, em que a atuação do Poder Público é insignificante nas relações contratuais.

A proposta de Rawls (2003), em oposição ao individualismo e ao liberalismo puro, "*não exige um crescimento econômico contínuo ao longo das gerações para maximizar indefinidamente para cima as*

expectativas dos menos favorecidos medidas em termos de renda e riqueza" (p. 226).

A estrutura básica deve assegurar a liberdade e a independência dos cidadãos e moderar as tendências que levam ao aumento das desigualdades. Isso coloca a questão de saber em que medida a geração presente é obrigada a respeitar os direitos das gerações futuras. O princípio da poupança justa trata dessa questão (Rawls, 2003).

O princípio da diferença vigora dentro de uma geração e o princípio da poupança justa, entre gerações, é estabelecido através do que os membros de qualquer geração adotariam como princípio que eles gostariam que as gerações anteriores tivessem seguido, para que a sociedade seja um sistema equitativo de cooperação entre gerações ao longo do tempo. "*O que deverá ser um elemento constitucional essencial é a garantia de um mínimo social que cubra pelo menos as necessidades humanas básicas*" (Rawls, 2003).

A ordem econômica estabelecida pela Constituição brasileira de 1988 tem por base a propriedade privada dos meios de produção, sob os princípios da livre iniciativa, mas limitada pelos valores sociais do trabalho (art. 1º, IV, CF); da propriedade privada, mas que deve atender a sua função social (arts. 170, II, III e 5º, XXIII, CF); da livre concorrência, respeitando-se os direitos dos consumidores (art. 170, V e VI, CF).

O objetivo do Estado brasileiro é garantir o desenvolvimento nacional. A lei estabelecerá as diretrizes e bases do planejamento do desenvolvimento nacional equilibrado, o qual incorporará e compatibilizará os planos nacionais e regionais de desenvolvimento. Nesse cenário também possui relevância o proteção do meio ambiente, pensando-se nas gerações que seguirão, cujo destaque constitucional é o desenvolvimento sustentável.

Por derradeiro, Rawls destina seu enfoque à instituição família.[4]

A família é parte da estrutura básica porque uma de suas funções essenciais é a de ser a base da produção e reprodução ordenadas da sociedade e de sua cultura de uma geração para outra. A função central da família é providenciar de maneira razoável e eficaz a criação e o cuidado dos filhos, garantindo seu desenvolvimento moral e a educação para a cultura mais ampla (Rawls, 2003). Do ponto de vista sociológico do Estado, como expõe José Geraldo Brito Filomeno (2009), "*a família é*

efetivamente a célula mater de todo grupo social" (p. 41).

A Constituição brasileira apresenta (e protege) a família da seguinte forma: a família é a base da sociedade e tem especial proteção do Estado. São reconhecidas como entidade familiar as instituições decorrentes do casamento, da união estável, da adoção, bem como a monoparental (apenas um dos pais) e a anaparental (sem nenhum parente).

Defende Rawls que os princípios políticos não se aplicam diretamente à vida interna da família, mas impõem restrições essenciais enquanto instituição e garantem direitos e liberdades básicas e oportunidades equitativas para todos os seus membros. O filósofo ressalta a necessária igualdade entre homens e mulheres na instituição familiar. A esposa é igual e deve ter as mesmas condições e oportunidades equitativas. Nenhuma instituição ou associação a qual os membros estejam vinculados pode violar seus direitos de cidadãos (Rawls, 2003).

A partir de 1988 a igualdade entre homens e mulheres alcançou a proteção constitucional no Brasil, inclusive no que diz respeito à família. Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal passaram a ser exercidos igualmente pelo homem e pela mulher (art. 226, § 5º, CF). Evoluiu-se do ***pátrio poder***, em que o pai era o senhor das decisões familiares, para o ***poder familiar***, em direitos e deveres idênticos para o pai e para a mãe, no dever de criar, educar, proteger e representar sua prole.

A norma organizadora do Estado brasileiro e suas instituições traduzem significativa identidade às ideologias apregoadas por John Rawls. Com o propósito de se estabelecer uma sociedade justa, Rawls apresenta uma série de fundamentos, os quais também são encontrados no sistema jurídico organizacional brasileiro.

Considerações finais

A teoria da justiça, de John Rawls, ao estabelecer os dois princípios básicos de justiça, sustenta quais são as instituições de uma estrutura social básica equitativa, com seus regimes políticos e ideias prevalecentes. Uma sociedade justa, para o autor, deve estar

estruturada com base na consignação de direitos e deveres fundamentais, numa Constituição política com o Judiciário independente, na economia pautada na propriedade privada dos meios de produção e na família. O Estado deve optar por um regime democrático, o qual, na percepção de Rawls, deve ser o de cidadãos-proprietários, para se dispersar a posse de riqueza e capital, impedindo, assim, que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, também a vida política, evitando, ainda, o monopólio dos meios de produção nas mãos de uma pequena classe, o que garante a difusão da propriedade de recursos produtivos e de capital humano, isto é, educação.

A Constituição Federal brasileira de 1988 adotou, na prática, várias acepções da doutrina Rawlsiana, sobretudo nos dizeres preambulares, para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias.

O objetivo definido pelo povo brasileiro, no momento revolucionário do nascedouro da *Lex Mater* em vigor, foi (o que se mantém!) construir uma sociedade livre, justa e solidária, com a erradicação da pobreza, da marginalização e redução das desigualdades sociais e regionais, para se chegar ao ápice da promoção do bem de todos.

Para tanto, indispensável a presença de princípios como a prevalência dos direitos humanos e a cooperação entre os povos para o progresso da humanidade, na busca constante da efetiva formação de uma sociedade equitativa, com a existência de instituições estruturais básicas justas.

Referências

BARROSO, L. R. *Curso de Direito Constitucional contemporâneo* – os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>.

BULOS, U. L. *Curso de Direito Constitucional*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

DI LORENZO, W. G. *Teoria do Estado de solidariedade*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

FACHIN, Z. *Curso de Direito Constitucional*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

FERREIRA FILHO, M. G. *Curso de Direito Constitucional*. 34. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

FILOMENO, J. G. B. *Manual de Teoria Geral do Estado e Ciência Política*. 7. ed. rev. e atual, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GARGARELLA, R. *As teorias da justiça depois de Rawls*: um breve manual de filosofia política. Trad.: Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MOTTA, S.; BARCHET, G. *Curso de Direito Constitucional*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

RAWLS, J. *Justiça e democracia*. Trad.: Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Justiça como equidade*. Trad.: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Uma teoria da justiça*. Trad.: Jussara Simões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANDEL. M. J. *Justiça*. Trad.: Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

Notas

1. “[...] o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, entendida como o arranjo das principais instituições da sociedade num sistema unificado de cooperação social ao longo do tempo” (Rawls,

2003, p. 232).

2. Sobre o tema, ver Di Lorenzo (2010).

3. Sobre o Princípio da Proibição do Retrocesso Social, assinalam Sylvio Motta e Gustavo Barchet (2009): “Segundo os defensores deste princípio, o legislador ordinário, tendo um vez regulado certo direito social, não pode pretender alterar tal regulamento de modo a ***restringir a abrangência*** anteriormente reconhecida ao direito em questão, ou mesmo revogá-lo da legislação ordinária. Entendem tais doutrinadores que, uma vez tendo o legislador ***concretizado o direito com certa plenitude***, lhe é vedado: (a) ***revogar*** essas disposições legais que o concretizam, retirando a eficácia plena que antes haviam lhe conferido; ou (b) ***modificar*** tal regramento, de modo a ***restringir a amplitude*** do direito social. Em qualquer dessas hipóteses, caberia a impugnação dessa alteração legislativa por vício de constitucionalidade, com amparo no princípio da proibição do retrocesso social” (p. 201).

4. José Geraldo Brito Filomeno (2009) apresenta a narrativa de Edward McNall Burns: “[...] uma das mais antigas instituições humanas é a família; os sociológicos não concordam quanto à sua definição, historicamente, no entanto a família sempre significou uma unidade mais ou menos permanente, composta dos pais e de sua prole, e servindo aos fins de proteção dos pequenos, divisão do trabalho, aquisição e transmissão de crenças e costumes.
[...] a família não é hoje, nem nunca foi, de caráter exclusivamente biológico; como a maioria das instituições evolui através de um longo período de convenções variáveis que lhe deram uma natureza multiforme e uma diversidade de funções” (p. 39).

Capítulo 3

Valores Constitucionais de Cidadania, Identidade, Reconhecimento e Efetivação dos Direitos

José Marcos Miné Vanzella

Introdução

O presente ensaio aborda a seguinte questão: como um método de ampliação da discussão e interpretação da constituição pode contribuir para a efetivação de direitos? Trata-se de uma abordagem filosófica com objetivo geral de descobrir procedimentos que desenvolvam a cidadania. Neste sentido, entende-se que as abordagens performativa e moral dos princípios constitucionais podem despertar processos críticos na esfera pública provocando a luta por reconhecimento e efetivação de direitos.

Aborda-se a questão em três etapas:

1. da facticidade e validade ao ponto de partida normativo do Direito, onde com Jürgen Habermas se retoma a justificação de uma abordagem normativa, frente à abordagem meramente objetivista;
2. identidade, reconhecimento e efetivação dos direitos, na qual, a partir de Axel Honneth, apresentam-se alguns pontos

que despertam a ação de luta por reconhecimento; e
3. dos valores e princípios constitucionais à constituição material do Estado prestacional, em que a interpretação constitucional é posta a serviço do desenvolvimento da cidadania orientando o Estado para os serviços à sociedade.

Da facticidade e validade ao ponto de partida normativo do direito

A filosofia do direito precisa equacionar a questão entre a facticidade e a validade para tratar da efetivação dos direitos a partir de valores e princípios constitucionais. Deste modo, pode-se refletir sobre os juízos pragmáticos funcionais, éticos e morais que são constitutivos do *médium* do direito. Antônio Ianni Segatto (2008) lembra que a tensão entre facticidade e validade possui uma pluralidade de sentidos, por ser uma tensão tanto interna ao direito, ligada a coerção e legitimidade, quanto externa, como a expressa entre o poder político e a autonomia dos cidadãos. Quanto ao direito, Habermas (1997a) esclarece que suas normas possibilitam a formação de comunidades artificiais, em suas palavras: "*associações de membros livres e iguais, cuja coesão resulta simultaneamente da ameaça de sanções externas e da suposição de um acordo racional motivado*" (p. 25). Facticidade e validade, então, estão entrelaçadas no direito. Desse modo, ele afirma mais adiante:

> *"Por referir-se tanto à facticidade da validade social, que se mede pela obediência geral às normas, quanto à legitimidade da pretensão ao reconhecimento normativo, o direito permite aos membros da comunidade jurídica escolherem entre dois enfoques distintos em relação à mesma norma: objetivador ou performativo, podendo adotar modos de ler correspondente a cada um dos enfoques" (p. 51).*

Por isso, pode-se guardar uma reserva falibilista ao assumir, nesta pesquisa, um enfoque normativo, o qual justifica-se pela ideia de que, segundo Habermas (1997a):

> *"complexos de interação não se estabilizam apenas através da influência recíproca de atores orientados pelo sucesso, então a*

*sociedade tem que ser integrada, **em última instância**, através do agir comunicativo" (p. 45).*

Isso, porém, não o impede de afirmar que:

"Ao variar a perspectiva escolhida, a norma jurídica forma um outro tipo de componente da situação: para o que age estrategicamente, ela se encontra no nível de fatos sociais que limitam externamente o seu espaço de opções; para o que age comunicativamente, porém, ela se situa no nível de expectativas obrigatórias de comportamento em relação às quais se supõe um acordo racionalmente motivado entre parceiros jurídicos" (p. 52).

Novamente, manifesta-se aqui a tensão entre facticidade e validade na diversidade dos enfoques, performativo e objetivista, esclarecendo melhor o sentido do "*médium*" do direito. Apoiando-se em Habermas, Rainer Forst (2009), ainda, afirma que o direito se distingue de todos os meios sociais por estar ligado às três fontes de integração social: a solidariedade; o dinheiro e o poder. Em suas palavras:

"Assim, o direito é uma espécie de meio geral que abrange todas as bases do sistema e da sociedade, transformando a comunicação do mundo da vida e a formação de vontade social em uma linguagem capaz de ser compreendida em sistemas diferenciados" (p. 181).

Para compreender a solidariedade social é necessário esclarecer a relação comunicativa. Nela,

"sujeitos pensantes e falantes podem tomar posição em relação a qualquer pensamento dizendo 'sim' ou 'não'; por isso, ao simples 'ter um pensamento' vem acrescentar um ato de apreciação crítica" (Habermas, 1997a, p. 29).

Essa mudança paradigmática faz com que a tensão entre facticidade e validade se desloque para os pressupostos comunicativos os quais têm de ser admitidos ***factualmente*** por todos os participantes todas as vezes que desejarem entrar numa argumentação, com pretensões de verdade ou validade. Neste sentido, afirma Habermas (1997a):

"Quando os participantes suspendem o enfoque objetivador de

> *um observador e de um agente interessado imediatamente no próprio sucesso e passam a adotar o enfoque performativo de um falante que deseja* ***entender-se*** *com uma segunda pessoa sobre algo no mundo, as energias de ligação da linguagem podem ser mobilizadas para a coordenação de planos de ação" (p. 36).*

O acordo, obtido comunicativamente,

> *"mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões criticáveis, conferindo destarte uma função-chave ao funcionamento dos jogos de linguagem cotidianos e às tomadas de posição em termos de sim/não" (p. 39).*

Essas tomadas de posição, são indicativas de que o consenso é precário e guarda sempre em si a possibilidade do dissenso. Entretanto: "*A motivação oracional para o acordo que se apoia sobre o 'poder dizer não', tem certamente a vantagem de uma estabilização* ***não violenta*** *de expectativas de comportamento*" (p. 40).

O sujeito é livre para dizer sim ou não, mas ao dizer “sim” ou “não” tem que assumir o ônus argumentativo da dimensão ilocucionária [1] de seu ato de fala. A questão que Habermas (1997a) se coloca é a seguinte: "*como é possível surgir ordem social a partir de processos de formação de consenso que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e validade?*" (p. 40). Com essa pergunta ele assume o risco de dissenso, sempre presente, no próprio mecanismo de entendimento. Entretanto, afirma:

> *"Quando, porém, um ator deseja entender-se com outros atores sobre condições a serem preenchidas em comum para que tenha sucesso em suas ações, a regra amarra a sua 'vontade livre' através de uma pretensão de validade deontológica [...]" (p. 51).*

Desse modo, o cidadão pode participar de uma ordem compatível com a sua liberdade.

> *"No entanto, a facticidade da legislação distingue-se da implantação do direito que impõe sanções, na medida em que a permissão para a coerção jurídica é deduzida de uma expectativa* ***de legitimidade*** *associada à resolução do*

legislador" (p. 53-54).

Nestas condições: "*as liberdades subjetivas de ação são complementadas por direitos subjetivos de* ***outro tipo*** *– através de direitos dos cidadãos que não visam apenas a liberdade de arbítrio mais a autonomia. [...]*" (p. 54).

Porém, sociedades modernas são integradas também através de mercados e do poder administrativo. Por essa razão, *"com muita frequência o direito confere a aparência de legitimidade ao poder ilegítimo*" (p. 62). Entretanto, esse juízo ético de um poder ilegítimo só pode ser coerentemente alcançado numa abordagem que, tendo objetividade, não descarte seu teor normativo. Pois, segundo o que Habermas (1997b) afirma no posfácio:

> *"O direito moderno estrutura-se a partir de um sistema de normas positivas e impositivas que pretendem garantir a liberdade. Por isso, as características formais da obrigação e da positividade vêm associadas a uma pretensão de legitimidade, pois existe a expectativa de que as normas, asseguradas através de ameaças de sanção por parte do Estado, e resultantes das decisões modificáveis de um legislador político, podem salvaguardar simetricamente a autonomia de todos os sujeitos de direito."*

Portanto, facticidade e validade ficam entrelaçadas na abordagem normativa do direito, proposta por Habermas (1997a). A legitimidade do direito apoia-se, então, num arranjo comunicativo. O ponto de partida são os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com meios do direito positivo. Os participantes do direito devem poder examinar, então, se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos.

> *"O nexo interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá, se o sistema dos direitos apresentar as condições sob as quais as formas de comunicação [...] podem ser institucionalizadas juridicamente" (p. 138).*

Percorreu-se, com Habermas, os passos que vão da compreensão da tensão entre facticidade e validade na compreensão da configuração

do *médium* do direito. Apresentando-se na perspectiva performativa do agir comunicativo uma possibilidade de acesso ao ponto de partida da legitimidade do direito através do nexo entre direitos humanos e democracia. Com essa compreensão, pode-se situar a questão da identidade moral e do reconhecimento. Para tal, faz-se uso do pensamento de Axel Honneth.

Identidade, reconhecimento e efetivação de direitos

A exposição que segue pretende reter a metodologia de Axel Honneth como contribuição para a emancipação e o reconhecimento da dignidade das pessoas. Ele desenvolveu estudos a fim de traçar a ideia de uma relação de reconhecimento para a sociedade pós-tradicional. Segundo Denilson Werle (s/d.), enquanto Habermas vê os conflitos como violação de ‘pretensões de validade’, no uso da linguagem, Honneth os vê como violações de pretensões de identidade adquiridas na socialização. Para Honneth, o próprio sistema e sua lógica instrumental é resultado das correlações de forças políticas e sociais, que são capazes de moldá-los. Marcos Nobre (2003) nos adverte que:

> *"Se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento" (p. 17).*

Ambos encontram-se na compreensão fundamental, intersubjetiva e universalista da tensão entre facticidade e validade, embora desdobrem essa dialética de forma distinta. Honneth (2003) entende que:

> *"a relação entre moralidade e eticidade deve ser de certo modo invertida mais uma vez, tornando a validade dos princípios morais dependente das concepções historicamente cambiantes da vida boa, isto é, das atitudes éticas" (p. 270).*

A moral, universal, torna-se, então, um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal, da possibilitação de uma vida boa. Trata-se de pressupostos normativos que servem para a autorrealização. As formas de reconhecimento são expostas na família,

sociedade civil e Estado, num sentido crescente. Esta liberdade de autorrealização só pode ser adquirida com a ajuda do parceiro de interação através dos padrões de reconhecimento, que são condições normativas, de uma vida bem-sucedida. Desse modo, relata Honneth (2003):

> *"As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação de uma realização espontânea de metas individuais de vida" (p. 274).*

Entretanto, afirma adiante: "*O que pode ser considerado condição intersubjetiva de uma vida bem-sucedida torna-se uma grandeza historicamente variável, determinada pelo nível atual de desenvolvimento dos padrões de reconhecimento*" (p. 274). Por consequência, as formas de reconhecimento também variam historicamente, especialmente no que diz respeito a sua interpretação de sentido.

Por outro lado, Honneth acredita que "*uma concepção formal de eticidade se distingue de todas as formas de vida particulares na medida em que constituem os pressupostos universais da integridade pessoal dos sujeitos*" (p. 275); Delineia-se, assim, a ideia de uma eticidade pós-tradicional democrática, sob premissas pós-metafísicas e pós-hegelianas; que pretende preservar as conquistas universalistas da igualdade e da singularidade. Para Honneth:

> *"aí se tornou evidente que o reconhecimento jurídico contém em si um potencial moral capaz de ser desdobrado através de lutas sociais, na direção de um aumento tanto de universalidade quanto de sensibilidade para o contexto" (p. 277).*

A base do movimento seria, então, o conflito lido a partir de uma gramática moral de luta por reconhecimento na qual os sujeitos vivenciam uma violação de suas expectativas morais "*como uma violação de pretensões de identidade adquiridas no reconhecimento recíproco no mundo da vida*" (Werle, s/d., p. 53). Desse modo, o critério de identificar as patologias, como afirma Werle (s/d.): "*[...] seria fornecido pelos pressupostos intersubjetivos da formação bem-sucedida da identidade humana, na luta por reconhecimento e suas configurações sociais e institucionais*" (p. 54). Portanto, só de posse dessa identidade e

com a liberdade civil cada membro está igualmente em condições de definir metas de sua vida sem influencia externa. Por isso, afirma Honneth (2003):

> *"Dito brevemente, autorrealização depende do pressuposto social da autonomia juridicamente assegurada, visto que só com base nela cada sujeito é capaz de se conceber como uma pessoa que, voltando-se a si mesma, pode entrar numa relação de exame ponderador dos próprios desejos" (p. 277).*

Os pressupostos jurídicos da autorrealização vão se desenvolvendo no sentido de oferecer uma consideração maior da condição particular do indivíduo sem perder sua dimensão intersubjetiva. Ela se desenvolve ampliando simultaneamente possibilidade de uma igualização e de uma individualização mais ampla através de um novo sistema de valores. Honneth (2003) comenta que Hegel e Mead avançam até o limiar de um conceito de solidariedade social que aponta para uma estima simétrica entre os cidadãos. Passa, assim, para a afirmação da vida bem-sucedida:

> *"Pois a tentativa de partir das condições intersubjetivas da integridade pessoal para atingir os universais normativos de uma vida bem-sucedida acaba, afinal, incluindo também o padrão de reconhecimento de uma solidariedade social, que só pode nascer das finalidades partilhadas em comum; que estas, por sua parte, estão submetidas às limitações normativas postas com a autonomia juridicamente garantida de todos os sujeitos, é o que resulta de sua posição num tecido de relações [...]" (p. 279).*

A reflexão filosófica, segundo o autor, deve entender a “solidariedade” de todos os cidadãos como forma de comunicação. Assim, deve introduzir os valores materiais ao lado das formas de reconhecimento o que remete aos valores presentes em nossa cultura e constituição. A interpretação é tarefa do teórico participante, enquanto a implantação de mudanças substanciais é assunto das lutas sociais. Honneth ainda lembra, em *Sofrimento de indeterminação* (2007), o conceito de libertação e suas condições: um certo número de possibilidades vitais concebíveis como metas da autorrealização; a afirmação recíproca isenta de coerção dos aspectos da personalidade

relacionados à interação social; ações intersubjetivas que exprimem formas determinadas de reconhecimento recíproco. Neste sentido, os ‘deveres’ podem ter um efeito libertador. Pois o dever, afirma Honneth: "*serve à delimitação das formas da ação intersubjetiva, as quais devem estar em condições de expressar o reconhecimento recíproco*" (p. 111). Se pode mostrar a partir das esferas de interação éticas que estas contêm, a cada vez, processos de aprendizado independentes capazes de desenvolver as disposições comportamentais correspondentes. Por fim, ele conclui que a autorrealização individual, o reconhecimento recíproco e a formação precisam estar estreitamente entrelaçados, pois se encontram numa relação de condição recíproca. As ideias de autorrealização, de reconhecimento recíproco e a luta por reconhecimento estão vinculados a uma identidade moral dependente de uma formação intersubjetiva. Em grande medida, os valores e princípios intersubjetivos constitutivos da identidade moral encontram-se escritos no texto constitucional, que é fruto de um amplo acordo social. O comprometimento com o progresso ético da sociedade implica a responsabilidade pela formação do cidadão, com a transmissão de valores e princípios fundamentais, e a expansão do debate público das constituições democráticas, que os contém. Assim, alimenta-se a identidade moral dos cidadãos e produz-se nos participantes o efeito perlocucionário de luta pelo reconhecimento.

Dos valores e princípios constitucionais da cidadania à constituição material e ao Estado prestacional

Compreendendo que a solidariedade social nasce das finalidades compartilhadas numa instituição jurídica, entende-se que um importante caminho de desdobramento do reconhecimento é a ampliação da hermenêutica constitucional. Coloca-se, então, a questão como é possível ampliar a hermenêutica constitucional no sentido de direcioná-la a favor da luta por reconhecimento? Peter Härbele trabalha neste sentido. Ele afirma o que não pode ser renunciado, partindo do legado da Revolução francesa, em síntese:

> *"Os direitos do homem e de seu fundamento, a dignidade da pessoa humana (de Kant e Schiller), a separação de poderes*

(Locke e Montesquieu) e democracia (Rousseau e agradecer Federalista) constituem barreiras culturais que impedem o passo para trás e fundam elementos básicos de qualquer avanço constitucional para o futuro" (Härbele, 1998, p. 88).

Aqui, a cooperação social supõe uma herança histórica que fundamenta os elementos básicos necessários à projeção de avanços constitucionais. Vamos agora abordar a questão, quem são os intérpretes da constituição? Gilmar Mendes (2002) comenta: "*tendo em vista o papel fundante da Constituição para a sociedade e para o Estado, assenta Härbele, que todo aquele que vive a constituição é um seu legítimo intérprete*" (p. 9). Com isso, o autor rompe o modelo de sociedade fechada na teoria da constituição. Ao incluir as potências públicas, os cidadãos e os grupos, Härbele expande o conjunto dos intérpretes da constituição incorporando a esfera pública crítica. Todos são intérpretes constitucionais, "*isso significa que a teoria da interpretação deve ser garantida sob a influência da teoria democrática*" (p. 14). E que os intérpretes jurídicos não têm o monopólio da interpretação.

Härbele (2002) sistematiza os participantes da interpretação da constituição em quatro grandes categorias de atores sociais. A primeira delas é formada por aqueles que desempenham funções estatais. Ele distingue, nessa categoria, o poder conformador do legislador do espaço assegurado ao juiz. Como se sabe, o legislador atua como elemento precursor da interpretação constitucional. Os juízes interpretam o texto constitucional sob o efeito de influências e expectativas sociais.

O segundo grupo de intérpretes da constituição são os participantes no processo de decisão. Trata-se das forças pluralistas da sociedade que representam uma parte da publicidade e da realidade da Constituição. Como a constituição estrutura a organização da sociedade e setores da vida privada, ela deve integrar as forças sociais como sujeitos. Neste sentido, já se encaminha a terceira categoria de intérpretes constitucionais. A opinião pública democrática pluralista. Ela se desenvolve, através da mediação do processo público da política e da práxis cotidiana, mediante a realização dos Direitos Fundamentais, especialmente os direitos políticos. Assim, "*a esfera pública pluralista [...] desenvolve força normativa [...]*" (p. 41).

Como a opinião pública desenvolve-se por intermédio de várias

esferas independentes, tem-se a garantia de sua abertura, dissenso e espontaneidade, o que movimenta a interpretação da corte constitucional. Na corte constitucional também se administra o dissenso para não por em risco os direitos fundamentais. A quarta categoria de interprétes da constituição, contudo, segundo Hërbele, são os especialistas que desenvolvem a Doutrina constitucional. Porém, ele entende que a doutrina constitucional não se desenvolve à parte dos textos universais e regionais sobre os direitos humanos, mas antes eles são a própria abertura dos conteúdos e dimensões dos direitos fundamentais.

Todo este conjunto dos intérpretes da constituição resulta no que Härbele (2002) chama de direito constitucional material, que é o direito constitucional efetivamente vivido. Desse conceito resulta que o aprimoramento da sociedade implica em constitucionalizar formas e processos de participação, o que, segundo o autor: "*é uma tarefa específica de uma teoria constitucional [...]*" (p. 55). Torna-se claro que o cidadão só pode gozar de suas liberdades fundamentais se tiver garantidas as suas condições sociais, tocando-se, aqui, na questão do princípio básico da igualdade.

Um Estado cooperativo tem que ser levado a concretizar a relação entre liberdade e igualdade, mediante uma “justa medida”. A socialização prática dos direitos básicos é resultado de processos de formação das vontades políticas e de decisão. O Estado tem como meta facilitar a vida de indivíduos e coletividades. Todos os cidadãos devem ter as mesmas oportunidades básicas para conseguir uma vida digna e desenvolver-se pessoalmente. "*Nesse sentido os direitos básicos são ‘tarefas do bem comum’ próprias da* ***coisa pública****, e se inscrevem dentro das competências estatais; [...]*" (Härbele, 2008, p. 209).

A cidadania está amarrada à afirmação da dignidade humana como exigência ética ao Estado cooperativo de pessoas livres e iguais. O cidadão só pode gozar de suas liberdades fundamentais se tiver garantidas as suas condições sociais, tocando-se, aqui, na questão do princípio básico da igualdade. A cidadania compreende “direitos sociais básicos”. No conjunto dos direitos fundamentais se unem “direitos sociais” e “proteção frente à ingerência do Estado” quando se preserva o todo do Estado democrático e social de Direito. Segundo Härbele (2008):

"Esta é a razão pela qual deveria incrementar-se a educação

cidadã no sentido de produzir um maior nível de conscientização pública em matéria de direitos sociais, com vistas a alcançar melhores dimensões de realização destes, de modo que, ao fazê-lo assim, não só sublinhe a incrementar a segurança jurídica cidadã, mas a própria liberdade, com o que poderá resultar algo já evidente ao contemplar os direitos sociais de nova geração frente aos clássicos" (p. 202).

No Brasil, atualmente, existe um gigantesco espaço para a mobilização social, no sentido de reivindicar a efetivação dos direitos fundamentais garantidos em nossa constituição. Na democracia, contudo, a legitimidade do Estado é questionada quando se inibem suas atividades prestacionais por uma negatividade fática. Härbele (2008) comenta:

"O efeito 'alavanca' que realiza o já citado princípio de igualdade material em prol da liberdade social necessita, não obstante, ser todavia melhor precisado, toda vez que a tríade formada pelo princípio de dignidade humana, Estado social e democracia igualitária exige que se alcance um nível ótimo de liberdade real para todos dentro de um contexto social global, como diz Hesse, o que traduzido significa que o Estado prestacional necessariamente tem que criar como tal todo tipo de requisitos e condições sob as quais todo cidadão sem exceção pode fazer um correto uso 'por igual' das liberdades garantidas, [...]" (p. 204-205).

Um Estado cooperativo tem que ser levado a concretizar a relação entre liberdade e igualdade, mediante uma "justa medida". Nesse sentido, a socialização prática dos direitos básicos é resultado de processos de formação das vontades políticas e de decisão. "*Nesse sentido os direitos básicos são 'tarefas do bem comum' próprias da* ***coisa pública****, e se inscrevem dentro das competências estatais; [...]*" (p. 209). Exatamente por isso podem ser reivindicados pelos cidadãos. A Liberdade, com maiúscula, é entendida como liberdade social e se relaciona com a igualdade reduzindo todas as barreiras econômicas.

Há, nessa colocação, a expressão de um nexo interno entre direitos humanos e democracia, mas também um nexo interno entre ambos e a hermenêutica constitucional quando se afirma que a vontade

democrática só pode favorecer as tarefas constitucionais. É claro que entre as tarefas constitucionais estão sua própria reformulação conforme as novas exigências sociais. Por fim, é necessário lembrar que a “pressão normativa” outorga efetividade aos direitos básicos num processo histórico de desenvolvimento sem pedir o impossível ao Estado.

Conclusão

Tendo partido da questão “como um método de ampliação da discussão e interpretação da constituição pode contribuir para a efetivação de direitos?” situou-se no âmbito da tensão entre facticidade e validade a legitimação de uma abordagem normativa do direito, que lida com o enfoque objetivador. O interlocutor performativo pode exigir, dos parceiros, o ônus argumentativo de seu posicionamento. Ele pode compreender, ainda, o sentido no qual a regra amarra a vontade livre, permitindo a compreensão da legitimidade e da autonomia, na abordagem dos direitos que os cidadãos têm de atribuir uns aos outros, caso queiram organizar legitimamente seu convívio, guardando uma reserva de criticidade e falibilidade.

No segundo tópico, a partir de Honneth, passou-se da dimensão do discurso para a eticidade através da inversão da relação entre moralidade e eticidade. Uma vez que a autorrealização só é possível com parceiros, a moral apresenta-se como uma proteção que serve à vida boa. A eticidade formal constitui os pressupostos universais da integridade pessoal dos sujeitos e o reconhecimento jurídico contém um potencial moral capaz de motivar lutas sociais. A autorrealização exige autonomia juridicamente assegurada e valores materiais ao lado das formas de reconhecimento. A libertação se dá como autorrealização e supõe: certo número de possibilidades vitais; o reconhecimento recíproco isento de coerção; e o efeito libertador do sentimento de dever, o qual apresenta-se como motor das lutas sociais. Compreendendo-se que as constituições ocidentais sintetizam os valores e princípios da eticidade promotora da dignidade humana, sua abordagem pode despertar processos críticos na esfera pública provocando a luta por reconhecimento libertação e efetivação de direitos.

Aborda-se, então, a passagem dos valores e princípios constitucionais à constituição material do Estado prestacional, a partir de Peter Hërbele. Reafirma-se: dignidade da pessoa e direitos humanos; divisão de poderes; e democracia. O princípio esperança coloca o dever ser como orientador da ação. O princípio responsabilidade, está comprometido com a manutenção das condições dignas de vida. Esses princípios apontam para a ampliação da discussão e hermenêutica constitucional, sistematizada nos quatro grandes tipos de interlocutores. Desta forma, esclarece-se que um dos caminhos que possibilita o desenvolvimento da tensão entre facticidade e validade num sentido libertário e normativo pode ser o da hermenêutica constitucional, como elemento gerador de consciência moral e luta por reconhecimento no Estado democrático de direito.

Referências

FORST, R. Jürgen Habermas, facticidade e validade. In: FRANKENBERG, G.; MOREIRA, L. Orgs.). *Jürgen Habermas, 80 anos*: direito e democracia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

HÄBERLE, P. *Libertad, igualdad, fraternidad*: 1789 como história, actualidad y futuro Del Estado constitucional. Prólogo de Antonio López Pina. Madrid: Minima Trotta, 1998, p. 87-92.

_____. *Hermenêutica constitucional*: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 1997-2008.

_____. *El estado constitucional*. Trad. Hector Fix-Fierro. México: Universidad Nacional Autônoma de México, 2003.

_____. *Os problemas da verdade no estado constitucional*. Trad. Urbano Carvelli. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 2008a.

_____. *Pluralismo y constituición.* Estudos de teoria constitucional de la sociedade aberta. Madrid: Tecnos, 2008b.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.

_____. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 1. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____. *A inclusão do outro, estudos de teoria política*. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Verdade e justificação*. Ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Sobre a constituição da Europa.* Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo:* sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Sofrimento de indeterminação*: uma reatualização da filosofia política de Hegel. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Publica, 2007.

JONAS, H. *O princípio Responsabilidade*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montes. São Paulo: Contraponto Editora, 2006.

MENDES, G. F. Apresentação. In HÄRBELE. *Hermenêutica constitucional.* A sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição. Trad. Gilmar F. Mendes. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 2002.

NOBRE, M. A luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: gramática dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

SEGATTO, A. I. A tensão entre facticidade e validade. In. NOBRE, M.; TERRA, R. (Orgs.). *Direito e democracia*: um guia de leitura de

Habermas. São Paulo: Malheiros, 2008.

WERLE, D. L. *Reconhecimento e emancipação*: a teoria crítica de Axel Honneth Mente cérebro e filosofia. São Paulo: Duetto, s/d.

Notas

1. Todo o campo semântico e pragmático de sentido que se põe com seu ato de fala.

Capítulo 4

Antinomias de uma Ética Antropocentrada

Jovino Pizzi

Introdução

Nos últimos anos, a Filosofia sofreu diferentes giros: analítico, linguístico, epistemológico, ético e, ainda, o giro aplicado. Todos eles se relacionam, de uma forma ou de outra, ao abandono da filosofia da consciência. Sem adentrar nessa discussão, gostaria apenas de salientar, como ponto de partida, algumas mudanças que o *ethical turn* introduziu. Na verdade, a orientação do agir não se resume à resolução de conflitos, mas a uma pragmática vinculada a políticas deliberativas concernentes também aos não humanos. Daí, o aspecto normativo não é fruto da reflexão individual, nem se restringe ao aspecto antropocêntrico. A ética não se reduz, pois, ao âmbito privado ou ao horizonte familiar, muito menos à exigência de garantir ao indivíduo o que lhe é devido, mas em um dever moral. Tal compromisso interfere na economia, na ecologia, na biologia e genética etc., redefinindo as relações com a natureza, com o meio ambiente e, inclusive, com o cosmos.

A conotação antropocêntrica da ética serviu para afiançar um ponto de vista moral centrado nos humanos, aspecto que também vem

sofrendo modificações e, na atualidade, depara-se com propostas significativas. A mudança não é isenta de controvérsias. No entanto, esse processo gera um leque de motivações e, no fundo, refaz a orientação normativa em uma época de dúvidas diante não apenas ao tempo atual, mas, inclusive, frente ao ameaçado futuro da humanidade e do próprio planeta. Se, por um lado, as exigências das éticas universalistas insistem em princípios válidos para todos, por outro, os apelos diante de questões inerentes aos diferentes âmbitos da vida cotidiana vai ganhando terreno. De qualquer modo, o debate entre essas duas tendências sofre o assédio dos defensores de exigências normativas que rompem com o antropocentrismo ocidental.

Na tentativa de superar essa conotação antropocentralizada da ética, é preciso rever a própria noção de modernidade para, então, delinear o antropocentrismo moderno como um movimento filosófico que se destaca pelo excesso de antropologização da filosofia e, em decorrência, da própria ética. O terceiro ponto deste texto indica a forma como esse antropocentrismo se reflete na conduta brasileira. O quarto aspecto atêm-se às possíveis alternativas, isto é, no redimensionamento da filosofia e da própria ética em vista a três questões que, na proposição de Paul Ricoeur, deve responder a três referências imprescindíveis: ***que***, ***quem*** e ***como***.

A modernidade frente aos ataques de liquefação

A filosofia contemporânea sofreu e se articula em vistas às distintas transformações. Em certa medida, o movimento indica uma reação frente a determinados pressupostos da modernidade. Por isso, a maneira como esse termo vem sendo utilizado se relaciona a uma polissemia que, às vezes, é enganadora. Nesse sentido, a substantivação modernidade agrega diferentes significados, pois são muitos os pensadores, concepções e interesses em jogo. Às vezes, as divergências são profundas a ponto de questionar se há, ou não, algo em comum entre os autores e pontos de vista. Quais são os argumentos da modernidade? Existe apenas uma modernidade? Trata-se, pois, de uma homogeneidade linear ou, então, de uma simples etapa no desenvolvimento do pensamento ocidental? Enfim, existe uma

polissemia em torno ao próprio termo?

No melhor dos casos, pode-se advogar por diferentes acepções de modernidades. Ao se falar de modernidade, é preciso considerar, de antemão, dois aspectos fundamentais. Em um sentido, a própria noção de modernidade enquanto um fenômeno uniforme, homogêneo e com sucessivas etapas até conseguir um estágio de maioridade inquestionável; e, por outro, a ideia de que seus pressupostos esmorecem e, portanto, se liquefazem a ponto de perderem sua consistência, energia e sua lucidez. Vejamos cada um desses pontos com mais detalhe.

Na maioria dos casos, as referências filosóficas, e das ciências em geral, a respeito da modernidade, evidenciam uma interpretação homogênea, homogeneizadora e, ainda, vinculada a um processo linear. Ela presume a sucessão de etapas em vistas a um amadurecimento necessário e, portanto, esperançoso. O adjetivo e o substantivo moderno refletem tendências, metodologias e estilos de vida ***mais*** avançados em relação à Antiguidade e ao período medieval e, por isso, essa etapa cumpriu os estágios de amadurecimento típico do esclarecimento. Daí, a substituição de hábitos, padrões e procedimentos considerados ***infantis*** por outros, sinônimos de avanço e perfeição em todos os aspectos: político, modos de produção e consumo, eficiência, tecnologia, comunicação etc. Enquanto sinonímia de ***novo***, o lexema apresenta como antonímia a noção de avelhantado, infantilismo e retrógrado.

O verbo “modernizar” consolida sua conotação no século XIX, cuja acepção evidencia três feições:

1. tornar-se moderno, no sentido de acompanhar a evolução e as tendências do mundo;
2. efetuar mudanças e/ou substituir sistemas, métodos, equipamentos etc. antigos por outros modernos;
3. dar ou adquirir um aspecto concernente ao mundo atual.

O sentido literal evidencia o sentido literal, conquanto a substantivação lexicográfica ressalta a categoria “modernidade”, cujo significado é muito mais complexo e abrangedor. Por isso, além do

sentido literal, o adjetivo “moderno” só aparece no latim tardio (*modernus*, *a*, *um*) e se traduz por moderado, recente, novo, contemporâneo.

Por todas as vias, o exame da locução “modernidade” se depara com a interpretação clássica da “secularização”, sinônimo de laicização e concernente ao não espiritual. O substantivo não tem nada a ver com o escatológico ou apocalíptico. A noção do “plenamente capaz e responsável” de sujeito implica na necessidade de eliminar todas as interferências externas. Na verdade, trata-se da capacidade de o sujeito governar-se a si mesmo desde suas próprias capacidades, de modo que ele se apresenta com o devido discernimento e orientação para fundamentar o agir.

Nesse sentido, a noção laical – secular, portanto – de sujeito esclarecido e com aptidão para conduzir seu destino evidencia duas consequências um tanto problemáticas. A primeira delas refere-se à necessidade de revisar os fundamentos externos, isto é, alheios ao próprio sujeito. A tradição ocidental utiliza duas expressões para dar a conhecer a classificação dos saberes: a ***episteme*** e a ***doxa***. Essa divisão pode ser examinada em vistas a uma idealidade metafísica, isto é, enquanto plenitude frente a um mundo de circunstancialidades contingenciais. Essa dupla noção pode também ser percebida como dois patamares que separam o nível da fundamentação transcendente e as cotidianidades do mundo habitual e do horizonte terrenal e mundano.

Atualmente, persiste o ponto de vista extremamente deficitário, nocivo ou malvisto em relação às diferentes dimensões da vida cotidiana e, inclusive, na própria relação entre filosofia e as circunstancialidades do mundo da vida. Essa dicotomia se acentua no pensamento moderno. Então, a ciência, acreditando-se já amadurecida, procura consolidar

> *"um corpo de conhecimentos bastante sólido e dispondo de seus próprios padrões de racionalidade [a ponto de acusar] a metafísica de inconsistência, de esterilidade, de pseudoconhecimento, cujo método ou modo de instalar a racionalidade não satisfaz as novas normas do saber" (Domingues, 1991, p. 173).*

Essa ambivalência reforça as suspeitas e consagra a desconfiança desmedida em relação às experiências vivenciais e ao saber relativo ao

mundo da vida e das suas contingencialidades. Em outras palavras, qualquer revisão bibliográfica, por mais simples que seja, salienta que as evidências da vida cotidiana e as interações dos sujeitos com o ***oikos-cosmos*** apresentam conotações caracterizadas pela ambivalência, menosprezo e fortes indícios enigmáticos, em uma palavra, indecifráveis. Em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível recomenda o descrédito e o menosprezo ao horizonte ligado ao efêmero. A realidade vinculada à ***doxa*** não passa de um horizonte inapropriado, isto é, de um pseudo-horizonte e, portanto, nada confiável e esvaziado de qualquer sentido. Por isso, ater-se à realidade mundana, segundo o filósofo grego, testifica uma vida inautêntica e, em vista disso, tais pretensões podem ser simplesmente desqualificadas.

Para Fornet-Betancourt (2010), esse descrédito pode ser compreendido através do mito da caverna e, mais recentemente, em Heidegger, "*com sua análise da cotidianidade como lugar de vida inautêntica*" (p. 39). Dessa maneira, não há como superar o caráter inapropriado do mundo da vida, pois se trata do "*lugar de alienação, falta de verdade, de sentido e de autenticidade* e, portanto, como lugar impróprio para alcançar a "verdadeira" vida (p. 41). Essa concepção alimenta uma "*forte desvalorização da existência carnal e terrestre, rebaixada ao escalão de aparência ilusória da qual o homem deve buscar fugir se aspira a viver em conformidade com os impulsos superiores da alma*" (Schimitt, 2006, I, p. 254). Assim, as circunstancialidades do mundo da vida são empecilhos relacionados ao processo de racionalização sistêmica e, pois isso, elas impedem a possível emancipação dos sujeitos.

Nesse sentido, as figuras ou representações como as do exílio ou do sofrimento, por exemplo, acenam para o aspecto de fragilidade e fugacidade, em sentido oposto ao da plenitude, para o "*qual nos orientamos moral ou espiritualmente*" (Taylor, 2010, p. 18). Nessa contraposição, há uma espécie de dilema entre o agir voltado ao modo “habitual” da vida e a projeção de um ideal transcendente e de “vida plena”. A vida plena – e, portanto, ligada a noção de eternidade – se traduz em uma linguagem ideal e reflete uma forma de vida imbricada à plenitude, à perfeição e à harmonia. A perspectiva da plenitude é o oposto da realidade circunstancial e, em decorrência, modeladora e protótipo da vida terrenal. Esse aspecto ***eidético*** exprime, pois, uma

“intemporalidade” (Merleau-Ponty, 1984, p. 30). O aspecto central dessa perspectiva está na necessidade de “renunciar esse lugar” comum, esse horizonte de sentido – embora seu caráter relativamente enigmático – das situações cotidianas. Enfim, a realidade cotidiana se relaciona ao perecível e, por isso, não serve como base para qualquer tentativa de fundamentação racional.

O segundo aspecto mencionado é decorrência dessa compreensão de mundo. Trata-se da propensão de buscar os fundamentos das validades em bases alheias, isto é, fora dos contextos e horizontes mundano-vivências. O protótipo está, pois, ausente do mundo, de forma a negar qualquer possibilidade de realização ou de salvação. O "*lugar da plenitude [é compreendido] como fora ou* ***além*** *da vida humana*" (Taylor, 2010, p. 29). Em Platão, o sentido das vivências vincula-se à preocupação em afiançar um entendimento que "*só podem ser compreendidas por meio das ideias*" (Taylor, 2010, p. 29). No caso, o verdadeiro e a plenitude só podem ser representados desde o horizonte transcendente, pois a justificação pertence a outro nível, separado da realidade mundana e terráquea.

No caso, o ideal de vida se vincula ao forâneo, ou seja, à dupla representação. Nesse plano, vigora um tipo ***eidolon*** (εἴδωλον, ghost), isto é, uma disposição ideal que se sobrepõe ao sensível e ao cotidiano. Esse caráter forâneo reflete um projeto hegemônico e unilateral, anulando, portanto, a reflexividade crítica, pois a unidade do cosmos e o caráter transcendente impõe sua harmonia. Nesse sentido, o imperativo da submissão conduz à uniformização de um estilo de vida conforme o modelo desenhado desde fora. No caso, as histórias particulares e circunstanciais, o passado e o presente do peculiar e do singular sofrem a condenação de um horizonte vinculado ao “desprezo e à difamação” (Fornet-Betancourt, 2010).

Em relação a isso, é possível compreender a trajetória da tradição ocidental e cristã, que soube criar uma imagem extremamente poderosa, vigente até os dias de hoje. A projeção de vida plena é um dogma irrenunciável. Em configurações diferentes, esse ideal também se projeta na ciência como tal. De um lado, a projeção de um mundo feliz para além desta vida e, de outro, a idealização de vida enquanto possibilidade de o ser humano poder criar vida. No fundo, são duas tradições que se juntaram para formar uma ideologia que, com a influência de Platão e do

neoplatonismo, foi decisiva para a consolidação deste modelo antropocentrado de compreensão de mundo. É possível perceber que Descartes contribui nessa dicotomização, uma vez que a *res extensa* e *res cogitas* mantêm a dicotomia entre a idealização e a realidade circunstancial. Nessa linha, a morada terrenal não passa de um lugar de cativeiro, de encarceramento e de precariedade; um período de expiação, de sacrifício e de resignação em vistas a outro espaço. Na percepção de Platão, os humanos terráqueos são prisioneiros e permanecem na insensatez de uma vida que lhes impossibilita, inclusive, de distinguir os objetos reais (Platão, 1972).

O antropocentrismo moderno

O reconhecimento das multíplices modernidades dá outro caráter ao tema da laicização e à tese de uma filosofia mundana e profana. Há, pois, uma espécie de ateísmo, rompendo com um modelo apriorístico – seja teogônico, apocalíptico ou de qualquer outra classe – para, então, procurar compreender as circunstancialidades independentemente de apriorismos ou predeterminações alheias.

É oportuno salientar o fenômeno da secularização como uma forma de ateísmo que não rechaça o âmbito religioso, nem as religiões em si. No entanto, as consequências do antropocentrismo sobre o pensamento moderno foram cruciais. Por certo, a sobrevalorização do humano não é tema exclusivo da modernidade. Por isso, não há como negligenciar o completo abandono do aspecto ecológico.

Essa discussão está relacionada com a concepção iluminista de sujeito; antropocentrada, portanto. Por um lado, essa moral iluminista e laica é pertinaz na sensibilização dos sujeitos diante das injustiças, mas, por outro, não impulsiona o agir solidário, e sequer se preocupa com a ecologia. Em outras palavras, ela é exitosa em comover os sujeitos diante da “injustiça social”, a marginalização de grupos, a perda da consciência de classe social de muitas categorias e, inclusive, avivar a sensibilidade em relação à extrema pobreza. No entanto, essa propensão ou sensibilidade se ressente de um déficit motivador e, em grande parte, não consegue fazer com que os sujeitos assumam a responsabilidade pelas ações coletivas e na luta contras as injustiças.

As antinomias da racionalidade ilustrada e da moral laica revelam uma progressiva perda de solidariedade entre as pessoas e grupos, principalmente diante de situações de injustiça. Como já foi tema em outros momentos, em Habermas (1989), a solidariedade é considerada como um conceito-limite. Ele supõe uma abstração em relações às questões do bem viver, e à redução das questões normativas a questões de justiça. No entanto, ao definir a justiça como a outra face da solidariedade, Habermas parece dirimir a justiça dos âmbitos da vida prática, isto é, ao horizonte do mundo da vida cotidiano. A garantia das liberdades individuais e a busca por justiça retrai o sujeito e limita o agir ao âmbito antropocêntrico, desconsiderando o ecossistema como tal.

Além das "debilidades motivacionais", essa perspectiva antropocentrada acaba gerando uma desconfiança na própria ética, consequência da antinomia interna. Se, por um lado, ela assegura a autonomia do sujeito diante das prerrogativas e dos deveres individuais, por outro, evidencia-se um déficit diante das exigências normativas frente ao meio ambiente e, inclusive, em relação à economia. O fato de a solidariedade ir se tornando cada vez mais escassa, parece indicar que a ética normativa, neutra e voltada a uma sociedade completamente laicizada, sente os efeitos de sua própria presunção.

O abrasileiramento da modernidade Ocidental

Como afirma Demenchonok, modernidade e a própria caracterização do Ocidente parece exibir mais de um protótipo, ou seja, o projeto da modernidade apresenta diferente nuances. Por isso, as críticas à modernidade são, muitas vezes, ineficientes, porque não especificam qual das modernidades está em questão. Além do mais, a substantivação necessita também de uma contextualização, sem o que se corre o risco de esvaziar a própria análise crítica. Nesse sentido, gostaria de propor um quadro típico do contexto brasileiro com vistas a introduzir uma caracterização peculiar do estilo cultural que, às vezes, identifica o jeito brasileiro.

Nesse sentido, quero apropriar-me do vocábulo de Ulrich Beck que, em seu livro *Un nuevo mundo feliz* (publicado na Alemanha, em 1999, traduzido para o espanhol em 2000, sem tradução ao português), utiliza

a expressão “o abrasileiramento do Ocidente”. Beck trata do panorama relacionado à passagem da sociedade do trabalho para a sociedade do saber em escala mundial. As políticas liberalizantes do mercado afetam não apenas o âmbito econômico, mas o político, social e cultural. Não se trata, pois, de um problema regional, mas de um assunto que interfere na própria noção de Ocidente. Para o sociólogo alemão, a "*consequência involuntária da utopia neoliberal do livre mercado é o abrasileiramento do Ocidente*" (Beck, 2000, p. 9).

A análise de Ulrich Beck (2000) relaciona a primeira modernidade com a ambição do “pleno emprego”, um dos bastiões defendido com unhas e dentes pela sociedade do trabalho. A esse ideal se juntava o Estado nacional e assistencial, o pacto social e o amordaçamento na exploração sem limites da natureza. No entanto, a “segunda modernidade” já não se caracteriza através da relação direta entre trabalho e emprego, mas pela crise ecológica, a involução do trabalho remunerado, a individualização, a globalização e a revolução sexual.

Para o autor, o próprio capitalismo foi oportunizando outras atividades, consideradas ocupações relacionadas a atividades produtivas e tarefas criativas. A diversidade de afazeres vai do rol familiar ao campo da prestação de serviços em organizações sem fins lucrativos e/ou com o ecologicamente limpo. Na verdade, o *ethos* do trabalho perfaz o leque de atividades que rompe com a estabilidade da primeira modernidade para dar espaço ao provisional, temporário, ao migratório e sem lugar determinado. Essa mudança dá origem à perda de confiança e de autonomia da maioria das instituições. Enfim, a passagem da primeira para a segunda modernidade desmantelou pressupostos básicos e os fundamentos da modernidade tradicional e, inclusive, fez desaparecer as pretensões de presumido monopólio dos países europeus ocidentais.

Sem adentrar muito mais na discussão, eu gostaria de fazer uso da expressão para mostrar uma tendência muito forte nos dias atuais e destacar, de modo especial, a forma como ela se apresenta no Brasil. Trata-se, pois, de realçar uma tradição político-cultura e econômica que perfaz o *ethos* de nossa gente e encontra-se, por assim dizer, instalada no ideário de um estilo de vida profícuo e sonoramente individualista. No sentido negativo, o vocábulo mais adequado seria ***brasileirice*** ou ***brasileirismo***. Para explicar o significado dessa tendência, vou deixar

de lado Ulrich Beck e utilizar a denominação para redesenhar o quadro filosófico brasileiro atual.

O abrasileiramento apresenta uma conotação bastante positiva no sentido de manifestar o modo de ser e o caráter de nossas gentes. Com frequência, esse *ethos* se vincula a uma tipologia oriunda do "jeitinho", uma malfadada expressão cuja origem está ligada a práticas empenhadas em "levar vantagem em tudo". Não há como negar a influência desse tipo de ideário, concebido a partir do estilo de vida eminentemente elitista. No decorrer do tempo, ele vai se alastrando e se consolidando nas diferentes esferas da vida pública e privada, solidificando a maneira ardilosa, esperta e astuciosa de conseguir algo através de procedimentos astuciosos e nada recomendáveis. Embora a habilidade em conseguir vantagens, a versão pode também ser vinculada ao conhecido ***conto do vigário***, outro arremedo caricatural que manifesta o brasileirismo ou a brasileirice inerente a nosso *ethos* cotidiano. O item seguinte trata de aclarar isso.

O *Conto do Vigário*: antinomias de um *ethos* abrasileirado

No Brasil, o ***ser moderno*** parece ser algo elegante, original, contemporâneo e, por isso, uma característica nitidamente atual. A minha indagação é a seguinte: o que temos de moderno? Qual seria a adjetivação de moderno na nossa tradição cultural?

Então, se a modernidade europeia se reflete na Revolução Francesa, o desenho da cultura consolida um *ethos* com variantes díspares. Na verdade, são diferentes fontes originárias que vão conformando o estilo brasileiro. Nesse sentido, fora da afluência de ideais europeus, o resquício da modernidade brasileira encontra, no *Conto do Vigário*, um significado léxico congruente com a versão abrasileirada da modernidade brasileira. Ele pode ser considerado com um jeito brasileiro de prometer e não conceder a vantagem ou o benefício implícito à promessa manifesta.

Evidentemente, o *ethos* brasileiro se apresenta repleto de caricaturas, ao tempo que é forte a incorporação de figuras exógenas e, portanto, alheias às nossas raízes histórico-culturais. Embora as diferentes versões da origem do termo ***conto do vigário***, há, em todas

elas, um denominador comum evidenciando esperteza e uma forma fraudulenta ligada à resolução de problemas.

O nascimento dessa epopeia remonta ao século XVIII, traduzida como uma forma de encaminhar a resolução de um problema peculiar. A partir de então, a expressão reflete o agir utilizando a forma inteligentemente maliciosa, quase sempre com sutilezas em vistas a conseguir algum benefício particular. No Brasil, o *Conto do Vigário* está relacionado com ***esperteza***, atividade específica do malandro, no sentido de resolver situações ou disputas litigiosas. Em suma, uma narrativa breve e concisa, voltada a solucionar um conflito, cujos personagens têm em vista as vantagens individuais.

Esta seria uma das características da tradição moderna brasileira? Porque esse conto se transformou no uso de artimanhas que parecem ser inerentes ao *ethos* da vida cotidiana. Esse tal “jeitinho” pode ser considerado, então, uma das caras da modernidade brasileira que ainda não desapareceu do imaginário e da cotidianidade de nossos mundos da vida. Na verdade, o *Conto do Vigário* se traduz, atualmente, nas diferentes maneiras de conduzir a política e de justificar padrões de comportamento. Em outras palavras, existe um abrasileiramento que perfaz o estilo de vida de nossa gente, a ponto de reforçar a malandragem (no seu sentido mais negativo) como procedimento propalado como “normal”. Ele persevera como a antípoda das exigências normativas.

Essa forma abrasileirada de conseguir vantagens se verifica nas mazelas políticas, recheadas de promessas não cumpridas. No conjunto da obra, participam disso instituições de diferentes credos e partidos, revestidas de boas intenções, mas que, no fundo, buscam apenas o lucro e os benefícios próprios. Ela está presente nos diversos setores da sociedade, seja na política, na religião e vida cotidiana. Em outras palavras, a modernidade brasileira assume um viés *sui generis*, pois não consegue sequer converter as ofertas em benefícios para a coletividade.

Na prática, o abrasileiramento da cultura ocidental significa, segundo Beck, a passagem do mundo do trabalho para a sociedade do saber, é possível perceber também uma espécie de massificação cultural, cujo *ethos* tem relação não somente com o âmbito econômico, pois é concernente também ao político, ao social e ao cultural. No fundo, esse espírito aceita a liberalização do consumo – e da produção como tal –

conquanto que, na outra ponta, se impõe um controle aos que excedem determinados limites. Neste caso, as restrições obedecem ao setor “serviços”, numa espécie de visibilidade invisível que controla e exige o cumprimento de normas relacionadas a estes setores. Quando ocorre a transgressão, há uma espécie de reeducação, cujas medidas se relacionam a pagamentos de taxas e nas distintas formas de reabilitação dos direitos suspensos.

Nesse processo de liberalização e, ao mesmo tempo, de aumento do controle, não há reação diante da exploração da mão de obra (alienação do trabalho), mas essas mesmas pessoas – que aceitam conviver com a injustiça – exigem acesso aos produtos a qualquer hora, em qualquer momento. Essa dicotomia é naturalizada sem qualquer ressentimento ou escrúpulo. O controle é reiterado sistematicamente. Um exemplo disso é o sistema viário de nossas cidades e estradas. Ao invés de garantir a acessibilidade e a segurança, o ***jeito*** é criar mais leis e multiplicar os controladores (pedágios, câmeras e pardais etc.). Não há uma política sistemática de facilitação das pessoas e de adequação das vias, mas, simplesmente, a imposição de medidas restritivas, punitivas e controladoras dos sujeitos para, de maneira ostensiva, multiplicar a vigilância em vistas a castigar quem ousar infringir a lei. Essa falsa “maneira hábil e madura” não visa o benefício coletivo, pois se traduz em uma forma astuciosa de garantir dividendos a grupos privados que exploram esse tipo de serviços e de muitos outros.

Em razão disso, a inquietude se relaciona a uma espécie de ataraxia, no sentido de propalar um *ethos* ligado a um ordenamento livre de perturbações ou de inquietações. Na verdade, o *Conto do Vigário*, transfigurado em jeitinho, nada mais é do que o oposto do espírito da modernidade “adulta” e consciente do processo emancipatório do sujeito através de sua própria iniciativa. Esse *ethos* da brasileirice pode ser substantivado por infantilismo, ou seja, a persistência sistemática em cultivar características comportamentais próprias de um sujeito dependente e, portanto, incapaz de agir responsavelmente e, inclusive, impotente diante dos compromissos coletivos e solidários.

Nesse sentido, creio na possibilidade de reescrever o ideal kantiano da ilustração e, ainda, a reelaboração de Foucault a respeito do mesmo tema. A modernidade brasileira está longe de seu refazimento enquanto pro-***jeção*** de si mesma, isto é, a faculdade do sujeito capaz de governar-

se a si mesmo. Existe, isto sim, a projeção personificada de indivíduos tratados como exemplares, ou seja, há uma divinização daqueles que são tratados como os redentores. Tais sujeitos são beatificados e transformados em espécie de heróis, cuja meritocracia é propalada através da mídia ou de rituais e símbolos desse tipo de ***brasileirice***. No fundo, isso significa apenas a massificação de um *ethos* deficitário, pois cria dependência e sujeição, sem jamais pensar em mudanças.

Enfim, as antinomias da modernidade brasileira, além do antropocentrismo personalista e devocionístico, reafirmam o caráter infantilizado e sem qualquer indicativo que contribua no projeto emancipatório. Trata-se, pois, de alimentar a dependência e persuadir na tentativa de massificar a dependência. Esse foi o grande mote de nosso filosofar. Afinal de contas, o ***conto do vigário*** reflete o jeitinho brasileiro, um ideal coletivo que preza o forâneo e, em boa medida, despreza tudo o que diz respeito às tradições e valores autóctones.

A modernidade ligada ao sujeito nominativo

Na tentativa de avançar, é preciso mais um giro filosófico. O tema não é recorrente. Na verdade, a filosofia nunca abandonou seu aspecto antropocentrado, com o que não há como fugir do sentido das expressões gramaticais. Por isso, a pergunta a respeito do significado de qualquer locução demanda sempre um esforço por responder “o que é”. As alegações envolvem não apenas a análise gramatical e semântica dos lexemas, pois a compreensão do sentido implica, também, na discussão a respeito de seu aspecto pragmático. Em outras palavras, qualquer fenômeno não pode limitar-se às definições, pois há, em qualquer ato de falta ou expressão gramatical, uma referência prática ao agir. Por isso, além de ater-se à pergunta ***o que é***, a ideia remete ***a quem*** são os verdadeiros concernidos e ***como*** eles compreendem as designações nominativas no seu sentido prático. Nesse sentido, o fenômeno não é um fato, um acontecimento que possa ser considerado bom ou mau, mas pressupõe uma relação entre partes diferentes e diferenciadas, ou seja, desde uma relação dialógica entre sujeitos coautores. Tanto o eu sujeito coautor como o outro sujeito também coautor são partícipes da interação.

Então, o sentido das expressões gramaticais e dos atos de fala deve partir do ***como*** e não simplesmente ater-se ao ***que***. Nesse sentido, é preciso não só averiguar o teor gramatical e semântico das expressões, mas ver sobremaneira ***quem*** são os coautores e ***como*** seu sentido está carregado de exigências normativas. Desta forma, os ideais da Ilustração ganham outra dimensão. Esse delineamento nos leva a insistir que as exigências de justiça deixam de ser uma questão apenas vinculada ao aspecto semântico (isto é, à sua definibilidade), mas ao aspecto pragmático. Essa pragmática pressupõe uma "*neutralidade do procedimento*" (Habermas, 1988, p. 386), porque ninguém pode garantir, por si só, sua autonomia moral. Ela depende da interação comunicativa, ou seja, dos esforços cooperativos que ninguém pode ser obrigado através das normas jurídicas, mas que todos são conclamados a seguir (ou obedecer). A ideia do sujeito coautor significa que todos podem contribuir. O fato de saber ***quem*** são os sujeitos, e os próprios concernidos pela justiça, remete, inclusive, às futuras gerações.

Então, o fenômeno da laicização, desde uma moral secular, deve salientar o ***como*** se pode fundamentar o ponto de vista moral e ***como***, de fato, os sujeitos coautores podem delinear uma sociedade secular. No caso, a filosofia não deve apenas averiguar o que significa laico ou secular, mas estudar também ***quem*** e ***como*** são configuradas as políticas de reconhecimento dos sujeitos coautores frente à natureza e aos não humanos. Assim, será possível uma educação comprometida com a justiça e a solidariedade, não somente em uma intersubjetividade antropológica, mas em uma relação entre todos os seres.

Referências

BECK, U. *Un nuevo mundo feliz.* La precariedad del trabajo en la era de la globalización. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2000.

DEMENCHONOK, E. Introduction. In: DEMENCHONOK, E. (Ed.). *Between Global Violence and the Ethics of Peace*: philosophical perspectives. Malden and Oxford: John Wily & Sons Ltd, 2009.

DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento*. O problema da fundamentação das ciências humanas. São Paulo: Loyola, 1991.

FORNET-BETANCOURT, R. (Orgs.). *Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Verlagsgruppe Mainz: Aachen, 2010.

GRÜNER, E. *La oscuridad y las luces*. Capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Adhasa, 2010.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*. Complementos y estudios previos, Madrid: Taurus, 1989.

MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. In: Coleção Os Pensadores. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 85-111.

_____. *Sobre a fenomenologia da linguagem*. In: Coleção Os Pensadores. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 129-140.

PLATÓN. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1972.

SCHIMITT, J-C. Corpo e alma. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006 (dois volumes).

TAYLOR, Ch. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

Capítulo 5

Repensando o Direito e sua Configuração Burguesa

Renato Almeida de Oliveira e Antônio Glaudenir Brasil Maia

Introdução

O presente texto levanta a seguinte hipótese: o direito, na sua acepção burguesa, liberal, reduz-se a função de anunciar garantias, especialmente, a liberdade e a igualdade sem levar em consideração as condições materiais e sociais sobre as quais tais garantias se erguem e seus efeitos sobre a vida dos homens.

Pensamos que os problemas reais dos homens só podem ser enfrentados com uma teoria capaz de se tornar efetivamente prática, que possa ser a expressão real de necessidades reais. Desse modo, desenvolvemos nossas considerações no presente ensaio a partir da concepção segundo a qual uma teoria sobre o direito deve partir do cotejamento entre tal teoria e o próprio real. Com isso, pretendemos confrontar os princípios do direito contemporâneo, marcado pela perspectiva burguesa-liberal, com o modo como os homens produzem e reproduzem as suas vidas materiais, com a ordem sociometabólica do capital que, ao mesmo tempo em que produz riqueza, anula o seu produtor, o homem, pondo-o numa condição miserável de vida.

Entendemos que os males sociais, como, por exemplo, a injustiça e

as desigualdades, os limites no âmbito do direito, são resultantes do modo como a sociedade está estruturalmente organizada. Portanto, é enganoso querer estabelecer princípios jurídicos abstraindo dessa organização, o que só nos conduz a um normativismo ilusório de uma razão pura. Tal procedimento esbarra nas contradições, nos limites da sociedade, na divisão da vida social do homem em pública (*citoyen*), onde aparece como cidadão, e privada (*bourgeois*), onde sobressai a particularidade egoísta.

Para compreendermos esse normativismo, faz-se necessário considerar o estabelecimento de princípios jurídicos a partir da perspectiva da determinação social, das condições matérias da sociedade, onde prevalece o interesse privado, e não a busca do que seja racional e efetivamente melhor ou mais vantajoso para todos. O direito contemporâneo apenas corrobora com a falsa universalidade que se apregoa, a generosidade ilusória. A sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e o direito que nela se engendra são a consagração do indivíduo monádico, que vê o outro apenas como meio à satisfação de sua mesquinhez. Nesse sentido, nosso texto almeja repensar o conteúdo real dos dispositivos jurídicos na sociedade burguesa.

A constituição do direito burguês e os seus limites

A modernidade foi marcada pela emancipação política, com a qual os indivíduos conquistaram seus direitos, especialmente, o direito à liberdade, à igualdade e à propriedade. Os Estados Unidos e a França são os modelos de uma efetiva emancipação política moderna. A Revolução Americana e a Revolução Francesa contribuíram decisivamente para o estabelecimento das formas política e jurídica que caracterizam a nossa sociedade hoje.

A Revolução Americana foi a primeira referência no processo de constituição e efetivação dos direitos humanos na história. Em 1776, foi proclamada a Declaração de Independência dos Estados Unidos, que pôs fim à relação colonialista que as colônias americanas mantinham com a Inglaterra. Nessa Declaração, vê-se explicitamente as influências dos ideais iluministas de Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Embora

motivada inicialmente por interesses econômicos, quais sejam, os altos impostos cobrados pelo coroa britânica sobre os colonos, a Revolução Americana teve por consequência a realização dos ideais do liberalismo político e econômico e, desse modo, o novo país, agora chamado de Estados Unidos da América, passou a servir de exemplo para as demais colônias do mundo e vingou como uma ameaça ao sistema colonial europeu.

Por sua vez, a Revolução Francesa, ao questionar os privilégios da nobreza e do clero, propunha uma forma de governo fundada nos princípios republicanos e reivindicava a formulação de uma Constituição na qual os princípios da liberdade e da igualdade entre os homens fossem os princípios fundamentais. Uma nova ordem social se fazia necessária, mas, para tanto, era urgente uma nova configuração política e jurídica que embasasse a nova sociedade.

Da luta revolucionária adveio a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, proclamada, em 1789, como sua principal conquista. Tal Declaração tinha como ideia fundamental assegurar aos indivíduos, na forma de lei, o direito à liberdade, à igualdade e à propriedade, principalmente. Os artigos 1º e 2º assim são expressos:

> *"Art. 1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum. Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade a segurança e a resistência à opressão."*

Observemos o teor revolucionário dessa conquista. Até então, a sociedade fundava-se no privilégio de um pequeno grupo, que se via como superior – portanto, não havia a ideia de igualdade – com relação ao restante da sociedade. A nobreza e o clero eram os detentores da riqueza, especialmente, das terras, que era a principal fonte de riqueza. Nesse sentido, a propriedade não era entendida como direito, ao qual poderiam todos ter acesso. Por fim, os indivíduos não podiam escolher seus governantes haja vista o poder político ser hereditário e restringir-se a algumas famílias e à Igreja.

A proclamação da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão representou uma ruptura com a ordem social do antigo regime e

simbolizou a luta pelo fim dos privilégios sociais e pela realização da cidadania. E como afirma o escopo da Declaração de 1879, os direitos aí instituídos são “naturais, inalienáveis e sagrados”.

Desse modo, podemos alegar que a emancipação política representou um avanço – a forma final da emancipação humana na sociedade moderna – por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade. Embora represente um avanço, a emancipação política – e com ela a nova configuração jurídica – possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos. No entanto, apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo, gerando homens fragmentados, divididos. Esse espírito social burguês pode ser sintetizado na afirmação hobbesiana da *bellum omnium contra omnes*.

Os teóricos que legitimaram as revoluções burguesas modernas se equivocaram na medida em que puseram à crítica apenas as relações de privilégio que existiam no antigo regime e a relação entre Estado e religião. A emancipação política ocorreria quando o homem pusesse a sua condição de ser privado atrás da sua condição de cidadão, para viver uma condição humana universal, de ser livre e igual aos outros e tais determinações advinham dos direitos inalienáveis do homem que são garantidos pelo Estado. Observemos que, em nenhum momento, põe-se em questão a natureza da emancipação que se está instituindo. Questiona-se o modo como a sociedade se organiza, mas não o modo como ela está estruturada. Não se entende que as revoluções políticas encabeçadas pela burguesia em ascensão apenas substituíam um modo de exploração e dominação por outro. Foi a passagem da dominação feudal para a dominação econômico-industrial. Contudo, os indivíduos continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos.

A emancipação política moderna e suas consequências jurídicas não efetivaram a liberdade humana, porque o homem continuou a ter um mediador, o Estado. Este "*é o intermediário entre o homem e a liberdade humana [...] constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana*" (Marx, 1989, p. 43). O Estado medeia da existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas

no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático de direito.

Nesse sentido, podemos asseverar que o direito moderno é caracterizado pela contradição fundamental entre liberdade e igualdade constitucionais e liberdade e igualdade concretas. Esta é uma contradição imanente à ordem burguesa, o que significa dizer que direito e capitalismo se opõem fundamentalmente. Isso porque a efetivação das garantias jurídicas pressupõe determinadas condições materiais para efetivar-se, formas concretas de existência que permitam ao homem pleno desenvolvimento de suas potencialidades, o que o capitalismo, por sua própria estrutura, não permite.

A dupla existência humana e o formalismo jurídico

O homem moderno vive uma dupla existência, não só distintas, mas opostas. Marx a apresenta nos seguintes termos:

> *"O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se joguete de poderes estranhos" (Marx, 1989, p. 45).*

Desse modo, observa-se que a emancipação política cindiu o homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação de sua propriedade e de sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, em suma, o homem real.

A vida genérica do homem no Estado democrático-burguês é imaginária, dotada de uma universalidade irreal. Nesse sentido, a individualidade (característica do *bourgeois*) surge como a determinação essencial do homem e a sua existência se contrapõe à existência do *citoyen*.

> *"Nesta divisão e contradição que se reproduz em cada indivíduo [...] o cidadão é o servidor do burguês, do* ***homme*** *que a 'Declaração dos direitos do homem' tem em vista. Marx mostra que, mesmo durante a Revolução Francesa, na fundamentação teórica de todas as Constituições [...] é conservada esta relação, pela qual o cidadão é paradoxalmente diferenciado do 'homem' e subordinado a ele [...] Isto significa que a revolução política (burguesa), ainda que em seu período heroico aspire a ir além do seu restrito horizonte burguês, deve – enquanto perdurar o sistema capitalista – regressar às condições normais da sociedade burguesa, ou seja, à sua contraditoriedade, pela qual o homem é dividido e alienado de si mesmo" (Lukács, 2007, p. 168).*

Desse modo, se, de um lado, as Revoluções Americana e Francesa, como expressões máximas do movimento emancipatório moderno, despertaram a consciência humana para a cidadania e lançaram as bases para a constituição dos Estados modernos e dos Direitos Humanos, por outro, consolidaram o espírito do capitalismo, que trouxe consigo a dilaceração da determinação social do homem e o estranhamento em todas as esferas da sua vida. As desigualdades sociais são mascaradas pela significação política, mediante a extensão dos direitos a todos os cidadãos; contudo, o Estado se mostra incapaz de superar os pressupostos materiais das desigualdades.

> *"A igualdade e a idéia de comunidade aí subtendida não se refletem na estrutura efetiva da sociedade fundamentada sobre a desigualdade entre proprietários e não proprietários. Nesse sentido, 'o estado político acabado' e plenamente emancipado é, por sua própria essência, 'a vida genérica do homem, porém, oposta à vida real da sociedade civil burguesa na qual cada indivíduo atua como particular [...]" (Furtado, 2002, p. 168).*

Essa oposição entre vida genérica e vida concreta do homem na

sociedade civil moderna é legitimada pelo direito burguês. O direito, consoante Marx, nada mais é do que o direito do burguês egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. Nesse sentido, apresenta-se uma contradição essencial do direito: por um lado, ele deve ser garantido a todos os indivíduos enquanto membros da comunidade política, como consequência do ideal revolucionário e, por outro, eles não são efetivados para todos, haja vista a sociedade burguesa, na qual o direito deve ser exercido, assentar-se na separação entre os homens, como vimos anteriormente. Nesta perspectiva, Marx afirma que os Direitos Universais do Homem são direitos meramente formais, portanto, os direitos de um homem alegórico.

Para reforçar sua argumentação, Marx cita os Direitos fundamentais do homem estabelecidos pelas Constituições modernas, a saber: liberdade, propriedade e igualdade.

A ***liberdade*** é definida como o direito que o homem tem de fazer tudo o que bem entender, contanto que não prejudique os outros. Já o direito à ***propriedade*** permite ao homem dispor, de acordo com sua vontade, dos seus bens e rendas, bem como dos frutos do seu trabalho ou da sua indústria. Por fim, a ***igualdade*** é o direito que todos têm de desfrutar, na mesma medida, dos demais direitos e bens sociais.

É importante frisar que Marx não se opõe a esses direitos, ele reconhece que são conquistas históricas importantes e não apenas um dom da natureza ou dote da história; ele tem consciência de que são “o prêmio da luta contra o acidente do nascimento e contra os privilégios” que a história foi transmitindo geração após geração. Contudo, Marx pretende que eles realmente sejam efetivados. Observa que a constituição social burguesa não é capaz de realizá-los, que a Declaração Universal dos Direitos do Homem nada mais é do que uma formalidade. Além disso, constata que os Direitos do Homem "*constituem apenas os direitos de um membro da sociedade civil, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade*" (Marx, 1989, p. 56). Vejamos.

O direito à liberdade se funda na separação entre os homens – não ir ao encontro do outro para não prejudicá-lo –, é o direito do indivíduo circunscrito em si mesmo, encarado como uma mônada. O complemento ou efetivação da liberdade se dá na propriedade. Cada homem circunscreve-se aos limites de sua propriedade e nela é livre. É o direito

do interesse pessoal. Como salienta Marx, o sentido implícito do direito à propriedade faz cada indivíduo ver no outro o limite de sua liberdade, o que é um indício da fragmentação social e do caráter abstrato da comunidade política. A igualdade é o direito do indivíduo se isolar do outro tanto quanto o outro tem o direito se isolar. A igualdade é, portanto, a garantia do processo de fragmentação social, do individualismo. Toda a sociedade existe para garantir, a cada pessoa, a conservação dos seus direitos, ou na compreensão de Marx, para garantir o egoísmo. Ela é, fundamentalmente, a dissolução do espírito de fraternidade, tão apregoado pelos revolucionários modernos.

Portanto, Marx realiza uma revisão crítica do direito para desvelar o seu verdadeiro significado e compreender a natureza do seu discurso. A conclusão é que nenhum dos direitos aludidos ultrapassa a esfera da individualidade, do egoísmo, dos interesses privados, enfim, da sociedade civil, não vão além do indivíduo separado da comunidade, confinado em si próprio. A única ligação existente entre os homens na sociedade democrático-burguesa é o interesse de conservação de suas individualidades egoístas. Marx explicita como os defensores dos direitos políticos do homem:

> *"reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para preservar os chamados direitos do homem; e que, por consequência, o* ***citoyen*** *é declarado como servo do 'homem' egoísta, a esfera em que o homem age como ser genérico vem degradada para a esfera onde ele atua como ser parcial; e que, por fim, é o homem como* ***bourgeois*** *e não o homem como* ***citoyen*** *que é considerado como o homem verdadeiro e autêntico" (Marx, 1989, p. 58).*

A determinação genérica que torna os homens seres sociais é negada, é exterior. A universalidade humana, sua vida social, suas garantias jurídicas, tornam-se ilusórias, existindo apenas na formalidade constitucional. *Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem egoísta, e o homem verdadeiro unicamente na forma do* ***citoyen*** *abstrato (Marx, 1989, p. 62)*.

A emancipação política e o direito dela resultante libertaram o homem da servidão clerical e da nobreza, do mesmo modo que o florescimento do capitalismo libertou o servo do senhor. Entretanto, a

liberdade individual não significa a liberdade social. O homem moderno continua servo de um poder exterior, o poder do capital e de sua política econômica. A condição para a real emancipação humana é a total dissolução da moderna servidão, das condições miseráveis de vida, nas quais

> *o homem surge como ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível – condições que dificilmente se exprimirão melhor do que na exclamação de um francês, quando da proposta de um imposto sobre cães: 'pobres cães! Já vos querem tratar como homens.' (Marx, 1989, p. 86).*

O direito burguês na sociedade contemporânea

A consequência desse processo de distanciamento do direito em relação às condições materiais da sociedade é o processo de juridificação das garantias fundamentais dos homens na contemporaneidade. O que observamos hoje é uma exacerbação de direitos, de garantias, uma imposição das regras do jogo democrático-jurídico em detrimento da dimensão social e coletiva. Esse conceito de juridificação é desenvolvido por Hans-Georg Flickinger que, assim, o define:

> *"Com este conceito, quero apontar o fato de a sociedade liberal moderna orgulhar-se da transformação abrangente das relações sociais e institucionais em relações juridicamente determinadas, a fim de garantir o reconhecimento da liberdade de todos seus membros. De fato, o status de membro da sociedade define-se aí pela qualificação do indivíduo como 'pessoa de direito', ou seja, por sua determinação jurídica. 'O imperativo do direito é portanto: sê uma pessoa e respeita, os outros como pessoas.' Com esta indicação, Hegel expressa a base mais geral possível do reconhecimento do ser social, dentro da visão liberal. Pois desde o nascimento até a morte, o indivíduo é visto e interpretado a partir da perspectiva de sua existência jurídica, mesmo sem ter consciência disto. Em outras palavras, a pertença à sociedade vê-se vinculada à pertença ao sistema jurídico" (Flickinger, 2009, p. 90-91).*

Em que medida essa juridificação traz consequências para a vida social do homem?

Em primeiro lugar, podemos afirmar que há um “imperialismo do direito”, ou seja, cada vez mais se justifica práticas abusivas contra pessoas, grupos sociais e até mesmo nações em nome dos direitos humanos. Levanta-se a bandeira de tais direitos contra o “fundamentalismo”, o “terrorismo”, o “totalitarismo” de regimes políticos, especialmente dos países do oriente. Em nome dos direitos humanos são realizadas invasões, torturas, mortes. Pela causa dos direitos humanos se pratica aquilo contra o que se luta. A causa disso é que tais direitos não humanos, mas direitos que têm como pano de fundo o interesse de grupos econômicos que querem novos mercados consumidores ou, antes, explorar regiões que possam lhes oferecer novas matérias-primas para fomentar a produção capitalista. Essa é a lógica do direito liberal que, ao invés de efetivar seus princípios, os afastam da vida real do homem, tornando-os meros legitimadores de ações inumanas.

Em segundo lugar, o modo como os direitos humanos se configuram hoje, fomenta uma concepção individualista do homem. Na verdade, essa concepção advém desde o primeiro momento que se pensou em formular uma declaração dos direitos humanos, pois já aí tais direitos tinham uma função bem específica, a saber: legitimar a sociedade burguesa nascente, a qual se funda na separação entre os homens. Não é à toa que a história dos direitos humanos se confunde com a história do capitalismo.

> *"O Estado e o direito modernos se constituem em um único e mesmo movimento, o qual, por sua vez, identifica-se com o movimento de constituição do capitalismo. Nesse movimento único, é natural que o direito siga o Estado em sua separação da sociedade civil. É assim, afinal, que o direito moderno irá caracterizar-se pela separação entre direito público e direito privado. Este dualismo nada mais é do que uma decorrência da separação entre Estado e sociedade civil" (Pogrebinschi, 2007, p. 48).*

Podemos asseverar que o direito, desde a modernidade aos nossos dias, é marcado por um dualismo entre público e privado, entre homem e

cidadão, entre o real e o ideal. Todavia, a nosso ver, a principal cisão, já exposta, dá-se entre o homem e o cidadão, quer dizer, entre a vida ilusória, genérica, que o homem tem no âmbito do direito, e sua vida real, concreta, enquanto homem de negócios, ser privado, separado do outro homem. Dessa forma, tal determinação dualista vigora ainda na contemporaneidade.

Tem-se como consequência dessa cisão entre o homem e o cidadão o esquecimento da dimensão coletiva, solidária. Os homens se restringem à pura expressão das suas vontades individuais, à satisfação de seus interesses egoístas. O que é importante frisar nesta questão é que tais práticas estão respaldadas no direito liberal, quando este apregoa a livre iniciativa e se restringe "*à garantia da livre expressão da vontade, sem operar nas condições materiais e valorativas de suas manifestações*" (Flickinger, 2009, p. 90-91).

O esquecimento da dimensão coletiva afeta diretamente a justiça social. A vida do homem contemporâneo, que é regida pelo sistema produtor de mercadorias, é mercada pelo estranhamento, pela expropriação do produto do trabalho, pela extração da mais-valia, pela reificação e pelo fetichismo, enfim, por tudo o que faz a sociedade civil burguesa o espaço da desigualdade por excelência. Uma breve reflexão nos permite asseverar que a justiça formal, tal como se configura na democracia burguesa, mantém a injustiça concreta, na medida em que o aparato jurídico do Estado estabelece leis que regulam a sociedade, mas sem estas tocarem, de fato, nas reais estruturas que geram as injustiças.

Portanto, o direito na sociedade contemporânea mantêm, na sua estrutura, na essência, as mesmas determinações de seu surgimento na modernidade. Nada mudou? Na aparência muita coisa mudou, novas “conquistas” foram incorporadas às já existentes nas Declarações e Constituições modernas. Porém, como a estrutura social permanece a mesma, a lógica regente da dinâmica social ainda é a do capital, os problemas, as contradições, persistem, especialmente, a contradição entre a realidade desigual e a ilusão da vida comunitária.

Considerações finais

Para encerrar essa breve reflexão sobre a configuração burguesa do

direito, gostaríamos de lançar algumas questões à guisa de futuras reflexões, no intuito de suscitar, naqueles que se interessam por tal problemática, a inquietação sobre o que expusemos no curto espaço deste texto.

Eis as questões: como tratar os indivíduos igualmente perante a lei se a sociedade é marcada pela desigualdade decorrente da divisão social do trabalho? Tratar todos de modo absolutamente igual e como pessoas livres não se configura uma injustiça dentro do sistema? Como os grupos economicamente desfavorecidos – formalmente iguais, mas concretamente desiguais – podem ter efetivamente acesso à justiça? O estabelecimento da justiça demanda exclusivamente um acordo entre indivíduos iguais e livres ou requer uma superação de condições políticas e econômicas? O que precisamos, em termos de política e de justiça, são de justificações cognitivistas, racionalistas e formalistas? Como conciliar as garantias fundamentais do direito com os mercados e a propriedade privada dos meios de produção, que são verdadeiros produtores de injustiça, desigualdades e não liberdade? Enfim, o que significa um modelo socioeconômico que se supõe ser o melhor, ou bom, tendo que somente se fazer os ajustes necessários, e o que significa um modelo em que se supõe uma mudança estrutural?

Esperamos que tais questões possam fazer cair o véu da divindade que recobre o direito, e que possamos enxergar as contradições que o cercam, contradições essas, repetimos, não lhes são impressas pela própria ordem social vigente. Só para lembrar as sábias palavras de Marx (1990): "*Acaso as relações econômicas são reguladas pelos conceitos jurídicos? Pelo contrário, não são as relações jurídicas que surgem das relações econômicas?*" (p. 212). De outro modo, as expressões “repartição equitativa”, “todos os membros da sociedade” e “direito igual” não passam de frases, pois *o direito não pode ser nunca superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado (p. 214)*.

Deste modo, a constituição do direito burguês foi completamente alheia às condições concreto-materiais da sociabilidade, e o continua a ser na sociedade vigente. Hoje, temos consciência de que as “garantias universais” criam as condições de uma racionalidade coisificadora do homem.

"Assim sendo, temos que a juridificação da liberdade e a

inclusão do homem no mercado coisificador representam os dois lados da mesma moeda. Esta a chave de compreensão para aquele conluio aparentemente estranho entre a ordem liberal, condicionada pelo direito, e a dinâmica da economia capitalista" (Flickinger, 2009, p. 98).

Referências

AVINERI, S. *The social and political thought of Karl Marx*. New York: Cambridge University Press, 1970.

FLICKINGER, H-G. A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo da globalização. *Revista Veritas*, Porto Alegre. v. 54, n. 1, jan./mar. 2009.

FURTADO, J. L. Notas sobre a origem hegeliana da crítica do jovem Marx ao estado moderno. In. *Educação e Filosofia*. Belo Horizonte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, v. 16, n. 31, jan./jun. 2002.

LUKÁCS, G. O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

MARX, K. A questão Judaica. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. Crítica do programa de Gotha. In. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1990.

POGREBINSCHI, T. O direito entre o homem e o cidadão: Marx e a crítica dos direitos humanos. *Revista de Direito do Cesusc*, Florianópolis, n. 2, jan/jun. 2007. Disponível em: <http://virtual.cesusc.edu.br/portal/externo/revistas/index.php/direito/arti Acesso em: 16 mar. 2013.

Capítulo 6

O Marxismo e o Papel dos Fatores Subjetivos na Escolha Moral

Enoque Feitosa

Escolha moral e vida interior

Não foi gratuitamente que, na sua principal obra de maturidade, *O capital*, Marx reconheça que a determinação do valor do trabalho contém elementos históricos e morais. Literalmente, ali se afirma:

> *"O âmbito das assim chamadas necessidades básicas, assim como o modo de sua satisfação é, ele mesmo, um produto histórico que depende grandemente, por isso, do nível cultural de cada país [...] e, portanto, com que hábitos e aspirações de vida se constituiu a classe dos trabalhadores livres. Em antítese às outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém, por conseguinte, um elemento histórico e moral" (Marx, 1983, p. 141).*

O que ele não sabia – ou o desenvolvimento da ciência de então não lhe permitia ainda ter claro [1] – era que tal escolha sofria profundas interferências daquele mundo que foi pouco explorado pelo continente científico que desenvolveu, qual seja, o âmbito do inconsciente e o próprio caráter emotivo das escolhas, o que pode resultar profundos conflitos entre consciente e inconsciente, razão e emoção.

Marx nasceu em 1818. Seu primeiro escrito de vulto – ainda que não se possa exatamente dizer que represente seu pensamento já amadurecido – foi a tese doutoral, em 1841, acerca das relações entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro (tratada na segunda parte desta tese). Por sua vez, as obras de maturidade – quando começa a se manifestar um pensamento autônomo – datam de 1843 em diante.

Note-se que Freud nasce em 1856 e Marx morre em 1883. E foi somente em 1891 Freud publica seu primeiro livro. O termo “psicanálise”, Freud só usa, pela primeira vez, em 1896, e *A interpretação dos sonhos* só é publicada, em 1899, dezesseis anos após a morte de Marx.

Cotejando aproximações entre Marx e Freud, este último assume, sem rodeios, sua dívida para com Feuerbach que é, certamente, ao lado de Hegel, quem mais influenciou seu pensamento: Hegel com a dialética; Feuerbach com o humanismo radical e a crítica à religião.

É o próprio Freud quem assinala que, no primeiro ano de Universidade, dedicar-se-ia aos estudos humanísticos e, entre todos os filósofos, o que leria com mais proveito – conforme suas palavras – seria Feuerbach, "*este homem que mais venero e admiro*" (Gay, 1989, p. 43). Do mesmo modo, Marx reconhecia tal legado. É ele quem afirma, num escrito de juventude, que "*se se quer ver as coisas tais quais elas são, isto é, se se quer descobrir a verdade e chegar à liberdade, é imprescindível ultrapassar um rio de fogo e este* ***rio de fogo*** *de nosso tempo é Feuerbach*" (Marx, 1987, p. 147-148).[2]

A questão colocada é que não apenas não seria possível, naquele momento, aos fundadores do campo de pensamento que aqui ora se estuda ter uma compreensão de como a situação de estranhamento do sujeito na sociedade capitalista se reflete na sua vida interior, como também lhes foi impossível detectar os mecanismos que o próprio indivíduo forja para resistir às deformações que uma vida emocional devastada, produto das cisões da sociedade em que os sujeitos são feitos objetos, os leva.

A grande descoberta do marxismo foi, por um lado, desnudar os mecanismos do desapossamento do indivíduo e as vias de superá-lo e, por outro, a percepção do ser humano enquanto essencialmente natural, mas não como os demais animais que encontram o mundo já anteposto

para si (Oliveira, 1997). Faltou, porém, na época, perceber que o ser humano, além de estabelecer relação com os outros e com a natureza, adequando-a para si, no processo de primazia da consciência sobre o instintivo, também nota a relação estabelecida com a vida instintiva.

Há uma primazia da vida consciente, claro. Mas, esses fatores instintivos não podem ser subestimados, inclusive quanto ao modo como atuam sobre a atividade humana de se situar no (e perante o) mundo. E isso complementa e esclarece a tese da primazia da consciência que, dessa forma, adquire inteligibilidade.

Por isso mesmo, excetuadas algumas observações isoladas sobre os tipos de impulsos que movem os indivíduos, pouco se encontra, nos escritos de Marx, que aborde problemas psicológicos, mas o que se tem, é da maior relevância e revela uma capacidade de indagar profundamente as motivações inconscientes que honraria a qualquer psicanalista.

Quando se refere ao problema, Marx insiste, de forma correta e recorrente, em conectar a compreensão da estrutura emocional ao seu caráter social, como sucede nos *Manuscritos de 1844*, em que aponta a história da produção e da sua existência objetiva é o livro aberto das faculdades essenciais do ser humano, e que sua exposição aos sentidos da psicologia humana, como toda atividade humana até então, tem sido o trabalho. Dessa forma, prossegue mais adiante, uma psicologia para a qual esta parte essencial da histórica contemporânea, acessível aos sentidos, permanece um livro fechado, isto é, incompreensível, não pode tornar-se uma ciência autêntica, geral e real.

Ele arremata, com propriedade, acerca da necessidade da conexão entre psicologia e o mundo do trabalho, perguntando: o que pensar, realmente, de uma ciência que, aereamente, se abstrai dessa grande parte do trabalho humano e deixa de sentir sua própria insuficiência? (Marx, 2005).

Assim, a razão da pouca referência ao problema, conforme aponta Fromm, não residiria na falta de interesse em analisar problemas dessa ordem. Reside – como apontado acima – no fato de, na época em que viveram Marx e Engels, a psicologia ainda não tinha adquirido uma dinâmica e autonomia científica tal que pudesse proporcionar uma massa de informações sistematizadas em forma de conhecimento (Fromm, 1974).

Por outro lado, entender o movimento da sociedade capitalista, não apenas no terreno da economia, ou seja, no seu momento infraestrutural, mas também localizar suas repercussões no mundo das ideias, nas crenças e, contemporaneamente, na vida emocional e no seu componente inconsciente, permite não apenas situar historicamente as contradições, mas compreender que uma teoria descritiva destituída de um forte apelo no sentido de mudar o estado de coisas, tornar-se-ia algo sem sentido. E é por entender como histórica tais contradições que o marxismo, ao mesmo tempo em que tenta questionar as pregações de natureza ética, não tem como se colocar como uma forma de reflexão isenta de apelo moral.

Fromm trata de mostrar, quando aborda as zonas comuns entre os dois pensadores (objeto desse capítulo), que o principal ponto de identidade entre eles foi o esforço para fornecer, aos seres humanos, uma visão correta da realidade, que rompesse com as cadeias da ilusão (Fromm, 1975). Essa superação das ilusões se daria através de três elementos:

a. a dúvida metódica cartesiana ("*o duvidar de tudo e não aceitar como verdadeiro algo que não seja evidente enquanto tal*" (Descartes, 1989, p. 44));
b. o reconhecimento, herdado de Publius Terentius, pelo qual aquilo que é humano não pode ser tratado como algo estranho (“nada que é humano me é estranho” **[3]**) e, por fim, talvez pela herança judaico-cristã;
c. a ideia de que a verdade liberta o ser humano (“Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” **[4]**).

Por isso, deve-se falar em ao menos uma diretiva ética primordial na filosofia marxista. Esta é apontada no texto de apresentação (inadequadamente chamado de “Introdução”, visto que foi escrito depois, em dezembro de 1843) da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita em julho do mesmo ano, pelo qual tal imperativo categórico é o de por fim a todas as condições em que o ser humano surge como ser aprisionado, diminuído e desamparado.

Esse humanismo radical e não isento de considerações emotivas se dá porque, para quem é humano, não é custoso admitir que o homem deva ser, para o próprio homem, o único ser supremo. Ocorre que, para superar as forças que subjugam a possibilidade de efetivação de um humanismo pleno só se pode contar – e tornar possível de efetivação essa nova configuração – pela via da subjugação do passado exatamente pelas forças materiais que impulsionam o futuro (Marx, 2005).

Tal constatação permite perceber o marxismo ao mesmo tempo como uma filosofia da ação humana sem viés moralista, o que não lhe impede de ter forte apelo ético e nem tampouco de que os que atuam socialmente o façam, e ao mesmo tempo por uma compreensão histórica do real e, simultaneamente, motivado por razões éticas, haja vista que o agir é, sempre, uma escolha entre alternativas.

Assim, as relações entre marxismo, escolhas morais e o componente emocional que as envolvem devem ser vistas no contexto de um intenso debate e de uma série de equívocos antes do marxismo em relação à psicanálise do que do oposto.

Vários teóricos procuraram enfrentar, com diferentes enfoques, o problema de tal relação e aqui se examinam alguns desses aspectos dos quais, desde já, dois deles chamam atenção:

a. um, onde se mostram claros elementos psicanalíticos, é a questão da relação da esquerda marxista com as correntes que lhes foram antecedentes e o que tem de emotivamente contido nessa relação;
b. o segundo diz respeito a como conciliar uma teoria que advoga que os elementos fundamentais da prática situam-se no terreno da consciência com outra teoria que situa tal importância exatamente no papel que o inconsciente joga na estruturação do sujeito.

Assim, não é questão de menos importância aquele que chama para si a tarefa de situar a relação problemática entre o campo do saber fundado por Marx, a prática social que envolve e como esse complexo

lida com a questão da escolha moral que, ainda que histórica e classista nem sempre se apresenta clara e consciente ao sujeito.

A tradição marxista e os fatores não conscientes na escolha moral

Assim, não é de se surpreender que uma teoria que, no campo da gnosiologia, defenda a primazia ontológica do real em relação às ideias (Lukács, 2007) e que, no terreno da ação, formule a consciência como fator fundamental para que se transformem as relações sociais tenha tido, através de seus seguidores, dificuldades em lidar com o universo teórico que advoga o papel do inconsciente não apenas na estruturação da personalidade, mas – e aí reside o ponto fundamental – na vida consciente do indivíduo.

Engels defendia, em um de seus escritos, a tese de que determinados estados mentais eram expressões fisiológicas de fenômenos materiais. Para ele, as influências do mundo exterior sobre os seres humanos se refletiam em suas mentes enquanto emoções, pensamentos, impulsos e desejos (Engels, 1977), o que mostra, no essencial, uma concepção não tão estranha à ideia psicanalítica do papel daquela como a fonte das pulsões, aqui entendida, para efeitos da abordagem, embora se trate de um termo com gênese imensamente complexa, de instintos, impulsos naturais, força, ímpeto, que está, conforme a literatura especializada, na origem semântica do *trieb* (do alemão, “pulsão”) freudiano.[5]

E, contemporaneamente, Agnes Heller quando discute o sistema das necessidades em Marx, abrangendo tanto aquelas necessidades escravas da causalidade como as que dependem de escolhas do indivíduo, chama atenção para o fato de que mesmo a forma de organizar tais necessidades envolve "*atitudes valorativas não conscientes*" (Heller, 1986, p. 27)[6], isto é, as opções que as fundamentam nem sempre se apresentam de forma tão clara ao sujeito, restando, então, deduzir que uma supervalorização da consciência como motor da atividade humana – com consequente subestimação dessas outras fontes não conscientes de atividade – promoveu um afastamento do marxismo e da psicanálise, em prejuízo de ambos.

Assim, a concepção freudiana pela qual o que convencionalmente se chama de “caráter” de um homem constrói-se, em boa medida, a partir do material das excitações sexuais e se compõe de pulsões fixadas desde a infância [7] não foi devidamente percebido pelos estudiosos marxistas, dos quais uma das raras exceções foi Erich Fromm, que tentou esboçar, através da formulação de um *link* entre os pensamentos de Marx e Freud, uma visão diferente desse problema.

Resultou dessa limitação que o acento na intervenção concreta dos humanos na vida social e o insuficiente desenvolvimento dado aos fatores do inconsciente, além da atitude preconceituosa perante a psicanálise, não pode, anteriormente, permitir à teoria marxista lograr um diálogo com essa outra vertente da cultura ocidental moderna.

Marcuse, por sua vez, aponta, mesmo que numa direção diferente de Fromm, para a construção de uma ponte entre os dois campos, na medida em que, para ele, pelo fato de a teoria da civilização de Freud derivar de sua visão da vida emocional, a sua visão do processo histórico emanaria da análise dos mecanismos mentais dos indivíduos, que é a substância viva da história (Fromm, 1975).

Essa concepção permite o entendimento das motivações inconscientes no agir humano e ajuda a entender algumas das funções clínicas da psicologia, psiquiatria e psicanálise, notadamente naquele aspecto que Ash chama atenção que é exatamente o fato de que o tratamento psiquiátrico, apenas para tomarmos um exemplo da aplicação burguesa das descobertas de Freud, acaba por tomar a forma de uma ajuda para que os indivíduos se adaptem à vida num mundo alienado tal como o que vivemos. Embora, com muita probabilidade, seja exatamente essa alienação responsável em boa parte pela raiz de nossos problemas psicológicos individuais (Ash, 1965).

E isso se dá pelo fato de que o trabalho mecânico afeta enormemente o sistema nervoso, além de confiscar a atividade livre, quer física quer espiritual do operário. Até mesmo as medidas que tendem a facilitar o trabalho se convertem em meio de tortura, pois a máquina não livra o operário do trabalho, apenas priva-o de seu conteúdo (Marx, 1983).

Algumas das tentativas de aproximação entre esses dois campos foram repudiadas bilateralmente. Uma delas teve como mentor Reich (Wilhelm Reich, 1897-1957), membro da Associação Psicanalítica

Internacional (freudiana) e do Partido Comunista da Alemanha, posteriormente excluído das duas organizações (da Associação Psicanalítica Ψ, fundada por Freud, em 1934).

Para Reich, a repressão sexual derivaria do domínio da sociedade pelos homens, em geral, e a forma de organização capitalista, em particular (Reich, 1975). Reich foi refutado pelas duas correntes porque não levava devidamente em conta – conforme Freud apontava – o fato de que a repressão dos instintos sexuais cumpre, em alguns níveis, um papel na estruturação da vida social.

Ainda, foi precisamente no exame dessa questão que Freud fez uma afirmação que seria subscrita por qualquer marxista: se uma cultura não foi além do ponto em que a satisfação de uma parte de seus membros depende da opressão da outra parte, parte esta talvez maior, é compreensível que pessoas assim oprimidas desenvolvam uma intensa hostilidade para a cultura cuja existência elas tornam possível pelo seu trabalho, mas de cuja riqueza não possuem mais que a cota mínima (Freud, 1997).

De outra parte, entre os marxistas, Reich teve sua teoria rejeitada por subestimar os elementos políticos, ideológicos e econômicos na constituição de uma teoria da revolução e que ficavam secundarizados pela concepção reicheana de “combate sexual” como elemento de proa na luta de emancipação.

Outra tentativa, no campo da tradição marxista, de abordar esse novo saber, ocorre com Georges Politzer, numa obra de 1928, intitulada *Crítica dos fundamentos da psicologia* (*apud* Bottomore, 2007), obra esta ainda situada nos marcos dos preconceitos que o movimento comunista nutria em relação à obra de Freud.

Esta resistência se deve muito mais por uma recusa atávica em se abrir ao estudo das inovações de um campo do saber que, de certa forma, parecia enfraquecer a tese central da valorização dos elementos conscientes na estruturação da personalidade, ou seja, por uma resistência ao novo, do que mesmo por um suposto “stalinismo”.

Essa palavra, quase mágica na medida em que tudo explicava, respondia e justificava, acabou por servir para encobrir os erros dos que reivindicavam a herança do campo marxista e com a vantagem de permitir que todos se isentassem de assumir suas responsabilidades (no caso, a não percepção de que Freud inaugurara um novo continente do

saber pela via da eleição de um objeto, até então, não explorado: o inconsciente).

Note-se que, da mesma forma que a necessidade de oferecer uma fundamentação ao debate sobre as escolhas morais carecia de um maior aprofundamento pela cultura marxista, as relações entre a vida interior não consciente e a atividade consciente dos indivíduos também carecia desta mesma fundamentação.

O problema colocado é: em que nível essas escolhas morais também não sofrem a influência dos elementos da vida interior, ainda que, diferentemente de qualquer irracionalismo, considere-se a escolha moral como algo passível de racionalidade na medida em que ela pode ser situada historicamente no ambiente do conflito por interesses?

O movimento comunista viveu esse debate, notadamente no Partido Comunista Francês e por um de seus principais teóricos – e com formação em psicologia –, Georges Politzer. Esse mesmo debate vem a ser, posteriormente, resgatado por Althusser, em seu permanente diálogo com a obra de Lacan.

Um breve apanhado dessa discussão é o que se passa a expor na próxima parte e seus rebatimentos na construção de uma explicação marxista para o problema de uma interpretação histórica e classista para o problema da escolha moral.

A crítica marxista no tocante à questão do inconsciente e os seus limites

A crítica de Politzer à psicanálise acabou por servir de fonte a um texto de 1949, texto este intitulado *Autocrítica: psicanálise, uma ideologia reacionária*, publicado na revista *La nouvelle critique*, órgão teórico do Partido Comunista da França e onde renomados profissionais do ramo o assinam, afirmando que "*ao fim de nossa autocrítica, a convicção de que o conjunto das teorias psicanalíticas está contaminado pelo que nós podemos denominar de um princípio mistificador*" (Althusser, 1985, p. 11).

A questão que ficou ao largo, tanto na crítica quanto na defesa dogmática da psicanálise, é que da mesma forma que não se pode situar o marxismo enquanto uma metateoria cuja função – dentre outras – seria

criticar os pressupostos dos demais campos do saber, sem ter quem o critique, isto é situando-o num ponto equidistante das demais formas do saber enquanto “padrão de verificação”, também há que se entender que não é razoável crer que uma teoria psicanalítica que se preze não tenha o dever metódico de examinar suas próprias condições de possibilidade isto é, encetar o exame dos seus próprios pressupostos teóricos.

Estes pontos de partida – que Freud considerou essenciais para serem assumidos em bloco para alguém reivindicar a pertença à sua psicanálise – seriam:

a. a aceitação do pressuposto acerca da existência de processos mentais inconscientes;
b. o reconhecimento da teoria da resistência e da repressão (recalque); e
c. a apreciação da importância da sexualidade e do complexo de Édipo.

Tais temas constituíam-se, para Freud, nos pontos principais e nos fundamentos da teoria psicanalítica.

E note-se que, nesses campos, fica estabelecida uma identidade entre Marx e Freud, pois, como assinala Fromm, a base comum entre eles foi, fundamentalmente, o esforço em romper "*as cadeias da ilusão e dar ao ser humano uma nova visão da realidade*" (Fromm, 1975, p. 18-29) [8]. Aqui se tem, também, um campo minado de atos falhos, ocultações e racionalizações ligadas às próprias condições com que pensadores examinaram as vicissitudes do reconhecimento da psicanálise e da ética pelo campo teórico ao qual pertenciam.

Parece, pois, não restar dúvida, a essa altura do trajeto teórico percorrido, que consciente e inconsciente – ou em outra forma de apresentar a antítese, razão e emoção – jogam papel decisivo em qualquer atividade humana e, *a fortiori*, nas atividades que constituem a essência do ser humano e do mundo, ambas, fundamentalmente, transformadoras, o que situa a problemática emocional como algo carente de maior fundamentação por este campo de pensamento, da mesma forma que os moralistas erram ao abstrair de suas análises os

problemas estruturais.

Se for reconhecido, de forma explícita, por via da célebre sentença contida na Introdução à Crítica da Economia Política pela qual não é a consciência que determina o ser social e sim o oposto, não é também razoável considerar que se possa excluir, em função desse papel dos fatores da consciência, qualquer possibilidade de algum nível de determinação do inconsciente. E, mais ainda, as já provadas possibilidades de como esses elementos inconscientes rebatem sobre a própria atividade humana.

Ademais, não existe sociedade humana, mesmo as mais primitivas, que não vise tornar seus membros responsáveis pelos comportamentos não motivados, atitudes por meros reflexos e aquelas cujos móveis foram fatores alheios à consciência (Luporini, 1985).[9]

Diferentemente do marxismo, cuja visão da história é claramente otimista do ponto de vista do desenvolvimento humano, a teoria psicanalítica é um tanto mais cética. É o que se evidencia, de imediato, da leitura, por exemplo, de textos de Freud tais como *O mal estar na civilização* e de *O futuro de uma ilusão.* E isso se explicaria por uma peculiaridade: Marx analisou a sociedade do ponto de vista do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, isto é, do ponto de vista coletivo.

Ele funda uma ciência: o materialismo histórico, enquanto Freud foca os obstáculos emocionais, isto é, individuais, que se opõem ao pleno desenvolvimento das potencialidades que cada um pode desenvolver e vai buscar as raízes desse obstáculo com as ferramentas do que hoje se pode considerar um novo continente científico, com método e objeto próprios: o inconsciente.

A diferença entre a visão de futuro de Freud e Marx pode ser situada na relativa descrença de Freud quanto a um desenvolvimento positivo dessas contradições. Seu otimismo não é algo tão estabelecido, ao contrário, na medida em que existe na psicanálise certo pessimismo radical já que, para ele, os grandes antagonistas, amor e ódio, estão em permanente luta pelo controle da vida social do homem, de forma idêntica à luta pelo seu inconsciente, com modo e táticas muito parecidos.

Para Freud, os instintos de agressividade, além de cumprirem um papel positivo no desenvolvimento humano, não foram criados por via da

instituição da propriedade privada e, portanto, não seriam eliminados com a sua supressão.

Por fim, se trata de notar que se constituiu lugar comum da teoria psicanalítica o reconhecimento que, no conjunto das formulações freudianas, duas questões foram amplamente confirmadas, teoricamente e pela experiência, elevando-se ao *status* de princípios daquele campo do saber:

a) *O princípio do determinismo psíquico* (ou da causalidade) que, *grosso modo*, advoga que, na mente, assim como na natureza física, nada é casual ou fortuito, fato que Freud (2003) captou com agudeza, ao assinalar que "*certos atos aparentemente não intencionais revelam-se, quando os confiamos ao exame psicanalítico, como perfeitamente motivados e determinados por razões que escapam à consciência" (p. 267)*, não existindo assim descontinuidade na vida emocional.

Basta uma leitura de qualquer manual de iniciação ao marxismo para ver como esse princípio se assemelha com a primeira característica da dialética ou lei da ação recíproca e da conexão universal, pela qual tudo se relaciona.

Isso ocorre – e é uma via de aproximação entre marxismo e filosofia – porque os contextos de estruturação das duas formas de reflexão são muito semelhantes. Assim, tem-se uma primeira relação entre marxismo e psicanálise (haja vista que se trata apenas de um reconhecimento, por parte de dois cientistas, ainda que em contextos diversos, de uma lei natural).

Outra similitude a anotar é a de que não se deve ignorar que Freud tinha uma visão materialista, científica e bem positivista do mundo, muito embora tal não se deva confundir com uma visão otimista ou escatológica.

b) *O segundo princípio traz uma novidade* – e este é o aspecto não percebido e/ou não valorizado pela tradição marxista: a existência (e o significado extremamente relevante) de processos mentais dos quais o indivíduo não se dá conta, isto é, acerca dos quais não tem consciência (o que é evidente não o torna casual e sim apenas que suas conexões, extremamente determinadas, não se apresentam de forma consciente).

Ora, é notável que o desenvolvimento da teoria marxista não levasse em conta esses aspectos, mas apenas os da consciência, para a formação de uma ideologia de classe, o que faz com que o domínio,

pelos membros de uma classe social, dos fatores que os sujeitam e limitam em suas potencialidades dependa unicamente (e não principalmente) de elementos claramente perceptíveis e não de outros fatores que nem sempre agem explicitamente (mais precisamente o *background* propiciado pela vida emocional, fato que não poderia, objetivamente, ser percebido nos marcos de uma psicologia do reflexo como o foi a de Pavlov que, não obstante sua grandeza produziu o saber que as condições da época permitiram-lhe produzir).

A crítica que se encetou à história do marxismo, dos anos 1920 aos anos de 1950, evoca não apenas um problema consciente de como lidar com três elementos fundamentais na estruturação do indivíduo: tradição, emoção e a própria história, mas, notadamente, como os elementos inconscientes. Estes – estruturantes na atividade política e ideológica e, coincidentemente, ignorados por essa mesma tradição no interior do marxismo – elaboraram a relação com a figura dos líderes, indubitavelmente uma projeção da figura do pai.

Talvez por não ter feito um movimento de compreender a relação com aquilo que simbolizava a figura paterna e por não ter aprofundado a compreensão do que essa tradição – que, do ponto de vista da emoção, seria um sucedâneo da figura do pai – jogou na constituição de sua própria história, é que essa geração que sucedeu aos dirigentes do período mais complexo da história consciente da humanidade passaram a destilar toda sua pulsão de morte, isto é, seu ódio, contra o seu próprio passado, tal como Édipo em relação ao seu.

A história recente do que se convencionou chamar socialismo real e que ruiu, entre tantas causas fundamentalmente por uma limitação quanto à própria consciência de si talvez seja uma releitura moderna da tragédia de Édipo. Muito embora Althusser tenha tentado uma reaproximação entre a consciência (o marxismo) e a compreensão das pulsões (a psicanálise), sua releitura estava irremediavelmente prejudicada pela incompreensão da sua própria história e de como (não) se reconheciam, tanto moral como emotivamente, na trajetória que, em um dado momento, percorreram.

Referências

ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan, Marx e Freud***.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ASH, W. *Marxismo e moral*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

BOTTOMORE, T. (Org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: JZE, 2007.

DESCARTES, R. *Discurso do método* (com comentários de Denis Huisman). Brasília: UnB, 1989.

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica Alemã. In: *Marx e Engels:* Obras escolhidas, vol. 1. São Paulo: Edições sociais, 1977.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

_____. *Esboço de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

_____. *Psicopatologia da vida quotidiana*. Lisboa: R.A. Editores, 2003.

FROMM, E. La aplicación del psicoanálisis humanista. In: *Humanismo socialista.* Buenos Aires: Paidós, 1974.

_____. *Meu encontro com Marx e Freud.* Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. *Eros e civilização*: uma crítica filosófica ao pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

GAY, P. *Freud*: uma vida para nosso tempo. São Paulo: Cia. de letras, 1989.

HELLER, A. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península, 1986.

LOPARIC, Z. O conceito de trieb na psicanálise e na filosofia. In: TORRES MACHADO, J. (Org.). *Filosofia e psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

LUPORINI, C. As raízes da vida moral. In: *Moral e sociedade*. Rio de

Janeiro: Paz e Terra, 1985.

LUKÁCS, G. Marx, *Ontologia del ser social.* Madrid: Akal, 2007.

MARX, K. *O capital*. São Paulo: Abril, 1983.

_____. *Escritos de juventud*. Mexico: Fondo de Cultura, 1987.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos.* São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.* São Paulo: Boitempo, 2005.

OLIVEIRA, M. *Ética e sociabilidade.* São Paulo: Loyola, 1997.

REICH, W. *O combate sexual da juventude*. Porto: Dinalivros, 1975.

VVAA. *Bíblia sagrada*. Novo Testamento, Evangelho de João: Cap. 8, versículo 32.

Notas

1. Para uma apreciação de Freud quanto às ideias comunistas, ver Gay (1989, p. 73, 109, 537-538).

2. Marx faz um jogo de palavras haja vista que, em alemão, Feuerbach significa “rio de fogo”.

3. Publius Terentius Afer, jurista e dramaturgo romano. Viveu entre 185-159 a.C. A sentença mencionada, uma das preferidas de Marx, mas erradamente atribuída a ele, aparece em uma das peças de Terêncio, intitulada *O castigador de si mesmo*.

4. VVAA. *Bíblia sagrada.* Novo Testamento, Evangelho de João: Cap. 8, versículo 32.

5. Para um exame detalhado da história desse conceito, remeto o leitor à: Loparic (1999) e Freud (2002).

6. Mais adiante (p. 33-35) ela subdivide as necessidades em

“necessárias”, isto é, surgidas historicamente, não dirigidas a mera sobrevivência, para as quais os elementos culturais são decisivos e geradas mediante a produção material.

7. As aspas são do próprio Freud, talvez para enfatizar o caráter vago e ambíguo do termo. Ver Freud (2002, p. 115-116).

8. A tradução portuguesa, de Waltensir Dutra, omite a primeira parte do título: *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud.*

9. Trata-se de um debate entre marxistas europeus, ocorrido na Itália, nos anos sessenta, promovido pelo Instituto Gramsci e com intervenções de Roger Garaudy, Jean-Paul Sartre, Adam Scahff, Karel Kosik, Galvano Della Volpe, entre outros.

Capítulo 7

A Ética Pública e a Efetivação da Cidadania

Pablo Jiménez Serrano

Introdução

A Filosofia procura tornar explícitas as suposições ontológicas, éticas e epistemológicas implícitas na prática humana (seu objeto). Assim, esta importante área do saber humano se define como um "*raciocínio acerca do raciocínio que procura conceber o mundo e orientar a ação humana*" (Alexy, 2003, p. 147).

A Ética, como parte da Filosofia, tem o propósito de orientar a convivência social direcionando a prática das boas ações com base na compreensão do que é ***moral*** e, mais especificamente, da significação dos valores dos quais cuida a própria Filosofia Moral.

Os diversos conceitos propostos pelas teorias éticas, tais como, prudência, disciplina, probidade, responsabilidade etc. incidem positivamente na realização dos anseios sociais. Todavia, temos aí uma diversidade de conceitos jusfilosóficos por meio dos quais se propõe tornar cada vez mais compreensível o papel dos valores morais no processo de concretização de direitos e da efetivação da cidadania.

Atualmente, juristas e eticistas discutem acerca da importância da concretização dos direitos sociais e, nesse empenho, surgem dois

grandes problemas: primeiro, a não significação (compreensão) unívoca dos indicadores que definem a Ética pública e; segundo, o uso inadequado e inconveniente desses construtos, em face da extensão e da aplicabilidade da filosofia moral (ética pública, aplicada: administrativa, empresarial etc.).

A respeito desses problemas, tornou-se atual e muito representativo o ensinamento Aristotélico: ações “boas” e “justas” parecem ser muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, não natural. Os “bens” parecem igualmente vagos, pois, para muitos, podem ser até prejudiciais. Mas, conforme o autor, é louvável admitir que

> *"as virtudes, os princípios e as consequências para o bem-estar humano são o foco mais importante da compreensão ética. Entrelaçadas a esse foco estão as preocupações com a racionalidade, a imparcialidade e a liberdade moral" (Aristóteles, 1992, p. 18).*

Em verdade, modernamente, constatam-se diversas compreensões acerca do que deve ser considerado socialmente “bom” e “justo”. Eis que nem todo agente público tem a mesma motivação ou razão para ***agir*** e, em conflito com os interesses sociais, diversas são as atitude e decisões que agridem a moralidade.

Importa, assim, discutir: o que deve ser entendido como socialmente bom? Quais são os valores morais que orientam a concretização dos direitos sociais? Existe um projeto jusfilosófico sério que permita a efetivação da Cidadania? Quais são os indicadores que definem a Ética pública? Essas e outras questões estimularam o presente ensaio.

A ética pública como expressão da filosofia prática

A ética pública pode ser significada como uma extensão da filosofia prática, especialmente da filosofia moral, que se ocupa dos problemas coletivos e que define os processos que objetivam a formação e o desenvolvimento da consciência social cidadã.

Conforme explica Manuel Villorira Mendieta (2000, p. 18-19), a ética pública resulta dos processos que orientam a conduta para um melhor desenvolvimento da convivência e uma maior expansão da autonomia e

da liberdade do ser humano, processos dos quais devem participar todos os cidadãos, organizações e instituições do Estado: entidades econômicas, empresariais, organizações, associações, atividades profissionais e a opinião pública.

Neste sentido, qualquer discurso sobre ética pública deverá reconhecer os seres humanos como entes destinados a conviver numa sociedade onde vigora um sistema de cooperação e a tutela permanente das liberdades básicas cidadãs. Admitamos, pois, que os problemas dos quais cuida a ética pública se albergam na correlação dialética, permanente e universal existente entre os ***valores***, a ***consciência*** e a ***conduta humana***.

Diferentemente do que prescreve a moral privada, a ética pública difunde o que é conveniente para a coletividade, a partir de um modelo moral universal e baseado no caráter racional dos fins, dos valores e das prescrições. Trata-se, pois, de um modelo compatível com a própria busca razoável do “bem comum”, é precisamente por isto que a ética pública abrange a conduta dos indivíduos, com base no significado social das diversas regras de conduta, assim, por exemplo, como a conhecida regra de ouro da ética: "***no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti***" (Villoria, 2000, p. 18-19).

A ética pública, assim, tem como pressupostos, por um lado, a ***moral coletiva*** e, por outro, a ***conduta humana***. Trata-se, pois, de uma ética que coloca os valores a serviço da humanidade: que coloca a ***consciência*** como elemento mediador entre o ***valor*** e a ***conduta*** para oferecer as alternativas que permitam construir uma sociedade justa e solidária. Eis que "*do mundo dos fatos não há nenhum caminho que conduza para o mundo dos valores*" (Rohden, 2005, p. 36). Daí, consideramos a importância de destacar o papel da razão e da consciência na realização dos valores.

A ética pública, portanto, vincula-se ao Direito, à Política, à Economia e à Administração Pública, pois se preocupa com conhecidos problemas sociais, tais como:

a. as violações dos direitos humanos;
b. a informalidade e a violência;
c. os conflitos bélicos;
d. a exclusão social;

e. o desenvolvimento social;
f. o desmatamento;
g. o aborto;
h. a pena de morte etc.

A ética pública em face do desenvolvimento social e da efetivação da cidadania

Falamos, assim, da ética pública como condição da cidadania. A cidadania supõe o exercício dos direitos e das obrigações cidadãs. Neste sentido, a cidadania:

> *"credencia o cidadão a atuar na vida efetiva do Estado como partícipe da sociedade política. O cidadão passa a ser pessoa integrada na vida estatal. A cidadania transforma o indivíduo em elemento integrante do Estado, na medida em que o legitima como sujeito político, reconhecendo o exercício de direitos em face do Estado. É de extrema relevância o aperfeiçoamento dos meios e instrumentos visando ao justo e profícuo relacionamento entre Estado e cidadão. A pessoa natural se relaciona com a sociedade política, que chamamos de Estado. Cidadania, por isso, pode ser definida como estatuto que rege, de um lado, o respeito e a obediência que o cidadão deve ao Estado e, de outro lado, a proteção e os serviços que o Estado deve dispensar, pelos seus meios possíveis, ao cidadão" (Siqueira, 2007, p. 241).*

Assim, ser cidadão é unicamente ter direitos, mas assumir responsabilidades perante a administração da coisa pública: ter direito a participar dos processos de produção, de distribuição, de intercâmbio e do consumo (PPDIC).

Dialética entre ética pública e cidadania

A ética pública vincula-se às questões relativas à cidadania e ao bem-estar social, separando o que é bem individual do que é bem coletivo. Assim, o bem-estar de um indivíduo compreende tudo que seja de interesse para ele e para a sociedade, isto é, para a concretização da

vida em sociedade, pois, ninguém deseja viver numa sociedade violenta ou corrupta.

Contudo, o bem-estar social torna-se um bem comum, almejado pela sociedade em geral, expresso nas formas de satisfação das necessidades comunitárias. Nele se incluem as exigências materiais e espirituais dos indivíduos coletivamente considerados; são as necessidades vitais da comunidade, dos grupos, das classes que compõem a sociedade. O ***bem-estar social*** é, pois, o escopo da ***justiça social***.

Enfim, a ética pública é condição da cidadania. Tais construtos encontram-se necessariamente interligados. Assim, podemos afirmar que, na ordem pública, todo ato ou decisão imoral agride a cidadania. A ética pública, contudo, se legitima quando pensada em termo de realização de valores e não necessariamente quando atrelada à formalidade legal. É moral o ato ou a ação praticada pelo agente público consciente e conforme a valores vigorantes em um determinado contexto socialcultural e histórico. É legal o ato (ou ação) amparado legalmente, tutelada pelo ordenamento jurídico vigorante. Assim sendo, deve ser considerado ilícito e imoral o ato que não é praticado conforme os interesses sociais.

Como consequência, o ato administrativo não terá que obedecer somente à lei jurídica, mas também à lei justa da própria instituição, porque nem tudo que é legal é honesto, conforme já proclamavam os romanos: "***non omne quod licet honestum est***" (Meirelles, 2005, p. 89).

Contudo, ambos os princípios – moralidade e legalidade – são premissas para a realização da cidadania. Mas, diferentemente da moralidade comum, a moralidade administrativa tem como referência os valores subjacentes à administração pública e atende o conhecido desvio de poder conferido legitimamente ao agente, eis aqui onde residem moralidade e legalidade. A moral comum é imposta ao homem pela sua conduta externa; a moral administrativa é imposta ao agente público para sua conduta interna, segundo as exigências da instituição a que serve e a finalidade de sua ação: o bem comum (Hauriou, 1926 *apud* Meirelles, 2005).

Podemos, assim, concluir que a liberdade moral é pressuposta em atribuições de responsabilidade moral. Assinala-se, por exemplo, que o fato de que eu estava livre para fazer o que quisesse não basta para

mostrar que eu estava moralmente livre, pois a própria vontade pode ter sido tão obsessiva a ponto de minar minha liberdade moral. Viciados em drogas não são moralmente livres mesmo quando eles fazem o que seus desejos os compelem a fazer (Skorupski, 2002, p. 2003). Logo, as liberdades, a autonomia ou a livre iniciativa não justificam ações imorais.

Indicadores que definem a ética pública

O presente tópico trata dos encargos daqueles que têm como função gerir os bens e interesses da comunidade. São os agentes ou gestores da ***coisa pública***, investidos de competência decisória, ou seja, autoridades com poderes e deveres específicos do cargo (ou função). Tais encargos se traduzem em ***poderes*** e ***deveres*** dos gestores públicos, expressos em lei, impostos pela moral administrativa e que devem ser exercidos e exigidos em interesse da coletividade.

a. ***Dever de agir***, conforme os interesses da comunidade. O agente público tem a obrigação moral de agir em benefício da comunidade e não em beneficio particular (Meirelles, 2005, p. 105). Assim, na hipótese de danos causados pela omissão do administrador público quer ao particular quer à administração pública ficará obrigado legalmente a indenizar o prejuízo, conforme o estabelecido no citado artigo 37, § 5º da Constituição Federal. "*Art. 37. A administração pública direta e indireta de qualquer dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios obedecerá aos princípios de legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência e, também, ao seguinte:*
§ 5º – A lei estabelecerá os prazos de prescrição para ilícitos praticados por qualquer agente, servidor ou não, que causem prejuízos ao erário, ressalvadas as respectivas ações de ressarcimento."
b. ***Dever de eficiência***, o agente público deve agir com eficiência: rapidez, perfeição técnica e produtividade. Exige-se, assim, a economia de tempo e recursos, de modo a satisfazer as necessidades sociais.
c. ***Dever de probidade***, indicador necessário à legitimidade dos atos. Eis que "*os atos de improbidade administrativa*

importarão a suspensão dos direitos políticos, a perda da função pública, a indisponibilidade dos bens e o ressarcimento ao Erário, na forma e gradação prevista em lei, sem prejuízo da ação penal cabível (art. 37, § 4º)".

d. ***Dever de prestar contas***, todavia, o agente público deve prestar contas sobre sua gestão e patrimônio da coletividade. Geralmente, a prestação de contas é feita pelo chefe do poder executivo perante o poder legislativo, sendo este último auxiliado pelos Tribunais de Contas. Assim, como estabelecido no artigo 49, inciso IX da CF."*Art. 49. É da competência exclusiva do Congresso Nacional:*
[...]
IX – julgar anualmente as contas prestadas pelo Presidente da República e apreciar os relatórios sobre a execução dos planos de governo."

Conforme ensina Meirelles (2005, p. 109), o dever de prestar contas é decorrência natural da administração como encargo de gestão de bens e interesses alheios. A prestação de contas não se refere apenas aos dinheiros públicos, à gestão financeira, mas a todos os atos de governo e de administração. É dever prescrito no art. 5º, XXXIV, “b”, e as leis administrativas, quando exigem a publicidade dos atos e contratos da Administração, estão a indicar que o administrador público deve contas de toda sua atuação aos administrados. Esse dever de prestar contas mais se acentua na gestão financeira, onde a Carta da República o impõe expressamente (arts. 70 a 75) não só para os administradores como para demais responsáveis por bens e valores públicos. É dever que alcança não só administradores de entidades e órgãos públicos como, também, os de entes paraestatais e até os particulares que recebam subvenções estatais para aplicação determinada (CF, art. 70 e parágrafo único). A regra é universal: quem gere dinheiro público, administra bens ou interesses da comunidade deve contas ao órgão competente para a fiscalização. Essa prestação de contas, segundo os ditames constitucionais, é feita ao órgão legislativo de cada entidade estatal, através do Tribunal de Contas competente, que auxilia o controle externo da administração financeira.

Conclusão

A ética pública estuda a moral coletiva, as relações e as condutas de pessoas e agentes que participam da convivência social. Trata-se de um sistema proposicional que expressa a relação dialética entre os valores, a consciência e a conduta social. A ética pública reside no nível cognitivo. Eis por que o ser humano pode tomar decisões éticas com base nos códigos, na razão e na consciência.

A ética pública desempenha um papel importante na definição do sistema de valores e normas que compõem a moralidade pública. A ética pública tem como objeto a moral coletiva, assim, a justificação final de uma ação de qualquer cidadão ou agente público está acima dos seus interesses particulares. A justificação final de dita ação baseia-se em conceitos, códigos, regras, valores ou princípios universais (Villoria, 2000, p. 40-41).

Princípios, normas e códigos não são suficientes para a uma adequada compreensão e resolução dos dilemas morais. Eis que o agente público e, em geral, todo ser humano, perante um conflito ou dilema, desenvolve uma reflexão individual e, com base nos valores privilegiados, assume uma postura própria (muito pessoal). À vista disso, as reflexões humanas se desenvolvem de forma não unívoca. É, assim, que a participação nos debates é feita com base em conclusões pessoais procurando-se chegar a um consenso.

No marco da ética pública os princípios de legalidade e de moralidade coexistem na interpretação e na aplicação normativa. A aplicação da norma não implica a negação da moralidade. Nesses processos, ambos os princípios alcançam um significado peculiar: o que é legal é válido, pois a legalidade se situa no plano da validade normativa (postura positivista); o que é moral é justo, pois a moralidade se situa no plano da Justiça (postura jus-naturalista ou moralista).

A moralidade vigora paralelamente com a legalidade, mas a distinção é chave e necessária. Se o princípio da legalidade é resultado da produção normativa estatal, o princípio da moralidade se assenta numa atividade responsável (responsabilidade social), com uma ética que tem como princípio básico a “conveniência social”.

Na esfera da ética administrativa a legalidade nem sempre justifica a moralidade. A legalidade é consequência e resultado da produção

normativa. A moralidade se assenta na responsabilidade (no respeito e no bem-estar). A legalidade opera quando o agente quebra, de forma consciente a relação necessária existente entre a conduta do agente e o sistema de valores referenciado.

A legalidade é um dos pressupostos de validade do ato administrativo, pois a legalidade justifica o poder conferido ao agente. A imoralidade administrativa se funda no desvio de “poder” injustificado. Logo, deve-se inibir (combater, coibir) o desvio de “poder”. Importa, então, investigar os meios de combater do desvio de “poder” (problema).

Na relação existente entre a moralidade administrativa e a não cidadania, muitas vezes, o formalismo lógico-dedutivo é colocado ao serviço da injustiça e destinado a preservar interesses individuais classistas, políticos ou grupais, atitude incompatível com os anseios da sociedade em geral.

Eis por que o confronto entre legalidade e moralidade pública clama por uma maior intervenção do Estado em questões econômicas, jurídicas e administrativas, muitas vezes, também ligada ao setor privado.

Referências

ALEXY, R. La Naturaleza de La Filosofía del Derecho. *Associations*, v. 7, n. 1, 2003, p. 63-75. Disponível em: http://iureamicorum.blogspot.com.br/2008/02/la-naturaleza-de-la-filosofia-del.html>. Acesso em: 02 fev. 2013.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c 1985, 1992.

MEIRELLES, H. L. *Direito Administrativo Brasileiro*. 30. ed. Atualizada por Eurico de Andrade Azevedo, Délcio Balestero Aleixo e José Emmanuel Burle Filho. São Paulo: Malheiros, 2005.

ROHDEN, H. *Einstein*: o enigma do universo. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2005.

SIQUEIRA JR., P. H.; OLIVEIRA, M. A. de. *Direitos Humanos e cidadania*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2007.

SKORUPSKI, J. Ética. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. (Orgs.). *Compêndio de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2002.

VILLORIA, M. *Ética pública y corrupción*: curso de ética administrativa. Madrid: Tecnos, 2000.

Capítulo 8

A Dignidade da Pessoa Humana: diálogo entre Teologia, Ética e Direito

Lino Rampazzo e José Marcos Miné Vanzella

Introdução

Um dos fundamentos da República Federativa do Brasil é a "*dignidade da pessoa humana*", como lemos no Art. 1º da Constituição de 1988. Esta fundamentação foi juridicamente possível diante do fato que a dignidade da pessoa humana encontra uma tranquila receptividade na nossa cultura. Porém, o valor dado, hoje, à pessoa humana, precisou de séculos para ser reconhecido. Pode-se, pois, perguntar: quando e como foi formulado o conceito de “pessoa”? Quando e como este conceito foi aplicado ao ser humano?

Neste trabalho, pretende-se analisar a primeira etapa da longa história do conceito de pessoa: a correspondente à fase do período patrístico, que vai desde o início do século III, até a definição clássica de Severino Boécio (470-524). Objetiva-se, pois, dar um fundamento ao sucessivo desenvolvimento do termo, que tem suas aplicações seja na Ética, como no Direito: o que aponta para a validade de um diálogo entre estas diferentes áreas do saber.

O pensamento grego: a impenetrabilidade do conceito de pessoa

Os estudiosos concordam em reconhecer que o conceito de pessoa é estranho à filosofia grega. A razão mais profunda deste fato reside no sistema próprio de cooordenadas, a partir do qual a filosofia grega tentou determinar a essência e a posição do homem. Um dos eixos deste sistema é formado pelo espírito, considerado algo absoluto e divino, que transcende e ultrapassa o que é do mundo e que é particular. O outro eixo é representado pelo ser material e corpóreo, cuja finalidade seria individualizar, no caso do homem, as características universais do espírito e enquadrá-las numa determinada parcela da realidade material, da qual o espírito se separa pela morte, a fim de mergulhar novamente no seu anonimato primitivo e universal. Consequentemente, o homem aparece como indivíduo representante de uma espécie; e a vida terrestre é considerada como uma decadência ou a passagem para a existência pura do espírito. Acrescente-se a isso a convicção grega da importância absoluta insuperável da ordem política e da cidade, em que o indivíduo era “situado” considerando sua relação com o Estado e com o coletivo (Maritain, 1973).

Neste pano de fundo, não podia nascer uma problemática que se interessasse no ser humano como pessoa. De fato, este conceito acentua o singular, o indivíduo, enquanto a filosofia grega dá importância só ao universal, ao ideal, ao abstrato.

Neste sentido, a palavra *prosopon* que, na época cristã, será um dos termos utilizados para indicar a “pessoa”, como vai ser considerado mais para frente, na antiga Grécia significava “rosto”. Este termo foi utilizado também para indicar a máscara de teatro, mas num contexto onde o alcance filosófico do uso aparecia com maior clareza. Para o pensamento grego, o homem não possui nada de único e duradouro: no momento da morte, a alma ou se une a um outro corpo (Platão), ou desaparece (Aristóteles). Dessa maneira, a liberdade não possui um espaço; e, se o teatro manda sonhar a liberdade pondo em cena uma revolta do homem contra a necessidade, esta revolta sempre termina tragicamente. E a ordem do cosmo se impõe novamente.

Na mesma chave de leitura pode ser considerado, na antiga Roma, o culto etrusco da deusa Perséfone. Este comportava uns rituais em que

se carregava uma máscara (*phersu*). Os romanos, mais tarde, irão adotar o termo, usando a palavra *persona* (de *per-sonare*, quer dizer, “falar através”) para indicar a máscara utilizada habitualmente pelos atores: por extensão, designava o papel que eles interpretavam.

No século III a.C., o termo foi utilizado para indicar as pessoas gramaticais. Mais tarde, apareceu no sentido de “pessoa jurídica”, enquanto fonte de direito. No século I, antes da nossa era, o mesmo homem podia ter diferentes *personae*, quer dizer, diferentes papéis sociais ou “jurídicos”. A personalidade era algo mutável e não algo essencial: e, seja na antiga Grécia, como na Antiga Roma, o conceito de pessoa como será desenvolvido posteriormente, não tinha espaço, era impenetrável (Partlan, 2005).

A contribuição da patrística

O valor absoluto do indivíduo é um dado da revelação judaico-cristã, em que aparece a parceria divino-humana, na qual Deus chama livremente o homem a participar da sua vida. E esta parceria tem como traço característico a ação divina que se destina primeiramente ao homem como pessoa e só mediante certas pessoas (profetas, Jesus Cristo, apóstolos) atinge o homem como tal, universalmente. Na ordem da criação, o homem é elevado acima de todas as coisas criadas do mundo e, ao mesmo tempo, é solidário com toda a criação restante.

Esta ordem da criação contém também o perigo inerente à finitude da liberdade humana. Devido à liberdade, cada homem pode aceitar ou recusar a parceria que Deus lhe oferece; e a morte vai fixar definitivamente a opção da pessoa numa situação de comunhão com Deus ou de recusa.

O ponto mais alto da parceria divino-humana se encontra em Jesus de Nazaré Deus-homem, homem-Deus. Nele, o próprio Deus estende a mão para a parceria e, ao mesmo tempo, proclama a infinita nobreza e a imensa dignidade de cada homem finito e particular. A revelação cristã, pois, não está voltada ao gênero humano de modo abstrato, não diz respeito ao universal, mas é dirigida a todos os homens tomados individualmente, enquanto cada um deles é filho de Deus, chamado à plena comunhão com Ele (Schütz; Sarach, 1980).

Com este horizonte, diferente daquele do mundo grego, estava colocada a premissa, a possibilidade e a necessidade da origem e do desenvolvimento do conceito de pessoa. O impulso imediato para esse processo, porém, exigiu tempo. A ocasião de tal reflexão ocorreu principalmente a partir das disputas teológicas acerca dos grandes mistérios da Trindade e da Encarnação, a cuja solução contribuiu, de forma decisiva, a formulação exata do conceito de pessoa (Mondin, 2003a).

Quando ao mistério da Encarnação, o cristão estava diante de afirmações que, por um lado, apontavam para uma realidade divina e, por outro, para uma realidade humana do mesmo Jesus de Nazaré. E, quanto à Trindade, a dificuldade era ainda maior, pois precisava garantir a absoluta individualidade das três pessoas divinas (Pai, Filho e Espírito Santo), como também a posse da mesma e idêntica natureza divina, evitando, ao mesmo tempo, a interpretação “modalista” (três “modos” de revelação da uma única pessoa divina) e a recusa do monoteísmo.

Para entender, pois, como apareceu o conceito de pessoa é preciso estudar o período da Patrística, em que nasceram as disputas teológicas anteriormente citadas. Todo o desenvolvimento de tal conceito, neste período, não pode ser apresentado na brevidade deste estudo: para isso, indica-se um precedente trabalho (Rampazzo, 2009). Aqui, pois, apresentam-se, apenas, os momentos mais significativos, e de maneira bem sintética.

A expressão “Padres da Igreja” refere-se àqueles escritores dos primeiros séculos do cristianismo (II-VII) que, ao mesmo tempo, puseram as bases da dogmática cristã e do edifício organizacional da Igreja no contato do Evangelho com as novas culturas, especialmente a grega e a latina. Do ponto de vista terminológico, o termo “patrologia” indica o estudo dos padres; e “patrística” é adjetivo e se refere à teologia, ou doutrina dos Padres (Bosio, 1963).

Com referência às questões mais diretamente interessam neste estudo, os primeiros “tratadistas” da doutrina trinitária são Hipólito e Tertuliano (início do século III).

A Tertuliano, que escreve em latim, deve-se a elaboração de uma linguagem básica, que se consagrou mais tarde. Entre outras, são suas as expressões *trinitas* (trindade), *una substantia, tres personae* (uma única substância, três pessoas); e, sobretudo, a contribuição de projetar

o mistério trinitário no primeiro plano da reflexão teológica. Hipólito, por sua vez, que escreve em grego, foi o primeiro a utilizar o termo *prosopon* para falar da Trindade (Partlan, 2005).

Desde o início do século III, então, as palavras *prósopon* e *persona* tentam designar aquilo que distingue os Três (Pai, Filho e Espírito Santo). Pouco depois, contudo, inicia-se o uso de *hypóstasis*, no Oriente.

Do ponto de vista etimológico, o termo deriva do verbo *hyphístamai* (Gomes, 1979, p. 251), que significa ***sub-jazer***. Indica, pois, o que está debaixo: apoio, sedimento, fundamento etc.: um significado que adquire determinações ulteriores segundo o contexto.

No uso pré-filosófico e bíblico (por exemplo Heb 1,3; 3,14; 11,1), o sentido, em geral, é o mesmo, o da realidade que jaz sob as manifestações – a coragem, que se exterioriza no vigor; o plano, que resulta na construção etc. –, ou também o da realidade em oposição à sombra e à imagem. Assim, aparece também em vários escritos patrísticos, nos séculos II-III.

Por exemplo, em Hebreus 1,3, nós lemos; "*Ele (o Filho) é o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser (**hypostáseos**)*".

Neste caso, *hypostáseos* (genitivo de *hypóstasis*) indica a “realidade” divina expressa no Filho.

Como termo filosófico, a palavra entra na filosofia por meio dos estoicos, que a empregavam como sinônimo de *ousia*: o ser primitivo, a essência enquanto emerge e se manifesta nas coisas. No plotinismo, o termo indicava as verdadeiras e perfeitas realidades (o espírito, a alma, o Um); e era traduzido com o termo latino *substantia*.

O primeiro ensaio de diferenciação entre *ousia* e *hypóstasis* se deve, na área da teologia, a Orígenes (metade do III século). No *Comentário sobre João* (2, 10, 75), por exemplo, fala de “três *hypostáseis*”, referindo-se, ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo (*apud* Gomes, 1979, p. 252-253).

Outra etapa importante na formulação dos conceitos filosóficos ligados à expressão do dogma será constituída pelo Concílio de Niceia, de 325, em que se condenou o arianismo no seu ponto central: a negação da plena divindade do Filho de Deus. Por esta razão, não se explicitou a doutrina trinitária em toda a plenitude na qual já emergia na consciência cristã. Desenvolve-se, pois, o tema da *homoousia* (= da mesma substância) somente do Filho de Deus: “gerado”, “não criado”, “da mesma substância” do Pai, mas acrescentando, no fim, o

anatematismo, quer dizer, a excomunhão, a quem, dissesse não ser ele eterno, ou ser proveniente de outra *hypóstasis* ou *ousia* (Schmaus, 1977, p. 112-113).

Vê-se, então, que a palavra *hypóstasis* vem tomada como sinônimo de *ousia*. Com efeito, até essa época, o termo não tinha adquirido o significado técnico da teologia e doutrina posteriores.

Do ponto de vista teológico, o período entre o Concílio de Niceia (325) e o de Constantinopla (381) foi caracterizado pelos debates em torno das palavras *homoúsios* e *hypóstasis*, e em torno da equivalência entre *hypóstasis* e *prósopon*, ou *persona*.

Aos Padres Capadócios coube realizar a elaboração filosófica e doutrinária desses conceitos. Chamam-se “Capadócios” pela região onde eles nasceram (a “Capadócia”, situada na atual Turquia) e atuaram, no século IV, e correspondem aos nomes de S. Basílio, S. Gregório de Nissa e S. Gregório Nazianzeno.

Os Capadócios admitem, pois, um só Deus, em três pessoas distintas, consubstanciais entre elas. Elas possuem unidade de substância, de operações, de vontade e de ação. Para distinguir as “três” – Pai, Filho e Espírito Santo –, eles utilizam o termo *hypóstasis*; e, para afirmar sua unidade, servem-se do termo *ousia*. Eles, pois, definem *ousia* como natureza, ou substância comum; e *hypóstasis* como o aspecto individual de determinação e de distinção. Dessa maneira, o Pai é afirmado na sua característica de princípio, não gerado; o Filho como o gerado e o Espírito Santo como aquele que procede do Pai através do Filho. Daí, nasce a fórmula *mya ousia, tréis hypostáseis* (uma substância, três hipóstases).

As intenções do Concílio de Niceia foram, assim, expressas de forma melhor, chegando a aplicar a noção de “consubstancialidade” à terceira *hypóstasis* divina (o Espírito Santo) contra os assim chamados “pneumatômacos” (etimologicamente “inimigos do espírito”), os arianos que negavam a divindade do Espírito Santo.

O Concílio de Constantinopla, de 381, com a definição da divindade do Espírito Santo, podia, assim, retomar e aperfeiçoar o símbolo de Niceia, fixando as estruturas fundamentais do dogma trinitário de maneira substancialmente definitiva (Milano, 1985).

Resolvida, em Constantinopla (381), a questão “trinitária”, aparecia, agora, a questão cristológica. Em outros termos, era necessário

responder como se associavam em Cristo a humanidade e a divindade.

O interesse histórico-salvífico devia levar a uma formulação da doutrina em que ficasse clara a união entre Deus e o homem, realizada em Cristo. De fato, se Cristo não fosse homem, não representaria a humanidade; e, se não fosse Deus, a salvação divina não aconteceria.

Como tinha acontecido em Niceia (325) e em Constantinopla (381) com relação ao dogma da Trindade, no Concílio de Calcedônia (451) foi proclamado o dogma cristológico. O texto do Concílio assim se expressa:

> *"[...] é preciso confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo; perfeito na divindade e perfeito na humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem; de alma e de corpo racional; consubstancial ao Pai, quanto à divindade, e consubstancial conosco quanto à humanidade; ...reconhecemos um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito em duas naturezas (physeis), inconfundível, imutável, indivisível, inseparável; sem se suprimir jamais a diferença das naturezas por causa da união, antes conservando cada natureza sua propriedade e concorrendo numa só pessoa (prosopon) e numa só hypóstasis, não partida ou dividida em suas pessoas, mas um só e o mesmo Filho unigênito, Deus Verbo, Senhor Jesus Cristo" (apud Schmaus, 1977, p. 171; Denzinger, 1973, p. 108).*

Quanto à técnica conceitual, com a palavra *physis* o Concílio designa a dualidade (as duas “naturezas” de Cristo, a humana e a divina) e não a unidade (a “pessoa divina” de Cristo).

Ao invés, os termos *prosopon e hypóstasis* foram usados para designar o princípio pelo qual as duas naturezas existem na ***pessoa*** do Logos divino, o Filho de Deus (Schmaus, 1977, p. 173). Constitui um progresso decisivo com relação às discussões anteriores, o fato do Concílio ter definitivamente aplicado as expressões *physis* e *hypóstasis* ao âmbito da natureza e da pessoa, respectivamente, criando um modo de falar válido para todo o futuro, segundo o qual se afirma em Cristo há duas naturezas (*physeis*, plural de *physis*) e uma pessoa (*prosopon* ou *hypóstasis*). Com isso, a terminologia já usada no campo trinitário foi transplantada definitivamente para a cristologia.

Agostinho: da teologia à antropologia

Na teologia latina, Agostinho assumiu a terminologia que já tinha sido adotada anteriormente por Tertuliano, ao falar de “uma só essência e três pessoas” (*una essentia – tres personae*), com referência à Trindade (Schmaus, 1977, p. 114; Gomes, 1979, p. 283-286). Além disso, ele enriqueceu para sempre a doutrina sobre a Trindade na base de seus esclarecimentos psicológicos. Ele via, na vida do espírito humano, diversas analogias da existência trinitária de Deus: por exemplo, a tríade “memória, inteligência e amor” (*memória, intelligentia et amor* (De Trin. 15, 22.42 *apud* Gomes, 1979, p. 293). Segundo Agostinho, os atos intradivinos da geração (o Pai gera o Filho) e da espiração (o Pai e o Filho estão na origem do Espírito) devem ser entendidos como ações espirituais de entender e de amar.

Esta comparação entre o divino e o humano se reflete, o que nos interessa particularmente, na aplicação da palavra “pessoa” também ao homem.

Com a intenção de encontrar um termo que se possa aplicar distintamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo sem correr, de uma parte, o risco de fazer deles três deuses e, de outra parte, sem dissolver a sua individualidade, ele mostra que os termos “essência” e “substancia” não têm essa dupla virtude. Ela, pelo contrário, pertence ao termo grego *hypóstasis* e ao seu correlativo latino *persona* (pessoa), o qual “não significa uma espécie, mas algo de singular e de individual (De Trinitate VII, 6. 11). Analogamente, este termo aplica-se também ao homem: “Cada homem individualmente é uma pessoa” (*singulus quisque homo una persona est*) (De Trinitate, XV, 7.11) (Agostinho, 2013a).

Voltando à analogia de “memória, entendimento e amor”, pode-se perguntar qual é o lugar do homem onde se encontra essa imagem de Deus, para S. Agostinho. Essa imagem não está nem no “homem exterior”, nem na comunidade familiar, mas na natureza espiritual (*secundum rationalem mentem*). Ali se acha a verdadeira, ainda que imperfeita, imagem, na medida em que o espírito humano, necessariamente consciente de si, apresenta uma estrutura trinitária essencial (*apud* Gomes, 1979, p. 189-190).

De fato, o que dá originalidade ao pensamento de Agostinho é a perspectiva essencialmente interior. Seu princípio inspirador é, pois, o

seguinte: “Não saias de ti, volta-se para ti mesmo, a verdade habita no homem interior” (*Noli foras ire, inteipsum redi: in interiore homine habitat veritas*) (De Vera religione, 39, 72 *apud* Mondin, 2003b, p. 140) (Agostnho, 2013b).

Em outros termos, Agostinho reflete sobre a verdade não fora, como se se tratasse de coisa estranha, mas dentro, examinando a própria alma (Mondin, 2003b).

Em suma, a contribuição de Agostinho é decisiva em dois pontos de vista: a descoberta da interioridade e a passagem analógica do conceito de pessoa em Deus à ideia de pessoa aplicada ao homem.

A descoberta da interioridade leva o pensamento cristão à certeza de que o eu-pessoa é o centro de decisões livres.

Se compararmos a evolução do significado do termo “pessoa”, seja na língua grega, como na latina, podemos concluir que se encontra um conteúdo exatamente oposto. Antes, “pessoa’ indicava as várias identidades que podiam ser aplicadas a um ser humano, em diferentes situações, conforme o papel que precisava desenvolver nestas situações. Mas, no vocabulário cristão, o termo pessoa passa a indicar a irredutível identidade e unicidade de um indivíduo. “Pessoa” indica, pois, aquele centro único de atribuição ao qual fazem referência todas as ações do indivíduo que as unifica em sentido sincrônico, permanecendo diacronicamente “na base”, no “substrato” delas. É interessante, a esse respeito, considerar o sinônimo de pessoa: “subsistência”, que, ao pé da letra, significa, pois “o que está debaixo” (Caffarra, 2009).

Isso aparece, de maneira mais clara, com a clássica definição que Boécio fornecerá, nos termos de “substância individual de natureza racional” (*naturae rationalis individua substantia*, PL 64, 1343). A existência humana é, pois, uma existência substancial, que existe em si e para si; e é ainda mais verdade que a racionalidade é essencial ao homem. Mas esta definição não pode ser aplicada na teologia trinitária porque ela coloca em primeiro plano o ser em si (aseidade) e não a inter-relação (o ser para, *esse ad*); nem pode ser utilizada na cristologia, pois não permite pensar o ser-em-outro que é próprio da natureza humana de Cristo (Camello, 2009).

No fundo, a definição de Boécio acaba levando o termo “pessoa” a ser aplicado nos séculos sucessivos quase que exclusivamente ao homem.

Por outro lado, a matriz “teológica” do uso do termo levava a aplicar ao homem, “imagem e semelhança” de Deus, algumas propriedades divinas: a inteligência, o amor, a liberdade, a espiritualidade; e, particularmente, o reconhecimento de uma sacralidade que é fundamental para reconhecer a dignidade da pessoa humana: esta sacralidade é a base essencial para o desenvolvimento do discurso ético e manifesta a realização, já na Antiguidade, de um diálogo interdisciplinar entre Teologia, Antropologia e Ética.

A dignidade da pessoa humana: Ética e Direito

É elementar entender que os seres humanos têm a sua própria maneira de viver e de se organizar, diferente dos animais. Estes, por um código genético preestabelecido, têm sua ação e organização levada a se dirigir, até se desenvolver individualmente e societariamente, mas de maneira irrefletida e inconsciente.

O ser humano, mesmo solicitado pelos múltiplos dinamismos que percebe existentes dentro de si, sente-se, de certo modo, dono de si próprio, capaz de se relacionar e de solicitar outras forças para a realização de um projeto comum. Quando grupos humanos se reúnem ao redor de valores, eles acabam tendo uma mesma maneira de pensar, sentir, agir. Tudo isso se torna o mundo do grupo, o *ethos*, a maneira de entender a vida.

Este último aspecto, organização da comunidade, foi feito objeto de particular atenção por parte do poder público para disciplinar, fiscalizar e eventualmente punir o transgressores. No primeiro caso, temos a ética, no segundo, o direito. No primeiro, temos o mundo dos valores e da sua percepção e obrigatoriedade e, respectivamente, da parte do sujeito, a presença da consciência e da responsabilidade.

Quando este “mundo dos valores” é objeto de reflexão sistemática, temos a ***ética***, que pode ser definida como a "*ciência do comportamento humano em relação aos valores, aos princípios e às normas morais*" (Sgreccia, 2002, p. 139).

No segundo caso, temos uma intervenção positiva e parcial, em vista de um bem supostamente comum, por parte da autoridade legítima.

Este poder, com a sua expressão normal em forma de lei, é parcial –

só ordena certos aspectos da convivência – e responde a situações particulares (daí a sua historicidade e mutabilidade).

Ética e lei não coincidem, mas ambas estão a serviço da mesma pessoa humana. A lei não é feita para proteger ou tornar obrigatória toda a ética. A sua função é organizar, incentivar, defender uns aspectos importantes da vida social. Não pode se colocar contra a ética, antes, deve como que “respirar” ética. Uma lei contrária à ética perde a sua capacidade de obrigar a pessoa (Masi, 1996, p. 167-168).

Neste sentido, pode-se verificar, então, que o princípio ético da “dignidade da pessoa humana” se encontra declarado com um dos fundamentos da Constituição de República Federativa do Brasil no art. 1º, como foi lembrado anteriormente.

É a partir deste princípio que as leis são objeto de crítica e de revisão. De fato, cada lei não nasce de uma sociedade abstrata mas de contextos geográficos e culturais diferentes, espelhando a cosmovisão de cada grupo e formulada para responder a desafios novos, não contemplados na legislação precedente. Ela se torna inexpressiva e ineficaz se não se adequar às instâncias que urgem. A lei não deve congelar a história, mas deve, salvando o que ainda é vital de cada época, acompanhar a vida que se historiciza no tempo e no espaço. A lei positiva não pode prescindir do *ethos*, isto é, do mundo dos valores, de uma comunidade. Aliás, este *ethos* será o elemento inspirador, de maneira mais ou menos explícita, quanto às normas que se quer implantar. Pode-se e deve-se perguntar se cada lei está a serviço dos valores da justiça e da dignidade humana. De fato, o Direito não pode ser reduzido a técnica, ou a uma prática social ao par de muitas outras práticas sociais: trata-se mais da procura daquela verdade a respeito da “dignidade da pessoa humana” que se manifesta nas relações sociais interpessoais (D’Agostino, 2013).

Além disso, a “fragilidade humana” se manifesta também na área jurídica. Como não pensar, a esse respeito, na existência “legal” da escravatura no país nos séculos passados? O fim dela se explica, entre outras causas, também com o questionamento da lei vigente, baseado na ética. E como não pensar em outras leis, escritas ou não, que até hoje “vigoram” em muitos países: a título de exemplo, a mutilação genital feminina?

Conclusão

Cada ciência humana, inclusive o Direito, procura responder a perguntas sobre aspectos parciais do ser humano. Mas a questão sobre o homem-pessoa é básica: diz respeito a “quem é o homem”. A partir disso, recebem sentido todos os aspectos parciais que revelam e esclarecem “o que” é o homem. Eis porque este estudo procurou analisar as condições histórico-intelectuais do período da teologia patrística que possibilitaram o acesso propriamente dito ao conceito de pessoa. Este era fechado ao pensamento grego, que considerava o homem mais de modo abstrato, universal, como espécie, sem valorizar todos os homens individualmente. Nesta visão, o homem não possuía nada de único e duradouro. Estas condições se encontram só no cristianismo.

Percorrendo a história do termo, viu-se que, na Antiguidade, seja grega ou romana, o termo “pessoa” indicava algo de mutável e não essencial do ser humano: podia ser a máscara de teatro, a pessoa gramatical, ou um determinado papel social.

No cristianismo primitivo, particularmente com Tertuliano e Hipólito, o termo é utilizado para falar da Trindade. A elaboração do conceito de pessoa se impôs diante da necessidade de “entender” o mistério da Encarnação do Verbo e do mistério da Trindade. Aos poucos, chegou-se, com os Padres Capadócios, à distinção entre “essência”, ou natureza (*ousia*), e pessoa, *hypóstasis*, a saber, a realização única da posse da mesma natureza, a participação do que é comum. Depois disso, temos a reflexão de S. Agostinho, cuja contribuição é decisiva, seja diante da descoberta da interioridade, como da passagem analógica da concepção de pessoa em Deus à ideia de pessoa aplicada ao homem. No primeiro caso, estamos diante da certeza da pessoa como “eu”, centro de decisões livres. Quanto ao segundo, abre-se toda uma sucessiva reflexão, que continua em nossos dias, sobre o homem como pessoa, particularmente fortalecida pela sucessiva definição de Boécio: “substância individual de natureza racional” (*naturae rationalis individua substantia*).

A dignidade da pessoa humana tornou-se, aos poucos, um valor ético que entrou a fazer parte dos valores da sociedade. Por que não lembrar, a esse respeito a primeira linha do Preâmbulo da Declaração

Universal dos Direitos Humano de 1948? Ei-la:

> *"O **reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana** e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo [...]" (grifo nosso).*

Assim, apesar das diferenças existentes entre Ética e Direito, pois as duas áreas não coincidem, ambas estão a serviço da mesma pessoa humana. Portanto, não podem ser contraditórias, nem se tornar empecilho para o ser humano. O valor da pessoa humana vai ser o critério da validade da Lei.

Tentou-se, assim, mostrar a possibilidade de um diálogo, reciprocamente enriquecedor entre Teologia, Ética e Direito: diálogo que, iniciado no passado, às vezes bruscamente interrompido ou até contrastado, precisa ser retomado, particularmente, nos atualmente debatidos problemas éticos e jurídicos relativos à medicina, à biotecnologia, à engenharia genética e à nanotecnologia. É o campo interdisciplinar da Bioética e do Biodireito, cuja base é o princípio da dignidade da pessoa humana.

Referências

AGOSTINHO, S. *De Trinitate*: libri quindecim. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>. Acesso em: 10 fev. 2013a.

_____. *De vera religione*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm>. Acesso em: 10 fev. 2013b.

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. Trad. Monjas Beneditinas Santa Maria. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

BOSIO, G. *Iniziazione ai Padri*: la chiesa primitiva. Torino: SEI, 1963.

CAFFARRA, C. *La persona umana*: aspetti teologici. Disponível em: <www.caffarra.it>. Acesso em: 12 fev. 2009.

CAMELLO, M. J. de O. A noção de pessoa em S. Tomás de Aquino. In: RAMPAZZO, L.; SILVA, P. C. da (Orgs.). *Pessoa, Justiça Social e Bioética*. Campinas: Alínea, 2009, p. 43-67.

D'AGOSTINO, F. Anche così il Papa insegna che il diritto è cosa viva. *Avvenire*, Roma, 16 febbraio 2013. Disponível em: <http://www.avvenire.it/Commenti/Pagine/papa-rinuncia-giuristi-cattolici-d%27agostino-diritto.aspx>. Acesso em: 17 fev. 2013.

DENZINGER, H.; SCHÖNMETZER, A. *Enchiridion Symbolorum*: Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. 35. ed. Roma: Herder, 1973.

GOMES, C. F. *A doutrina da Trindade Eterna*: o significado da expressão "três pessoas". Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979.

MARITAIN, J. *A filosofia moral*. Trad. Alceu Amoroso Lima. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

MASI, N. Recepção da Ética personalista no Código de Direito Canônico. In: *Ética e Direito*: um diálogo. Aparecida; Santuário, 1996, p. 167-185.

MILANO, A. Trinità. In: BARBAGLIO, G.; DIANICH, S. (Orgs.). *Nuovo Dizionario di Teologia*. 4. ed. Milano: Paoline, 1985, p. 1782-1808.

MONDIN, B. *O homem: quem é ele?*: elementos de antropologia filosófica. Trad. L. Leal Ferreira; M. A. S. Ferrari. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2003a.

_____. *Curso de Filosofia*. Trad. Benôni Lemos. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2003b. v. 1.

PARTLAN, P. Mc. Persona. In: LACOSTE, J-Y. (Org.). *Dizionario Critico di Teologia*. Roma: Borla; Città Nuova, 2005, p. 1031-1035.

RAMPAZZO, L. A contribuição da teologia patrística na formulação do conceito de pessoa: base para o reconhecimento jurídico. In: RAMPAZZO, L.; SILVA, P. C. da (Orgs.). *Pessoa, Justiça Social e Bioética*. Campinas: Alínea, 2009.

SCHMAUS, M. *A fé da Igreja*. Trad. Marçal Versiani. Petrópolis: Vozes, 1977. v. 3.

SCHÜTZ, C.; SARACH, R. O homem como pessoa. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Ed.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Trad. Bernardo Lenz. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980. v. II/3. p. 73-89.

SGREGGIA, E. *Manual de Bioética*: I - Fundamentos e Ética Biomédica. Trad. Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

Capítulo 9

Habermas e a Sociedade Pós-secular: uma perspectiva Ético-Educativa

Anderson Menezes

Introdução (notas históricas)

Segundo Pinzani *et al*. (2008), o tema religião é tardio na obra habermasiana. Por exemplo, na *Teoria do agir comunicativo* (1981), Habermas dedica algumas páginas à questão da Teoria da Secularização de tipo Weberiano. Nesta obra, o papel da religião nas sociedades tradicionais era o de garantir a integração social ou legitimação política, enquanto que, nas sociedades modernas, teria sido assumido pela própria razão comunicativa.

Neste processo "*a autoridade do Sagrado foi substituída aos poucos pela autoridade de um consenso considerado fundamental de forma racional*" (TKH II, 118). Já na sociedade Secularizada, a religião representa um obstáculo para alcançar o consenso sobre normas, já que os crentes atribuem valor absoluto e não negociável a suas crenças morais.

Em *Pensamento pós-metafísico*, de 1988, Habermas não se afasta muito da posição de 1981. Aqui, atribui à religião um papel fundamental na história do pensamento ocidental, mas ao mesmo tempo revela como este papel se esgotou e como a religião deve renunciar a suas

pretensões de validade absoluta para limitar-se a oferecer uma visão de mundo entre outras igualmente legítimas.

Em 2001, então, Habermas ministrou uma Conferência, com o título hegeliano, *Fé e saber* (Glaube und Wissen). Neste texto, Habermas afirma que, de fato, a religião desempenha importante papel na sociedade secularizada, como, por exemplo, na discussão de temáticas moralmente relevantes como a biogenética.

O apelo para uma "tradução" em termos secularizados de certos conteúdos da linguagem religiosa me parece, novamente, ir em direção a uma "domesticação" da religião antes que de uma "rendição" perante a sua presumida superioridade.

O que Habermas gostaria de "salvar" na religião são aqueles conteúdos religiosos que podem ser traduzidos em argumentos acessíveis e aceitáveis também para pessoas não religiosas, isto é, seu núcleo moral.

Portanto, a religião é considerada somente do ponto de vista moral, não dos seus conteúdos metafísicos, pois o próprio conceito de divindade permanece estranho a uma filosofia pós-metafísica.

Contudo, no diálogo com Ratzinger, na Universidade Católica da Baviera, em 2004, seria a redução da religião à sua dimensão moral, deixando de lado os aspectos metafísicos e místicos, julgando-a com base no seu significado para a política.

Nesta ótica, passa a ser considerada um mal necessário, útil para criar uma atitude moral nos cidadãos.

Conforme Pinzani *et al*. (2008), nos ensaios mais recentes, *Zwischen Naturalismus und Religion*, (*Entre Naturalismo e Religião*), de 2005, em Munique, na Hochschule Für Philosophie, gerida pelos Jesuítas, fez-se uma intervenção na qual foram recolhidas, num pequeno livro, *Ein BewuBtsein Vom den, Was Fehlt*, que significa: "uma consciência do que está faltando". Para Habermas, o que está faltando não é Deus, nem religião, mas a ***solidariedade cívica***. Ele refere-se às patologias do social, para usar uma fórmula cara à Teoria Crítica, não à perda da fé ou dos valores religiosos.

Segundo Habermas, as posições fundadoras na religião possuem um lugar legítimo na esfera pública política e a comunidade política está reconhecendo oficialmente que afirmações religiosas podem dar uma contribuição sensata ao esclarecimento de questões de princípios

controvertidas. Tudo o que a religião faz, dessa forma, é contribuir, de maneira sensata, à discussão de questões de princípios sobre as quais não há consenso.

No entanto, isso não significa que qualquer afirmação religiosa sobre tais questões possui *ipso facto* valor ou sensatez, ou que mereça atenção e respeito particular.

Tolerância religiosa: entre laicismo e radicalismo religioso

A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais

Habermas, no seu texto *Naturalismo e Religião: estudos filosóficos* de 2007, nos faz compreender que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, a tolerância religiosa passa a ser um conceito do Direito. Governos redigem documentos de tolerância que impõem aos funcionários e a uma população ortodoxa um comportamento tolerante no trato com minorias religiosas – luteranos, huguenotes e papistas. Por exemplo, em 1598, Henrique IV promulga o Edito de Nantes.

Em inglês, mais do que no alemão, é possível uma distinção mais nítida entre ***tolerance*** enquanto virtude ou disposição para o comportamento e ***toleration***, que constitui um ato jurídico. Em alemão, por sua vez, emprega-se a mesma expressão, “tolerância” (***toleranz***), para designar ambas as coisas: tanto uma ordem jurídica que garante tolerância, como a virtude política do trato tolerante. Montesquieu destaca o nexo consecutivo que existe entre “aturar” e “tolerar”.

> *"Tão logo as leis de um país conseguem ajustar-se à admissão de várias religiões, elas têm de obrigá-las, a seguir, a se aturarem mutuamente... Por isso, é aconselhável que as leis estabeleçam a seguinte exigência: que essas diferentes religiões não apenas deixem o Estado em paz, mas que mantenham, além disso, a paz entre si" (Herdtle; Leeb apud Habermas, 2007).*

Segundo Habermas, portanto, as conhecidas condições para a convivência liberal de diferentes comunidades religiosas passam por tal teste de reciprocidade, o qual implica, em primeira linha, a renúncia a meios de coação política para imposição de verdades de fé, bem como

uma liberdade de associação que exclui qualquer tipo de coação moral contra os próprios membros.

Quando encontram ***reconhecimento intersubjetivo*** para além das fronteiras confessionais, normas desse tipo podem fornecer argumentos em condições de sobrepujar razões subjetivas alocadas a favor de uma recusa de convicções e de práticas religiosas estranhas. Neste sentido, a tolerância religiosa pode ser garantida de modo transigente pelas condições sob as quais os cidadãos de uma comunidade democrática se concedem mutuamente liberdade de religião.

De sorte que, só pode praticar tolerância quem tem argumentos subjetivamente convincentes para a rejeição de pessoas que seguem credos diferentes. Já que tolerância não é indiferença, uma vez que indiferença por convicções e práticas estranhas e, inclusive, a avaliação do outro e de sua alteridade em termos meramente apreciativos, anularia o objeto da tolerância. Todavia, os argumentos de rejeição, que exigem tolerância, não podem ser tidos como bons apenas de um ponto de vista subjetivo: eles têm de valer como legítimos perante a esfera pública. Preconceitos não contam. Só podemos falar em tolerância quando os participantes puderem apoiar sua recusa em uma não concordância que encontra motivos razoáveis para continuar existindo. Nesse sentido, nem toda recusa é racional.

Isto nos faz pensar na seguinte conclusão de que a tolerância só pode ter início além da discriminação. Como no caso da liberdade de religião, nós só podemos exigir tolerância após a eliminação do preconceito que permitia a opressão de uma minoria.

De um ponto de vista funcional, a tolerância religiosa tem por finalidade receptar a destrutividade social de um dissenso irreconciliável e permanente.

Por fim, hoje em dia, o tema do “saber e fé”, que ocupou as atenções da filosofia, desde o século XVII, torna-se novamente explosivo, ante os progressos da biogenética e das pesquisas sobre o cérebro. O Estado secular, em todo caso, só pode garantir, de modo imparcial, a tolerância quando for capaz de assegurar, na esfera pública política, que o pluralismo de cosmovisões se desenvolva sobre a base do respeito mútuo – sem regulamentações preconceituosas.

Na França, as alunas muçulmanas são proibidas de usar a burca sob a alegação laicista de que a religião deve ser encarada como algo

atinente à esfera privada, a ser excluída da esfera pública. Este é, sem dúvida alguma, o caso de uma determinada compreensão laicista da constituição e é necessário perguntar se a interpretação tradicional, republicana, a qual predomina na França, não é por demais “forte” a ponto de ferir a exigida neutralidade do Estado no trato da pretensão legítima de uma minoria religiosa que tem direito à autoapresentação e ao reconhecimento público.

Ainda há lugar para a religião na sociedade pós-secular, pós-religiosa

Uma distinção fundamental faz-se necessária neste momento do diálogo. O fato da consciência do fracasso do processo ocidental de secularização ter levado Habermas a pensar numa Socidade Pós-secular (Dialética Inacabada).

A distinção de fundo entre Sociedade Secular e Pós-secular é a seguinte: a secular lida com a religião por processos de substituição e apropriação de conteúdos religiosos; enquanto a pós-secular admite a persistência do religioso e a coexistência das esferas de sentido.

Dessa forma, o Estado Secular admite a religião sem quaisquer pretensões cognitivas, enquanto o Pós-secular tem certa sensibilidade em relação ao poder e ao conhecimento do religioso, além de admitir uma certa neutralidade em relação às pretensões de autoridade tanto das ciências, quanto das religiões.

Neste sentido, a sociedade pós-secular está mais atenta à tradição semântica e hermenêutica das religiões.

O filósofo italiano Vittorio Possenti, em artigo publicado no Jornal italiano *Avvenire*, de 20 de julho de 2008, assim se refere:

> *"[...] ultimamente Habermas pareceu aproximar-se da posição de Hegel, segundo a qual a religião é essencialmente um fenômeno do passado do qual a filosofia nada mais tem a aprender, a não ser o ato de determinar o que é racional e irracional na fé. Existe um duplo Habermas?"*

Por sua vez, Habermas, em sua obra, *Entre Naturalismo e Religião*, de 2007, faz-nos pensar em novos modos e modelos de compreensão

da religião na esfera política pública. Na Introdução da mencionada obra, assim, se refere: "*duas tendências contrárias caracterizam a situação cultural da época atual – a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente das ortodoxias religiosas*" (p. 7).

No contexto desta afirmação, percebe-se, por um lado, a tendência de exacerbação de um naturalismo cientificista – eutanásia, aborto, robótica, células-tronco – e, por outro lado, o problema e crescente desenvolvimento de imagens de mundo religiosas profundamente sectárias e radicais. Neste sentido, o próprio Habermas afirma: "*o etos do cidadão liberal exige, de ambos os lados, a certificação de que existem limites, tanto para a fé como para o saber (NR, p. 9)*". (Glaube und Wissen).

Deve-se ressaltar, portanto, que, no estado liberal o reconhecimento recíproco pode significar que cidadãos seculares e religiosos possam aprender na esfera política pública. Neste âmbito, isto se torna patente quando pensamos nas expectativas de tolerância a que os cidadãos religiosos têm de fazer juz no estado liberal. Portanto, modos de pensar fundamentalistas não se conciliam com a mentalidade a ser compartilhada por um grande número de cidadãos quando pretendem manter coesa a comunidade democrática.

Segundo Habermas, a exigência de respeito mútuo impõe certos deveres epistêmicos. Neste ponto fundamental, os cidadãos religiosos pretendem ser levados a sério em suas proposições por seus concidadãos seculares.

Neste âmbito de compreensão, o secularismo que emoldura a imagem de mundo científica insiste firmemente em que as ideias arcaicas contidas nas doutrinas religiosas foram superadas pelos progressos do conhecimento científico.

Por sua vez, o pensamento pós-metafísico estabelece uma posição falibilista com ambos os lados, no primeiro momento, desconfiando das sínteses das ciências naturais e, no segundo momento, das verdades reveladas. Esta polarização entre visões de mundo religiosas e seculares coloca em risco a coesão entre os cidadãos, discussão que fica a cargo da teoria política de Habermas.

Habermas, então, defende a tese hegeliana, segundo a qual as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da

razão. Neste sentido, seria irracional colocar de lado essas tradições “fortes” por considerá-las um resíduo arcaico. Pode-se pensar, portanto, que a posição do pensamento pós-metafísico pode colocar-se entre a religião e o naturalismo. O autor compreende que esta dupla realidade é complementar. Portanto, nem o laicismo nem o fanatismo.

Neste sentido, no diálogo com Ratzinger, Habermas reconhece que a religião é uma força social muito ativa num mundo dominado por: anomia, ceticismo político e narcisismo que corroem o processo democrático (Sérgio Paulo Rouanet). A religião pode reintroduzir sentimentos como: solidariedade, responsabilidade na arena política. Segundo Habermas, o Estado Secularista não deve ser ultrapassado ao ponto de relegar a religião ao limbo do obscurantismo, mas sim, de usar a religião num processo de aprendizado recíproco entre crentes e não crentes. Neste âmbito, encontram-se tanto patologias da religião como patologias da razão.

O saber hermenêutico como caminho fundamental para as religiões – à guisa de conclusão

Uma teologia que utiliza o paradigma hermenêutico como orientação não significa apenas uma entre tantas correntes da teologia, senão o destino mesmo da razão teológica no contexto complexo da contemporaneidade.

Nesta perspectiva, o pluralismo religioso reorienta o fazer teológico no início deste novo milênio, sendo um traço distintivo da condição moderna e pós-moderna. Autores como Claude Geffrè nos dizem que o pluralismo religioso se constitui hodiernamente como um traço quase insuperável. Ora, o pluralismo vem assumindo um novo caráter no discurso da teologia e das ciências da religião, constituindo-se como um novo paradigma teológico, que sublinha, fundamentalmente, a vocação hermenêutica da teologia.

Na realidade multifacetada e de uma atual predominância de um discurso polifônico no âmbito das religiões, o cristianismo é convidado a reafirmar a sua identidade e a buscar genuinamente os seus princípios mais fundantes e estruturantes. Aqui, a teologia como saber hermenêutico desempenha um papel na reviravolta da teologia, pois,

adquire uma fisionomia menos metafísica e abstrata, e, portanto, menos apologética, para uma teologia, cujo ***saber*** se exprime fundamentalmente como interpretação, em que o teólogo passa a ser um ***hermeneuta da experiência religiosa***, sem se assumir como um *expert* dentro de uma comunidade cristã de interpretação. É fundamental perceber que a teologia entendida como saber hermenêutico está em continuidade com a reviravolta linguística operada pelo pensamento moderno.

Geffrè estabelece uma distinção entre hermenêutica, enquanto interpretação dos textos fundadores do cristianismo, e hermenêutica enquanto interpretação das fórmulas dogmáticas (não é uma relativização dos dogmas, mas um exercício de re-situar tais fórmulas dogmáticas na organicidade da fé).

Trata-se, portanto, de se superar o apego à ***razão especulativa (metafísica)***, entendida no sentido aristotélico do conhecimento teórico, já que, em Aristóteles, no livro VI, da *Ética a Nicômaco*, ele fale de uma ***sabedoria prática*** (phrónesis). Trata-se, então, nestes termos, de buscar a ***aproximação da razão teológica à compreensão histórica***, assim como trabalhada por Heidegger (em que a ***linguagem é o pastor do ser***), Gadamer (***o texto é um horizonte de abertura***) e Ricouer (***o texto é um si-mesmo como outro***).

A teologia compreendia como um ***saber hermenêutico***, não pode mais se autocompreender como um ***saber-objeto*** pura e simplesmente, ela não deve se reduzir à compreensão da ***razão cognitiva***, como puro conhecimento, mas, precisa se inscrever numa narrativa em que os atores se reconhecem na construção de um saber: ***ético***, ***estético***, ***normativo*** e ***expressivo***. Daí a ***transformação*** do discurso teológico, em que o discurso sobre Deus adquire outras ***fisionomias*** e ***facetas*** e se faz de forma humana e profundamente aberta e atenta aos discursos dominantes da transdisciplinaridade impulsionados pelas ciências humanas atuais.

O cerne da questão para Claude Geffrè é distinguir o modelo dogmático, traço distintivo da teologia católica, desde Trento, em que, neste modelo, há teologia é muito mais reflexo do que fonte. Sua tarefa é explicar o ensinamento oficial confirmado pela escritura e pela tradição.

Enquanto isso, o modelo hermenêutico tem como ponto de partida o texto (***textos fundadores*** e ***textos clássicos***: ex.: *Agostinho*, *Tomás de*

Aquino). O teólogo se servirá, então, da longa tradição textual do cristianismo para poder aceder à experiência fundamental da salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo. Recorrendo a Schillebeeckx, Geffrè assinala que o Cristianismo não consiste: "*numa mensagem que deve ser acreditada, mas uma experiência de fé que se traduz numa mensagem*" (Schillebeeckx *apud* Geffrè, 2004). Neste sentido, Faustino Teixeira, lendo Geffrè, nos oferece as seguintes linhas interpretativas e de grandes consequências para o fazer teológico, hoje, a partir de uma teologia como saber hermenêutico.

Consequências deste modelo hermenêutico para o atual fazer teológico:

a. nova aproximação da escritura e uma abertura às suas potencialidades desconhecidas;
b. o reconhecimento de uma pluralidade de testemunhas que visam traduzir o acontecimento fundador, em ruptura com a obsessão fundamentalista que defende uma palavra pura e original;
c. releitura da tradição, que busca discernir a experiência histórica subjacente às formulações dogmáticas; e
d. a atenção concedida à dimensão prática, aos sujeitos concretos da história. Neste sentido, a hermenêutica do sentido conduz a uma determinada prática social, não produzindo somente novas interpretações, mas motivando, igualmente, um novo fazer.

Referências

BOSETTI, G. *Ragione e Fede in dialogo*: Le idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo. Venezia: Marsilio, 2008.

GEFFRÈ, C. *Crer e interpretar*. Petrópolis: Vozes, 2004.

HABERMAS, J. *Teoría de La acción comunicativa*, I, II. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2003.

_____. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

PINZANI, A.; CLÓVIS, M.; DUTRA, D. V. *O pensamento vivo de Habermas*. Florianópolis: NEFIPO, 2008.

POSSENTI, V. *Habermas-Ratzinger*: aliados contra o “derrotismo” da razão moderna. Porto Alegre: Instituto Humanitas Unisinos, 2007.

ROUANET, S. P. *O Diálogo Habermas e Ratzinger na Universidade Católica da Baviera em 2004*. Apontamentos pessoais nos 80 anos Habermas na Universidade Federal da Paraíba em 2009.

Capítulo 10

Uma Análise do Semiárido a partir da Ideia de Desenvolvimento como Liberdade de Amartya Sen

Marcos Fabio Alexandre Nicolau

Introdução

Com o intuito de analisar a ideia de uma intrínseca relação entre ***desenvolvimento*** e ***liberdade***, proposta pelo prêmio Nobel de economia, o indiano Amartya K. Sen, em seu livro *Desenvolvimento como liberdade*, elegemos a realidade do semiárido brasileiro – região muitas vezes encarada como área problema, devido a pungente degradação ambiental e social, que muitos atribuem, de maneira excessivamente fácil, a restrições hídricas provindas de um clima desfavorável – como objeto a ser discutido e avaliado a partir de sua premissa de que a privação das liberdades substanciais coaduna diretamente com a efetividade da pobreza. A tese mencionada anteriormente, de que a miséria real enfrentada pelos habitantes do semiárido pode ser concebida como mera consequência da realidade climática da região, não se sustenta ao se realizar uma análise mais profunda, pois, como nos mostra a história, tais questões climáticas não foram um fator incontornável para outras civilizações confrontadas com

condições tão adversas quanto as vivenciadas pelas populações do semiárido brasileiro. Tais civilizações conseguiram obter amplo desenvolvimento, ainda que o meio físico dificultasse a vida, exigindo maior empenho e maior racionalidade na gestão dos recursos naturais. Por isso, propostas como a de Amartya Sen, que nos levam a pensar a relação desenvolvimento-liberdade como principal força motriz do bem-estar social, nos auxiliam a despertar desse “sono dogmático” que certos paradigmas políticos tendem a conservar com respostas fáceis a não solução do problema da pobreza no semiárido.

Visando um maior esclarecimento das questões a serem debatidas, iniciamos com uma breve apresentação do novo semiárido brasileiro, reconfigurado pelos novos critérios de delimitação forjados pelo Ministério da Integração Nacional, em vigor desde 2005, para, logo após, buscar apreender a realidade dessa região em seus aspectos socioeconômicos e políticos, configuradores de cenário de pobreza e falta de perspectivas, o que Amartya Sen aliciará a uma falta de liberdades substanciais que impactam diretamente sobre o processo do desenvolvimento.

O novo semiárido brasileiro

Segundo o relatório do Ministério da Integração Nacional [1], o Semiárido brasileiro é um dos maiores, mais populosos e também mais úmidos do mundo. Segundo Rech (2003), na área do semiárido, moram mais de 20 milhões de pessoas, sendo mais populosa do que duas vezes a população de Portugal (19,8 milhões de habitantes). Estende-se por 969.589,4 quilômetros, abrangendo o norte dos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo, os sertões da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e uma parte do sudeste do Maranhão. Essa nova delimitação se deve à constatação da inadequabilidade do critério anteriormente adotado, em vigor desde 1989, para delimitação da área do semiárido, que levava em conta apenas a precipitação média anual dos municípios dessa região, derivada da Lei nº 7.827, de 27 de dezembro de 1989, que viria estabelecer as condições de aplicação dos recursos dos Fundos Constitucionais de Financiamento do Norte (FNO), do Nordeste (FNE) e

do Centro-Oeste (FCO), definindo o semiárido como:

> *"A região inserida na área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene, com precipitação pluviométrica média anual igual ou inferior a 800 mm (oitocentos milímetros), definida em portaria daquela Autarquia (Lei nº 7.827, de 27 de dezembro de 1989, inciso IV do art. 5 do Capítulo II dos Beneficiários)".*

O que acabava por restringir a região a suas medidas de precipitação pluviométrica [2], que, é claro, não determinava com precisão as características da mesma. Fazia-se necessário a instituição de uma base técnica mais consistente que subsidiasse os posicionamentos sobre os pleitos de inclusão na lista dos municípios do semiárido e fosse além da mera constatação da insuficiência do índice pluviométrico como critério exclusivo de seleção dos municípios. Os conhecimentos acumulados sobre o clima permitiram concluir não ser a falta de chuvas a responsável pela oferta insuficiente de água na região, mas sua má distribuição, associada a uma alta taxa de evapotranspiração, que resultam no fenômeno da seca, a qual, periodicamente, assola a população da região.

Dessa forma, a nova delimitação do semiárido brasileiro baseava-se em três critérios técnicos:

1. Precipitação pluviométrica média anual inferior a 800 milímetros;
2. Índice de aridez de até 0,5 calculado pelo balanço hídrico que relaciona as precipitações e a evapotranspiração potencial, no período entre 1961 e 1990; e
3. Risco de seca maior que 60%, tomando-se por base o período entre 1970 e 1990.

Segundo o MIN, esses três critérios foram aplicados consistentemente a todos os municípios que pertencem à área da antiga SUDENE, inclusive os municípios do norte de Minas e do Espírito Santo. Pois, com os novos critérios, além dos 1.031 municípios já incorporados, passaram a fazer parte do semiárido outros 102 novos municípios

enquadrados em, pelo menos, um dos três critérios utilizados. Com essa atualização, a área classificada oficialmente como semiárido brasileiro aumentou de 892.309,4 quilômetros para 969.589,4 quilômetros, um acréscimo de 8,66%.

O semiárido e a pobreza

O semiárido brasileiro é a região mais pobre do país, com alto índice de analfabetismo e baixa renda *per capita*. No entanto, como indica Rech (2003), a região está tão ausente da consciência do país que, por diversos anos, nem se levantaram estatísticas próprias a seu respeito, sendo seus dados misturados aos de outras regiões. Esse cenário vem mudando, mas ainda são escassas as pesquisas para uma coleta mais concisa de dados. Dentre os dados expressivos dessa realidade do semiárido, salta-nos aos olhos o fato de que 66% do semiárido encontra-se na região Nordeste, e que, dentre as cidades que possuem os mais altos índices de desnutrição infantil do país, 150 estejam nessa região, onde 33% das crianças encontram-se nessa situação de desnutrição e a mortalidade infantil chega a 54%.

Assim, voltamos à questão:

> *"Por que os povos do gelo podem viver bem no gelo, os povos do deserto podem viver bem no deserto, os povos das ilhas podem viver bem nas ilhas e a população da região semiárida vive mal aqui?" (Malvezzi, 2007, p. 12).*

Será porque aqueles povos desenvolveram culturas de convivência adequadas ao ambiente? Adaptaram-se a ele e tornaram viável a vida? Será somente essa a questão: uma busca por adaptação por parte dos habitantes do semiárido? [3] Infelizmente, o cenário evoluiu para um quadro no qual a solução não depende de algo tão simples quanto a vontade dos mesmos. Uma interpretação mais detalhada nos impõe a própria pobreza como responsável pela difícil situação em que se encontram seus habitantes e, como veremos em Sen, a pobreza deve ser hoje compreendida em um sentido muito mais amplo que falta de renda. Claro que nosso intuito é o de apreender o contexto no qual a região se encontra para confrontá-la com as propostas de Sen, mas essa apreensão não pode eximir-se de mencionar a ação direta dos

grupos dominantes, tanto do próprio Nordeste quanto de outras regiões, interessados em transferir para as condições naturais, ou mesmo sobrenaturais, as causas do subdesenvolvimento, da pobreza e da miséria que dominam a região:

> *"Muitos acham que as causas da pobreza são da vontade divina e, sendo assim, devem aceitar seu destino, criando, com isso, um verdadeiro problema de geração, pois não conseguem associar que o drama da pobreza e da miséria é fruto da apropriação indevida dos bens da natureza por parte de poucos, de grupos oligárquicos que sempre ditaram as regras e as leis deste País ao longo de sua história" (Silva; Silva, 2010, p. 227).*

Nesse sentido, chamamos a atenção para a injusta distribuição de renda e o controle do poder exercitado por pequenos grupos em detrimento da maioria. A pobreza no semiárido brasileiro deve ser buscada nas raízes histórico-culturais e políticas que marcam a região, que configuram razões que subjazem a uma mera necessidade de adaptação. Nessa perspectiva, o semiárido deve ser visto como um fenômeno histórico. Nossa discussão leva em conta a imagem que os sujeitos, os indivíduos e grupos sociais fazem de si, da região e do seu mundo, para, a partir daí, desconstruir o paradigma, a conjectura adotada sobre o semiárido e seu povo.

Sendo assim, a pobreza deve ser tratada como fenômeno histórico e objetivo, configurando um problema estrutural.[4] Pois, dentre as mencionadas raízes, as falas políticas acabaram por tangenciar os índices que avaliam o estado de pobreza da região, convertendo e revertendo as expressões estatísticas conforme a cor que queiram pintar o cenário social e econômico, conforme queiram agravar ou suavizar os traços do mapa da fome e da miséria, esquecendo-se que quem sofre as consequências desse jogo é a população do semiárido, população essa que

> *"É a população mais excluída de saneamento ambiental (abastecimento de água potável, esgotamento sanitário, contenção de vetores etc.). E também a que apresenta os menores índices de desenvolvimento humano do país (IDH). É a população retirante retratada nas músicas de Luis Gonzaga, nas pinturas de Portinari, nos romances de Graciliano Ramos e na*

poesia de João Cabral de Mello Neto. Sem infraestrutura, é a que mais sofre com os efeitos do clima, a que mais migra, a que mais morre" (Malvezzi, 2007, p. 124).

A partir dessas abordagens, o olhar que se estende sobre a pobreza implica na análise do modo como os direitos são negados na trama das relações sociais. O que reporta à busca da raiz dessa questão: Como fazer com que o pobre usufrua dos conceitos de justiça e equidade? É a partir dessa busca que entramos na perspectiva de Amartya Sen.

Pobreza, liberdade e desenvolvimento

Em *Desenvolvimento como liberdade*, Sen faz longas reflexões sobre o modelo de desenvolvimento dos últimos séculos, e através de uma metodologia comparativa, tece argumentos que questionam o paradigma de análise do desenvolvimento de matriz economicista e dominadora, alertando e inferindo que outros parâmetros devem ser incluídos nessa medida – o que fora proposto efetivamente a partir da idealização, juntamente com o economista Mahbub ul Haq, do Índice de Desenvolvimento Humano – IDH, como um parâmetro mais realista que o tradicional Produto Nacional Bruto – PNB, que, dividido *per capita*, mostra o grau de riqueza alcançado pelos habitantes de um país, até então usado como referencial de desenvolvimento.[5] Observa-se, assim, que o conceito de crescimento econômico não deve ser confundido com o de desenvolvimento econômico. É esperado que o crescimento do PNB melhore as condições de vida da população, no entanto, existem outras variáveis que determinam, também, as condições de vida dos indivíduos. Estas variáveis não podem ser ignoradas pelo conceito de desenvolvimento. Sen se refere à diferenciação entre desenvolvimento econômico e desenvolvimento social. Apresenta, assim, exemplos de alguns países (Kerala, China e Sri Lanka) que conseguiram aumentar a expectativa de vida e melhorar as condições de trabalho de sua população sem grande crescimento econômico, mas sim através da incrementação e do redirecionamento de políticas públicas essenciais, como educação, saúde, alimentação e da democratização dos direitos civis (Sen, 2010).

A prosperidade material pode não representar o bem-estar social, de

modo que esta discussão deve passar pelo aspecto distributivo. Assim, partindo de uma crítica das bases de análise de desenvolvimento, Sen, ao ressaltar a importância do desenvolvimento e crescimento para além do meramente econômico, impôs uma série de questões, pondo, em relevo, a necessidade de uma reestruturação das políticas de desenvolvimento socioeconômico: como realizar o desenvolvimento? Quem será seu beneficiário? Que custos são toleráveis?

Pois, ainda que a trajetória do projeto de desenvolvimento em voga tenha sido capaz de gerar riqueza, a mesma não foi capaz de garantir igualdade, ou mesmo justiça, como bem evidencia o autor:

> *"Um número imenso de pessoas em todo o mundo é vítima de várias formas de privação de liberdade. Fomes coletivas continuam a ocorrer em determinadas regiões, negando a milhões a liberdade básica de sobreviver. Mesmo nos países que já não são esporadicamente devastados por fomes coletivas, a subnutrição pode afetar numerosos seres humanos vulneráveis" (Sen, 2010, p. 29).*

Em outra obra, *Sobre ética e economia*, fruto das Conferências Royer, na Universidade da Califórnia, Sen levantara outras questões não menos relevantes que as já citadas, mas possuidoras de um teor mais metodológico: como distribuir a riqueza gerada de modo a se alcançar o objetivo de ampliação das liberdades efetivas? Como conciliar os imperativos da justiça com os da eficiência econômica? Ora, para o autor é justamente no não reconhecimento dessa autonomia do econômico em seu próprio terreno, na percepção de uma constante necessidade de avaliação dos processos de geração e divisão da riqueza que reside o mais forte apelo à cooperação interdiscursiva entre o raciocínio ético e o raciocínio econômico.[6]

Pautado na questão socrática de *Como devemos viver?* (Sen, 1999, p. 18), basilar para uma perspectiva ética, Sen nos leva à invariável pergunta: afinal, de que adianta um modelo de desenvolvimento baseado na riqueza econômica se isto não se reflete na melhoria das condições de vida das pessoas? O que evidenciou em *Desenvolvimento como liberdade* através da menção à milenar conversa entre Maitreyee e seu marido, que se põem discutir a questão: em que medida a riqueza os ajudaria a obter o que eles desejavam? O que levou Maitreyee à

desiludida conclusão: "*de que me serve isso, se não me torna imortal?*" (Sen, 2010, p. 27). Para Sen, essas distorções apontam para um novo paradigma de desenvolvimento, baseado na expansão das melhorias das condições de vida das pessoas e, por isso, afirma:

> *"A questão central é a qualidade da vida que podemos levar. A necessidade de possuir mercadorias para que se alcance um determinado patamar de condições de vida varia grandemente segundo características fisiológicas, sociais e culturais, além de outras igualmente contingentes […] O valor do padrão de vida repousa na vida, e não na possessão de mercadorias, a qual tem relevância derivada e variável" (Sen, 1990, p. 25).*

E é aqui, na análise da pobreza como algo mais amplo que a falta de renda, que inserimos as reflexões de Sen na realidade semiárida brasileira. Pois, segundo o autor, para definir se o indivíduo é pobre ou não é preciso que se escolha entre o critério da renda ou um conjunto mais amplo de informações. Sen considera os relacionamentos existentes em uma sociedade como “funcionamentos” e pressupõe ser essencial analisar as capacidades dos indivíduos no tocante à participação em tais funcionamentos. Pois, em sua visão, é essencial garantir que as pessoas possam ter acesso ao tipo de vida que gostariam de ter (suas concepções de bem). Para começar, Sen (2010) explica o conceito de “funcionamentos”, que "*refletem as várias coisas que uma pessoa pode considerar valioso fazer ou ter*" (p. 104) – não passar fome, nem miséria, ser membro ativo da comunidade etc. Assim, "*a “capacidade” de uma pessoa consiste nas combinações alternativas de funcionamentos cuja realização é factível para ela [a pessoa]*" (p. 105).

Nessa perspectiva, o rompimento com a visão unidimensional da pobreza é construído pela afirmação de que a pobreza deve ser vista como privação de capacidades básicas, ou seja, a privação das liberdades substantivas das pessoas de levarem o tipo de vida que elas têm razão para valorizar. Para isso, as pessoas devem utilizar as liberdades instrumentais (políticas, econômicas, sociais, garantias de transparência e segurança protetora) para superar a pobreza (Sen, 2010). Tal posição nos leva a uma compreensão mais profunda do fenômeno da pobreza, especificamente, da pobreza no semiárido

brasileiro, em sua esmagadora maioria, privado de tais liberdades substanciais.

Ao analisar tais liberdades, deve-se estar atento para a curiosa denúncia seniana daquele tão difundido critério pautado na relação entre bem-estar e capacidade de compra. Para ele, a posse de bens e serviços constitui um critério míope para definir o nível de vida ou de bem-estar ou a qualidade de vida, uma vez que as possibilidades de transformação de bens e serviços em realizações alteram-se de pessoa para pessoa, levando em consideração suas capacidades. Nessa perspectiva, Sen aponta que a maior dificuldade, no nível prático, na abordagem do bem-estar medido pela renda real reside na diversidade dos seres humanos, isto é, a diversidade humana limita a serventia das comparações de renda real para o julgamento das vantagens respectivas de pessoas diferentes (Sen, 2010).

Nessa concepção, o indivíduo é concebido de maneira mais dinâmica e com um potencial próprio, em vez de ser designado como um ente passivo, que apenas recebe, consome ou desfruta. Consideram-se não só as conquistas, mas também as liberdades de ação, surge a figura do “agente” como o ideal de formação humana de Sen (2010). Por conseguinte, o fundamental é a liberdade que o indivíduo usufrui, não os meios pelos quais ela é conseguida.

Um exemplo explicitado por Sen (2010) é que "*quanto mais incluso for o alcance da educação básica e dos serviços de saúde, maior será a probabilidade de que mesmo os potencialmente pobres tenham uma chance de superar a penúria*" (p. 124). O que reforça a visão de que quanto mais oportunidades forem disponibilizadas, mais desenvolvimento e menos privações vai se enfrentar. Nunca fomos adeptos do ponto de vista de que a escola é a redentora da sociedade, já que há problemas estruturais que vão muito além do que a escola pode realizar, mas a perspectiva proposta por Sen nos é bem coerente: embora nada garanta que a posse de uma boa educação, assim como do gozo de boa saúde, materialize-se na efetiva participação cidadã, gerando agentes de transformação social, na pior das hipóteses deu-se a possibilidade dos indivíduos escolherem ou não participar. Para se alcançar, portanto, o desenvolvimento e a superação da pobreza, é preciso dar condições substanciais de liberdade, que devem ser fornecidas pelo Estado. Aqui, é claro, alguns criticarão Sen, afinal de

contas, como o Estado garantirá tais direitos sem que, para essa realização, desconsidere o próprio princípio fundamental das liberdades substantivas dos indivíduos?[7] Ora, o papel do Estado continua a ser o de não interferir nas liberdades, mas o de garantir o acesso a elas. Leva-se em conta o fato de que o custeio público de serviços sociais sejam proporcionais as necessidades que tais Estados tenham que suprir (Sen, 2010). Nesse quesito, Sen não se propõe a uma crítica mais dura à relação Estado-mercado, pois, em suas obras, não se vai além das propostas já erigidas pelos economistas das instituições internacionais (FMI, Banco Mundial), que propõem a ideia da "boa governança": o Estado deve ser responsabilizado apenas pelo mínimo, mas nisso deve ser eficiente (Oliveira, 2007).

Assim, ao caracterizar a pobreza como privações de capacidades por parte de determinados setores da sociedade, e alertar para o papel do Estado nesse debate, o autor encontra o fulcro da questão: a negação das condições para o exercício da liberdade, liberdade esta que produz desenvolvimento humano, pessoal e social. Ao afirmar ser a liberdade, tratada por ele como direito inalienável, algo que deve ser garantido através de condições de vida digna e de direitos civis e políticos para todos, enumera diversas formas de vivenciar a liberdade: ***liberdades políticas***, ***facilidades econômicas***, ***oportunidades sociais***, ***garantias de transparência*** e ***segurança protetora***, as quais relacionamos, a seguir, com o drama do semiárido.

As ***liberdades políticas*** incluem os direitos civis e referem-se à liberdade de escolha por parte das pessoas sobre quem deve governar e porque, além dos direitos de fiscalização e crítica dos governantes através de uma imprensa livre e atuante (Sen, 2010). O que nos reporta a tão falada apatia política na qual incorrem os habitantes do semiárido. Como cobrar participação política efetiva se lhes são negados dados eficientes e imparciais da realidade do país? O poder da mídia televisiva, principal meio de comunicação nacional, impõe uma programação completamente apolítica, no sentido de formação política e participação popular em debates e decisões governamentais. Basta recordarmos a recente visita do presidente americano Barack Obama ao Brasil (março de 2011). Enquanto decisões eram tomadas, acordos eram erigidos, questões eram debatidas, a imprensa transmitia o presidente americano "batendo bola" com crianças em favelas e discutia os vestidos da

primeira-dama americana. O povo ficou totalmente a margem dos verdadeiros motivos da “visita americana”. Dessa forma, como cobrar participação popular? O interessante é que aqui não só a população do semiárido tem seus direitos usurpados.

As ***facilidades econômicas*** são oportunidades, por parte das pessoas, para utilizar recursos econômicos para o consumo, produção ou troca. Para isto, os mecanismos de mercado podem ter um valor fundamental, já que permitem a livre circulação de pessoas e produtos na economia (Sen, 2010). Mas tais oportunidades devem estar vinculadas a políticas de empregabilidade e seguridade social, o que deve ser concretizado por investimentos em todas as regiões, principalmente nas mais carentes. Muito se fala da alta capacidade para o turismo que a região semiárida possui, o que infelizmente não se reverte em investimentos reais. A mera pressuposição da construção de uma siderúrgica na região já levanta questões do tipo: como conseguiremos mão de obra qualificada para a mesma na região? Para que ter custos em formação de pessoal, ou mesmo de importação de mão de obra se podemos transferir o empreendimento para outra região muito mais preparada para receber o mesmo? Tais posições que, infelizmente, independem da capacidade de emitir exemplos, acabam por assegurar ao povo do semiárido uma falta de participação econômica. A proposta de um programa como o bolsa-família, que possui seus méritos, é claro, assume uma inconveniente duração indeterminada, justamente pela falta dos mencionados investimentos.

Já as ***oportunidades sociais*** referem-se aos serviços de saúde, educação etc., que permitem ao indivíduo não apenas viver melhor em sua vida privada – escapando da miséria através de um trabalho mais bem qualificado, por exemplo –, quanto também participar melhor da vida pública – a capacidade de ler jornais é fundamental para a atividade política, por exemplo (Sen, 2010). É principalmente aqui que Sen cobra a presença do Estado.

Hoje, debate-se mais sobre uma educação adaptada à realidade do semiárido, do que sobre uma efetiva educação no semiárido. É claro que precisamos pensar em métodos cada vez mais apropriados de ensino-aprendizagem, que devemos pensar em currículos cada vez mais pertinentes à formação integral e regional dos cidadãos, mas como dedicar-se integralmente a isso sem antes fornecer condições básicas

para que a própria educação seja realizável? Estruturas físicas, formação de professores, remuneração e condições de trabalho dignas ao profissional da educação, que devem minimamente estar em um número proporcional, ou pelo menos aceitável, ao número de estudantes matriculados, número esse que não corresponde ao número de crianças em faixa escolar. São questões que, há muito tempo, estão na ***ordem do dia***, mas que são mais atuais do que nunca no semiárido.

Deem-nos licença para um pequeno excurso. Lembramos da conversa, narrada pelo ilustre professor Manfredo Oliveira (do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará), entre o filósofo alemão J. Habermas e um professor gaúcho. Habermas questionava, em sua travessia por Porto Alegre, como as pessoas podiam viver em casas sem a menor estética arquitetônica, pois as casas que via na periferia porto-alegrense eram verdadeiros “caixotes”. Sem pestanejar, desferiu o professor a impactante resposta: “eles estão mais preocupados em sobreviver!” Realizando um paralelo indagamos: como pensar nos desenvolvimentos sem erigir as bases? Essa questão perpassa a realidade semiárida. Para que surjam os mencionados agentes transformadores, deve-se dar as bases necessárias a um estado de possível participação.

As ***garantias de transparência*** referem-se à necessidade de uma pessoa esperar sinceridade em sua relação com outras pessoas, instituições e com o próprio Estado. Além de essencial para a coesão social, ela pode ter papel importante na prevenção da corrupção, por exemplo (Sen, 2010). Mas como associar tal garantia de transparência se somos bombardeados com expressões de teor pejorativas a todo instante? “Todo político é ladrão”, “Política, religião e futebol não se discute”, “Política e corrupção estão intimamente relacionadas: é o jogo político”. Como esperar que o povo cobre transparência daquilo que ele aprendeu a ter tão somente como um “jogo sujo”? A verdade é que, enquanto o povo pensar assim, não precisamos nos preocupar com a transparência. Porém, a prerrogativa de Sen não fica sem valor por causa da atual realidade política. Como uma espécie de ***dever ser*** kantiano, tal prerrogativa da asseguridade de transparência por parte das pessoas, instituições e do Estado é *conditio sine qua non* para saída de um estado de pobreza, ainda que seja uma liberdade meramente ideal, não perde o valor como direito a ser garantido.

Por fim, a ***segurança protetora*** que resguarda os vulneráveis de caírem na miséria extrema através de uma rede de seguridade social e outras medidas que visem as garantias mínimas de sobrevivência das pessoas (Sen, 2010). Medidas estas que não são tão caras quanto alardeiam alguns, especialmente nos países em desenvolvimento, onde o custo da mão de obra e dos produtos é menor (Sen, 2010). Mais uma vez, Sen traz à tona a figura do Estado como garantia de preservação de direitos e liberdades. O semiárido brasileiro é, com certeza, a região mais dependente dessa ação. Não se pode cobrar daquele que não tem pra dar, eis um princípio básico. Daí a necessidade de garantir a esses indivíduos condições para um soerguimento.

Nesse sentido, o Estado brasileiro tem algumas iniciativas interessantes, como o próprio bolsa-família, já mencionado. Contudo, ainda falta a formação para autonomia, ou seja, a saída do indivíduo desse estado de pobreza e necessidade, que deve ser conjugada com o acesso as demais liberdades ora abordadas.

Considerações finais

Amartya Sen conclui sua obra com a observação central de que o desenvolvimento é, de fato, um importante compromisso com as possibilidades de liberdade. O que ele quis dizer, e isto ficou bastante evidente ao longo das páginas do livro, é que o desenvolvimento é um processo muito mais amplo do que se supunha, envolvendo, em primeira instância, a ampliação das liberdades individuais e adoção de medidas efetivas a permitir os indivíduos alcançarem a plenitude de suas potencialidades humanas, mediante condições de igualdade dos pontos de partida.

Ao falar sobre as desigualdades entre os povos e as formas de privação da liberdade, Sen insiste na liberdade de opinar e decidir. Pois, no que se refere a outras privações de liberdade, a um número enorme de pessoas em diversos países do mundo são sistematicamente negados a liberdade política e os direitos civis básicos, e mesmo da possibilidade de reivindicá-los. Nesse sentido, afirma Sen (2010),

> *"Porém – mais fundamentalmente –, a liberdade política e as liberdades civis são importantes por si mesmas, de um modo*

> *direto; não é necessário justificá-las indiretamente com base em seus efeitos sobre a economia. Mesmo quando falta segurança econômica adequada a pessoas sem liberdades políticas ou direitos civis, elas são privadas de liberdades importantes para conduzir suas vidas, sendo-lhes negadas a oportunidade de participar" (p. 31).*

Assim, ao ampliar o conceito de pobreza, possibilita-nos analisá-la para além das aparências. Ao confrontarmos o semiárido brasileiro com esses referenciais de desenvolvimento, notamos o quanto ainda temos que fazer para dar condição de vida digna a esses brasileiros, carecedores de capacidades, ou seja, carecedores da liberdade de efetivar tipos diversos de funcionamentos, ou, mais simplesmente, de levar o tipo de vida que desejam. Sen nos pôs questões, nos mostrou caminhos, fez propostas, mas o mais importante, nos incitou a reflexão dessa realidade, muitas vezes captada pelos sentidos, mas pouco problematizada no intelecto.

Referências

ALENCAR, M. T. Caracterização da macrorregião do semiárido piauiense. In: SILVA, C. M. S. *et al.* (Orgs.). *Semiárido piauiense*: educação e contexto. Campina Grande: INSA, 2010, p. 15-34.

FRIEDMAN, M. *Capitalismo e liberdade*. São Paulo: Arte Nova, 1977.

GOWAN, P. *A roleta Global*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

HIRSCHMAN, A. O. *A economia como ciência moral e política*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MALVEZZI, R. *Semiárido*: uma visão holística. Brasília: CONFEA, 2007.

MINISTÉRIO DA INTEGRAÇÃO NACIONAL. *Nova Delimitação do Semiárido Brasileiro*. Brasília: MIN, 2005.

MOSER, C.; RECH, D. (Orgs.). *Direitos humanos no Brasil*: diagnóstico e perspectivas. Rio de Janeiro: CERES/Mauad, 2003.

OLIVEIRA, V. L. Liberdade e poder em Amartya Sen: uma leitura

crítica. *Desenvolvimento em questão*, v. 5, n. 9, jan./jun. 2007, p. 9-31.

PEREGRINO, F. *IDH, bússola*: estabelecendo prioridades em políticas públicas através de indicadores de desenvolvimento humano. Rio de Janeiro: Litteris, 2001.

PIPES, R. *Propriedade e liberdade*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

RECH, D. A violência no campo e a luta pelos direitos. In: MOSER, C.; RECH, D. (Orgs.). *Direitos humanos no Brasil*: diagnósticos e perspectivas. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad, 2003, p. 107-129.

SALAMA, P.; DESTREMAU, B. *O tamanho da pobreza*: economia política da distribuição de renda. Rio de Janeiro: Garamond Ltda, 1999.

SEN, A. K. *The standard of living (The Tanner lectures).* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SILVA, C. M. S.; SILVA, J. P. O. A Relação entre o texto e o contexto na perspectiva da educação para convivência com o semiárido. In: SILVA, C. M. S. *et al.* (Orgs.). *Semiárido piauiense*: educação e contexto. Campina Grande: INSA, 2010, p. 215-228.

SILVA, C. M. S. *et al.* (Orgs.). *Semiárido piauiense*: educação e contexto. Campina Grande: INSA, 2010.

Notas

1. Relatório divulgado em: Ministério da Integração Nacional. *Nova Delimitação do Semi-Árido Brasileiro*. Brasília: MIN, 2005, o qual reproduzimos a fim de expor dados gerais sobre a região.

2. A precipitação pluviométrica é de 750 milímetros anuais, em média. Em condições normais, chove mais de 1.000 milímetros. Na pior das

secas, chove pelo menos 200 milímetros, o suficiente para dar água de qualidade a uma família de cinco pessoas por um ano. Mas a chuva é má distribuída física e temporalmente. Devido às características climáticas da região, o Nordeste possui um dos maiores índices de evaporação do Brasil, o que torna reservatórios de água pouco profundos inúteis em épocas de seca. Segundo Alencar (2010): “a região é caracterizada pela insuficiência e irregularidade de chuvas, com médias anuais que variam entre 268 e 800 mm, com altas temperaturas e elevadas taxas de evapotranspiração que se refletem na elaboração da paisagem” (p. 16).

3. O que já remonta aos primórdios do sistema capitalista, como relata Pipes, em seu *Propriedade e liberdade*: “Nos séculos XVIII e XIX, geralmente admitia-se que a pobreza era a consequência de falhas humanas e por isso estava fora dos domínios da ação legislativa. [...] Um artigo num influente periódico inglês de meados da era vitoriana zombava da ideia então compartilhada por alguns liberais de que “a propriedade tem os seus deveres, assim como seus direitos”, opondo-se a: “A propriedade não tem deveres intrínsecos de caridade. São os pobres que tem obrigações, não os ricos, e a primeira obrigação dos pobres trabalhadores é deixarem de ser pobres” (Pipes, 2001, p. 268).

4. Essa estrutura está fundada naquilo que Gowan chamou de a “Roleta Global”: “A transformação dos ambientes internos dos países assume o nome de neoliberalismo: envolve uma mudança nas relações sociais internas em favor dos interesses do credor e do investidor, com a subordinação dos setores produtivos aos setores financeiros, e com uma tendência em afastar da riqueza, do poder e da segurança a maior parte da população trabalhadora” (Gowan, 2003, p. 9-10).

5. Foi a partir de 1990, com a apresentação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) no primeiro Relatório de Desenvolvimento Humano, organizado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), que as noções de bem-estar e de pobreza adquiriram uma perspectiva mais ampla, passando a ser considerados explicitamente como fenômenos multidimensionais nas

políticas públicas. A privação exclusivamente de renda cede espaço ao acesso a outras exigências básicas culturalmente definidas e indispensáveis a um desenvolvimento da potencialidade humana, além do exercício responsável da sua capacidade, sem menosprezar, indevidamente, seu ambiente natural. Sobre o IDH: Salama e Destremau (1999) e Peregrino (2001).

6. Na mesma perspectiva de Sen, caminha Albert O. Hirschman (1986) quando questiona: “que papel as considerações e preocupações morais desempenham na economia?” (p. 119)

7. É a famosa posição liberal, descrita nesses termos por Friedman (1977): “Ao desenvolver-se em fins do século XVIII e princípios do século XIX o movimento intelectual que tomou o nome de liberalismo, enfatizava a liberdade como objetivo último e o indivíduo como a parte principal da sociedade. O movimento apoiou o *laissez-faire* internamento como uma forma de reduzir o papel do Estado nos assuntos econômicos, ampliando assim o papel do indivíduo; e apoiou o mercado livre no exterior como um modo de unir as nações do mundo pacifica e democraticamente. No terreno político, apoiou o desenvolvimento do governo representativo e das instituições parlamentares, a redução do poder arbitrário do Estado e a proteção das liberdades civis dos indivíduos” (p. 14).

Capítulo 11

A Mulher na Filosofia Materialista de Denis Diderot

Paulo Jonas de Lima Piva e Fabiana Tamizari

Mulher, natureza, sociedade

"*Em quase todos os países, a crueldade das leis reúne-se contra as mulheres à crueldade da natureza*" (Diderot, 2000, p. 225). Tal frase resume o pensamento de Denis Diderot (1713-1784) quando avalia a situação feminina em *Sobre as mulheres*, de 1772. Para Diderot, a mulher de sua época enfrentava um duplo desafio: por um lado, tinha uma constituição física frágil, resultado de sua constituição material, mais precisamente, de sua formação psicofisiológica; do outro, uma situação social opressora e humilhante que a colocava sob o domínio masculino, representado pelas figuras do pai, do marido e dos filhos, situação esta endossada e reforçada pelos valores e preconceitos da moral tradicional ocidental, isto é, da moral de inspiração religiosa, mais exatamente judaico-cristã.

Para o filósofo francês, as diferenças entre homens e mulheres seriam, essencialmente, o resultado da cega constituição material dos seres e não uma determinação de um desígnio divino. Na concepção metafísica de Diderot, as mulheres foram desfavorecidas pela sua composição material, mais precisamente, pela sua anatomia e fisiologia.

Tal desfavorecimento natural seria verificado, por exemplo, nas dificuldades das mulheres em desfrutarem plenamente da sua sexualidade; também pelo fato de menstruarem, engravidarem e sofrerem com os mal-estares da menopausa. Essa constituição desfavorável também se refletiria na relação das mulheres com os seus próprios sentimentos, os quais, quando em desequilíbrio, podiam levá-las à histeria, à loucura e ao fanatismo religioso, além de torná-las suscetíveis e vulneráveis aos galanteios e às conquistas masculinas.

Além da constituição física e biológica frágil e vulnerável imposta pela natureza, a mulher, no entender de Diderot, enfrentava também uma condição social hostil, assaz repressora, na qual suas vontades e desejos eram quase sempre subordinados ou vigiados pelo controle masculino. Para o pensador francês, essa situação permearia toda a história da humanidade, uma vez que, dos tempos selvagens até à sua contemporaneidade, o papel que coube à mulher foi fundamentalmente o de atender às necessidades masculinas. No caso da civilização europeia, esse domínio foi reforçado, no diagnóstico diderotiano, pela forte influência da religião cristã sobre os valores e as normas morais, a qual estabeleceu de maneira implacável que a virtude feminina fosse medida severamente pela obediência e submissão às figuras masculinas e pela prática do pudor, da castidade e da continência rigorosa.

A matéria e a mulher

Em linhas gerais, o pensamento de Diderot situa-se no movimento iluminista francês e, mais estritamente, no campo filosófico do materialismo.[1] No seu entender, a matéria seria a única substância existente, o ***Ser*** propriamente dito. Ao sustentar essa posição, Diderot coloca-se radicalmente contra a tradição metafísica de inspiração religiosa, em especial a de influência judaico-cristã, uma vez que esta pregava o dualismo substancial, perspectiva ontológica que separa a alma do corpo, e ainda defende a existência de um deus, que seria ao mesmo tempo uma entidade criadora e ordenadora do universo.

Para Diderot, a matéria que constitui o universo, que é a sua substância, que com ele se confunde, melhor dizendo, a natureza, encontra-se em constante movimento e, consequentemente, em

permanente transformação. Tal propriedade da matéria pode ser constatada até mesmo nos objetos aparentemente inertes, como as pedras, por exemplo.

Segundo Diderot (2000), esse processo de transformação ocorre porque toda a matéria constituinte do universo possui uma energia inerente a si mesma. Essa energia inerente expressa-se na “sensibilidade da matéria” e pode se apresentar de duas maneiras: de forma ativa, como verificamos nos animais e nas plantas, ou de forma inerte, na madeira e no mármore, por exemplo. Isso mostra que o mundo, em suas partes, estaria interligado em uma grande cadeia dos seres. Para explicar esse itinerário energético da forma inerte à sua forma ativa, ou, em outros termos, da ausência de sensibilidade da matéria à sensibilidade propriamente dita, Diderot utiliza, como exemplo, a passagem do mármore para a carne. Vejamos:

> *"Quando o bloco de mármore estiver reduzido a pó impalpável, misturo esse pó ao humo ou terra vegetal; eu os amasso bem um com o outro; rego a mistura, deixo-a putrefazendo-se um ano, dois, um século, o tempo não importa. Quando o todo estiver transformando em uma matéria homogênea. Quando o todo estiver transformado em uma matéria quase homogênea, em humo, sabeis o que faço? [...]. Semeio ervilhas, favas, couves e outras plantas leguminosas. As plantas se nutrem da terra e eu me nutro das plantas" (p. 153).*

O homem, na teoria materialista de Diderot, faz parte, obviamente, desta cadeia de seres que existe na natureza em meio à dinâmica sem teleologia da matéria. Para Diderot, a diferença essencial entre os homens e os demais seres estaria somente na sua disposição material, em outros termos, na composição atômica de cada um. Memória, consciência e razão, considerados por alguns filósofos como critérios para diferenciar essencialmente os homens dos animais, bem como para justificar uma pretensa superioridade humana, são, para Diderot, processos mecânicos e orgânicos, resultantes da constituição material animal, particularmente, da constituição material humana. Esse mesmo raciocínio materialista, a propósito, explica as diferenças entre homens e mulheres. Estas e os homens teriam constituições orgânicas, anatômicas e fisiológicas distintas, que formariam as características

específicas de cada um dos sexos. Assim sendo, a mulher é definida por Diderot, conforme afirma Elisabeth Banditer (1991), no prefácio da obra *O que é uma mulher:* "*A tese de Diderot é de uma clareza luminosa: a mulher é um ser de paixões e de emoções, comandada por seu útero. Todo o resto deduz-se a partir disso*" (p. 25). Tal fato biológico acabará determinando a posição que a mulher ocupará na sociedade. Sobre essa questão declara Badinter:

> *"Ao seu ver, a especificidade feminina reside nos órgãos genitais. O útero constitui sua essência e determina os pensamentos e experiências das mulheres. Esse órgão invisível é a origem de todos os seus males, inclusive do lugar pouco invejável que ocupam na sociedade. Por causa desse sexo, as etapas da vida feminina enunciam-se em termos de dor e de servidão. Porque só são destinadas ao prazer dos homens e a sua reprodução, tudo o que precede e tudo o que se segue a esse período da vida das mulheres é vazio e deixado ao abandono. Quando meninazinhas, sua educação é negligenciada e ao envelhecerem ninguém se interessa por elas" (p. 26).*

Essas questões são abordadas por Diderot mais detidamente no seu *Sobre as mulheres* (2000), no qual assinala as características específicas das mulheres decorrentes da sua formação material. Uma dessas características singulares estaria na experiência da sexualidade. Diderot argumenta, por exemplo, que, para os homens, o orgasmo é algo que sempre ocorre, não tendo problemas para alcançá-lo. Já para as mulheres a situação seria diferente:

> *"Esta sensação, que eu consideraria de bom grado como uma epilepsia passageira, é rara para elas, e não deixa nunca de vir quando nós chamamos. [...] Menos senhoras de seus sentidos do que nós, a recompensa destes é para elas menos rápida e menos segura. Centenas de vezes sua expectativa é enganada. Organizadas bem ao contrário a nós, o móvel que solicita nelas a voluptuosidade é tão delicado, e a sua fonte fica tão afastada, que não é extraordinário que ela não venha ou se extravie" (p. 220).*

O filósofo francês entende a menstruação como um rito de

passagem das mulheres de sua infância para a vida adulta, "*sujeitas a um mal-estar que as dispõe a tornarem-se esposas e mães*" (p. 224). A gravidez também é considerada por Diderot como um "*mal-estar da natureza*" (p. 224), o qual, inclusive, pode levar à morte: "*O estado de gravidez é penoso para quase todas as mulheres. É em meio de dores, com perigo da sua vida, às custas de seus encantos, e amiúde em detrimento de sua saúde, que elas dão à luz os filhos*" (p. 224). Cabe ressaltar, ainda, aproveitando o ensejo, que as mulheres estéreis eram vistas por Diderot também como infortunadas pela natureza: "*É pelo mal estar que a natureza as dispôs a se tornarem mães; é por uma longa e perigosa doença que elas lhes subtrai poder de sê-lo*" (p. 224).

Como podemos inferir, o materialismo de Diderot é determinista. No seu entender, a constituição singular da matéria, no caso da mulher, na formação do seu organismo e corpo interfere diretamente na produção e na maneira como ela se relaciona com os seus sentimentos e paixões. O modo como a mulher é constituída anatômica e fisiologicamente faria dela um ser humano que sentiria, que experimentaria emoções, de forma mais intensa do que os homens. Pela natureza dos seus sentimentos uma mulher seria capaz de sacrifícios e atitudes jamais imagináveis no caso de um homem. É o que nos relata Diderot: "*Vi o amor, o ciúme, a superstição, a cólera, levados nas mulheres a um ponto que o homem nunca experimenta*" (p. 220). Mais: o filósofo ainda ressalta que a grande "flexibilidade" dessa sensibilidade feminina possui extremos. Num extremo, uma mulher pode ficar aterrorizada na presença de uma barata ou uma aranha; por outro, é capaz de fazer grande sacrifícios por um sentimento grandioso:

> *"[...] essa flexibilidade capaz de prestar-se à infinita diversidade de um ser extremo na sua força e na sua fraqueza, que a vista de um sorriso ou de uma aranha faz cair em síncope, e que sabe às vezes afrontar os maiores temores da vida" (p. 220).*

A causa desses extremos de sensibilidade e desequilíbrios, Diderot atribui a um órgão específico do corpo da mulher: o útero. Escreve o iluminista: "*A mulher traz dentro de si mesma um órgão suscetível de espasmos terríveis, que dispõe dela, e que suscita em sua imaginação fantasmas de todas as espécies*" (p. 223). Em outras palavras, de acordo com o determinismo biológico presente em Diderot, o útero seria

o motivo principal das mulheres serem mais vulneráveis às paixões, à loucura e à histeria do que os homens, estes desprovidos deste órgão. Sobre essa relação na obra de Diderot, Paulo Jonas de Lima Piva (2003), na obra *O Ateu Virtuoso*, reflete:

> *"Nesse pequeno texto [referência ao texto Sobre as Mulheres] Diderot dedica-se a pensar na organização da mulher por intermédio de seu determinismo biológico, sobretudo, o problema da histeria. O ponto de partida de sua reflexão é a ideia de que as mulheres são organizadas bem ao contrário dos homens [...]. Em virtude disso, as paixões femininas seriam mais vigorosas a ponto de tornarem as mulheres mais vingativas e hediondas e de enlouquecerem com maior facilidade do que os homens" (p. 275).*

Piva destaca também que Diderot estabelece uma decorrência entre a capacidade feminina de sentir com mais intensidade e o fanatismo religioso. Escreve Piva a respeito:

> *"O fato de terem paixões mais fortes do que a dos homens torna as mulheres mais propensas ao fanatismo religioso. No entender de Diderot, a relação delas com a religião seria histérica, sobretudo na juventude. Quando velhas tornam-se beatas e até loucas" (p. 276).*

Nas palavras de próprio Diderot (2000): "*Só uma cabeça de mulher pode exaltar-se a ponto de pressentir seriamente a aproximação de um deus, de agitar-se, de descabelar-se, de espumar, de gritar [...]*" (p. 221).

Ainda, sobre a ação implacável do útero na alma feminina, Diderot observa:

> *"Mas essa imaginação fogosa, esse espírito que se julgaria incoercível, basta uma palavra para abatê-lo. Um médico diz às mulheres de Bordeaux, atormentadas por vapores pavorosos, que elas estão ameaçadas de epilepsia, e ei-las curadas. Os magistrados de Mileto declaram que a primeira mulher a se matar será exposta nua na praça pública; e eis as milesianas reconciliadas com a vida. As mulheres estão sujeitas a uma ferocidade epidêmica. O exemplo de uma só arrasta uma multidão. Só a primeira é criminosa; as outras são doentes. Ó*

mulheres, sois crianças bem extraordinárias!" (p. 224)

O caso Suzanne Simonin: a mulher, a natureza e os dogmas morais do cristianismo

Para Diderot, toda a constituição e configuração estabelecida pela natureza, isto é, pela matéria, não pode ser, a rigor, alterada, pois seria o resultado de uma determinação, à primeira vista, inexorável [2]. As mulheres não escapariam dessa imposição natural. As consequências dessa concepção ontológica não seriam, como já vimos, nada favorável a elas. Além das fragilidades próprias da sua própria natureza, as mulheres, segundo Diderot, teriam ainda de enfrentar em sua vida as animosidades da sociedade, que a oprime, a humilha e dela exige total submissão aos homens e aos preceitos de uma moral misógina. Aquelas mulheres que ousaram, no tempo de Diderot, não aceitar tal ordem, pagaram caro por tal ousadia. Suzanne Simonin, personagem principal do romance *A Religiosa*, escrito por Diderot, em 1760, e publicado em 1796, ilustra com exatidão essa situação social e psicológica da mulher do século XVIII.

Em linhas gerais, Suzanne é uma jovem que é obrigada pela família a tornar-se freira. Ocorre que a jovem não tinha nenhuma vocação para a vida religiosa. Após professar os seus votos, recorre, então, à justiça, solicitando a anulação dos votos, a qual lhe é negada. Como retaliação, as religiosas tornam a sua vida um inferno. Suzanne passa por três conventos, nos quais se vê obrigada a se submeter à rígidas regras dos claustros. Os efeitos provocados pela privação da vida social e pela contenção severa dos desejos são a depressão e até a loucura. Diderot cria várias situações protagonizadas por freiras melancólicas, neurastênicas, histéricas e em surtos de enlouquecimento no interior desses conventos. Para escapar de sua triste situação, Suzanne se desespera e foge do convento. Uma vez fora do claustro, pede socorro a um nobre, o qual aceita ajudá-la e para quem ela narra a sua história de infortúnios, na verdade, a narrativa do próprio romance.

Por meio da personagem Suzanne, Diderot denuncia no seu romance a falta de autonomia das mulheres da sua época sobre suas próprias vidas fomentada pelos preconceitos machistas e misóginos do

imaginário da sua sociedade. Diderot denuncia, também, o quão nefastos são, para a dignidade das mulheres, os dogmas da própria moral cristã concernentes às questões afetivas e sexuais. Neste aspecto, Diderot (1973) é contundente:

> *"Jesus Cristo instituiu frades e freiras? A Igreja não pode absolutamente prescindir deles? Que necessidade tem o esposo de tantas virgens loucas? E a espécie humana, de tantas vítimas? Não se sentirá jamais a necessidade de constringir as entradas desses abismos onde as raças futuras vão perder-se? Todas as orações de rotina que aí se fazem valem o óbulo que a comiseração dá a um pobre? Deus, que fez o homem sociável, aprovará que o segreguem? Deus, que o criou tão inconstante, tão frágil, pode autorizar a temeridade de semelhantes votos? Votos que ferem a inclinação geral da natureza poderão ser alguma vez bem observados, a não ser por criaturas desprovidas de bom senso, em que emurcheceram os germes das paixões, e que alinharíamos com justa medida entre os monstros, se nossas luzes nos permitissem conhecer tão facilmente, e tão bem, a estrutura do homem quanto a sua forma exterior? Todas essas lúgubres cerimônias que observamos na tomada do hábito e na profissão, quando se consagra um homem ou uma mulher à vida monástica e à infelicidade, interrompem acaso as funções animais? Ao contrário, não se sublevam, no silêncio, no constrangimento e na ociosidade, com uma violência desconhecida das pessoas do mundo, que têm a ocupá-las uma multidão de distrações? Onde é que vemos esse profundo aborrecimento, essa palidez, essa magreza, todos os sintomas da natureza que enlanguesce, os dias inundados de lágrimas sem causa e precedidos de uma melancolia que não se sabe a que atribuir? Onde é que a natureza, revoltada contra uma sujeição para a qual não foi dotada, rompe os obstáculos que se lhe opõem, torna-se furiosa, lança a economia animal em uma desordem para a qual não há remédio? Em que lugar o desgosto e o humor anularam todas as qualidades sociais? Onde é que não há nem pai, nem irmão, nem irmã, nem parente, nem amigo? Onde é que o homem, não se considerando senão como o ser de um instante que passa, trai as ligações mais*

> *doces deste mundo, como um viajante os objetos que encontra, sem o menor apego? Onde é a morada do ódio, do desgosto e dos vapores? Onde; e o lugar do servilismo e do despotismo? Onde os rancores que não se extinguem nunca? Onde as paixões cultivadas no silêncio? Onde a morada da crueldade e da curiosidade? 'Não se sabe a história desses asilos'" (p. 111).*

Essa contundência de Diderot contra os conventos e a moral cristã é sintetizada por Franklin de Mattos (2004) do seguinte modo:

> *"O alvo de Diderot, segundo suas próprias declarações, é a instituição do claustro. Contra os conventos, o romance sustenta duas acusações diferentes, ambas materialistas à sua maneira: a de serem cúmplices de uma ordem social e política iníqua e a de se fundarem num regime que contesta a ordem da natureza" (p. 117).*

Sobre os malefícios causados pela moral cristã à saúde, em *A religiosa*, Paulo Piva (2003) completa*:*

> *"Contudo, o que A Religiosa traz de mais importante são as suas revelações sobre o funcionamento interno dos conventos e sobre as consequências nefastas que a moral sexual cristã aplicada com rigor pode ocasionar aos seres humanos. De fato, a castidade e a continência radicais, além da maceração da carne, serão a causa de vários casos de desvarios, de excessos de comportamento e de muito sofrimento nos três conventos pelos quais Suzanne passou" (p. 259).*

Conclusão

Curiosamente, o determinismo materialista de Diderot, que descreve uma natureza pouco generosa com as mulheres, não é usado pelo iluminista francês para justificar a opressão e o desrespeito à mulher. Ao contrário, Diderot preconiza uma moral laica e hedonista, que valoriza os desejos, portanto, compatível com a dinâmica da natureza humana. Isso, porém, não significa um vale-tudo. Diderot advoga regras e valores de convívio baseados na preponderância do interesse coletivo sobre o interesse particular, bem como na isonomia entre mulheres e homens.

No *Suplemento à viagem de Bougainville* (1979), por exemplo, o personagem Oru, porta-voz do pensamento de Diderot, quando questionado pelo Capelão – personagem representante da moral europeia no diálogo – como funcionaria uma moral sem sustentação na religião, na crença em um deus que recompensa e pune, responde que todas as nossas ações, independentemente de sermos devotos ou não, deveriam ter como regra capital a realização do "*bem geral e a utilidade particular*" (p. 144). Nesse sentido, a mulher, dentro dessa nova moral, teria a possibilidade de exercitar sua autonomia e ter resguardada a sua dignidade. No Taiti do *Suplemento*, as mulheres têm total liberdade para escolher seus parceiros sexuais sem nenhuma obrigação de assumir o compromisso de um matrimônio permanente.

Cabe ressaltar, porém, que Diderot atribuiu papéis sociais distintos para cada um dos sexos. Valendo-se da tese materialista de que as mulheres teriam uma constituição natural mais infortunada do que os homens, a concepção do feminino do Diderot parte de uma desigualdade entre os sexos. Por serem mais frágeis que os homens, a dignidade e a emancipação das mulheres dependeriam em grande medida da boa vontade masculina em solidarizar-se com seus direitos. É desse modo que Elisabeth Badinter (1991) analisa a interpretação diderotiana da mulher:

> *"Diderot e Michelet, aos quais não faltavam nem generosidade nem sentido de justiça, apelaram para a piedade do homem para com essa miserável criatura que a natureza oprimira. Mas ainda fizeram dela um objeto sagrado, que colocaram num pedestal" (p. 33).*

Hoje, no tricentenário de nascimento de Diderot, ao relermos suas reflexões sobre as mulheres, poderíamos julgá-lo, à primeira vista e de modo anacrônico, um “machista”, porém, de forma alguma um misógino. Para evitarmos injustiças, devemos levar em conta a obviedade de que o seu pensamento foi construído dentro dos limites do imaginário do século XVIII francês. Mesmo assim, apesar de tudo, Diderot, no cenário filosófico e no contexto ideológico das Luzes, assumiu uma posição muito mais esclarecida em relação à mulher do que muitos dos seus contemporâneos ilustrados e mais badalados, em particular, Rousseau e Kant. Curiosamente, mesmo tendo uma visão ontológica desfavorável da

mulher em relação ao homem, seu determinismo materialista não o levou à elaboração de uma moral de desrespeito às mulheres. O combate ao obscurantismo pela razão, como preconizou Diderot, passaria também, ao que tudo indica – e não poderia deles prescindir –, pelo reconhecimento dos direitos das mulheres.

Referências

BADINTER. E. Prefácio. In: THOMAS, A. L. *O que é uma mulher?: um debate*/ A.L. Thomaz, Diderot, Madame D`Epinay; prefaciado por Elisabeth Badinter. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

DESNÉ, R. *Os materialistas franceses*. Lisboa: Seara Nova, 1969.

DIDEROT, D. *A religiosa*. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

_____. Suplemento à viagem de Bougainville e ou Diálogo entre A e B. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. Sobre as mulheres. In: DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____. Diálogo entre D' Alembert e Diderot. In: DIDEROT, D. *Obras I Filosofia e Política*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

MATTOS, F. *A Cadeia Secreta* – Diderot e o romance filosófico. São Paulo: Cosac&Naify, 2004.

PIVA, P. J. L. *O ateu virtuoso*: materialismo e moral em Diderot. São Paulo: Discurso Editorial: FAPESP, 2003.

SOUZA, M. G. *Natureza e Ilustração*: sobre o materialismo de Diderot. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

Notas

1. Vale lembrar que a ontologia de Diderot, por assim dizer, não foi uma voz isolada no Século das Luzes, mas sim fez coro com um grupo de pensadores materialistas, particularmente Jean Meslier, La Mettrie, Helvétius, Holbach, entre outros, que utilizaram o

conhecimento científico como uma arma contra a influência religiosa sobre as mais diversas esferas da sociedade da época (Desné, 1969).

2. Maria das Graças de Souza, em *Natureza e ilustração* (2002), discorre sobre o determinismo do materialismo de Diderot: “A afirmação desse determinismo orgânico, que estabelece as diferenças entre os homens e os animais, e as diferenças entre os homens e os animais, e as diferenças de gênero dos homens entre si, decorre necessariamente do materialismo naturalista de Diderot. Sua antropologia, de inspiração fisiológica, leva-o a afirmar que a organização boa ou má entre os homens uma diferença que nada poderá separar. Aliás,o consentimento à própria organização, ou constituição, será, para Diderot, a primeira condição de felicidade” (p. 94).

Sobre os Autores

ORGANIZADOR

José Marcos Miné Vanzella

Doutor em filosofia pela Universidade Gama Filho, UGF. Professor e Pesquisador no Programa de Mestrado em Direito do Centro Unisal – U.E. de Lorena (SP). Professor da Faculdade Dehoniana FADE – Taubaté São Paulo. Membro do GT Ética e cidadania da ANPOF.

COLABORADORES

Anderson Menezes

Professor da Universidade Federal de Alagoas (Campus Arapiraca). Coordenador do Comitê de Ética em Pesquisa do Campus Arapiraca. Membro-pesquisador do NEVIAL (Núcleo de Estudos sobre Violência em Alagoas) e docente das disciplinas: ética, bioética, latim e filosofia da ciência, nos cursos de Letras, Arquitetura, Biologia.

Antonio Glaudenir Brasil Maia

Doutor em Filosofia, Professor Adjunto da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do Gt Ética e Cidadania/ANPOF. Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (UVA/CNPq). Atualmente realiza estágio pós-doutoral em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC/CAPES).

Castor M. N. Bartolomé Ruiz

Dr. em Filosofia. Pesquisador do Programa de Pós-graduação em filosofia, Unisinos. Coordenador da Cátedra Unesco de direitos humanos

e violência, governo e governança, Unisinos.

Daniel Roxo de Paula Chiesse

Advogado e sócio fundador do escritório Chiesse Advogados Associado. Possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ 2005), especialização em Direito Processual Civil pela Universidade Cândido Mendes (UCAM 2007) e, atualmente, cursa o Mestrado em Direito no Centro Universitário Salesiano de São Paulo – UNISAL, Unidade Lorena/SP.

Jovino Pizzi

Doutor em Filosofia e professor da Universidade Federal de Pelotas atuante nos programas de Pós-graduação em Educação e em Filosofia.

Enoque Feitosa

Doutor em Direito, Doutor em Filosofia, Membro do GT ANPOF “Ética e Cidadania” PROFESSOR EFETIVO – CCJ / UFPB da Universidade Federal da Paraíba.

Fabiana Tamizari

Mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Bolsista CAPES.

Leandro da Silva Carneiro

Advogado, aluno do Mestrado em Direito da Unisal, professor do curso de Direito da Faculdade Anhanguera de Jacareí e professor dos cursos de Pós-graduação em Ergonomia no CEAFI – Goiânia/GO, Bio Cursos – Manaus/AM e Faculdade Inesp – Salvador/BA. Foi coordenador do curso de Direito da Faculdade Anhanguera de Jacareí, de 2009 a 2013, e professor dos cursos de Pós-graduação em Direito do Trabalho e Previdenciário da Universidade do Vale do Paraíba (2007) e em Direito da Seguridade Social do Legale (2007).

Lino Rampazzo

Doutor em Teologia pela Pontificia Università Lateranense (Roma)

Professor e Pesquisador no Programa de Mestrado em Direito do Centro Unisal – U.E. de Lorena (SP).

Marcos Fabio Alexandre Nicolau

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Professor assistente do Curso de Filosofia e Professor Colaborador do Mestrado Profissional em Saúde da Família da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Membro aspirante do GT Ética e Cidadania da ANPOF.

Pablo Jiménez Serrano

Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade do Oriente, Cuba. Professor e pesquisador do Programa de Mestrado em Direito do Centro Universitário Salesiano de São Paulo – UNISAL. Professor e pesquisador do Centro Universitário de Volta Redonda, UniFOA. Professor e pesquisador do Centro Universitário de Barra Mansa, UBM.

Paulo Jonas de Lima Piva

Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e professor da Universidade São Judas Tadeu.

Renato Almeida de Oliveira

Mestre em Filosofia, Professor e Coordenador do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Membro do Gt Ética e Cidadania/ANPOF. Membro do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (UVA/CNPq). Atualmente cursa o doutorado em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC).