

Ética e Política Contemporânea

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
Horacio Luján Martínez



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Et41 Ética e política contemporânea / Organizadores Marcelo Carvalho,
Horacio Luján Martínez. São Paulo : ANPOF, 2015.
321 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-34-3

1. Filosofia - Ética 2. Política - Filosofia I. Carvalho, Marcelo
II. Luján Martínez, Horacio III. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Arruda Nascimento. (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

A Filosofia Objetivista de Ayn Rand - Aspectos Éticos e Políticos <i>Franciny Costantin Senra</i>	9
Leo Strauss y Carl Schmitt: Encuentros y Desencuentros en la crítica al Positivismo <i>Simón Strayan Abdala Meneses</i>	19
As expressões do sagrado na obra tardia de Max Horkheimer <i>Luciano Sousa Ramos</i>	33
Integração dos sistemas econômicos e ambientais e a ética da terra: uma releitura filosófica em Aldo Leopold <i>Joel Antonio Tauchen</i> <i>Jair Inácio Tauchen</i>	45
Cenários da Filosofia contemporânea: fim da pós-modernidade e “new realism”? <i>Rosario Rossano Pecoraro</i>	55
O percurso da biopolítica no pensamento de Foucault <i>Kelin Valeirão</i>	67
Construção diagnóstica em Michel Foucault <i>Tiago Hercílio Baltazar</i>	84
Michel Foucault e Pierre Hadot: sobre a concepção de “si” e a amizade <i>Cassiana Lopes Stephan</i>	100
Parresiasta <i>versus</i> Polemista: Verdade, Sujeito e Política no pensamento de Foucault <i>Regiane Lorenzetti Collares</i>	110
Platão de Nietzsche, Platão de Foucault: por um mesmo presente, duas interpretações do passado <i>Felipe Figueiredo de Campos Ribeiro</i>	122
O estatuto da liberdade no individualismo holista de Philip Pettit <i>Jairo Marçal</i>	139

Problemas e convivência na sociedade em tempos líquidos <i>Amélia Cristina Silva Machado Prieto</i>	160
Uma análise do conceito de <i>Virtude</i> na ética de Alasdair MacIntyre <i>Danillo Moretti Godinho Linhares</i>	168
A defesa do libertarianismo de Robert Nozick André Assi Barreto	177
Produção biopolítica e sociedade de controle em <i>Império</i> , de Hardt e Negri <i>Thiago Silva Augusto da Fonseca</i>	187
O sujeito sutil <i>Thiago Ferreira de Borges</i>	204
La inmigración como problema para la democracia liberal <i>Maria Soledad Sanhueza Poblete</i>	220
A objetividade do conceito de bem-estar: buscando alternativas ao modelo autonomista na bioética contemporânea <i>Daiane Martins Rocha</i>	232
A transformação do conceito de liberdade: do mundo burguês ao capitalismo avançado <i>Eduardo Frazão Silva</i>	243
Que tipo de direitos possui os animais? Uma discussão partindo dos conceitos positivistas de Hart e as problematizações de Francione <i>Maria Alice da Silva</i>	251
Trabalhar é contemplar a beleza do mundo? Notas para uma ressignificação do trabalho na atualidade <i>Débora Mariz</i>	268
O Eu e o Outro: um estudo sobre tradição e subjetividade no discurso político <i>Larissa Cristine Daniel Gondim</i>	278
Dinâmicas Políticas Contemporâneas <i>Samir Haddad</i>	296
Os movimentos sociais e as lutas transversais e/ou antiautoritárias: uma tentativa de diagnosticar o presente <i>Marcos Antonio Carneiro da Silva</i>	313

A filosofia objetivista de Ayn Rand

– aspectos éticos e políticos

Franciny Costantin Senra

Universidade Estadual de Londrina

Ayn Rand, nascida em 1905 na Rússia, desenvolveu toda a sua filosofia nos Estados Unidos a partir da década de 20. Trabalhou como roteirista em Hollywood, tendo até mesmo produzido uma peça na Broadway. Seu reconhecimento foi alcançado através da publicação de diversos romances, dos quais sua filosofia pode aos poucos começar a ser extraída. Ela alcançou a fama literária em 1943 com a publicação de *A Nascente*. Mas foi com *A Revolta de Atlas*, publicado em 1957, que ela atingiu um amplo reconhecimento. A partir da década de 60, ela se voltou propriamente para a filosofia, criando o sistema que ela mesma denominou como *Filosofia Objetivista*. Ainda é válido ressaltar que a filósofa não seguiu carreira de professora em nenhuma universidade, e nem suas obras estiveram inseridas no circuito acadêmico. Esse breve histórico foi realizado apenas para contextualizar a filósofa, visto que seu trabalho é pouco conhecido e explorado no Brasil.

A filósofa afirma ser de sua exclusiva criação a elaboração de seu sistema filosófico, não se baseando em outros autores. Ao ser questionada de onde surgiu sua filosofia, ela respondeu em uma entrevista: “Da minha própria mente. Com um único reconhecimento de uma dívida com Aristóteles, que é o único filósofo que já me influenciou. Eu

mesma criei o resto de minha filosofia.”¹ Novamente, encontramos a mesma referência em sua obra filosófica *A Virtude do Egoísmo* (1964):

Nenhum filósofo deu uma resposta racional, objetivamente demonstrável e científica à questão de *por que* o homem precisa de um código de valores. Enquanto essa questão permaneceu sem resposta, nenhum código de ética racional, científico e *objetivo* pôde ser descoberto ou definido. O maior de todos os filósofos, Aristóteles, não considerava a ética como uma ciência exata; ele baseava seu sistema ético em observações do que os homens nobres e sábios de seu tempo optavam por fazer, deixando sem resposta as perguntas sobre *por que* eles escolheram fazer isso e *por que* ele avaliou-os como nobres e sábios².

Ela afirma que o sistema filosófico que fundou - o Objetivismo – é um pensamento inovador e diverso do que podemos encontrar no decorrer da história da filosofia. Essa pode ser considerada uma característica extremamente atraente na filósofa. Por outro lado, ocasiona algumas dificuldades que precisam ser levadas em consideração, visando uma melhor compreensão de sua filosofia. Até que ponto o rompimento com a tradição é realmente positivo? Nas pesquisas atuais, é extremamente difícil elaborar uma pesquisa sem levar em consideração o que já foi discutido a respeito do tema até então, pois, dessa forma, as pesquisas possivelmente se tornariam repetitivas e, conseqüentemente, não avançariam de maneira desejável. Desse modo, é válido investigar e buscar compreender o que é realmente inovador no projeto Objetivista – e, conseqüentemente, qual o seu valor filosófico.

Sendo assim, o foco desta pesquisa é exatamente esse: conhecer e explorar o projeto de uma filosofia objetivista elaborado por Ayn Rand. Assim, não é descartada a possibilidade do estabelecimento de paralelos com teorias já apresentadas anteriormente, encontradas na tradição – o que possibilita um conhecimento mais apurado e uma maneira de trabalhar melhor a proposta de Rand. O caminho essencial de análise da filósofa para a possível elaboração de um *código de valores* tem como ponto de partida a relevância do conceito de egoísmo, o

¹ Entrevista concedida por Ayn Rand ao programa de Mike Wallace *The Mike Wallace Interview*, em 1959.

² RAND, 2013, p. 17.

caminho explorado para o estabelecimento de um sentido da vida e a consequente possibilidade de atingir a felicidade.

Este caráter supostamente inédito chama atenção para as indicações a serem feitas pela filósofa, incluindo sua biografia e o modo como buscou expôr suas ideias. Ela optou, primeiramente, por divulgar sua filosofia em obras de ficção, inicialmente com a obra *A Nascente*³, de 1943, e posteriormente alcançando mais reconhecimento com a publicação de *A Revolta de Atlas*⁴, de 1957, sendo este considerado seu melhor trabalho. A partir de então, a autora se dedicou a escrever sobre o Objetivismo, como assim intitulou sua filosofia, através de ensaios, que foram reunidos em sua obra *A Virtude do Egoísmo*⁵, publicada em 1964, além de outras obras que buscam expôr seu pensamento, algumas editadas ainda em vida e outras postumamente.

A filósofa desenvolveu seu trabalho nos Estados Unidos, país onde os estudos acerca do Objetivismo são bastante presentes, divulgados através do *Ayn Rand Institute*⁶. Nesse instituto, são desenvolvidas diversas pesquisas acerca do legado deixado pela autora, e existem inúmeros pólos espalhados entre os estados dos Estados Unidos e também em alguns outros países. Além disso, alguns nomes de comentaristas são relevantes, como Nathaniel Branden⁷, Leonard Peikoff e Tara Smith. Entretanto, ainda assim, parece existir uma carência de trabalhos eminentemente acadêmicos sobre o assunto. No que se refere às pesquisas no Brasil, pouco conhecimento se tem acerca da filósofa e de seu sistema. O pensamento de Rand ainda não alcançou o devido reconhecimento nos estudos acadêmicos, essencialmente no Brasil. O objetivo desta dissertação é justamente tentar suprir essa carência de avaliação acerca do trabalho da filósofa, em uma tentativa não só de apresentar seu trabalho – o sistema Objetivista, com foco em sua abordagem ética – mas também fazer considerações acerca do mesmo, observando sua real relevância.

³ Título original: *The Fountainhead*, 1943.

⁴ *Atlas Shrugged*, 1957.

⁵ *The Virtue of Selfishness*, 1964.

⁶ Referência: www.aynrand.org

⁷ Nathaniel Branden foi associado à Ayn Rand e contribuiu muito com a promoção do Objetivismo. Trabalhou com a filósofa escrevendo publicações para *The Objectivist Newsletter*.

A autora nos apresenta o cenário de crise moral defronte ao qual nos encontraríamos e para o qual a solução se daria através da valorização da racionalidade, primando pelo egoísmo, e negando a ética altruísta, na qual o princípio básico é a priorização do outro em relação a si. No primeiro capítulo de *A Virtude do Egoísmo*, chamado *A Ética Objetivista*, Ayn Rand opta por utilizar como referência o personagem principal de *A Revolta de Atlas*, John Galt. Ela se utiliza do discurso proferido por ele: “Sim, esta é uma era de crise moral... Seu código moral alcançou seu clímax, um beco sem saída ao final do seu trajeto. E se você deseja continuar vivendo, o que precisa agora não é retornar à moralidade... mas descobri-la.”⁸

É posto em questão o código moral vigente, a moralidade do altruísmo. Nesse caso, o homem aparece com o dever de se sacrificar pelos outros, sendo considerado moralmente bom apenas se mantiver uma preocupação constante pelos demais indivíduos. Aqui, encontra-se o conceito de autossacrifício, caracterizado como a disposição para a busca da constante satisfação dos interesses alheios para que assim possa justificar sua própria existência. O homem não deve ser responsável pelos outros, pois está designado a buscar a própria felicidade. Para tanto, é preciso que o homem retome sua autoestima, que volte a se importar com seus próprios interesses, que seja guiado por um egoísmo racional, ou seja, que a razão seja o guia que dirigirá o autointeresse. É essa a ideia que irá permear a teoria ética objetivista da autora, uma filosofia baseada em uma realidade passível de ser apreendida objetivamente, sendo o único meio de se alcançar tal apreensão a mente humana, a razão.

De maneira mais detalhada, em um primeiro momento, o Objetivismo destaca a realidade com sua existência inegável e independente. Ou seja, a realidade, sendo uma existência objetiva, não depende da consciência que o homem tem dela, não tem necessidade de existir a partir da tomada de conhecimento, não é construída pela mente humana, existe por si. Disso decorre a apreensão dessa realidade a partir dos sentidos. Com base na observação sensorial, os seres humanos são capazes de, por meio da razão, identificar, analisar e integrar o conhecimento adquirido pelos sentidos – possibilitando a formação

⁸ RAND, 1991, p. 20.

de conceitos. Os conceitos se tornam a forma de organizar os dados sensoriais. Isso implica na rejeição do ceticismo, já que a verdade pode ser alcançada através do uso da razão – o conhecimento verdadeiro se encontra na relação entre a mente e a realidade, entre a consciência e a existência.

A partir dessa tomada de consciência diante do que se apresenta ao ser humano, é possível tomar a decisão sobre a atividade da própria mente. Com isso Rand quer dizer que o ato de pensar depende da vontade e do esforço do indivíduo. Isso nos difere essencialmente dos demais animais, pois “o homem não pode sobreviver, como os animais o fazem, orientando-se através de meras percepções.”⁹ Os animais são capazes de sobreviver apenas através de reações automáticas, os homens não. Rand apresenta a definição de três estágios da consciência específicos: em um primeiro momento, temos a sensação, como dito anteriormente, resultante de estímulos dirigidos aos órgãos dos sentidos. O estágio seguinte é a percepção, onde as sensações são automaticamente – portanto os animais também são capazes de tê-las – armazenadas pelo cérebro. Entretanto, no que se refere mais especificamente ao homem, encontra-se o estágio conceitual, capaz de formar os conceitos. Esse último estágio é o facultativo, dependendo essencialmente da racionalidade. Esta é definida como a faculdade que irá identificar e integrar o material fornecido pelos sentidos do homem a partir de sua apreensão da natureza. Conforme relata Rand:

A virtude da Racionalidade significa o reconhecimento e aceitação da razão como a nossa única fonte de conhecimento, nosso único juízo de valores e nosso único guia de ação. Significa nosso total comprometimento para com um estado de atenção pleno e consciente, com a manutenção de um foco mental completo em todas as questões, em todas as escolhas, em todas as nossas horas de vigília.”¹⁰

Ela usa como expressão a escolha de *focar a mente*. Por não ser um processo mecânico, o homem pode decidir agir de acordo com a razão. Aqui se encontram os pressupostos da valorização do indivíduo – esta será a base das considerações morais, já que a razão é um atribu-

⁹ Ibidem, p. 30.

¹⁰ Ibidem, p. 35.

to individual e não coletivo. É também por esse motivo que, como será tratado posteriormente, o autointeresse racional será valorizado moralmente, voltado para a vida como valor supremo a ser considerado.

É preciso investigar a instituição de um novo código moral, sendo este inteiramente racional. O homem tomará sua vida por um princípio básico, e a moralidade racional se apresenta como seu meio de sobrevivência. É a partir desse novo modo de pensar que irá se desenvolver a filosofia objetivista, fundada por Ayn Rand. Ela busca esclarecer conceitos que serão fundamentais durante todo o trajeto da elaboração de sua filosofia, essencialmente, o conceito de egoísmo.

Ao abordarmos o conceito de egoísmo, a princípio, este parece não ser adequado no que se refere a uma consideração ética. Entretanto, é necessário trazer à luz seu significado real, sem conotações pejorativas ou observações negativas. Na introdução da obra *A Virtude do Egoísmo*, Ayn Rand já determina qual a sua conceitualização do termo, em contraposição à concepção do senso comum:

No uso popular, a palavra “egoísmo” é um sinônimo de maldade; a imagem que invoca é de um brutamontes homicida que pisa sobre pilhas de cadáveres para alcançar seu próprio objetivo, que não se importa com nenhum ser vivo e persegue apenas a recompensa de caprichos inconsequentes do momento imediato. Porém, o significado exato e a definição do dicionário para a palavra “egoísmo” é: preocupação com nossos próprios interesses. Este conceito não inclui avaliação moral; não nos diz se a preocupação com os nossos próprios interesses é boa ou má; nem nos diz o que constitui os interesses reais do homem.¹¹

Essa visão do egoísmo como algo ruim coincide com a chamada *ética do altruísmo*, entendida como a busca constante pelo bem estar do outro, onde as ações realizadas em benefício dos demais indivíduos são consideradas boas. Porém, pode-se pensar que também o conceito de altruísmo não inclui avaliação moral; assim como ocorre com o egoísmo, pois tal conceito, por si só, não nos diz se a preocupação com os interesses dos outros é boa ou má, nem o que constitui os interesses dos outros. Uma ética que tem como base o altruísmo apresenta como ruim o desejo de viver do homem, onde não devemos nos ocupar com

¹¹ Ibidem, p. 14.

nossos próprios interesses. A tese central proposta pelo Objetivismo é não se sacrificar pelos outros, tampouco sacrificar os outros por si. Não podemos deixar que o amor ao próximo, a preocupação exacerbada com os demais indivíduos seja maior do que nosso amor próprio, rebaixando desse modo nossa autoestima.

Tendo assim minimamente claro o conceito de egoísmo a ser pensado, pode-se partir para a construção da moralidade, de um novo código de conduta moral. O indivíduo deve ser a base das considerações morais, através da utilização de seu atributo exclusivo, a razão. É através da razão que o indivíduo irá definir o código de valores que determinará sua conduta: código este baseado em seu autointeresse, no caso o egoísmo acima abordado, voltado para a preservação de seu valor supremo, através de sua vida como ser racional. Não devemos considerar a ética como certa, já dada a nós sem antes ser investigada. Ela deve ser descoberta através da razão. A preocupação máxima da moralidade passa a ser a busca pelos próprios interesses, onde o homem deve ser o foco das próprias atitudes morais, e não os demais indivíduos. Ayn Rand aponta a moralidade como um código de valores que irá guiar as escolhas, as decisões e as ações na vida de um homem. É através desse código que ele irá julgar o que é certo e errado, o que é bom ou mau.

Percebemos então que o valor supremo do homem é a própria vida, os demais valores estão diretamente ligados à vida, pois sem ela nada mais existe para o homem, nada mais poderá ter valor. Dessa forma, o que contribui para a manutenção da vida passa a adquirir valor. O homem não sabe automaticamente o que é bom ou ruim para sua sobrevivência, para tanto, precisa aprender a escolher como agir, tomar decisões de forma consciente. É nesse sentido que o homem precisa de um código de valores que possa exercer a função de orientação. O homem precisa escolher um padrão de valor, em que essa escolha se dá por meio racional, através da utilização da razão: é só assim que o homem poderá ser guiado para um código de valores que sustente sua vida.

Entretanto, é preciso esclarecer que o nosso próprio julgamento acerca de nossas escolhas é apenas um meio para atingir tais decisões, e não um critério da moralidade. O homem não pode considerar moral

qualquer ato por ele praticado, sendo ele o próprio beneficiário. O ponto em questão não é agir apenas para satisfazer os próprios interesses e desejos irracionais, ou a impulsos sem consideração racional. A ação direcionada ao próprio interesse se dá no sentido em que

seu direito de fazer tal coisa é derivada de sua natureza como homem e da função dos valores morais na vida humana – e, por conseguinte, é aplicável somente no contexto de um código de princípios morais racional, objetivamente demonstrado e validado, que defina e determine seu real autointeresse.¹²

É possível perceber a clara conexão entre o conceito de egoísmo e de razão, onde uma moralidade do autointeresse racional se dá através de um egoísmo racional. Para elaboração de um código de conduta, o homem precisa conhecer o mundo que o cerca. Para tal, deve-se utilizar de seu instrumento de cognição, a razão. É através da razão que o homem integra os elementos da percepção e passa a conhecer o mundo em que se encontra. Assim, a ética deve ser fundamentada unicamente na razão, e não nos sentimentos, nas emoções, nos costumes, nem mesmo na ideia de dever.

O egoísmo racional como a verdadeira ética do homem é um ponto fulcral da filosofia Objetivista fundada por Ayn Rand. Ao questionarmos o porquê da ética, o porquê da existência de um código de valores, precisamos saber que, além de ser fundada essencialmente na razão, a ética possui uma necessidade objetiva. O termo *Objetivismo* denota um princípio em que o conhecimento e os valores humanos são objetivos, ou seja, são determinados pela natureza da realidade, dispostos a serem descobertos racionalmente pelo ser humano. Apenas a mente humana tem capacidade de adentrar essa realidade objetiva. O Objetivismo não permite que a ética seja baseada em desejos, pois é preciso reconhecer o absolutismo da realidade e da razão. Para tanto, não é também possível fundar a ética relacionada ao conceito de Deus ou de sociedade, já que estes ferem o princípio do autointeresse e da supremacia da razão. Por base teremos a lealdade aos princípios, praticando o que racionalmente acredita-se adequado, virtude para atingir os valores, honestidade para aceitar a realidade em que nos encontramos inseridos.

¹² Ibidem, p. 18

Esse sistema Objetivista se desdobra em toda a obra filosófica de Ayn Rand. Ao defender de modo conciso a razão contra as mais diversas formas de irracionalismo, ela também se coloca a favor do indivíduo contra as variadas formas de coletivismo, a favor da liberdade contra toda expressão de servitude. Ela apresenta a realidade objetiva existindo independentemente do conhecimento do homem, ou seja, nós apreendemos a realidade, analisamos e formamos conceitos, entretanto sua existência independe dessa nossa apreensão. “É a filosofia que estabelece os objetivos dos homens e determina seu rumo; é apenas a filosofia que pode salvá-los agora. Hoje, o mundo está enfrentando uma escolha: se a civilização deve sobreviver, é a moralidade altruísta que os homens precisam rejeitar.”¹³

REFERÊNCIAS

- BADHWAR, Neera; LONG, Roderick. *Ayn Rand*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/ayn-rand>> Acesso em: 21 de ago. 2012.
- BRANDEN, Barbara. *The Passion of Ayn Rand*. Garden City, NY: Doubleday, 1986.
- BRANDEN, Nathaniel. *My Years with Ayn Rand*. San Francisco: Jossey-Bass, 1999.
- BURNS, Jennifer. *Goddess of The Market: Ayn Rand and The American Right*. New York: Oxford University Press, 2009.
- CONSTANTINO, Rodrigo. *Egoísmo Racional: O individualismo de Ayn Rand*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2007.
- PEIKOFF, Leonard. *Objetivismo: a filosofia de Ayn Rand*. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: Ateneu Objetivista, 2000.
- _____. *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. New York: Dutton, 1991.
- _____. *Understanding Objectivism: a guide to learning Ayn Rand's philosophy of Objectivism*. Edited by Michael S. Berliner. New York: New American Library, 2012.
- _____. *The Ayn Rand Library: The Voice of Reason*. New York: Meridian, 1990.
- RAND, Ayn. *A Nascente*. Tradução de Andrea Holcberg e David Holcberg. São Paulo: Arqueiro, 2013.
- _____. *A Revolta de Atlas*. Tradução de Paulo Henrique Britto. Rio de Janeiro: Sextante, 2010.

¹³ RAND, 1991, p. 47

_____. *A Virtude do Egoísmo*. Traduzido por On LineAssessoria em Idiomas; tradução revista por Winston Ling e Cândido Mendes Prunes. Porto Alegre: Ed. Ortiz/IEE, 1991.

_____. *A Virtude do Egoísmo: O Princípio Racional da Ética Objetivista*. Tradução de Felícia Volkweis. Porto Alegre: Sulina, 2013.

_____. *Atlas Shrugged: 35th Anniversary ed.* 1957; New York: Penguin, 1992.

_____. *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: Signet Books, 2008 [1.^a ed. 1967].

_____. *For the New Intellectual*. New York: New American Library, 1961.

_____. *Introduction to Objectivist Epistemology*. New York: New American Library, 1979.

_____. *Philosophy: Who Needs It*. New York: New American Library, 1984.

_____. *The Fountainhead: 50th Anniversary ed.* 1943; New York: Signet, 1993.

_____. *The Virtue of Selfishness*. New York: Signet, 1964.

SMITH, Tara. *Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Leo Strauss y Carl Schmitt

Encuentros y Desencuentros en la crítica al Positivismo

Simón Strayan Abdala Meneses
ACHIF-CONICYT

INTRODUCCIÓN

Tras el terremoto del 2010 en Chile, y específicamente en los primeros días de marzo, el desabastecimiento sumado a otros factores sociales llevó a que en la ciudad de Concepción y sus alrededores, la gente comenzara a saquear algunos supermercados¹. En un principio se dijo que hasta los mismos dueños de éstos abrirían sus puertas para que la gente sacara bienes de “primera necesidad”, esto es: alimentos, agua y pañales. Sin embargo, toda esta especie de diplomacia improvisada dio un giro inesperado cuando las cámaras de los pocos medios de televisión que pudieron llegar hasta allá, comenzaron a captar que algunos individuos no sólo se llevaban comida sino también televisores, lavadoras y otros bienes que estaban lejos de ser una primera necesidad². Ante tal psicosis todo hacía prever que esta situación más de algún problema provocaría al normal funcionamiento de las principales instituciones gubernamentales de la región, que ya bastante trabajo tenían con las consecuencias del desastre natural. Sin embargo, dicho esbozo de esta especie de anarquía, fue oportunamente contenido por

¹ <http://www.elobservatodo.cl/admin/render/noticia/16499>

² <http://www.emol.com/noticias/nacional/2010/03/10/402685/detienen-a-cinco-personas-mas-por-saqueos-despues-del-terremoto.html>

el poder ejecutivo, mediante un recurso jurídico que suspende el normal funcionamiento algunas instituciones del Estado -en pos de la integridad del mismo- tipificado como “estado de excepción”³.

Este recurso es levantado el 28 de febrero del 2010 para las regiones del Maule y Biobío, y es de esta forma, con los militares en la calle -y no con una policía a esa altura sobrepasada- que la gente comenzó a devolver voluntariamente todos aquellos artículos que no eran de primera necesidad⁴. Tras este inédito suceso de “ladrones arrepentidos”, surge la interrogante acerca de la naturaleza de este recurso: uno que suspende el derecho para precisamente mantenerlo con vida. Pero ¿Cómo se salva algo suspendiéndolo? ¿Qué otro tipo de implicancias tiene el “estado de excepción” más allá de guardar el orden y seguridad del Estado?

Según Carl Schmitt en *Teología Política* “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”⁵, esto quiere decir que cuando nos referimos a excepción, hablamos de *eso* que suspende la cotidianeidad, suprime lo establecido y sobrepasa la norma desde una voluntad fuera de la misma. Según esto último aquel en quien reside la capacidad de poder provocar o generar tal estado político, no recibirá otro nombre más que el de Soberano. Sin embargo, para ser más precisos con Schmitt, cuando éste se refiere a “excepción” no habla de un momento en el cual, dadas las circunstancias, el derecho se suspende en pos del orden social⁶, como sucedió en el ejemplo arriba mencionado. Cuando Schmitt habla de excepción, entendemos que se refiere a una definición jurídica de la soberanía; y si bien es cierto esto se enmarca dentro de su discusión con el que fuera el autor intelectual de la constitución de la república del Weimar y también *Doctorvater* de Eric Voegelin⁷, Hans Kelsen -y en particular en contra de su posición a favor de un Estado puramente jurídico⁸-, esta definición de excepción es una parte robusta de su crítica al positivismo jurídico. Positivismo que:

³ <http://www.emol.com/noticias/nacional/2010/02/28/400916/que-es-el-estado-de-catastrofe-decretado-para-las-regiones-del-maule-y-el-biobio.html>

⁴ http://www.lacapital.com.ar/ed_impresa/2010/3/edicion_502/contenidos/noticia_5073.html

⁵ Schmitt, Carl, Ed. Struhart & Cía., 1988, Argentina, p.35. En adelante *Teología Política*.

⁶ *Teología Política*, p.36

⁷ Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A biographical introduction, Second Edition*, Ed. Transaction Publishers, New Brunswick, 2000, p.35.

⁸ Para profundizar en esta discusión ver cap. II de *Teología Política*, op.cit.

“Elimina del concepto jurídico todos los elementos sociológicos, obteniendo (y así se obtiene) un sistema puro de imputaciones normativas (...) en donde la competencia suprema no la asume una persona o un complejo sociológico sino un orden soberano en la unidad del sistema normativo”⁹.

Ahora bien, suprimir los “elementos sociológicos” significa alienar sus expresiones culturales a tal grado de crear un “individuo tipo” bajo un derecho estrictamente unificado y eficiente, mas sin consideración de las transformaciones culturales. Según Schmitt, si esto llegase a ocurrir, se eliminará por completo la diferenciación de amigo/enemigo, descartando con ello a su vez la posibilidad de guerra y el ejercicio político como tal¹⁰. Bajo esta lógica; bajo el afán de llevar el mundo hacia una *paz perpetua*, se eliminaría con ello nuestra esencia como seres humano, únicos gestores de una cultura en constante cambio. Pero ¿qué tienen que ver el estado de excepción, la soberanía y el curso histórico de los pueblos?

Como sea, el fin de este pequeño trabajo puede ser traducido como un intento por identificar la noción teológica de excepción en la obra de Leo Strauss desde la categoría teológico-política que le da Schmitt. En palabras simples, ser capaces de afirmar o negar, desde la crítica que ambos autores hacen al liberalismo, la identificación de sus visiones en torno al *estado de excepción*.

EL LIBERALISMO COMO CULTURA

Para poder entender desde donde realiza Schmitt su crítica al liberalismo, es imprescindible primero definir su propio marco conceptual, es decir, cómo enmarcar la autenticidad de su crítica. Esto último es posible considerando primero que todo su definición de teología política: “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”¹¹.

Si acaso el liberalismo cual cáncer carcome la cultura de los pueblos es porque precisamente pervierte el sentido “original” de estos

⁹ *Teología Política*, p.61-63

¹⁰ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Ed. Folios Ediciones, Argentina, 1983, p.31. En adelante *Concepto Político*.

¹¹ *Teología Política*, p. 95.

conceptos teológicos. En este contexto bien nos sirve la clásica bipartición que Alfonso Galindo trae a colación:

“Así, cabría diferenciar entre una teología política confesional y otra moderna. En la primera [...] el concepto remite a la derivación de un orden jurídico-político desde determinadas concepciones teológicas, que son el resultado de sistematizar ciertas verdades de la fe que asumen el rol de instancia regulativa del ejercicio del poder. Frente a ella, la teología política relevante para aprehender la especificidad del Estado Moderno- supone [...] una situación de desteologización del pensamiento que demanda un nuevo objeto de fe garante de las promesas y de la paz, a la par que represente una realidad trascendente”¹²

Si alguna vez el concepto de Dios era políticamente identificado en la figura del emperador o rey, hoy en día, tras la relativización de los mismos se confundía por completo el orden que su jerarquía ofrecía, lo que abría paso a una anarquía tanto política como valórica. Todo este clima, propio de la modernidad ilustrada¹³, hacía de occidente -que en el tiempo de Strauss, atravesaba el ocaso de su proyecto progresista- un escenario por lo menos complicado. Y es precisamente, en dicha atmosfera donde Strauss concentrará su crítica en el positivismo científico (siguiendo a Schmitt¹⁴) introducida en *What is political philosophy?*:

“El Positivismo no es mucho más que aquello que Augusto Comte deseó cuando lo originó (...) aquello que estipula que la ciencia moderna es la forma más alta de conocimiento, precisamente porque a diferencia de la teología y la metafísica, no se pregunta por el Porque, sino sólo por el conocimiento relativo al Cómo”¹⁵.

¹² Galindo, Alfonso, “Mesianismo impolítico”, en *Isegoría*, N°39, Julio-Diciembre:2008, p.239-250, Universidad de Murcia, p.239.

¹³ Sirva como referencia el siguiente extracto de *El otoño del Renacimiento1550-1640* de William J. Bouwsma: “Antes de que Galileo secularizase el cosmos, Maquiavelo ya había secularizado la política y la sociedad de la misma manera: rechazando cualquier modelo último de organización, y por tanto, la unidad y la jerarquía. Las instituciones supuestamente universales del papado y del imperio eran, para él, irrelevantes en el mundo real, excepto en la medida en que interferían en su funcionamiento; no tenían poder para establecer orden alguno”. Ed. Crítica, Barcelona, 2001, p.122.

¹⁴ Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, p.12. En adelante *The Hidden Dialogue*.

¹⁵ Strauss, Leo, en *An introduction to political philosophy, ten essays by Leo Strauss*, Ed. Wayne State University Press, Detroit, 1989, p.13. En adelante *What is political...*

Luego, en *Apuntaciones sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt* Strauss profundiza su crítica aduciendo:

“Que la cultura se entienda como cuidado de la naturaleza o como lucha con la naturaleza, depende de cómo se entienda la naturaleza: si como orden ejemplar o como desorden que haya que apartar. Sea como fueren que entendamos la cultura, en todo caso, ‘cultura’ será cultura de la naturaleza”¹⁶.

Ahora bien, como el liberalismo, de quien –para Strauss- Hobbes es su fundador¹⁷, asume dicha naturaleza humana como algo que hay que subyugar bajo un poder centralizado, se entiende de plano que cada cultura es algo que se debe normalizar. Puesto esto en palabras simples significa que, bajo el modelo liberalista es imposible un orden socio-político si el hombre no se sujeta socio-culturalmente a un Estado jurídicamente concentrado.

Esto último bien lo grafica Heinrich Meier en *Leo Strauss y el problema teológico-político*:

“El proceso histórico puesto en marcha por la empresa teológico-política de la filosofía moderna condujo a la parcelación de la vida humana en una multitud de ‘provincias culturales autónomas’”¹⁸. Es de esta manera en que surge la necesidad de una disciplina que abogue por la defensa o más bien, por la delimitación de los distintos conceptos que se arman sobre diversas culturas, cuadrándose quizás con la preocupación que Schmitt tenía - en un plano más global- acerca de la consideración socio-lógica de los conceptos teológicos¹⁹.

A este respecto, siguiendo las migajas de Nietzsche en *Jerusalén y Atenas, varias reflexiones preliminares*, Leo Strauss dice:

“Pero de acuerdo con él, todos los conceptos científicos, y por supuesto el concepto de cultura en particular, son conceptos de cultura-dominio; el concepto de cultura es una aberración de la cultura occidental del siglo XIX; su aplicación a ‘culturas’ de otras épocas y climas es un acto de imperialismo espiritual de

16 Strauss, Leo, *Apuntaciones sobre el concepto de lo político de Carl Schmitt en Persecución y arte de escribir*, Ed. Novatores, Valencia, 1996, p.37. En adelante *Apuntaciones*.

17 *Apuntaciones*, p. 40.

18 Ed. Katz, Buenos Aires, 2006, p.46. En adelante *El problema teológico-político*.

19 *Teología Política*, p.95.

aquella cultura particular”²⁰.

Todo el conocimiento que iba surgiendo justo en medio de las crisis sociopolíticas europeas acerca de las culturas, desmentía notablemente la pretensión de una verdad unificada, de un único modelo de hombre, de sociedad y de Estado.

Como hemos venido diciendo, este imperialismo positivista era producto, desde Schmitt, de la torcida interpretación de los conceptos teológicos y por otro lado desde Strauss, a causa de haber descartado a la filosofía (entendida desde lo clásico) como la encargada de analizar, confrontar y contrastar dichas interpretaciones teológicas. Es por esta razón que se vuelve importante, por no decir “central” (como aduce Heinrich Meier²¹), el análisis teológico-político que Leo Strauss hace de occidente.

La Importancia de lo Teológico-Político

El problema de Jerusalén y Atenas debe enmarcarse primero que todo dentro del intento de Strauss por defender la existencia y/o sobrevivencia de la filosofía política -como él la entiende- de su mayor enemigo: el Positivismo. Strauss afina la definición de éste en *Filosofía como Ciencia estricta y Filosofía Política* y lo traduce como:

“La perspectiva según la cual sólo el conocimiento científico es conocimiento genuino; puesto que el conocimiento científico es incapaz de validar o invalidar juicios de valor, y a la filosofía política concierne de sobremanera la validación de certeros juicios de valor y la invalidación de los inciertos, el positivismo debe rechazar la filosofía política como radicalmente no científica”²².

Para Strauss y su llamado a volver a entender la filosofía desde los antiguos, el positivismo no sólo ata la posibilidad de hacer filosofía política genuina sino que hipoteca la posibilidad de hacer filosofía en sí. Esto debido a que la discusión acerca del problema teológico-

20 Strauss, Leo, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Ed. Novatores, Valencia, 1996, p.95. En adelante *Jerusalén y Atenas*.

21 *El problema teológico-político*, p.31.

22 Strauss, Leo, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Ed. Novatores, Valencia, 1996, p.150. En adelante *Filosofía como ciencia*.

-político se tergiversó a tal grado producto de una especie de excesiva polarización de la crítica bíblica, que puso a la filosofía en un puesto que nunca le correspondió y que más encima, siglos después perdería.

Durante la modernidad la filosofía podía ser caricaturizada como “la luz del mundo” en contra de las “tinieblas de la superstición”, prejuicio que la ubicó bajo una figura que luego de la exitosa liberación de un mundo en “creciente racionalidad utilitaria y de prosperidad en aumento”, perdió²³. Al perder este estatuto de “contrapartida de la religión”, quedó casi en la indiferencia su verdadero papel entorno a su crítica o tratamiento sobre la teología política, resultando así, desubicada y distorsionada²⁴. Es por esta razón, que el problema teológico-político se hace central en la obra de Strauss, por considerarse el terreno en donde la filosofía da cuenta de su utilidad para orientar, no sólo lo teológico-político sino la vida misma del hombre.

Bajo esta lógica, si queremos entender la posición de la filosofía en occidente debemos desentrañar lo que es occidente teológico-políticamente hablando. En palabras de Meier: “El proyecto teológico-político de Strauss está completamente al servicio de la autocomprensión y la fundamentación de la filosofía”²⁵. Recordemos que el fin de la filosofía política para Strauss es la pregunta acerca de la vida buena, pero como el positivismo “impermea” al “verdadero conocimiento” de los valores, se hace imposible hablar seriamente de cosas buenas en sí mismas, o de asignarle valor moral a algo²⁶.

Como sea, para Leo Strauss es necesario recobrar la justificación de la filosofía como el medio para esta vida buena, por eso el interés de confrontar fe y razón; para identificar lo auténtico teológico-políticamente hablando de occidente.

JERUSALÉN Y ATENAS

Como si acabase de pasar un tornado, el occidente de Leo Strauss es uno que en desnudez forzada, exhibe así sin más, sus en-

²³ El problema teológico-político, p.48.

²⁴ Pueda ser útil tener a la vista el estatuto que el mismo Ortega Y Gasset le da: “Mas la ciencia y la filosofía ¿qué otra cosa son sino fantasía? (...) el triángulo y Hamlet tienen el mismo pedigree; son hijos de la loca de la casa”. En Ideas y Creencias, ed. Alianza, 1º edición en ‘José Ortega y Gasset’, 1981, Madrid, España, p. 50.

²⁵ El problema teológico-político, p.57.

²⁶ *What is political...*, p.14

trañas, sus fundamentos. Es por esto que el alemán no duda decir en *¿Progreso o Retorno?* que “La civilización occidental tiene dos raíces: la Biblia y la filosofía griega”²⁷.

Ahora bien, de qué modo esto ayuda a comprender el lugar de la filosofía lo da entender Strauss en cita de Meier: “Si la filosofía no puede justificarse a sí misma como una necesidad racional, una vida dedicada a la búsqueda del conocimiento evidente descansa ella misma en un supuesto no evidente; pero esto confirma la tesis de la fe de que no hay posibilidad de coherencia, de una vida coherente sin fe o creencia en la salvación”²⁸.

Como primer punto a destacar de esta comparación es que ambas ciudades “pretenden ser la verdadera sabiduría”, razón por la cual no podemos estar en ambas ciudades al mismo tiempo: o buscamos la sabiduría que viene de Dios, o la que viene del hombre²⁹. Sobre este punto importante es no confundir positivismo con filosofía como parte de un mismo equipo en contra de la fe en la revelación. La filosofía está en todo tiempo, desde el prisma de Strauss, intentando destilar el verdadero carácter de esta búsqueda real de sabiduría en directo contacto con la vida política y cultural, por lo que nada tiene que ver con el Positivismo³⁰. Como sea, ambas ciudades dicen ser el camino a la verdadera sabiduría, y es allí en el medio de sus fuentes irreconciliables, en donde nace lo que mantiene vivo a occidente.

Por un lado la fuente de la sabiduría bíblica es el milagro³¹; quien fuera el centro de la cítica bíblica moderna capitalizada por Spinoza y su *Tratado Teológico-Político*:

“Si pues, en la Naturaleza se verificase un fenómeno que no estuviera conforme con sus leyes, debiera necesariamente admitirse que es opuesto a ellas y que altera el orden por Dios establecido

²⁷ Strauss, Leo, en *Persecución y arte de escribir*, Ed. Novatores, Valencia, 1996, p.167. En adelante *¿Progreso o Retorno?*

²⁸ *El problema teológico-político*, p. 66.

²⁹ Strauss, Leo, *Jerusalén y Atenas*, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Ed. Novatores, Valencia, 1996, p. 97. En adelante *Jerusalén y Atenas*.

³⁰ Strauss, Leo, *On classical political philosophy* en *An introduction to political philosophy, ten essays by Leo Strauss*, ed. Cit., p.59. En adelante *On classical*.

³¹ Cabe la aprehensión con esta definición si la contrastamos con el libro de Proverbios 1.7 que dice “El principio de la sabiduría es el temor a Jehová”.

en el universo (...) de donde hay que concluir que la creencia en los milagros lleva a la duda universal y al ateísmo”³².

Tras esta declaración, la conclusión ilustrada de la época era evidente, si los milagros - entendidos como una interrupción a las leyes establecidas por Dios mismos- suceden, sólo pueden significar una creación de la imaginación y por qué no de la locura, considerando que Dios jamás se contradice³³. Cabía pensar en ese momento que la filosofía moderna se limpiaba el camino como único referente de sabiduría para el hombre. Desde esta especie de figura profética que representaba Spinoza, la crítica bíblica produjo sus mayores exponentes en los siglos posteriores, en aquel tiempo en donde la Atenas clásica renacía bajo los colores de una sociedad que “creía garantizada la armonía esencial entre el pensamiento y la sociedad o entre el progreso intelectual y el progreso social”³⁴.

Dicho influjo del espíritu ilustrado tuvo, como decíamos más arriba, un penoso desenlace: la crisis del progreso. Es por esta razón que dentro de todo el análisis Strauss opone progreso con retorno, ya que su Jerusalén fundamenta su vía hacia la sabiduría en una vuelta hacia lo original, hacia lo primero; mientras que esta Atenas moderna se caracteriza por una fe ciega en el progreso. En este sentido:

“El arrepentimiento es retorno, significando el retorno desde el mal camino hacia el buen camino. Esto implica que alguna vez estuvimos en el buen camino antes de tomar el equivocado. Originariamente estábamos en el camino correcto; la desviación, o el pecado, o la imperfección, no son originales”³⁵.

³² Spinoza, *Tratado teológico-político*, en Obras Completas, Ed. Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977, p.105

³³ Contrástesele con la visión de un contemporáneo: “La cuestión ya no es si lo que nosotros vemos realizado es un milagro, si el milagro que oímos o leemos fue un acto real y no una creación de la lengua (...) En esta cuestión no hemos de inquirir nuestra propia razón, sino la razón pública, esto es, la razón del supremo representante de Dios, que actúa como juez suyo; en efecto, lo haremos juzgar siempre, puesto que le hemos dado un poder soberano, a fin de que haga todo lo necesario para nuestra paz y defensa”. Hobbes, Thomas, Ed. Fondo de Cultura, Decimonovena reimpresión, México D.F., 2013, p. 369.

³⁴ Strauss, Leo, *Persecución y arte de escribir*, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Ed. Novatores, Valencia, 1996, p.57.

³⁵ *¿Progreso y retorno?*, p.149.

La sabiduría bíblica es ante todo obediencia hacia la voz divina que me guía a ese retorno; ninguna otra voz tiene mayor autoridad que la voz de Dios, en donde el inicio es la pauta a la cual hay que remitirse.

Teniendo esto en vista y en la otra vereda el hombre progresista no ve en el pasado sino un comienzo muy imperfecto:

“El progresista no tiene el sentimiento de haber perdido algo de gran importancia; sólo ha perdido sus cadenas (...) Está seguro de la superioridad del presente sobre el pasado. Pero no se contenta con esperar, o con rogar con un futuro mejor; cree poder ponerlo en práctica por medio de su esfuerzo”³⁶.

Para Strauss la vitalidad de occidente depende de esta tensión, y es esta misma razón por la cual no puede ser concluyente respecto de una u otra posición. No puede ser ni tan teólogo ni tan filósofo, aunque creemos más bien que sus dudas las plantea desde la vereda de la filosofía. De este problema extraemos una conclusión provisional que en 1950 dictó en una conferencia en la Universidad de Chicago:

“El hombre recibió el entendimiento para que comprendiese los mandamientos de Dios. No podía ser libremente obediente si no hubiese comprendido antes. Pero, a la vez, este mismo hecho permite al hombre liberar al entendimiento de su servidumbre, de la función subordinada a la que está destinado; y esta emancipación es el origen de la filosofía o la ciencia desde el punto de vista bíblico. Y de ahí el antagonismo entre ellas (...) La filosofía y la biblia son las alternativas; o los antagonistas en el drama del alma humana, cada uno reclama poseer la verdad...pero solo puede haber una verdad”³⁷.

Ahora bien, si el antagonismo es tan claro, ¿Por qué habría de preferir una sobre la otra? Para responder esta pregunta es que Strauss hace una especie justificación de la revelación, desde la filosofía, con el fin de defender su posición frente al teólogo.

³⁶ *¿Progreso o retorno?*, p. 153.

³⁷ *Ibid.*, p.194, 197,198.

¿LA FE COMO EXCEPCIÓN?

La aproximación más fuerte que tiene Strauss con Schmitt³⁸ es por medio de las investigaciones que el primero de los alemanes comienza a hacer sobre Hobbes³⁹. Es en 1931 donde el mayor de los dos filósofos le da al menor una carta de recomendación para la beca de la Fundación Rockefeller y le ayuda además, a publicar sobre *El Concepto de lo Político* en la misma revista en la cual Schmitt lanzó el libro del mismo título⁴⁰.

A través de esta obra Schmitt capta la atención de Strauss por su radical crítica al liberalismo⁴¹, atención que más tendrá, pero no precisamente debido a una admiración. Como sea, la excepción como ese momento en donde todo lo regular se suspende cobrando una forma inédita, Schmitt la análoga al milagro:

“Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, como una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente”⁴².

Heredada de Donoso Cortés⁴³, el milagro como excepción es retomada por Schmitt no como una referencia a la dictadura sino como una ruptura de la continuidad jurídica⁴⁴. El milagro es este sentido es siempre para la conservación del Estado, pero no sólo para su conservación sino también para su constitución. El milagro es una forma de reafirmar las leyes suspendiéndolas, de ahí su compleja naturaleza, ¿De qué manera algo puede respaldarse no tomándose en cuenta?

³⁸ Para una profundización de los encuentros y desencuentros de ambos autores, tener a la vista *Leo Strauss and Carl Schmitt. The hidden dialogue*, The University of Chicago Press, London, 1995. En castellano *Modernidad y Conservadurismo (Carl Schmitt y Leo Strauss)*, Lastra, Antonio, *Daimon Revista de Filosofía*, N°13, julio-diciembre 1996, 115-128.

³⁹ McBryde, David, *Leo Strauss*, en recurso electrónico <http://cato1.tripod.com/strauss-bio.htm>, p.4.

⁴⁰ *Ibíd.*, p.4.

⁴¹ *The hidden dialogue*, p.11.

⁴² *Teología Política*, p.96.

⁴³ Sobre esta relación Donoso-Schmitt ver Mayorga, Juan, *El Estado de excepción como milagro. De Donoso a Benjamin*, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, N°2, 1993, UNED, Madrid, p.283-301

⁴⁴ Schmitt, Carl, *La Dictadura*, Ed. Alianza, Madrid, 2009, p.184.

A este respecto Strauss: “La presencia de Dios o su Llamada promueve una conducta de sus criaturas que difiere notoriamente de su conducta ordinaria; vivifica lo yerto; hace que fluya lo fijo”⁴⁵. En este primer sentido ambos alemanes coinciden; teológicamente el milagro es aceptado como un estado de pura excepción, una que viene a reafirmar el poder establecido.

Ahora bien, es en un segundo momento en donde claramente ambas visiones del milagro no coinciden: su alcance. Para Strauss la fe en la revelación, dimensión de la cual entendemos que proviene el milagro es válida, pero siempre dentro de ella misma. Mientras que para Schmitt, dicha validez teológica tiene alcances desde Jerusalén a Atenas, ya que para el jurista con el milagro se pretende una “reducción del Estado al factor decisión; consecuentemente a una decisión pura, que no razona ni discute ni se justifica, es decir, creada de la nada y absoluta”⁴⁶.

Esto para Strauss, quien justamente se haya en el intento por reavivar la filosofía política, va en directa oposición a su visión de lo político. En este sentido Meier: “Fue Leo Strauss quien mostró cómo responder filosóficamente a un análisis esencialmente “político” de lo político”⁴⁷. Es por esta razón que en *Reason and Revelation* en el marco de una conferencia en el seminario teológico de Hartford en 1948, produce un interesante diálogo entre un filósofo y un teólogo, en cual el segundo interpela al primero⁴⁸. Al intentar dar cuenta de la revelación, la filosofía se estaría justificando y recobrando su verdadero papel en el mundo: aparecer como la otra opción de Sabiduría para la vida buena en Occidente. . Lo que Schmitt daba por hecho desde y para el milagro es analizado por Strauss desde la vereda Ateniense.

Sobre esto mismo Meier: “La explicación filosófica de la revelación requiere que se cierre la brecha entre mito y revelación mediante una reconstrucción genealógica”⁴⁹. En palabras simples la revelación divina sigue siendo incomprensible si no se vincula con la ley divina, no será comprensible, desde la Atenas de Strauss, hasta que se apele a

45 *Jerusalén y Atenas*, p.99.

46 Schmitt, Carl, *Interpretación europea de Donodo Cortés*, Ed. Rialp, Madrid, 1963, p.41.

47 *The Hidden dialogue*, p.4

48 *El problema teológico-político*, p.89.

49 *Ibid.*, p.94

ella como fuente autoritaria de mandamientos y prohibiciones. La Ley divina tiene absoluta autoridad y exige absoluta obediencia:

“Para que la ley sea una y pueda convertirse en la fuente de toda bendición, el legislador debe ser un Dios omnipotente, un Dios al que nada le está prohibido y a que nada le queda oculto, capaz de separar y unir en el más allá y en este mundo, capaz de producir milagros; un Dios que no admite otros dioses a su lado”⁵⁰.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, con el fin de devolver el verdadero papel de la filosofía –y de distinguir su crítica al positivismo de la crítica que hace Schmitt- la genealogía de la fe realizada por Strauss, aduce que el filósofo si puede comprender al profeta en cuanto puede entender de qué se trata su vocación, ya que el asombro que estimula a la obediencia en el caso bíblico, no está cerrado de antemano al asombro que surge en el preguntar del filósofo. Es por esta razón y como una conjetura apresurada y provisional creemos que en el pensamiento de Strauss, la Ley divina descansa en un espacio que para la fe en la revelación es absoluto, sin embargo no es la única decisión que el hombre puede tomar, sino que también existe la posibilidad de escoger la reflexión que otorga la vida filosófica, que entiende dicho movimiento de fe más sin sucumbir ante él, por lo que extrapolar la autoridad de una sobre la otra se vuelve absurdo.

Por todo lo anterior creemos que la concepción que posee el milagro para Strauss, depende en su totalidad de su concepción de fe en la revelación; el milagro o la excepción como un suceso enmarcado dentro de la Ley divina que posee Jerusalén. Es por esta razón que Strauss plantea en términos políticos clásicos una discusión que Schmitt había reducido groseramente superponiendo la lógica de Jerusalén a la de Atenas y al mundo entero, debido a su afán de no salirse de su antagonismo polémico (amigo/enemigo).

Par Leo Strauss la cultura y sus procesos necesitan y dependen de ese diálogo, de la comunicación más que de la parcelación entre amigo y enemigo. Si entendemos esta fe strausseana como una decisión que

50 *Ibíd.*, p. 107.

es absoluta pero sólo para aquellos que escogen el camino de la obediencia, la filosofía tiene el deber de presentarse como la encargada de velar en que tal dimensión sobrenatural no se utilice como argumento para justificar movimientos políticos absolutistas que, pretendiendo salvar la esencia del sujeto occidental, la perviertan y asesinen como fue del régimen nazi de Adolf Hitler, al cual Schmitt estuvo vinculado.

As expressões do sagrado na obra tardia de Max Horkheimer

Luciano Sousa Ramos

Universidade Federal de São Paulo

Esta pesquisa propõe investigar o resgate teológico no pensamento tardio de Max Horkheimer. Para isso, nos concentraremos na aproximação ao sentimento religioso, presente nas reflexões realizadas a partir da década de 50. No entanto, uma vez que, acreditamos existir uma unidade do tema ao longo da teoria crítica de Horkheimer, será interessante fazer observações específicas nas outras fases de seu pensamento, como no período da concepção de uma ciência materialista nos escritos dos anos 30, e nas reflexões sobre a racionalidade instrumental nas obras centrais dos anos 40. A aproximação com o tema religioso inaugura uma nova etapa das reflexões deste autor, que busca incansavelmente sustentar a possibilidade da existência de uma razão emancipada no seio da sociedade administrada e controladora de quase todos os aspectos da vida social e individual. Neste resgate de princípios teológicos pretendemos pesquisar a continuidade do projeto crítico naquilo que Horkheimer chama de esperanças de promessas não cumpridas.

O ininterrupto impacto do pensamento gerado das pesquisas e trabalhos da conhecida Escola de Frankfurt é algo que na História da Filosofia está longe de ser apagado ou receber pouco reconhecimento. É fato, a relevância teórica na Filosofia Contemporânea das reflexões de Theodor-Wisegrund Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, incluindo também a partir de um desenvolvimento

posterior da Teoria Crítica, Jürgen Habermas. Surpreendente, contudo, é a recordação, desproporcionalmente menor, da obra e das questões filosóficas cunhadas pelo fundador da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer, sobre o qual adiantamo-nos em aludir obras e questões, já que grande riqueza filosófica se enraíza, justamente, nas indagações abertas por este autor. Até mesmo, a lembrança sobre o filósofo, como iniciador de tal “corrente filosófica” muitas vezes carrega um tom de uma mera iniciação das grandes reflexões da Teoria Crítica da Sociedade, que viriam a ser concebidas pelos outros pensadores.

A incipiência das pesquisas no Brasil e mesmo na Alemanha, claro que em menor proporção, em torno do desenvolvimento das reflexões de Horkheimer deixam lacunas no entendimento sobre esta expressão intelectual de respeitável peso e que escapa às tentativas de enquadramento por influências marxistas, freudianas, hegelianas, kantianas, schopenhaurianas, etc. A compreensão de tal desenvolvimento, entretanto, é afetada, igualmente, pela longa trajetória de reflexões do filósofo que soube se desviar dos dogmatismos e permanecer aberto a reconsiderações reflexivas, exercício que em muitos momentos nos apresenta reviravoltas sobre seus princípios filosóficos confundindo as nossas certezas interpretativas.

Logo de seu retorno à Alemanha em 1949 e em momentos posteriores, ao refletir sobre a continuidade da teoria crítica é presente na obra de Horkheimer uma profunda relação entre teoria crítica e sentimentos religiosos. No texto *Theismus – Atheismus* de 1963 ele diz:

Wenngleich die Konfessionen heute in der Defensive sich befinden, so gewinnt, zur Zeit ihres Rückgangs, der Theismus eine neue Aktualität. Sie ergibt sich aus dem Sinn des Atheismus selbst. Nur die ihn damals als Schmähwort gebrauchten, verstanden darunter das blosse Gegenteil der Religion. [...] Die notwendige Beziehung zwischen theistischer Tradition und Überwindung der Selbstsucht wird dem reflektierenden Gedanken in der Gegenwart unendlich deutlicher als den Kritikern der Religion in vergangenen Tagen. (HORKHEIMER, *Theismus – Atheismus*, 1985h, p. 185-186).¹

¹ Ainda que as confissões religiosas encontrem-se hoje na defensiva, o teísmo obtém neste período de seu declínio uma nova atualidade. Esta resulta do sentido do próprio ateísmo. Somente os que em outro tempo o empregaram como insulto, entenderam, sob esse conceito, o mero contrário da religião. A necessária relação entre tradição teísta e superação do egoísmo vem a ser, na atualidade, infinitamente mais clara ao pensamento reflexivo, do que aos críticos da religião em dias passados.” (Tradução minha).

Mesmo sem compor um trabalho específico em defesa desta relação, muitos escritos futuros passariam a se ocupar com tal posicionamento, vindo a tornar-se um dos pontos basilares do chamado pensamento tardio de Horkheimer. Os escritos que apontam para esta perspectiva encontram-se em entrevistas, fragmentos, textos esparsos, cartas, etc. principalmente nas décadas de 50, 60 e início de 70, dos quais podemos inicialmente destacar as publicações *Schopenhauer und die Gesellschaft* (1955), *Die Aktualität Schopenhauers* (1961), *Theismus: Atheismus* (1963), *Religion und Philosophie* (1967), *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft* (1969), *Pessimismus heute* (1969), *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970) e *Was wir 'Sinn' nenenn, wird verschwinden* (1970).

O tema da religião inaugura uma nova etapa das reflexões deste autor que busca tratar dos símbolos, das experiências, da linguagem e da fé religiosa como autêntico exercício humano e vital.

Irgend jemand hat über Tolstoi geschrieben, er sei fromm geworden, als er zu alt war, um noch das Leben zu genießen. Religion als Trost, das heißt aber mehr, als ein Pfarrer dabei sich denken mag. Nicht ihre Wahrheit geht dem Bedürftigen auf, sondern das Bedürfnis konstituiert ihre Wahrheit, und nicht einmal bloß das individuelle Bedürfnis, sondern das gesellschaftliche. (HORKHEIMER, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, 1974, p. 121).²

Uma nova teoria crítica motivada por um entendimento especial do que vem a ser a teologia parece se esboçar nestas últimas reflexões. Após a compreensão do processo civilizatório, exposta na *Dialética do esclarecimento*, - na qual é antecipado o trágico destino de uma cultura que assume o fado de Édipo ao erigir um projeto de razão fundado numa teleologia da verdade unidimensional, com pretextos de dominação e recalque, - Horkheimer reencontra na dimensão religiosa uma espontânea rejeição da tradição positivista que concebe um referencial unívoco de interpretação do mundo.

² "Alguém escreveu sobre Tolstói, que ele tornara-se temente a Deus quando já era velho para ainda desfrutar a vida. Religião como consolo, mas isso significa muito mais do que possa imaginar qualquer padre. Não é que a verdade da religião nasça ao necessitado, mas sim, é a necessidade que constitui sua verdade, e nem sequer unicamente a necessidade individual, mas sim a social." (Tradução minha).

Mas, o que vem a ser propriamente esta dimensão religiosa, este fundamento teológico que poderia inspirar uma negação do mundo marcado por injustiças triunfantes? Horkheimer não parece, pelo menos a princípio, conceber uma delimitação rígida entre os conceitos de teologia e de religião. Todavia, deixa entender claramente que não se trata de uma concepção filosófica do divino, que possa interferir nos destinos humanos, nem tampouco de um estudo ou ciência sobre a natureza de Deus, ou do sobrenatural.

Auf keinen Fall steht Theologie hier für die Wissenschaft vom Göttlichen oder gar für die Wissenschaft von Gott. Theologie bedeutet hier das Bewusstsein davon, dass die Welt Erscheinung ist, das sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist – ich drücke mich bewusst vorsichtig aus – die Hoffnung, das es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge. (HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, 1985d, p.389).³

Aqui parece que Horkheimer está concentrado mais em um reconhecimento da veracidade dessa experiência humana como símbolo de uma necessária harmonização do sujeito com a vida calcada nos utópicos valores da *solidariedade* e, ainda assim, da crítica à sociedade.

O objetivo de seu reencontro com a religião é propriamente o de um reavivamento de esferas culturais entorpecidas, mas que podem romper com a tradição positivista de um mundo marcado por uma razão unidimensional e por uma concepção de Estado autoritário que supervaloriza a ideia de progresso técnico e econômico em detrimento da importância da vida.

³ “De modo algum está relacionada aqui a teologia à ciência do divino ou à ciência de Deus. Teologia significa aqui a consciência de que o mundo é um fenômeno, que ele não é a verdade absoluta, que não é o último. Teologia é – expresso-me conscientemente com cuidado – a esperança de que esta injustiça, por meio da qual o mundo é caracterizado, não permaneça, que não tenha a última palavra. Eu prefiro dizer: expressão de um anseio, do anseio de que o assassino não possa triunfar sobre a vítima inocente.” (Tradução minha).

Estas considerações iniciais sobre a redescoberta da dimensão religiosa nos leva a observar em seguida, de que forma os leitores da teoria crítica a interpretaram.

A recepção destas novas considerações de Horkheimer se caracterizou de início por reações contrárias em seus interlocutores. Jürgen Habermas chega a afirmar que sua filosofia tardia cai num posicionamento metafísico a partir desta aproximação teológica. Os comentários sobre seu interesse pela religião, como esperança da teoria crítica diante de um mundo que recalca as alternativas de transformação, bailaram entre juízos condenatórios como o que afirma ser uma típica conformação do intelectual revolucionário, ou, inclusive uma recaída no conservadorismo.

Questões como o efeito da segunda guerra e do pós-guerra resultando num retrocesso da teoria crítica de Horkheimer, a descrença do poder emancipatório da razão perante a configuração de sistemas totalitários nas alternativas socialistas pós 1945 surgem como possíveis interpretações a tal aproximação religiosa do autor. Tais críticas emergiram motivadas por uma presumível contradição entre os fundamentos do projeto crítico de Adorno e Horkheimer e as derradeiras reflexões deste último.

Assim, podemos encontrar desde os fins da década de 70 uma leitura bastante difundida sobre os últimos textos de Horkheimer e sobre sua surpreendente reinvidicação do tema religioso. Neste plano predomina uma interpretação que trata da discussão religiosa de Horkheimer como uma fuga metafísica e conservadora das aporias deixadas pelas obras de crítica à razão instrumental escritas na década de 40, particularmente a *Dialética do Esclarecimento* e o *Eclipse da razão*. Tal corrente predominante tem como referência, o principal representante da segunda geração da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas. Este escreve confessadamente não compreender a necessidade de uma valorização da religião, a não ser como consequência da radicalidade a que chegou o pensamento crítico nas obras já citadas, fazendo com que se crie uma intransponível dúvida em relação aos potenciais emancipadores da razão, conduzindo a teoria crítica, desse modo, a um ceticismo radical, restando-lhe apenas a reinvidicação da religião⁴. Para

⁴ A base deste posicionamento de Habermas encontra-se em trabalhos como *Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer* (1986), *Para uma frase de Horkheimer: "Querer salvar um sentido absoluto, sem Deus, é pretencioso"* (1988) e *Excurso: transcendência do interior*,

Habermas, Horkheimer aceita a promessa religiosa de salvação, enquanto uma necessidade metafísica, para que o diagnóstico oferecido pela *Dialética do esclarecimento* sobre a razão ocidental não tenha a última palavra.

Se a razão não teria condições de fundamentar a essencialidade da moral, ficando isto somente ao encargo da teologia, então, Horkheimer estaria pondo em cheque todo o projeto kantiano do agir humano.

Aquilo que forma, para ele, o conteúdo essencial da religião, isto é, a moral, não se encontra mais irmanado com a razão. [...] nunca me pude, verdadeiramente, convencer da consequência deste cepticismo da razão, que desculpa a posição discordante de Horkheimer relativamente à religião. O fato de que era pretensioso querer salvar um sentido absoluto sem Deus não denuncia somente uma necessidade metafísica. A frase, propriamente dita, representa um fragmento daquela metafísica sem a qual não somente os filósofos, mas também os próprios teólogos, têm de viver. (HABERMAS, *Para uma frase de Horkheimer: querer salvar um sentido, sem Deus, é pretensioso*, 2001c p. 104).

Parte do conteúdo da filosofia de Horkheimer, desde sua herança kantiana, é entender a razão como gestora de uma autocrítica própria. Era desta forma que o imperativo categórico de Kant tinha sentido, pois não era uma orientação externa para as ações humanas, mas pelo contrário, funcionava como um princípio derivado da própria razão. No entanto, se em seu último período de produtividade Horkheimer não concebe mais a moral como totalmente irmanada com a razão, ocuparia aí a religião o elemento de autocrítica da razão? Esta questão não teve espaço na análise de seus críticos, uma vez que interpretaram a radicalidade crítica do filósofo como uma aporia definitiva.

transcendência para este mundo (1990). Ademais, seu posicionamento tem como pano de fundo a análise crítica que faz da *Dialética do esclarecimento* e do *Eclipse da razão* expressa em seus trabalhos: *O discurso filosófico da modernidade* e *Teoria da ação comunicativa*. Além disso, Alfred Schmidt busca fazer uma reconstrução dos motivos, pelos quais Horkheimer é levado a aconselhar-se na filosofia de Schopenhauer e aproximar-se da religião. Essa reconstrução faz parte do apoio da interpretação de Habermas e está expressa nos trabalhos: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge* (1986), *Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis* (1988), *Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimer* (1986). Este mesmo fluxo de ideias está presente nas leituras que Helmut Dubiel e Albrecht Wellmer fazem sobre a atualidade da teoria crítica, respectivamente em seus trabalhos, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (1978) e *Endspiele: die unversöhnliche Moderne* (1993).

Doravante, voltamos nossa atenção para uma nova interpretação dos trabalhos horkheimerianos de sua última fase, a qual traça um posicionamento bem distante dos que ficaram envoltos à crítica habermasiana. Esta hodierna visão exposta em alguns trabalhos do professor Mathias Lutz-Bachmann e presente, também, na recepção de alguns autores brasileiros como Maurício Chiarello e Rafael Cordeiro da Silva, depreende que as reflexões tardias de Horkheimer dizem mais respeito a uma continuidade na filosofia da *Dialética do Esclarecimento* do que seus críticos apontam. Aliás, o pensar crítico almejado por Adorno e Horkheimer teria nas autênticas imagens criadas e preservadas na linguagem da arte e da religião uma estreita vinculação.

Neste sentido, as análises do tempo e da razão, na *Dialética do Esclarecimento*, não são um documento de desespero, ironia negra e liquidação paradoxal do pensamento, como já se declarou injustamente. Mais do que isso, elas articulam uma esperança tênue de poder elaborar um conceito reabilitado de razão, por meio de um recurso ao projeto crítico do esclarecimento, à religião (judaica) e à arte moderna [...]. (LUTZ-BACHMANN, *Religião depois da crítica da religião*, 2003, p.23).

Lutz-Bachmann articula, por exemplo, uma virada de perspectiva da relação entre crítica filosófica e religião, como inferência das reflexões de Horkheimer: a partir do momento, em que o projeto da filosofia moderna de deliberar sobre os enunciados religiosos falhou, um novo conceito de razão, para além do positivismo científico, se aproximaria de uma constelação de saberes aproveitados da ciência, arte, religião e pensamento independente, ao mesmo tempo em que mantém a *negação determinada* dos falsos absolutos.

A religião judaica não tolera nenhuma palavra que proporcione consolo ao desespero de qualquer mortal. Ela associa a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação consiste na recusa de toda fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da ilusão (ADORNO e HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 36).

Tais posturas não desaparecem no pensamento do autor a partir dos anos 50 até a sua morte. Ao contrário, o modelo de sociedade no pós-guerra o faz reavaliar estas questões e aprofundá-las em relação às transformações do período, atentando de maneira bastante consistente ao âmbito religioso. O que de certo modo diminui um pouco neste período tardio do autor é a presença marxista em suas análises, dando espaço para outras concepções filosóficas da realidade. Na lacuna deixada pelo distanciamento do marxismo, destacam-se os temas em torno da solidariedade universal, do sofrimento humano e do amor ao próximo, aludidos pelo próprio Horkheimer na filosofia de Schopenhauer e na teologia judaico-cristã.

Por que e como Horkheimer vai encontrar o fundamento do ético somente no transcendente? Será realmente uma relação de transcendência este contato com a dimensão religiosa? Aliás, é importante que respondamos como o autor irá associar a sempre esperada sociedade justa e emancipada ao princípio de moralidade da religião cristã, assim como, também é imprescindível explicar qual função assina a religião num mundo em que o processo da total administração aparece, segundo a própria teoria crítica, como irreversível.

A partir destas explicações fundamentais feitas até aqui podemos, em seguida, figurar de modo mais particular as intenções e finalidades que desejamos percorrer no exame da obra horkheimeriana. Assim, surgem alguns pontos específicos, que entendemos constituírem os eixos que nortearão os nossos esforços na investigação da obra tardia de Horkheimer. A saber, a configuração do papel da *utopia* como elemento de transcendência da sociedade administrada e, ao mesmo tempo, a dúvida sobre sua conexão com o processo histórico; A ideia de *justiça* em sua obra tardia e como esta pode se projetar como abertura para a compreensão da relação entre teologia e teoria crítica; acompanhar igualmente como esta noção de justiça, princípios éticos e reflexão moral são tratados ao longo de obras importantes como *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937) e o *Eclipse da razão* (1947), no intento de perceber que o elo que levará Horkheimer à teologia já estava presente, uma vez que nestas mesmas obras ele aponta na crítica à razão instrumental para a rejeição de valores humanos que não podem ser quantificados; finalmente, será de extrema importância compreender como

o conceito de teologia para nosso autor não está preso à existência de dogmas, observando como estes se configuram nas ideias de Horkheimer e como o *dogma* vem a ser permutado pelo *anseio* de um mundo radicalmente outro.

Auf Gott berufen? Das könnten wir nicht. Wir können nicht behaupten, es gäbe einen guten, allmächtigen Gott. Wir können nicht sagen, wie das Gute in die Welt gekommen ist. Wir können nur mehr eines, anstatt des Dogmas von Gott die Sehnsucht hegen, dass das Grauen nicht das letzte Wort sein möge. (HORKHEIMER, *Die verwaltete Welt kennt keine Liebe*, 1985e, p.362).⁵

A problemática se decompõe e se acirra quando levantamos as questões que permeiam o debate: qual a permanência do *absoluto*, de Deus, do transcendente numa teoria que sempre buscou desmistificar o caráter ideológico destas ideias na sociedade? Qual sentido de religião pode estar presente na proposta de Horkheimer, tendo em mente as transformações religiosas no século XX e sua adaptação ao mundo administrado? O problema do *dever-ser*, do agir, ainda tem lugar na especulação teológica? A Teoria Crítica como uma reflexão que não se desvincula de algum tipo de tarefa (*Aufgabe*), quer dizer, que desde o início resguardou a necessidade da orientação para a práxis, reserva qual incumbência filosófica ao âmbito da crença religiosa?

Der Blick aufs positiv Unendliche, aufs Unbedingte lehrt nicht, was man tun soll; es is unmöglich, sich auf die Autorität des Seins zu berufen, wenn man zu einer anständigen Handlung hinführen will. (HORKHEIMER, *Die Aktualität Schopenhauers*, 1985b, p.131).⁶ [...] Bei den meisten grossen Denkern nimmt der Scharfsinn ab, wenn sie zur Begründung der Gewissheit eines positiven Jenseits übergehen, wenn sie optimistische Ideen als berechtigt demonstrieren wollen. (HORKHEIMER, *Pessimismus heute*, 1985f, p.227.).⁷

⁵ “Evocar a Deus? Isso nós não podemos. Nós não podemos afirmar que exista um Deus bom e onipotente. Nós não podemos dizer como o bem veio ao mundo. Nós podemos somente uma coisa mais: em vez do dogma de Deus, cultivar o anseio de que o horror não seja a última palavra.” (Tradução minha).

⁶ “O olhar ao positivamente infinito, ao incondicional não ensina o que se deve fazer; é impossível recorrer à autoridade do ser quando se quer conduzir uma ação honesta.” (Tradução minha).

⁷ “Na maioria dos grandes pensadores diminui a perspicácia, quando passam para a fundamentação da certeza de um outro mundo positivo, quando querem demonstrar ideias otimistas como justificadas.” (Tradução minha).

Horkheimer é consciente de que não há como assegurar nenhuma metafísica harmonizadora num mundo em que as relações humanas são cruéis e irracionais. Todavia, isso não o leva à rejeição da confiança na existência de verdades, e sim a um discernimento sóbrio do que pode vir a ser uma verdade sem necessariamente estar condicionada a um absoluto. Mais do que isso, segundo Horkheimer, este discernimento é o que permite enxergar as contradições, a miséria e o desamparo entre os homens e impulsioná-los à transformação do existente, pois, “Keine Not wird je in einem Jenseits kompensiert.” (HORKHEIMER, *Die Aktualität Schopenhauers*, 1985b, p. 140)⁸.

Diante desta consciência da não eternidade do homem, de sua característica como ser finito, Horkheimer entende como verdadeiro o conhecimento da miséria e do sofrimento da vida e, por conseguinte, manifesta o imperativo para uma solidariedade (*Solidarität*) entre os homens. Assim, sua filosofia assinala por um lado, um *pessimismo teórico* e por outro um *otimismo prático*, visto que nada se pode afirmar sobre o Absoluto, Deus ou Redenção, mas em contrapartida incita uma práxis que ainda traz o traço de revolucionar o existente.

Este reconhecimento se alinha a dois grandes ensinamentos que o autor vai buscar no judaísmo e no cristianismo e que concebe como decisivos para a atualidade da teoria crítica. Primeiramente, a proibição no Antigo Testamento de formar qualquer figuração de Deus, a propósito da qual, Horkheimer interpreta o fato de não podermos mensurar o que viria a ser a verdade absoluta ou o bem supremo. “Keine andere Religion ausser dem Judentum kennt diese Vorschrift. Ich glaube, dieses Gebot gibt es deshalb, weil es in der jüdischen Religion nicht so sehr darauf ankommt, wie Gott ist, sondern wie der Mensch ist.” (HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, 1985d, p.387)⁹.

Em segundo lugar, emerge com capital importância uma recuperação da doutrina cristã do *pecado original*. Toda prosperidade e prazer deve guardar um momento de dor e memória, pois cada felicidade está intrinsecamente atrelada e é devedora do sofrimento de incontáveis seres. Todavia, esta vinculação não se configura como uma expressão

⁸ “Nenhum infortúnio será compensado em um outro mundo.” (Tradução minha).

⁹ Nenhuma outra religião exceto o judaísmo conhece esta prescrição. Creio que este mandamento existe, porque na religião judaica não importa tanto como Deus é, mas sim como o homem é. (Tradução minha).

de resignação, e sim como motivação de uma práxis de resistência e anseio de abolição da miséria na cultura atual.

Embasado nestas novas aberturas, Horkheimer parece esboçar aos poucos indícios do sentido da filosofia na atualidade, a saber, expressar as consequências para a civilização do desmoronamento e da adaptação da religião ao mundo administrado, e conservar a teologia como o anseio de um mundo totalmente outro.

REFERÊNCIAS.

ADORNO, T., e HORKHEIMER, M., *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, trad. de Guido Antônio de Almeida, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1985.

CHIARELLO, M.G. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2001.

_____. Educação e ascetismo nos apontamentos tardios de Max Horkheimer. In: COLÓQUIO NACIONAL, 2000, Piracicaba. *Dialética negativa, estética e educação*. Piracicaba: [s.n], 2000. P. 1-10. Disponível em: http://orbita.starmedia.com/~escola_de_frankfurt/mauricio.htm Acesso em: 21 fev.2003.

_____. O mal na trama da razão: breve apreciação da obra de Max Horkheimer em seu conjunto. In: *Kriterion*, nº100, vol. XL, pp. 57-80, 1999.

DUBIEL, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: studien zur fruehen Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

HABERMAS, J. Max Horkheimer: para a história da evolução de sua obra. In: *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. Excurso: Transcendência do interior, Transcendência para este mundo. In: *Textos e Contextos*. Tradução de Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001b. p. 119-145.

_____. Para uma frase de Horkheimer: Querer salvar um sentido absoluto, sem Deus, é pretensioso. In: _____. *Textos e Contextos*. Tradução de Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001c. p. 103-117.

HORKHEIMER, M. *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung: Notizen in Deutschland*. Frankfurt a. Main: Fischer, 1974.

_____. *Textos escolhidos*. Trad. de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *Eclipse da razão*. (1947) trad. de Sebastião Uchoa Leite, Labor, Rio de Janeiro, 1976.

_____. *Dämmerung*. Notizen in Deutschland. (1934) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.2, p. 309-452, 1985a.

_____. Die Aktualität Schopenhauers. (1961) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p.122-142, 1985b.

_____. Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft. (1969) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, V.7, p. 308-316, 1985c.

_____. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. (1970) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer, V.7, p. 385-404, 1985d.

_____. Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. (1970) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 358-362, 1985e.

_____. Pessimismus heute. (1969) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 224-232, 1985f.

_____. Schopenhauer und die Gesellschaft. (1955) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 43-54, 1985g.

_____. Theismus: Atheismus. (1963) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V. 7, p. 173-186, 1985h.

_____. Was wir 'Sinn' nenenn, wird verschwinden. (1970) In: _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. Main: Fischer, V.7, p. 345-357, 1985i.

LUTZ-BACHMANN, Matthias. Humanität und Religion. In: SCHIMDT, Alfred; ALTWICKER, Norbert (Org.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a. Main: Fischer, 1986. P. 108-128.

_____. Religião depois da crítica da religião. In: *Impulso*, Piracicaba. v.14 n. 34, p. 13-25 maio/agosto 2003.

SCHIMDT, Alfred. *Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimer* In: SCHIMDT, Alfred; ALTWICKER, Norbert (Org.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a. Main: Fischer, p. 180-243, 1986.

_____. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge* : Schopenhauers Religionsphilosophie. München/Zürich: Papier, 1986.

_____. *Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis*. In: Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers (1960–2003). Lang: Frankfurt am Main, 2004.

SILVA, R.C., *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia: EDUF

WELLMER, A. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Essays und Vorträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1999.

Integração dos sistemas econômicos e ambientais e a ética da terra: uma releitura filosófica em Aldo Leopold

Joel Antonio Tauchen

Colégio Froebel

Jair Inácio Tauchen

PUCRS

INTRODUÇÃO

A racionalidade que orienta as políticas de gerenciamento dos sistemas econômicos é a mesma dos sistemas ambientais? Essa foi a pergunta básica que motivou o presente trabalho, com seus respectivos desdobramentos epistemológicos. Antes mesmo da concepção de sustentabilidade e das preocupações ambientais modernas, Aldo Leopold¹ defendia que a manutenção da saúde e a estabilidade da terra são o resultado da adoção de valores como a responsabilidade, a sabedoria e o cuidado que devem inspirar os “curadores” de um patrimônio único, complexo e frágil. Este saber emerge de um processo transdisciplinar de problematização e transformação dos paradigmas dominantes do conhecimento. Dessa forma, esse trabalho tem por objetivo discorrer, sob a luz da filosofia e da ética e da terra, às questões que envolvem a imbricada relação entre os sistemas econômicos e ambientais. Toda explicação produzida aqui apreende a economia como

¹ Aldo Leopold (1887-1948) importante naturalista Americano do Estado de Iowa. É considerado o pai do estudo da ecologia da vida selvagem, cientista, escritor e filósofo conhecido, sobretudo pela sua obra *A Sand County Almanac*. O *Almanac* é reconhecido como marco literário do século em termos de conservação da natureza, mesclando prosa poética com precisas informações do mundo natural. Essa obra marca uma evolução e reflete uma visão filosófica que permitiu descobrir o que significa viver em comunidade e em harmonia uns com os outros e com o meio: a terra.

estratégia alocadora de recursos escassos e o principal mecanismo alocador é a “mão invisível” do mercado. Isso posto, é perceptível que tanto os sistemas econômicos quanto os ambientais deixam de levar em conta o fato de que as relações sociais são mediadoras da relação do ser humano com a natureza. Logo, a apropriação dos recursos naturais é definida a partir de interesses que contemplam as preferências de alguns grupos, não de toda sociedade, conforme os discursos vigentes nas abordagens econômicas e ambientais.

1 – A ÉTICA AMBIENTAL EM ALDO LEOPOLD

Ao se tratar da ética ambiental é comum uma polarização entre os antropocentristas e os abolicionistas animais, por isso o objetivo do trabalho de Aldo Leopold é apresentar uma visão ecocêntrica do mundo. Este autor foi um dos precursores dessa forma de pensar o mundo natural através de preceitos éticos ao perceber que valores mudam à medida que o entendimento ecológico é aprofundado. Essa corrente de pensamento é chamada de *Ética da Terra* e se desenvolve a partir da mudança de comportamento do indivíduo em relação à comunidade e do antropocentrismo para o ecocentrismo. Durante o desenvolvimento do seu trabalho, Aldo Leopold² começou a enxergar a terra como um organismo vivo, desenvolvendo o conceito de comunidade. Esse conceito está alicerçado na teoria da conservação da qual foi incansável defensor.

A ecologia visa o equilíbrio da natureza e no instante em que o homem é concebido dentro dela, essa ciência passa a tratar da sua harmonização. É impossível almejar uma harmonização do homem com a natureza sem criar uma comunidade que viva em equilíbrio com o seu meio ambiente. A ecologia abrange questões permanentes, motivo pelo qual não se deve ignorá-las com o risco de colocar a sobrevivência e o próprio planeta em perigo. Mesmo assim, atualmente, a ação humana altera os ciclos da natureza provocando a instabilidade ambiental do mundo. Por exemplo, as sociedades modernas como os Estados Unidos e Europa estão organizadas em enormes cinturões urbanos, com uma agricultura altamente industrializada, índices alarmantes de poluição, com enormes problemas de logísticas a resolver, o que faz

² LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1989, p. 204-225.

com que essas sociedades urbanizadas e centralizadas provoquem um enorme peso sobre o meio. O fato de o homem dominar a natureza vem da informação da dominação do homem pelo homem, processo antigo que vem tomando corpo no capitalismo moderno em que a natureza é convertida em bem de consumo, recurso manufaturado e posteriormente negociado.

Atualmente, J. Baird Callicott é um importante estudioso do pensamento de Aldo Leopold que busca continuar seus ensinamentos através de um ponto de vista filosófico. Segundo Callicott³, a teoria de valores de David Hume, que teria a capacidade de transcender o antropocentrismo está no centro da *Ética da Terra* de Leopold, que por sua vez é ancorada na história natural e na evolução biológica e ecológica e na construção da moralidade de Darwin, sistema moral amplo em direção a uma ética ecocêntrica com base biológica e ecológica evolutiva do ser humano em relação ao mundo.

A ética, no ocidente, ainda não atribui valor moral aos seres não humanos. A comunidade ética defendida por Leopold⁴ que inclui os animais, plantas, terra, água, por sua vez não são considerados portadores de valor moral e por isso, não possuem direitos e não são respeitados, diferentes dos seres humanos, cujos direitos e interesses devem ser levados em conta para que as ações possam ser consideradas moralmente válidas. Encontra-se nesse fato a questão inovadora do filósofo que é a consideração da ética na qual envolve as pessoas às entidades naturais não humanas. É a transformação do homem conquistador da comunidade em membro participante dessa comunidade natural. Posição evolucionista cultural para o desenvolvimento ético. Para Leopold (1989) o processo deve ser mais ousado, inclusive daqueles defendidos pelos abolicionistas animais, pois a *Ética da Terra* amplia o fator moral para as águas, terra, plantas da mesma maneira que os animais. Defende através da evolução moral que todos assumam o mesmo status moral que os humanos. Em outras palavras, hoje os animais, e posteriormente, tudo que não for humano. Para Leopold (1989) não há como desconsiderar a comunidade biótica como um todo.

³ CALLICOTT, J. Baird. *In Defense of Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1989, p. 21-76.

⁴ LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1989, p. 204-225.

A pergunta possível faz referência a que moral poderia afirmar que tanto os animais como plantas, terra e água possam estar na mesma condição que os seres humanos em relação à ética? Leopold⁵ esclarece ao discorrer que tudo o que é desenvolvido de forma correta, leva a preservar a integralidade e estabilidade da comunidade biótica e o errado, o contrário. Assim, o bem da comunidade biótica está vinculado à medida de valor moral que torna as ações boas ou ruins. A sociedade torna-se vulnerável na medida em que seus membros preocupam-se mais com seus próprios interesses do que com a comunidade biótica. O que se percebe, em primeiro momento, é que a ética ambiental de Leopold (1989), tem a intenção de ser coletiva e está localizada na moral do indivíduo e por outro lado sustenta que o valor encontra-se na comunidade biótica. No entanto, é possível fundamentar a sua ética ambiental na premissa de que o indivíduo é membro de uma comunidade formada por participantes interdependentes e que a ética ambiental limita a liberdade de ação pela sobrevivência ao considerar que o indivíduo é membro de uma comunidade e, dessa forma está sujeito a limitações ético-morais na sua liberdade de ação. Por exemplo, o homem, um animal social está sujeito a limitações morais impostas pela sociedade sem a qual não sobreviveria.

Na história, o homem consolida-se como centro da comunidade e a partir da *Ética da Terra*, entidades não humanas que participam da biosfera, também passam a fazer parte da comunidade biótica. Assim, ao fazer parte de uma comunidade ambiental o indivíduo estará sujeito a uma ética ambiental que deve levar em consideração as limitações ambientais éticas em relação ao seu comportamento.

Para muitas espécies animais e, especialmente o *Homo Sapiens*, a vida comunitária cooperada foi decisiva para superar os inimigos naturais, a obtenção de comida e conjuntamente conseguiram defender-se de seus predadores ao atacar mais do que ser atacado, desenvolvendo a formação de sociedades primitivas. Mesmo nessas sociedades a ética, ainda que no estágio rudimentar, foi importante para manter integrados seus participantes, pois nenhuma tribo permaneceria junta se o homicídio, roubo e traição fossem comuns. A unidade permitiu que grupos estáveis se defendessem melhor e resultou em vantagem

⁵ LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1989, p. 204-225.

pela sobrevivência de seus membros. Através do surgimento de novos níveis de hierarquia social (clã, tribo, país, aldeia global) o conteúdo do código moral e ético muda ou sofre alteração no sentido de refletir e facilitar uma nova estrutura de cada um dos níveis emergentes.

Anterior ao século XX a ética universal dos direitos humanos era visto com dificuldades no horizonte. A partir de Leopold, ao elaborar a *Ética da Terra*, já era possível distinguir uma ética universal dos direitos humanos e o filósofo foi mais longe ao constatar uma ausência de uma visão ecologicamente bem desenvolvida. Incluiu o indivíduo em uma comunidade biótica, no qual é membro de partes interdependentes. Ou seja, amplia os elementos da comunidade ao incluir o solo, água, plantas e todos os animais. A partir do instante que o homem entende e enxerga a terra como comunidade a qual pertence e não como comunidade pertencente a ele, resulta o efeito da *Ética da Terra* no qual o *Homo sapiens* muda o comportamento de conquistador da terra para torna-se membro dela. O que em outras palavras, quer dizer que uma ética implica respeito pelos indivíduos e pela comunidade como um todo; que implica respeito pelos membros da comunidade, como também pela comunidade enquanto tal.

Quando Leopold⁶ estabelece que membros da comunidade da terra merecem respeito, propõe uma reflexão nas atitudes do homem que, em nome de interesses, corta, mata, incendeia, polui e assim por diante. Porém, na comunidade biótica existe produção e consumo, predador e presa e que a estabilidade depende da morte quanto da vida. Isso quer dizer que a vida de algum indivíduo é condição para a morte de outro. O que precisa ficar transparente na comunidade biótica é que depende de quem é morto, por quais razões e em que circunstâncias aconteceram.

O fato de uma comunidade constituir-se de partes interdependentes é a base da *Ética da Terra* e ao mesmo tempo revela sua principal deficiência. Para Leopold⁷ a terra é uma comunidade na qual o homem pertence e não uma comunidade que pertence ao homem, tornando todos membros da comunidade biótica. Isso quer dizer que a moral da *Ética da Terra* aplica-se tanto ao homem como qualquer outro membro da comunidade biótica.

⁶ LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1989.

⁷ LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1989.

Ao considerar a população humana com mais de seis bilhões de pessoas é possível deduzir que a espécie torna-se uma ameaça à integridade e estabilidade da comunidade biótica e por consequência, dentro dos princípios aludidos, eticamente errados. Para corrigir esse elevado índice populacional não deveria se fazer o mesmo que se faz quando uma população de ratos cresce demais e ameaça a integralidade da comunidade biótica? Rapidamente e sumariamente se reduz essas populações utilizando meios concisos até que seus membros sejam eliminados. Para alguns pensadores, entre eles, William Aiken, considerando o ponto de vista da *Ética da Terra*, afirma que “a morte massiva de humanos seria boa. É nossa obrigação causar isso. É nossa obrigação de espécie em relação ao todo, eliminar noventa por cento de seus membros”⁸. Essa declaração de eliminar indivíduos humanos para o bem do todo, conforme Tom Regan, torna a *Ética da Terra* um “fascismo ambiental”⁹ e, portanto, deve ser rejeitada. É difícil sustentar a submissão da pessoa individual para o bem da coletividade, o que leva a um fascismo clássico.

No entanto, o que a *Ética da Terra* quer fazer é uma contribuição ao crescimento às éticas sociais acumuladas e não substituí-las. Leopold construiu sua ética a partir dos fundamentos teóricos evolucionistas de Darwin, o que quer dizer que cada novo estágio de desenvolvimento da ética, os estágios anteriores não são apagados, mas acrescentados. O que parece claro para Leopold, e não para seus críticos, é que as obrigações dos participantes da comunidade biótica, de preservar a integridade e estabilidade, não cancelam ou substituem as obrigações inerentes como membro da comunidade global humana, que é respeitar os direitos humanos.

2 – ANÁLISE DA INTEGRAÇÃO DOS SISTEMAS ECONÔMICOS E AMBIENTAIS

De acordo com Donaire¹⁰, cada vez mais a questão ambiental está se tornando matéria obrigatória das agendas de qualquer tomador de

⁸ AIKEN, William. *Ethical issues in agriculture*. In: *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*. Ed. T. Regan. York: Random House, 1984, p.269.

⁹ REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983, p.262.

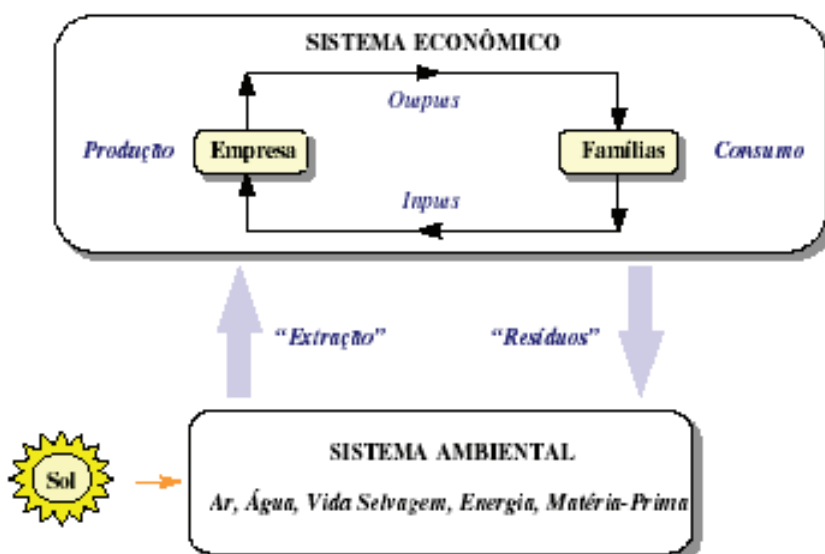
¹⁰ DONAIRE, D. *Gestão Ambiental na Empresa*. São Paulo: Atlas, 1995.

decisão. A globalização dos negócios, a internacionalização dos padrões de qualidade ambiental, a conscientização crescente da população e a disseminação da educação ambiental nas escolas permitem antecipar de que a exigência dos futuros consumidores intensificará a ideia da preservação do meio ambiente e a busca pela qualidade de vida.

Muitas vezes os investimentos em gestão ambiental são direcionados por fatores competitivos, mas existem fatores diversos que determinam a realização de investimento na área ambiental por parte das corporações, dependendo de sua realidade. Assim, o administrador e o investidor, que antes tinham a gestão ambiental como mais um fator de aumento de custos do processo produtivo, se deparam com vantagens competitivas e oportunidades econômicas de uma gestão responsável dos recursos naturais.

A Figura 1 demonstra o fluxo dos sistemas econômicos e dos ambientais. Essa relação se dá mediante troca de insumos obtidos pela extração de matéria-prima do sistema ambiental e dos resíduos gerados pelo consumo.

Figura 1: O Sistema Econômico e o Meio Ambiente



Fonte: Kraemer, 2004 p.6

Como fator determinante na tomada de decisão, quanto se investir ou não na área ambiental, analisa-se principalmente o benefício que trará à organização. Nesse contexto Kraemer¹¹ destaca os benefícios econômicos: economia de custos devido à redução e à reciclagem de insumos, incremento de receitas e benefícios estratégicos como a melhoria da imagem institucional.

Segundo Cairncross¹², a responsabilidade empresarial em relação ao meio ambiente deixou de ser uma postura diante das imposições para se transformar em atitudes voluntárias, superando as próprias expectativas da sociedade. Compreender essa mudança de paradigma é vital para a competitividade, pois o mercado está mais aberto e competitivo fazendo com que as empresas tenham que se preocupar com o controle dos impactos ambientais.

Para Reis e Queiroz, a relação entre as empresas e o meio ambiente deve ser vista como uma oportunidade para que as empresas passem a implantar práticas sustentáveis de gerenciamento, não apenas como uma postura reativa a exigências legais ou pressões de grupos ambientalistas, mas sim com a intenção de obter vantagens competitivas.

A preocupação de avaliar os componentes ambientais em função de valores econômicos não é recente. Um panorama sobre a questão já foi delineado nas décadas de sessenta e setenta do século XX no qual se apresentavam os problemas relacionados com a energia, valores e moda. A aceitação e a expansão das metas e programas relacionados com o desenvolvimento sustentável forneceram outro ímpeto ao assunto. O fato óbvio é que a implantação de muitas atividades econômicas pode prejudicar as características do meio ambiente. Sob essa perspectiva surgiu a noção de que o meio ambiente constitui uma forma de capital natural. No contexto analítico da economia ambiental, os prejuízos causados no capital natural posteriormente irão se refletir nas outras modalidades, principalmente no que diz respeito à oferta de recursos naturais necessários ao setor produtivo¹³.

Ainda segundo esse autor, uma questão fundamental consiste em como atribuir valores monetários para os componentes ambientais.

¹¹ KRAEMER, Maria E. P. *Gestão Ambiental: Um Enfoque no Desenvolvimento Sustentável*. Disponível em <<http://www.gestaoambiental.com.br/kraemer.php>>. Acesso em: 28 nov. 2005.

¹² CAIRNCROSS, F. *Meio Ambiente – Custos e Benefícios*. São Paulo: Nobel, 1992.

¹³ CRISTOFOLETTI, Antonio. *Modelagem Ambiental*. São Paulo: Edgard Blücher, 1999.

Se os recursos disponíveis fossem de custo zero e em quantidades infinitas, o problema não existiria. Mas a realidade mostra que as quantidades são finitas e a utilização dos recursos produz custos.

Na obra de Cristofoletti¹⁴, a Economia Ambiental preocupa-se em integrar os estudos sobre o manejo da natureza com os das atividades humanas, aplicando perspectiva holística para a análise de sistemas nos quais os seres humanos representam um componente essencial, com o objetivo maior de realizar a integração entre o meio ambiente e a economia afim de fornecer o significado e substância à ideia de desenvolvimento sustentável.

É salientado ainda, pelo autor supracitado, que a perda da biodiversidade é um dos problemas mais sérios da atualidade, mas as abordagens setorializadas dos ambientalistas e economistas falham em apreender todas as implicações do problema: o problema de como calcular e designar valores econômicos aos recursos ambientais.

Considerando as diferenças qualitativas entre os sistemas econômicos e ambientais é possível salientar que os sistemas econômicos são, em última instância, determinados pelas preferências humanas, enquanto que os sistemas ambientais são determinados do ponto de vista físico, ou seja, são sentidos no momento em que as catástrofes naturais aparecem, onde determinados recursos ficam escassos ou mesmo quando a qualidade do meio ambiente implica na diminuição da qualidade de vida das pessoas.

REFERÊNCIAS

- AIKEN, William. *Ethical issues in agriculture*. In: *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*. Ed. T. Regan. York: Random House, 1984.
- CAIRNCROSS, F. *Meio Ambiente – Custos e Benefícios*. São Paulo: Nobel, 1992.
- CALLICOTT, J. Baird. *In Defense of Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1989.
- CRISTOFOLETTI, Antonio. *Modelagem Ambiental*. São Paulo: Edgard Blücher, 1999.
- DONAIRE, D. *Gestão Ambiental na Empresa*. São Paulo: Atlas, 1995.

¹⁴ CRISTOFOLETTI, Antonio. *Modelagem Ambiental*. São Paulo: Edgard Blücher, 1999.

KRAEMER, Maria E. P. *Gestão Ambiental: Um Enfoque no Desenvolvimento Sustentável*. Disponível em <<http://www.gestaoambiental.com.br/kraemer.php>>. Acesso em: 28 nov. 2005.

LEOPOLD, Aldo. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1989.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Cenários da Filosofia contemporânea: fim da pós-modernidade e new realism?

Rosario Rossano Pecoraro

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Qual seria a situação/condição da Filosofia no limiar do Século XXI? É possível delinear um horizonte histórico-conceitual de suas principais vertentes, escolas, movimentos, etc.? Quais são as suas perspectivas, os seus temas, os seus impasses? Para tentar esclarecer essas questões o nosso texto¹ examinará um dos traços fundamentais do pensamento e da filosofia dos últimos quarenta anos, isto é, o conceito de pós-modernidade (compreendido em todas as suas vertentes: pensamento fraco, relativismo, desconstrução, ironismo-liberal) com o propósito de pôr a prova a sua eficácia e a sua atualidade. Em um segundo momento, e com base nos resultados alcançados, será analisada uma das correntes mais consolidadas da filosofia do Século XXI: o “new realism”, que ao decretar a crise ou até mesmo a implosão da pós-modernidade filosófica propõe uma novo pensamento que seja capaz de corresponder aos desafios e às urgências do nosso tempo.

O questão do começo, pois. Mas também a inquietação do depois; aqui e agora, o que fazer? Seria necessário um extenso esforço genealógico e reconstrutivo para demonstrar não só a proveniência dos pilares conceituais da pós-modernidade de um contexto histórico

¹ Deve ser assinalado que algumas sessões deste ensaio retomam e aprofundam textos, questões e problemas discutidos nos livros *Nilismo e (pós)Modernidade: introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo* (2005), *Analíticos ou Continentais: uma introdução à filosofia contemporânea* (2013) e no artigo “Cosa resta della filosofia contemporanea?”, in: *Bios/Etica, Política*, “Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea”, vol. 1, n. I, 2013.

absolutamente determinado e coeso – o “fim da filosofia”, (um certo) Nietzsche e (um certo) Heidegger, a lava do niilismo, a crítica da modernidade, melhor, dos seus termos-chave (razão, ciência, técnica, progresso, sujeito, historicismo, metafísica, secularização) a centralidade da linguagem e a *koiné* hermenêutica, a revolta contra a “violência” da tradição metafísica – como a sua dependência estrutural de questões e urgências, talvez irremediavelmente datadas, que termina por sufocá-la na espiral que consigna-a à História como uma das filosofias clássicas e “oficiais” de uma época e, ao mesmo tempo, revela-a em toda sua inadequação.

Trata-se de um esforço teórico e historiográfico que, por razões bastante evidentes, não é possível empreender em um ensaio. Limitar-nos-emos, portanto, a alguns pontos centrais cuja análise permitirá traçar os primeiros fundamentos de uma posição crítica do nosso tempo e, ao mesmo tempo, vislumbrar uma perspectiva de intervenção filosófica contra aquilo que em outros textos definimos como “mediocridade operosa”.

§ 1

Em circulação desde os anos 40 do século XX em vários âmbitos culturais, a pós-modernidade filosófica, como se sabe, nasce com o famoso livro *A condição pós-moderna* de 1979 no qual Lyotard afirma que as grandes narrativas da Modernidade, os meta-relatos que sustentavam o seu projeto social, filosófico e político – Iluminismo, Idealismo, Marxismo – se dissolveram. Em seguida, quase sempre sob o signo de Nietzsche e Heidegger, movimentos e autores se inseriram, ou foram, inseridos na constelação de pensamento definida *tout court* como “Pós-Modernidade” – da Derrida, a Vattimo, a Rorty, do ironismo liberal, ao pensamento fraco, à desconstrução, etc.

Uma das tentativas mais instigantes de precisar e valorizar o conceito de Pós-modernidade é aquela delineada por Gianni Vattimo. No outubro de 2011, em uma conferência na Universidade de Castellón (Espanha) intitulada “Niilismo, pós-moderno e filosofia da paz” o filósofo italiano afirmou: “Nós somos pós-modernos não porque vimos depois da modernidade; e nem porque, vindo depois, estamos

mais adiante – rumo ao melhor ou rumo ao pior. Somos pós-modernos porque não têm mais sentido para nós estas dimensões que, para a modernidade, eram sempre temporais e axiológicas ao mesmo tempo. É óbvio que também para nós vale ainda a sucessão de um antes e de um depois. Não vale mais, porém, a colocação desta sucessão em um tempo concebido como dimensão última e absoluta, como horizonte total de sentido”. O que o pós-modernismo busca pensar com o prefixo “pós” é, segundo Vattimo, a atitude que em termos diferentes, mas profundamente afins, Nietzsche e Heidegger tentaram construir em relação à herança do pensamento europeu que foi posto radicalmente em questão, criticado, des-construído, mas sem ceder à tentação de propor uma sua superação pela razão escreve em *O Fim da Modernidade* de que isso “teria significado continuar prisioneiros da lógica de desenvolvimento própria desse mesmo pensamento”.

A modernidade caracteriza-se por uma ideia fundamental: a história do pensamento é a história de uma iluminação progressiva, de um desenvolvimento constante e linear, apesar de todos os recuos de todas as estagnações, que se funda em um movimento de (re) apropriação dos fundamentos. Estes por sua vez são pensados, com espantosa frequência, também como “origens”, como algo que foi banido, oprimido, afastado e que deve se (re)fazer presente. Consequência: “as revoluções teóricas e práticas da história ocidental se apresentam e se legitimam na maioria das vezes como ‘recuperações’, renascimentos, retornos”². Sob acusação está a noção de superação, decisiva em toda a filosofia moderna (e contemporânea, apesar de todas as tentativas de destruí-la, ou talvez justamente por isto). A ela está intrinsecamente ligada uma concepção de história como processo objetivo, unitário e linear, como desenvolvimento progressivo em que o novo acaba por identificar-se com o valor que o funda mediante a mediação da recuperação-apropriação do fundamento-origem.

Mas é exatamente “a noção de fundamento, e de pensamento como fundação e acesso ao fundamento” que Nietzsche e Heidegger contestam de acordo com a (problemática, diga-se de passagem) leitura vattimiana: “Eles se acham, assim, por um lado, na condição de terem de distanciar-se criticamente do pensamento ocidental enquanto

² Gianni Vattimo, *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. VI.

pensamento do fundamento; de outro, porém, não podem criticar esse pensamento em nome de uma outra fundação, mais verdadeira. É nisso que, a justo título, podem ser considerados os filósofos da pós-modernidade. O ‘pós’ de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da ideia da ‘superação’ crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram na sua peculiar relação ‘crítica’ com o pensamento ocidental”³.

A pós-modernidade, para Vattimo, caracteriza-se pela situação que Nietzsche descreve em 1874 na segunda das suas *Considerações Extemporâneas* (“Da utilidade e desvantagem da história para a vida”): o homem rodeia com um turista no jardim da história, que considera um depósito de máscaras teatrais que podem ser usadas e abandonadas conforme o seu prazer, o seu gosto, a sua utilidade. No ensaio Nietzsche criticava com veemência esta atitude; “mas no desenvolvimento do seu pensamento sucessivo há boas razões para crer que ele tivesse mudado de ideia. E talvez não é somente um sintoma da sua loucura final o que ele escreve em uma das suas cartas de Turim, no começo de 1889: ‘Eu sou todos os nomes da história’”⁴.

A discussão acerca do “pós” da pós-modernidade e a sua relação com a tradição moderna delinea as margens de um “esforço de colocação”, de uma tentativa de definir a nossa posição na história. Com efeito, a herança que a filosofia dos séculos XIX-XX nos deixou como envio, destino, transmissão, vestígio diz respeito à negação das estruturas estáveis (fortes) do ser que deveriam servir para fundar o pensamento, as suas construções, as suas certezas. A dissolução completa da estabilidade-presença do ser, porém, só acontece em Nietzsche e Heidegger que pensam radicalmente o ser como evento: para eles, pois, é decisivo, se ainda se quer falar do ser, compreender em que ponto nós e ele próprio estamos. Situar-se historicamente e compreender (interpretar) o próprio lugar, os feixes que o compõem e o atravessam é falar do ser (nesta altura deveria ter já ficado claro em que sentido), é filoso-

³ Ibid., p. VII.

⁴ Gianni Vattimo, “Niilismo, pós-moderno e filosofia da paz”; conferência proferida na Universidade de Castellón (Espanha) em 2001 e parcialmente publicada em *La Stampa*, 31 de outubro de 2001.

far: “A ontologia nada mais é do que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e no nosso historicizar-se”⁵.

A modernidade pode ser considerada a época em que ser moderno é o supremo valor, porque o tempo é linear e quem está a frente do movimento temporal está também mais “adiante”; está mais próximo do melhor, da razão esclarecida, da sociedade ideal, etc.; nela (assim como nas reflexões sucessivas) ainda se agitam, com menor ou maior força, múltiplas tentativas de descobrir, alcançar, remeter-se a, desvelar o *Grund*, o fundamento, a presença, o princípio. Trata-se ainda de uma filosofia como “analítica da verdade” que, através dos abalos sofridos no século XX, perde grande parte da sua força coercitiva e do seu poder, tornando-se “supérflua e patética”. O que não quer dizer, e o pensamento de Vattimo é emblemático neste sentido, que a filosofia morreu. Ao contrário: continua operando não mais como “analítica da verdade”, mas como “ontologia fraca”, como “ontologia do atual” usando a expressão do Foucault de *O que são as Luzes*. Ora, uma das maiores e mais difundidas objeções contra a pós-modernidade (“que indica uma dificuldade real” com a qual o pensamento tem de ajustar contas, apesar de ter, sob muitos aspectos, “a vacuidade e a inconclusividade dos argumentos puramente formais”) deriva precisamente dessa tentativa de situar-se historicamente, de interpretar o presente, de desenvolver uma ontologia do atual.

A secularização da ideia hebraico-cristã de uma história providencial, provida de finalidade e rumo; de uma história entendida como história da salvação, processo linear que se articula em etapas (criação, queda, redenção, espera do juízo final) distingue a modernidade como a “época da história”, como a época em que é conferida à história um alcance ontológico, significado decisivo para toda colocação no curso desta. “Se assim é, porém, qualquer discurso sobre a pós-modernidade parece ser contraditório (...). Com efeito, dizer que estamos em um momento posterior em relação à modernidade e conferir a este fato um significado de certo modo decisivo pressupõe a aceitação daquilo que caracteriza mais especificamente o ponto de vista da modernidade: a ideia de história, com seus corolários: a noção de progresso e a de

⁵ Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*, op. cit., p. VIII.

superação”⁶. Eis a objeção, a “dificuldade real” à qual aludimos acima. O problema é: como atribuir um caráter de novidade, identificar os traços de uma autêntica e radical mudança nas condições de existência e de pensamento pós-modernas em relação às características gerais da modernidade? A simples consciência de representar uma novidade na história, de ser “uma figura nova e diferente na fenomenologia do espírito” precipitaria o pós-moderno no mesmo caminho, na mesma linha da modernidade na qual imperam as categorias de novidade e superação. “No entanto, as coisas mudam se, como parece deva-se reconhecer, o pós-moderno se caracterizar não apenas como novidade em relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógrada, não importa, da própria história. Ora, uma experiência de ‘fim da história’ parece estar amplamente difundida na cultura do século XX...”⁷.

Experiência e fim da história são as dois termos-chave que sustentaram o esforço vattimiano de conferir dignidade filosófica e sentido ao discurso sobre a pós-modernidade. O fim da história, obviamente, não deve ser entendido como o aniquilamento do ser humano provocado pelo surgimento e desenvolvimento da técnica moderna com todas as suas implicações destrutivas e ameaçadoras. O que é importante assinalar é que ao dissolver-se da ideia de história como processo unitário, linear e progressivo, condições efetivas se instauram na existência concreta e lhe conferem “uma espécie de imobilidade realmente não histórica”. Nietzsche, Heidegger e todos aqueles que se vinculam aos temas da ontologia hermenêutica são assumidos (“inclusive além das suas intenções” frisa Vattimo) “como os pensadores que lançaram as bases da construção de uma imagem da existência nessas novas condições de não-historicidade, ou, melhor ainda, de pós-historicidade”. A elaboração teórica dessa imagem é o que pode conferir peso e significado ao discurso sobre o pós-moderno, “vencendo as críticas e a suspeita de que, mais uma vez, se trate apenas de uma enésima moda ‘moderna’, de uma enésima superação que pretenda legitimar-se unicamente com base no fato de ser mais atual, mais nova e, portanto, mais válida em relação a uma visão da história como progresso – isto

⁶ Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*, op. cit., pp. VIII-IX.

⁷ *Ibid.*, p. IX.

é, precisamente, segundo os mecanismos de legitimação que caracterizam a modernidade”⁸.

As condições (estados) que se instauram na existência e lhe conferem significado são de cunho não-histórico ou pós-históricos. À luz destas condições, *inseridos nelas*, a construção da imagem da nossa existência *atual*, da nossa experiência *presente* pode ser elaborada, interpretada, descrita em termos de “pós” (pós-história, pós-historicidade, pós-modernidade).

Todas essas “premissas” têm a tarefa de delimitar, esclarecer e indicar o foco da argumentação vattimiana: “O discurso sobre a pós-modernidade se legitima com base no fato de que, se considerarmos a experiência que vivemos nas atuais sociedades ocidentais, uma noção adequada para descrevê-la parece ser a de *post-histoire*, que foi introduzida na terminologia da cultura hodierna por Arnold Gehlen”⁹. As noções principais que caracterizam a pós-história de Gehlen são, em extrema síntese, a de uma secularização extrema e radical da ideia e do valor do novo; o esgotamento, o esvaziamento, a dissolução do conceito de progresso que de inovação e caminho linear se torna “fatalidade”, rotina, estase, pura e simples sobrevivência de esferas diferentes de atividades. A “história” contemporânea em que estamos inseridos, escreve Vattimo, é a história da época na qual “tudo tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade” mediante a expansão e o uso em escala mundial dos novos meios de comunicação digital.

§ 2

Ira, é fato que o domínio Pós-moderno com as suas fortíssimas instâncias de liberdade, emancipação, transparência e o chamado para a luta contra qualquer forma de dogmatismo e absolutismo da razão e da verdade – se instalou em grande parte da filosofia. Mas – e este é um ponto decisivo – não se satisfaz de penetrá-la e ali permanecer, mas adentrou-se, domou e subjugou vários âmbitos culturais e, talvez, *toda a sociedade*. Nenhum fracasso, em suma, marcou a história desse movimento de ideias. Muito pelo contrário. Mas é aí, exatamente aí, nas perspectivas teóricas (filósofos, conceitos, obras, etc.) que outrora

⁸ Gianni Vattimo, *O fim da modernidade*, op. cit., p. XI.

⁹ Ibid.

sustentaram e legitimaram a sua autoridade suprema que devem ser buscados os motivos da sua crise, inadequação ou até falência (essencialmente no âmbito ético-social-político).

Com efeito, um pensamento fraco, anti-fundacionalista, desconstrutivo, ironista-contingente, antirealista e antiverdade, interpretativo – o pensamento do “Deus está morto”; “não há fatos apenas interpretações” no “tornar-se fábula” do “mundo verdadeiro”; o Ser não é, mas acontece, é mero evento, historicidade, perspectiva(s), etc. etc. – tem sido, o autêntico signo do nosso tempo, o *dominus* de quase quatro décadas de filosofia. Neste sentido, é possível retomar o diagnóstico e as conclusões de Maurizio Ferraris no *Manifesto do Novo Realismo* (2012).

Essa maneira de pensar “encontrou uma plena realização política e social”, as suas ideias se afirmaram completamente mas “sem os resultados emancipatórios profetizados pelos professores”. Não houve nenhuma “libertação dos vínculos de uma realidade demasiado monolítica, compacta, peremptória”. Ao contrário, a fraqueza do pensamento, que se articulava como a única oposição à força e aos dogmas da metafísica, mostrou que na era do digital, da *doxa* e dos direitos “a razão do mais forte é sempre a melhor”. O esvaziamento do pensamento fraco e da pós-modernidade, provavelmente próximo da “implosão”, deve-se não ao fracasso do seu projeto filosófico e ideológico, mas sim ao seu sucesso, “à sua plena e perversa realização”. O sonho de fraquistas e pós-modernos “foi concretizado pelos populistas e na passagem do sonho para a realidade se compreendeu de verdade do que se tratava. Assim, os danos não vieram diretamente do pós-moderno, na maioria das vezes animado por admiráveis intenções emancipatórias, mas sim do populismo que tem se beneficiado da sua poderosa (...) cumplicidade ideológica”¹⁰.

É talvez por isso que o estado da arte de grande parte do universo filosófico contemporâneo pode ser resumido pelos leitmotiv que Slavoj Žižek expõe – não disfarçando certa ironia - na Introdução de *Em defesa das causas perdidas* (2008): vivemos em uma era “na qual, embora a cena ideológica esteja fragmentada em uma panóplia de posições que lutam pela hegemonia, existe um consenso de fundo: a época das grandes narrações acabou, precisamos de um ‘pensamento fraco’ contraposto a todo fundacionalismo, um pensamento atento à textura rizomática

¹⁰ Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 6.

da realidade; também na política não devemos mais aspirar a sistemas omnicompreensivos e a projetos de emancipação globais; a imposição violenta das grandes soluções deve ceder o passo a formas específicas de resistências e intervenção...”.

Mais contundente é a reconstrução de Roberto Esposito exposta no primeiro capítulo de *Pensiero vivente* (2010). O diagnóstico não é dos melhores: as três “mais experimentadas linhas de tendências” que constituem o horizonte filosófico da atualidade – tradição analítica, teoria crítica e hermenêutica, pensamento pós-moderno/pós-estruturalista e desconstrução – mostram evidentes sinais de “incerteza” e “cansaço”; revelam as marcas de uma crise provocada por duas ordens de fatores: uma circunstancial, de esgotamento geracional; outra mais profunda que atinge (e “unifica em um único horizonte transcendental”) todas essas correntes.

Os traços mais significativos da primeira são: 1) a complexa operação de “mudança paradigmática” da filosofia analítica devida à “incapacidade” de ampliar o seu discurso e os seus leitores “além do círculo restrito dos especialistas”; 2) a estagnação do pensamento alemão (teoria crítica e hermenêutica); 3) as dificuldades da escola francesa (herdeira do pós-estruturalismo e da desconstrução) que após o desaparecimento da geração Lyotard-Deleuze-Derrida tende a enclausurar-se em uma produção textual “repetitiva” e “auto-referencial”. Isso não significa, obviamente, que todas essas vertentes não possuam mais forças inovadoras, elementos vitais, temas, autores e léxicos conceituais renovadores. Mas para que eles possam ter voz ativa é necessário se interrogar sobre os motivos mais profundos da crise que, de acordo com a análise de Esposito, residem no “papel dominante”, em todas as três tradições da filosofia contemporânea, da “esfera da linguagem”.

Que seja privilegiada ora uma perspectiva conceitual ontológica, ora epistemológica, ora textual é evidente que o pressuposto de toda a filosofia do nosso tempo é a primazia da linguagem. As consequências desse império são de extrema relevância já que elas indicam e revelam uma atitude, uma prática discursiva e uma teoria de ensino profundamente “antifilosófica ou ao menos pós-filosófica”. O fato que toda a filosofia contemporânea, escreve Esposito, se coloque na “moldura auto-refutativa do seu fim” tem uma precisa conexão com a sua “su-

bordinação à esfera da linguagem”. Com efeito, uma vez que essa última se pulveriza e se fragmenta nos seus jogos, nos seus “dialetos”, nas suas “famílias de frases”, nos seus contextos, grupos, etc., e se declara, portanto, “parcial” e estruturalmente “inábil para formular modelos de racionalidade universais ou ao menos universalizáveis”, à filosofia não resta outro espaço a não ser o da sua “autonegação ou do seu prosseguimento extenuado”.

Ora, entrelaçando os diagnósticos de Esposito ao discurso anterior sobre a pós-podernidade é possível afirmar, um tanto provocativamente, talvez, que um fato está fora de qualquer dúvida: a inadequação, hoje, dessa filosofia Imperial, das suas teorias, dos seus objetivos (irremediavelmente datados), dos inimigos (a metafísica, a realidade, a razão, a verdade, os pensamentos fortes, etc.) contra os quais continua lutando sem perceber o seu esvaziamento categorial-factual e sem tomar consciência de que os problemas e os inimigos, agora, são outros.

§ 3

É nesse cenário histórico conceitual que surge e começa a se consolidar o “novo realismo”, um movimento filosófico que – de maneira talvez um pouco exagerada, mas não por isso menos interessante – foi definido como o caráter fundamental da filosofia contemporânea (entendemos como filosofia contemporânea a filosofia do nosso tempo, a filosofia no limiar do século XXI).

Um movimento que pretende indicar “um estado de coisas”, como escreve Ferraris no seu *Manifesto*, ou seja: o “pêndulo do pensamento” que no século XX, se inclinava para o antirealismo – pós-moderno, nihilista, nietzschiano-alegre, relativista, opinionista-doxista – com a virada do século se deslocou para o realismo. Para o fato de que grande parte da realidade não é socialmente construída, não é infinitamente interpretável nem manipulável. Para o fato de que há sim verdades; que existe uma realidade que está diante de nós – que não está disposta a negociar e que se recusa a ser reduzida a um reality show.

“Se os pós-modernos estavam diante de uma realidade compacta e granítica (...) e sentiam a exigência de desconstruir, hoje parece-me que estamos diante de um processo antitético, isto é,

de uma realidade intimamente desconstruída e (...) deslegitimada enquanto realidade. Então, é exatamente da realidade que é necessário repartir, já que se não possuímos a realidade e a verdade não se entende como se possa reconhecer a diferença entre transformar o mundo e crer em transformá-lo”¹¹. Trata-se, em suma, daquele incompreensível círculo vicioso no qual se enrolam grande parte dos intelectuais e opinion makers (também das chamadas “esquerdas”) constituído por três sentenças, afirmadas *simultaneamente*: 1) “a realidade não existe”, 2) “devemos dizer adeus à verdade”, 3) “é necessário transformar o mundo”¹².

Há um núcleo de realidade e de verdade irreduzível e não manipulável do qual temos que partir e recomeçar: a “justiça indesejável” como diz Ferraris na sua tentativa de reconstruir a desconstrução derridiana; o enorme rochedo preto de uma ilha imaginária que continuaria a ser preto mesmo se todos os habitantes da ilha se convencessem (ou fossem convencidos pelos detentores do poder) e afirmassem que ele, na realidade, é branco; a “mediocridade operosa”, isto é todos nós, os últimos homens dos quais falava Nietzsche em um sentido inaudito e na grande maioria das vezes mal compreendido, nós, que constituímos e sustentamos a ordem existente. Nós, aqueles dos direitos de todas as coisas do mundo, da era digital, dos conflitos de interesses, das hipócritas lutas contra o Poder que dá Ibope, status e rende alguma plenária em algum congresso de filosofia. Ou a criminalização não necessariamente de algum gênero, de alguma condição social, classe, conjunto etc., mas sim do *inadequado*. Do não útil, do inoperoso, do não funcional, daquele que está às margens, do intempestivo, do homem com alguma qualidade. Do solitário infrator-transgressor que tenta insurgir contra os pensamentos únicos, sócio e filosoficamente corretos da (ir)racionalidade governamental do século XXI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gianni Vattimo, *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, São Paulo, Martins Fontes, 1996.

Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2002.

¹¹ Maurizio Ferraris, *Ricostruire la decostruzione*, Milão, Bompiani, 2010, p. 11.

¹² Cf. Maurizio Ferraris, *Ricostruire la decostruzione*, op. cit.

Maurizio Ferraris, *Ricostruire la decostruzione*, Milão, Bompiani, 2010.

_____, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

Pier Aldo Rovatti-Gianni Vattimo (Orgs.), *Il pensiero debole*, Milão, Feltrinelli, 1983.

Roberto Esposito, *Pensiero vivente*, Turim, Einaudi, 2010.

Rossano Pecoraro, *Niilismo e (pós)Modernidade*, São Paulo-Rio de Janeiro, Loyola-Editora PUC-Rio, 2005.

_____, "Cosa resta della filosofia contemporanea?", in: *Bios/Etica, Politica*, "Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea", vol. 1, n. I, 2013 (www.rivistaquadranti.eu).

Slavoj **Žižek**, *Em defesa das causas perdidas*, São Paulo, Boitempo, 2011.

O percurso da biopolítica no pensamento de Foucault

Kelin Valeirão

Universidade Federal de Pelotas

1. PRIMEIRAS PALAVRAS...

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (FOUCAULT, 1988, p.134).

A origem do termo biopolítica¹ (*bios politikós*) é bastante problemática. Segundo Esposito (2010), no capítulo intitulado *O enigma da*

¹ A biopolítica foi desenvolvida conceitualmente em três momentos bem delimitados e com perspectivas diferenciadas. Primeiramente, ela esteve vinculada a uma leitura organicista da sociedade. Nessa lógica, a teoria médica e biológica dos agentes patológicos que ameaçam a sobrevivência do corpo desembocou na legitimação da tanatopolítica de determinados grupos sociais. Num segundo momento, a biopolítica reaparece na década de 1960, principalmente na França, com estudos afastados da matriz tanatopolítica originária e abordam a biopolítica a partir de uma perspectiva neohumanista. Conceitualmente eles mantêm a ambigüidade constitutiva do termo biopolítica embora sublinham uma certa leitura crítica e funcionalista das políticas do neocapitalismo e dos regimes chamados socialismo real em guiar um desenvolvimento produtivo da vida humana. E, finalmente, num terceiro momento, a biopolítica está sendo desenvolvida tentando aproximar a biologia com as teses da filosofia naturalista a respeito do comportamento humano provocando um naturalismo filosófico e político. O início formal desses estudos biopolíticos situa-se em 1973 quando é inaugurado formalmente um espaço para pesquisa sobre biologia e política. A partir desta data vários eventos ocorrem. Cabe salientar que na origem desta posição duas matrizes podem ser identificadas: o evolucionismo darwiniano (darwinismo social) e a investigação etológica (estudos do *ethos*) desenvolvida nos anos trinta.

biopolítica da obra *Bios: Biopolítica e Filosofia*, a biopolítica situa-se numa zona de dupla indiscernibilidade, uma vez que *bios* remete a *zoé* e, por fim, também a *techne*. Como se não bastasse, o termo é visto como negativo e acaba assumindo o rosto do enigma ao ser bifurcado lexicalmente em biopolítica (política em nome da vida) e biopoder (vida submetida ao poder da política).

Esposito (2010) postula que não podemos nos limitar ao ponto de vista de Foucault, pois apesar de ter forjado o termo biopolítica na década de 70 deixou insuficiente pelo menos dois aspectos: 1) a natureza da passagem entre poder soberano e aquilo que chamou de biopoder e 2) a ambigüidade com que o trânsito é avaliado, pois a emergência da biopolítica não pôde deixar de ser analisada como a origem de formas mais sutis, mas também mais perigosas de exercício de poder. Ademais, há textos cruciais sobre a origem da biopolítica² que Foucault lê e não faz referência.

No pensamento de Foucault (2009) por biopolítica se entende a maneira pela qual, a partir do século XVIII, buscou-se racionalizar os problemas colocados à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de indivíduos enquanto população. Esta nova

² Este aspecto não necessariamente constitui um problema, uma vez que, como propõe o autor em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971). A genealogia é “cinzenta”, meticulosa e pacientemente documentária. Opõe-se às investigações que defendem o desdobramento metahistórico das significações ideais, de teleologias indefinidas que pesquisam a “origem”. Outrossim, Foucault não está preocupado em apresentar a origem do termo. Neste caso, o de biopolítica. Ele não busca: 1) a essência exata de biopolítica, a sua possibilidade mais pura, a sua identidade primeira, a sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo; 2) a perfeição do conceito de biopolítica; 3) o lugar da verdade da biopolítica. No entanto, possibilita o saber que a encobre e, no fundo, a desconhece. Foucault postula um estudo genealógico da biopolítica, ou seja, defende: 1) não há nada “por detrás” do aparente. O único segredo que há é o fato das coisas serem sem essência. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade imóvel, pura, harmoniosa da origem, mas antes a discórdia entre as coisas, o díspar e o disparate; 2) o começo histórico não é solene, perfeito. O começo histórico é baixo, derrisório, irônico, “reles”; 3) a origem não é o lugar da verdade. A verdade e seu reino têm a sua história na história, no domínio da proliferação milenar de erros. Por fim, a genealogia apóia-se na história para conjurar a quimera da origem; em vez de considerar origens inacessíveis, concentra-se na meticulosidade e no acaso dos começos, concentra-se num devir que tem as suas intensidades, as suas falhas, os seus furores secretos, as suas agitações febris. Ela é, então, investigação, não da origem, mas da *proveniência* e da *emergência*. É neste sentido que Foucault forja o termo biopolítica na década de 70 e, justamente por constituir um estudo genealógico, podemos dizer que, diferente à opinião de Esposito (2010), não há nada de problemático na abordagem de Foucault.

forma de poder se ocupará: da demografia (da proporção de nascimentos, de óbitos, das taxas de reprodução, da fecundidade da população, entre outras), das enfermidades endêmicas (da natureza, da extensão, da duração, da intensidade das enfermidades reinantes na população), da higiene pública, da velhice (as enfermidades que deixam o indivíduo fora do mercado de trabalho, assim como os seguros individuais e coletivos, da aposentadoria), das relações com o meio geográfico – clima, urbanismo, ecologia, entre outros aspectos. A partir do efeito-Foucault, a questão da biopolítica é amplamente abordada, sobretudo no entrelaçamento dos estudos da bioética, por Giorgio Agamben, Peter Sloterdijk, Antonio Negri, Michael Hardt, Edgardo Castro e Roberto Espósito, entre outros.

1.2 A MOLDURA DA BIOPOLÍTICA: DA SOCIEDADE DE SOBERANIA À SOCIEDADE DE NORMALIZAÇÃO

Ao se pensar na operacionalização das relações de poder, talvez seja bastante produtivo adotar as noções de sociedade de soberania e sociedade de normalização explicitadas na aula de 17 de março de 1976. Esta aula encontra-se no final do curso intitulado *Em defesa da sociedade*, de Michel Foucault, e é bastante esclarecedora, pois estas duas noções acionam distintas formas de poder, a saber: soberano, disciplinar e controle.

Na sociedade de soberania, um dos atributos fundamentais é o direito de vida e de morte. O soberano pode fazer morrer ou deixar viver o súdito. Assim, vida e morte aparecem não como fenômenos naturais, mas se localizam no campo do poder político. Em suma, “o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro [...], tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto” (FOUCAULT, 1999, p.286), dependendo da vontade soberana.

Isso implica um disparate teórico, um desequilíbrio prático, uma vez que “o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar” (FOUCAULT, 1999, p.286). Desta forma, é pelo efeito do soberano poder matar que ele exerce seu direito sobre a vida. A este direito oriundo do soberano,

Foucault vai chamar de direito de espada, ou seja, é o direito de fazer morrer ou deixar viver.

No século XIX, o direito político empenhou-se em aprimorar esse direito exercido pela sociedade de soberania. Neste momento histórico, o poder é menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, para aumentar a vida e controlar as suas eventualidades. Nesta lógica, a morte, que era o ponto mais brilhante na sociedade de soberania, passa a ser o que há de mais privado. O poder não tem domínio sobre a morte (Agora o que interessa é a mortalidade!). Ele não conhece a morte, deixando-a de lado.

Para Foucault (1999), no final do século XVIII são introduzidas duas tecnologias de poder com uma certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. A primeira, uma técnica disciplinar que tem como centro o corpo, e a segunda, uma tecnologia que é centrada na vida, visando ao equilíbrio global, uma espécie de homeóstase³. Ainda no que tange às especificidades das duas tecnologias, nas palavras do autor

[...] uma tecnologia de treinamento oposta a, ou distinta de, uma tecnologia de previdência; uma tecnologia disciplinar que se distingue de uma tecnologia previdenciária ou reguladora; uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto (FOUCAULT, 1999, p.297).

A velha mecânica de poder, operante na sociedade de soberania, não produz o efeito necessário no nível do detalhe e da população, com a explosão demográfica e a industrialização. Para acomodação do detalhe, deram-se dois arranjos distintos, um no século XVII e início do século XVIII, e o segundo no final do século XVIII, a saber: a “acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina” e a “[...] acomodação, sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas” (FOUCAULT, 1999, p.298).

3 A palavra é entendida como “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 1999, p.297).

A primeira acomodação foi mais simples e econômica. Já a segunda apresentou mais dificuldade, pois implicou órgãos complexos de coordenação e centralização. Nesta lógica, Foucault (1999) aponta duas séries: a série corpo → organismo → disciplina → instituições; e a série população → processos biológicos → mecanismos regulamentadores → Estado. Cabe salientar que as duas acomodações não são opostas, embora elas não estejam no mesmo nível. Isso possibilita que os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, ou vice-versa, articulem-se um com o outro. Neste sentido

Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (FOUCAULT, 1999, p.302).

Com a descoberta da biopolítica, Foucault traz o fenômeno histórico como potente maquinaria para compreender o cerne da vida política contemporânea. A vida tomada a partir da multiplicidade da população, caracterizada pela gestão calculada do ingresso da vida natural no domínio da política, a partir da formação de saberes que a controlam e a explicam, e de poderes que intervêm na sua regularidade. Corpo e vida interessam às estratégias de poder e às técnicas de poder, na medida em que, eles figuram em processos associados à população.

1.3 AS CINCO FORMULAÇÕES DE BIOPOLÍTICA

A conferência intitulada *La naissance de la médecine sociale*⁴ constitui a primeira formulação da biopolítica, tendo como ponto de partida a problematização da medicina. Foucault afirma que a medicina social surge com o nascimento do capitalismo e faz sua análise a partir de três esferas: a medicina de Estado, a medicina urbana e a medicina da força de trabalho. Nas três esferas de análise o foco não está na preocupação com o bem-estar da população. Ademais, na Alemanha e na França, a medicina é usada meramente como forma de centralização de poder,

⁴ Segunda conferência de Foucault, pronunciada em outubro de 1974, no Curso de Medicina Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

enquanto na Inglaterra está centrada também na garantia de cidadãos aptos para o trabalho.

Nesse cenário, o poder medical atua diretamente nas práticas pelas quais a sociedade capitalista buscou regular a saúde da população. Igualmente, a saúde pública não é um fenômeno oposto aos interesses da burguesia. O capitalismo encontra na saúde das populações um lugar de apoio aos seus mecanismos de poder. A medicina social, a medicina de Estado, a medicina urbana, a insalubridade, a higiene pública, a medicina da força de trabalho, a medicalização intensa e compulsória da vida agora são estratégicas para o controle social.

Do ponto de vista econômico, os corpos entram no mercado não somente como força de trabalho, mas sobretudo como consumidores de saúde. A saúde passa a ser uma mercadoria. O poder medical é um aspecto da configuração política geral de uma dada sociedade, envolvendo, além dos médicos e dos seus pacientes, os serviços e departamentos de saúde dos Estados, os departamentos de obras públicas, os hospitais, as universidades, os centros de formação técnico-medical, a indústria do diagnóstico, a indústria farmacêutica, entre outras.

O poder medical é agenciado pelo médico que o instrumentaliza. A ele também é atribuída a autoridade do controle funcional e administrativo dos hospitais, e, inclusive, o estabelecimento de políticas de saúde acerca da nutrição, da natalidade e da vigilância da mortalidade. Em nome da saúde e da vida, o médico dispõe da autoridade política para exercer sobre a população uma série de intervenções higienizadoras e imunizadoras.

Na aula de 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault apresenta outros dois aspectos da vida natural que podem ser problematizados a partir da biopolítica e do biopoder, trata-se da raça e do sexo. No que tange ao dispositivo de raça, Foucault aponta o racismo como um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Outrossim, o racismo faz funcionar uma relação guerreira: para eu viver, é preciso massacrar meus inimigos, ou seja, eu quero viver e logo é preciso que o outro, o diferente, morra. Tal relação acaba por criar uma relação não somente guerreira, mas sobretudo biológica: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a minha vida em geral mais sadia; mais

sadia e mais pura” (FOUCAULT, 1999, p. 305). No sistema de biopoder, tirar a vida é admissível quando esta significa perigo à população.

Para Foucault, as sociedades regulamentadoras resolveram o paradoxo pela mediação do racismo. Este é o divisor de águas entre o que deve viver e o que deve morrer, atribuindo vida a alguns e morte a outros. A raça considerada inferior morre para garantir a vida, a saúde e a pureza da raça considerada superior, dando segurança biológica.

No final da obra *A vontade de saber*, Foucault salienta que no século XIX, com a preocupação do sangue e a lei a gestão da sexualidade é potencializada e, com isso, ocorre essa transformação decisiva no racismo

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça (FOUCAULT, 1988, p.140).

Em prol do racismo, a sociedade normalizadora aceita retirar a vida. A biopolítica e o racismo não se excluem. O racismo torna-se assim a condição para que o Estado exerça o direito de matar. Afinal, em compasso com o racismo, Foucault lembra que ocorreram a colonização e o evolucionismo. Pelo racismo, as populações são expostas a uma guerra permanente onde é preciso eliminar o adversário, garantindo a própria segurança e a regeneração de um ponto de vista biológico, articulando direito de morte de uns com a proteção à vida de outros, eliminando o que deve ser eliminado para a purificação das raças.

Neste cenário, o nazismo, enquanto uma forma de racismo é assinalado como a combinação mais ingênua e artilosa, pois articula assassinato, racismo, disciplina e regulamentação biológica. Podemos apontá-lo como o apogeu da biopolítica, uma vez que ela acaba ganhando corpo no cerne do próprio nazismo. Com a proteção negativa da vida é que a biopolítica revela a sua gênese moderna, só “a modernidade faz da autopreservação individual o pressuposto de todas as outras categorias políticas, da soberania à liberdade”. E Esposito acrescenta que “o regime nazi levou a biologização da política a um ponto

nunca antes alcançado: tratou o povo alemão como um corpo orgânico necessitado de uma cura radical que consistia na ablação violenta da parte espiritualmente já morta” (ESPOSITO, 2010, p.24-25).

Ao mesmo tempo, o nazismo desencadeou o direito de morte, ao declarar a guerra e ao assassinar o inimigo expôs a sua própria raça ao perigo da morte. O risco de morte e a obediência caracterizaram a política nazista de exposição da população à morte, garantindo para a constituição de si mesma como raça superior e a possibilidade da regeneração perante as raças inferiores. Em outras palavras, o nazismo generalizou tanto a biopolítica como a tanatopolítica, trazendo a lógica de uma biotanatopolítica – um agenciamento entre o cálculo do poder sobre a vida e o cálculo do poder sobre a morte.

No que tange ao dispositivo de sexualidade, no último capítulo da História da Sexualidade I – *A vontade de saber*, Foucault demonstra que justamente no momento em que nasceu a preocupação com uma sexualidade saudável, o sexo se torna alvo privilegiado da atuação de um poder não somente disciplinador e regulador dos comportamentos individuais, mas que pretende normalizar a própria conduta da espécie pela gestão da vida – taxas de natalidade e de mortalidade, condições sanitárias, fluxo das infecções e contaminações, duração e condições da vida, entre outras.

Como é sabido, o capitalismo não exigiu o silêncio sobre o sexo, muito pelo contrário, nos obrigou a tudo dizer sobre o sexo. Desde o século XVII, as tentações da carne se tornaram centrais nas confissões religiosas. A partir do século XVIII, a sexualidade infantil aparece na arquitetura e nos regulamentos das escolas. Desde muito cedo se interessaram e discursaram sobre o sexo da população. Em contrapartida, a sociedade burguesa multiplicou as formas de manifestação extraconjugal da sexualidade, instaurando e provocando uma série de perversidades, aberrações, desvios sexuais pela saturação sexual da família, das escolas, das diversas relações sociais.

No final do século XIX, os mecanismos de sexualização serão aplicados sobre o proletariado, como resposta a urgências econômicas e a questões de saúde. E aí a psicanálise vai garantir à burguesia a especificidade de sua sexualidade em relação à sexualidade das camadas sociais inferiores. A burguesia será capaz de reconhecer o recalca-

mento do desejo e suspender a sua interdição, quando se manifesta como patologia.

Para Foucault, a sexualidade é o nome correlato de uma forma de exercício do poder, que faz do sexo e do prazer um dos pontos de inscrição sobre os corpos individuais. O filósofo francês não aborda a sexualidade como uma coisa natural pré-existente que se desvela, de forma cada vez mais objetiva, para as ciências. A sexualidade é algo que toma forma em meio a práticas discursivas complexas e institucionalizadas, às quais dá o nome de dispositivo de sexualidade.

No curso *Segurança, Território e População* (1977-1978) Foucault constitui a quarta formulação da biopolítica tendo como ponto de partida o dispositivo de segurança. Após abordar o funcionamento do poder a partir de várias hipóteses, a saber: a hipótese repressiva (freudo-marxista), a hipótese de Hobbes (soberania e lei), a hipótese de Nietzsche (guerra e luta), Foucault começa a dar forma a sua própria posição e introduz a noção de governo e de governamentalidade.

Ao longo da história do pensamento político e filosófico da humanidade, o poder sempre teve um destaque enquanto tema de reflexão e debate. Foucault propõe subverter a lógica de como o conceito de poder era até então pensado. Ao invés de perguntar: o que é o poder? O filósofo traz a tarefa crítica de nos questionar: como se exerce o poder? Assim, não faz mais sentido falar de “poder” no singular, mas como um campo de múltiplas “relações de poder”.

Não há uma sociedade sem relações de poder e Foucault propõe que estas relações de poder sejam entendidas como jogos estratégicos que buscam conduzir a conduta dos outros. Foucault acrescentou

O termo “conduta”, apesar de sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício de poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo” (FOUCAULT, 1995, p.243-244).

Entendido isso, talvez a ligação entre poder e governamentalidade se consolide a partir do conceito de “governo”. Para Foucault (1995, p.244), governar é estruturar o eventual campo de ação dos outros. As relações de poder não são da ordem “[...] da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”.

É importante retroceder na história e analisar o que Foucault está querendo dizer com a palavra “governo”, uma vez que o conceito foi-se constituindo de diferentes formas com o passar do tempo. Foucault apresenta a origem da modalidade pastoral do poder, trazendo todo o histórico do pastorado enquanto derivação do Oriente, especialmente da sociedade hebraica, e a forma como este é introduzido no Ocidente pelo cristianismo⁵.

Ao longo da história, o poder pastoral, que por séculos esteve ligado à instituição religiosa, dissemina-se pela rede social, encontrando apoio em diversas instituições. No entendimento de Foucault (1995), ao invés de dois poderes (pastoral e político) ligados e muitas vezes atuando como rivais, há “uma ‘tática’ individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria; da educação e dos empregadores” (FOUCAULT, 1995, p.238). Seguindo este argumento, se no século XVIII ocorre o fim da era pastoral, não podemos esquecer que continua atuando e talvez não nos libertaremos mais dele.

Acerca do neologismo foucaultiano, a governamentalidade é uma instrumentação voltada para a gestão dos indivíduos. O termo governamentalidade, cunhado por Foucault, deriva da tradução da palavra francesa *gouvernementalité*. Na aula de 1º de fevereiro de 1978 o filósofo francês postula

Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por objetivo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de

⁵ Para Foucault, o cristianismo é um exemplo único na história. Trata-se do processo pelo qual uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, almejando governar a vida dos homens e conduzi-los à vida eterna e à salvação.

segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’ (Foucault, 2008a, p. 143-144).

A governamentalidade constitui-se, portanto, em ferramenta de pesquisa, em lente que permite enxergar o modo como operam os dispositivos de seguridade, um campo estratégico de relações de poder (dispositivo poder-saber). Podemos entendê-la como a articulação entre a dimensão política e a dimensão ética, pois até 1979 o conceito aparece como uma estratégia para governar os outros – processo de governamentalização do Estado – e nos anos 80 aparece como uma estratégia para governar a si mesmo.

Ao falar de governamentalidade e não do Estado, Foucault justifica sua escolha por não tratar de uma teoria, pois acredita que “o Estado não é um universal, o Estado não é em si uma fonte autônoma de poder”, e acrescenta “o Estado não é nada mais que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas” (Foucault, 2008b, p. 106).

A governamentalidade irá se desenvolver como uma razão de Estado e terá como princípio não o fortalecimento do monarca, mas o fortalecimento do próprio Estado. A razão de Estado encontrará apoio em diversas instituições. Se o biopoder irá se desenvolver primeiro em seu pólo individualizante – a disciplina, e mais tarde em seu pólo massificante – controles reguladores, foi a partir de uma preocupação em torno da população que essas disciplinas ganharam maior importância. É preciso, para isso, dar à palavra “governo” a significação ampla que tinha no século XVI.

Talvez, o aspecto mais importante da governamentalidade é o fato de se dirigir a cidadãos “livres”. A concepção liberal do indivíduo será um dos pilares da política moderna. Embora a relação de governo

não seja propriamente guerreira, uma não exclui a outra: as lutas que Foucault faz corresponder ao seu pensamento serão em torno da governamentalização da vida.

Mais tarde, no curso intitulado *Nascimento da Biopolítica* temos a quinta formulação da biopolítica tendo como ponto de partida a governamentalidade neoliberal. Foucault (2008b) descreve sobre a forma como se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, através dos fenômenos dos seres vivos constituídos em população. Contudo, cogita que a análise da biopolítica (política da vida), núcleo geral da obra, só poderia ser efetivada quando se entendesse esse regime geral, essa razão governamental da questão da verdade econômica a que vai chamar de liberalismo⁶.

Neste curso, depois de analisar como o biopoder opera nas suas formas estatais evidentes - nazismo e socialismo, Foucault aponta que no neoliberalismo econômico do pós-guerra o homem aparece como agente econômico que responde aos estímulos do mercado de trocas, mais do que como personalidade jurídico-política autônoma, ou seja, o homem aparece como um *homo oeconomicus*. Ele é definido, pela primeira vez na aula de 14 de março de 1979, como empreendedor de si. E nas aulas seguintes, até o final do curso, Foucault segue aprimorando a discussão acerca do *homo oeconomicus* e o apresenta como elemento básico da nova razão governamental surgida no século XVIII.

Na aula de 14 de março de 1979, Foucault apresenta, pela primeira vez, o papel do *homo oeconomicus* no neoliberalismo, definindo-o como empreendedor de si. No que tange à definição, o *homo oeconomicus*, na acepção clássica, era o parceiro de trocas. Contudo, no neoliberalismo o *homo oeconomicus* não é apenas um empreendedor qualquer no mercado de trocas, mas um empreendedor de si mesmo, tomando-se a si mesmo como seu próprio produtor de rendimentos.

Na aula de 21 de março de 1979, Foucault descreve acerca do *homo oeconomicus* e a teoria do capital ligado à biogenética, investigando a gênese do indivíduo que estamos prestes a nos tornar. O *homo oeconomicus*

⁶ Foucault tentou analisar a corrente liberalista a partir de duas vias: o liberalismo alemão dos anos 1948-62 e o liberalismo norte-americano da escola de Chicago. Nas palavras do autor, “nos dois casos, o liberalismo se apresentou, num contexto muito definido, como uma crítica da irracionalidade própria ao excesso de governo e como um retorno a uma tecnologia de “governo frugal”, como teria dito Franklin” (FOUCAULT, 1997, p.94-95).

vai potencializar suas capacidades e habilidades, tentando controlar os fatores de risco que podem prejudicá-lo na competição pelo sustento de sua vida. A grosso modo, o *homo oeconomicus* torna-se no indivíduo governado e manipulado por meio das leis econômicas de mercado associadas às determinações científicas da biogenética. Ainda nesta aula, Foucault apresenta a caracterização do sujeito criminoso como *homo oeconomicus*, propondo uma relação entre *homo penalis*, *homo criminalis*, *homo legalis* e *homo oeconomicus*. E conclui dizendo que “um dos sonhos, de toda a crítica política e de todos os projetos do fim do século XVIII, em que a utilidade toma forma no direito e em que o direito se constrói inteiramente a partir de um cálculo de utilidade” (FOUCAULT, 2008b, p.343), contudo o direito penal demonstrou que isso não pode ser feito e a problemática do *homo oeconomicus* se mantém.

Na aula de 28 de março propõe o modelo do *homo oeconomicus*, trazendo-o como elemento básico da nova razão governamental surgida no século XVIII. O *homo oeconomicus* surge como sujeito de interesse, diferenciando-o do sujeito de direito, uma vez que o *homo oeconomicus* não se reduz ao sujeito de direito. Aqui, Foucault assinalou

O *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objecto do *laissez-faire*. É, em todo caso, o parceiro de um governo cuja regra é o *laissez-faire* (FOUCAULT, 2008b, p.369).

Na última aula do curso, 4 de abril, retoma os elementos para uma história da noção de *homo oeconomicus*, propondo-os indissociáveis da tecnologia governamental liberal. A emergência da noção de *homo economicus* representa uma espécie de provocação à ideia jurídica do poder do soberano. O *homo economicus* e a sociedade civil aparecem como inseparáveis, constituindo o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal. O *homo oeconomicus* é o indivíduo que aceita regular suas ações em função das possibilidades que lhe são ofertadas pela realidade, fundamentalmente econômica. Se o *homo oeconomicus* liberal era ingovernável, o *homo oeconomicus* neoliberal é o ser humano

governável, desde que o governo utilize e manipule corretamente as variáveis econômicas.

Governar a população é fazer com que todo fenômeno social seja também uma atividade econômica. Para que não haja diferenças entre governados e população, não deve haver diferenças entre sociedade e mercado, tudo deve se tornar mercado. E, por fim, Foucault (2008b) conclui a discussão com uma questão chave: O que é a política senão a articulação entre estas diferentes artes de governar e o debate que elas suscitam? E cogita que esta questão está diretamente ligada ao próprio nascimento da política.

1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento foucaultiano possibilita traçar alguns pontos em comum e denunciar como a Modernidade se apropriou e transformou certos mecanismos do pastorado cristão. É importante aqui retomar outra característica do biopoder: ele é, ao mesmo tempo, um poder individualizante e totalizante. Indivíduo e população serão as duas unidades sobre as quais esse tipo de poder irá incidir.

Conforme exposto, a acepção de biopolítica adquire um duplo sentido: designa certas formas de gestão da vida, tal como foram definidas pelo filósofo desde sua conferência, *O nascimento da medicina social*, proferida no Rio de Janeiro, em 1974, e refere-se justamente o contrário, a vitalidade social em sua potência constituinte. O biopoder originalmente foi definido como o mecanismo que anexa à vida, que a gera e administra, para produzir forças e fazê-la crescer.

Em algumas passagens Foucault chega a associar a emergência do biopoder e das suas duas formas (disciplinar e biopolítica) a uma exigência de ajuste do capitalismo. Logo, para Foucault (1988), o biopoder aparece como elemento indispensável ao capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Em todo caso, a velha mecânica do poder soberano teria se tornado inoperante diante da explosão demográfica e da industrialização, impelindo a uma primeira acomodação sobre o corpo, e a uma segunda acomodação sobre os fenômenos globais da população.

Ao forjar o termo biopolítica, na década de 70, Foucault traz a história como potente maquinaria para compreender o cerne da vida política contemporânea. Diante deste cenário, Foucault oferece instrumentos de análise para uma atualização do capitalismo sobretudo quando elenca os modos de exercício do poder nas diversas esferas de existência, não só a loucura, a delinquência, a sexualidade, mas seguindo a sua incidência na materialidade do corpo e da população, na constituição da individualidade e nos modos de subjetivação. E, principalmente, ao tematizar a relação do poder com a vida, biopolítica, permitindo-nos projetar o diagnóstico de Nietzsche (1987): Como entender que o poder tomou de assalto a vida sem interpretá-lo criticamente a partir de um ponto de vista humano, demasiado humano?

Em tempo, uma questão latente: Até que ponto pode-se vincular biopolítica e formação humana? Uma questão nada fácil, diga-se de passagem, uma vez que na lógica do biopoder tirar a vida é admissível quando esta significa perigo à população. Essa atitude nos possibilita concluir de que foi justamente no momento histórico em que o Estado começa a praticar seus maiores massacres que ele também começa a se preocupar com a saúde física e mental dos indivíduos. Esta arte de governar implica um saber, que não é meramente a justiça, mas, sim, uma ciência de governo.

A família⁷, alicerce da formação humana, é uma estratégia de gestão biopolítica. Conforme apontado por Foucault na aula de 21 de março de 1979, do curso *Nascimento da Biopolítica*, a família constitui uma forma de economia global além, é claro, de a família ter um papel fundamental no zelo pelo capital humano da criança. Nesta lógica argumentativa, a grande preocupação com a herança não deve assentar no sentido clássico do termo – um bem material –, mas focar na herança via a transmissão do capital humano. Para a transmissão e formação do capital humano, é necessário o investimento de tempo, de cuidados, de recursos financeiros e de uma série de outros fatores que constituem este capital humano chamado criança.

7 Na atualidade, a preocupação com a família é cada vez mais latente. Um exemplo concreto é o Programa Bolsa-Família (PBF), instituído pela Lei 10.836/04 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/04, que atende mais de 13 milhões de famílias no território nacional brasileiro.

A generalização da grade de inteligibilidade do *homo oeconomicus* ao não econômico permite que o gerenciamento da população em sua forma neoliberal compreenda não somente o que é público, mas também aquilo que talvez ainda possa se dizer privado – como, por exemplo, a relação mãe-filho. Assim, o controle sobre a vida nas teorizações foucaultianas se dá não somente pelo gerenciamento da população pela ação sobre os fenômenos que lhe são próprios, mas também pelas estratégias de controle e manipulação das relações humanas em seu todo. Com o intuito de estar em condições de concorrência no mercado.

O sujeito não tem mais um *a priori* econômico, comportando-se de diferentes formas no mundo. O discurso neoliberal apresenta uma nova governamentalidade, uma nova maneira de conduzir a conduta das pessoas, assumindo a postura de uma grande empresa econômica onde há uma maximização da liberdade individual. Nisso reside a constatação de que o sujeito ideal é o capaz de participar competindo livremente e sendo suficientemente competente para competir fazendo suas próprias escolhas. Entendido isso, percebemos que a sociedade neoliberal resgata e (re)integra os velhos dispositivos disciplinares, implicando uma lógica de guerra, mesmo que em tempos de paz.

O novo sujeito, que substitui o sujeito disciplinado da modernidade, será o produto de novas técnicas de controle e governo neoliberal. Trata-se agora de produzir um sujeito capaz de responder às demandas flexíveis do mercado, objetivo que orienta obsessivamente os investimentos familiares e as intervenções governamentais do Estado sobre o campo da saúde e do corpo das populações. Todas elas visando fomentar a atitude autoempreendedora capaz de produzir o capital humano exigido pelo tempo que, parafraseando a música, não pára...

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1962.
- CASTRO, E. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CASTRO, E. *Lecturas foucaulteanas: Uma historia conceptual de la biopolítica*: Editorial Universitária, 2011.
- ESPOSITO, R. *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, M. Microfísica do poder. In: *Nietzsche, a genealogia e a história*. Rio de Janeiro: Graal, 1982a, pp. 15-37.

FOUCAULT, M. Microfísica do poder. In: *O Nascimento da medicina social*. Rio de Janeiro: Graal, 1982b, 79-111.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. In: H. Dreyfus & H. Rabinow. *O sujeito e o poder*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 273-295.

FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

Construção diagnóstica em Michel Foucault

Tiago Baltazar, doutorando em Filosofia

Universidade Federal do Paraná

1. INTRODUÇÃO

A arqueologia de Foucault em *As palavras e as coisas* (1966), sistematicamente elaborada em torno do eixo verdade-saber, tratou das condições para a produção e aceitabilidade de discursos tidos como verdadeiros, segundo uma determinada configuração de saber. Esta forma de problematização vertia na direção de apontar para o aparecimento, na época moderna, do homem como uma figura histórica inédita e incompatível com outras formas de saber que não a sua própria. O levantamento destas condições da “era do homem” – uma analítica da finitude em que se confunde o empírico e o transcendental, um espaço de representação moderno em que as ciências humanas reduplicam os saberes empíricos – resultava da elaboração de um diagnóstico do presente, em que se mapeava a extensão de uma forma de saber que surgira com o século XIX. De posse de seus contornos, Foucault procedeu a uma “pesagem diferencial”, constatando, na atualidade, tudo aquilo que não mais se ajustaria a esta forma de saber e que representaria uma saída do antropologismo moderno. Então, a psicanálise, ao lado de outras contra referências científicas, filosóficas e literárias, era “elogiada” como *contraciência*, uma vez que sua operação não fazia

retomar a positividade de um discurso antropológico, evitando a esgotada referência àquelas condições de possibilidade da modernidade.

A partir dos anos 1970, a problematização de Foucault assumirá também uma dimensão vertical, na qual se estudam as condições para a formulação de discursos verdadeiros em sua relação com manifestações de poder. As análises agora transitam pelo cotidiano de instituições, abordam também condições não discursivas que regem e codificam as maneiras do fazer, bem como outras técnicas de exercício de poder. No âmbito desta genealogia das instituições, práticas e saberes, a psicanálise não aparecerá no diagnóstico de *História da sexualidade, vol. I* (1976) situada em um limiar, mas como “espaço de manobra” responsável pela difusão de um *dispositivo* de sexualidade, que incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeito sobre ele mesmo. Portanto, profundamente ligada à produção do homem moderno, e não a uma capacidade de produzir uma alternativa para esta configuração de saber-poder. A que se deve esta mudança significativa na abordagem da psicanálise entre os dois diagnósticos mencionados?

Esta modificação parece tornar-se ainda mais enigmática diante das declarações do próprio Foucault quando, mais tarde, avaliará o escopo dessas investigações aproximando arqueologia e genealogia em torno de um objetivo comum, e que consistiria na sua dimensão ético-política¹. Numa passagem bastante conhecida, da entrevista *Le sujet et le pouvoir*, Foucault avalia o tema principal de seu trabalho como sendo o estudo dos “modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura”². Noutra entrevista, *O que é a crítica?*, arqueologia e genealogia

¹ Estes são alguns textos em que podemos estudar este tipo de avaliação de Foucault sobre o seu trabalho: *La table ronde*; *Le sujet et le pouvoir*; *O que é a crítica?*; *Verbetes Foucault* (In: *Dits et Ecrits IV*, p. 631); os prefácios de *História da Sexualidade II e III*; *O que são as luzes*; *Entretien avec Michel Foucault* (n. 192) de 1976; *entrevista com o Trombadori de 1978*.

² “Je voudrais dire d’abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n’a pas été d’analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d’une telle analyse. J’ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l’être humain dans notre culture; j’ai traité, dans cette optique, des trois modes d’objectivation qui transforment les êtres humains en sujets. Il y a d’abord les différents modes d’investigation qui cherchent à accéder au statut de science; je pense par exemple à l’objectivation du sujet parlant en grammaire générale, em philologie et en linguistique. Ou bien, toujours dans ce premier mode, à l’objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l’analyse des richesses. Ou encore, pour prendre un troisième exemple, à l’objectivation du

aparecem como frentes de uma análise que tem por objetivo caracterizar uma positividade, em sua emergência histórica, para pensar o seu desaparecimento:

Ao falar de arqueologia, de estratégia e de genealogia, não penso que se trate de com isso assinalar três níveis sucessivos que se desdobram uns a partir dos outros, mas sim de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir em sua simultaneidade mesma apreender o que há de positivo, isto é, quais são as condições que fazem aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela detecção das interações e das estratégias nas quais se integra (FOUCAULT, *O que é a crítica?*, p. 16).

Segundo Foucault, a historicização (tanto arqueológica como genealógica) de figuras como o homem, a doença mental, o criminoso, o desejo, tendo-as apresentado sempre associadas a um domínio de possibilidade, visava apreender aquilo que as tornava aceitáveis, seu enraizamento, o que as sustenta, digamos, permitindo com isso pensar também o seu desaparecimento e transformação: “extrair as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam sua emergência são duas operações correlativas” (FOUCAULT, *O que é a crítica?*, p. 15).

2. A SOLUÇÃO DE DREYFUS & RABINOW E A NEGLIGÊNCIA DA DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA

De acordo com essas passagens, podemos concluir, com Foucault, que se tratou em suas pesquisas, através de diferentes estratégias de problematização, de um estudo acerca da emergência histórica de positivities, privilegiadamente os códigos e saberes que determinam

seul fait d'être en vie en histoire naturelle ou en biologie. Dans la deuxième partie de mon travail, j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les «pratiques divisantes». Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le «gentil garçon» illustre cette tendance. Enfin, j'ai cherché à étudier - c'est là mon travail en cours - la manière dont un être humain se transforme en sujet; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une «sexualité». Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches” (FOUCAULT, 1994 (a), pp. 222-3).

modos de constituição dos sujeitos. E também que a problematização dessas formas históricas teve por objetivo avaliar as possibilidades de sua transformação. Estamos diante de dois conjuntos de pesquisas, se pudermos chamar assim a arqueologia e a genealogia de Foucault, que situam a psicanálise em lugares significativamente diferentes, mas cujo problema, segundo Oswaldo Giacóia, “sempre permaneceu o mesmo: como formas de subjetivação são historicamente engendradas no espaço que se abre entre os jogos de verdade e os efeitos de poder” (Cf. Prefácio a *Vidas em risco*, de André Duarte, p. XXIV).

Para Roberto Machado (2006), “a mutação essencial” assinalada pela entrada na genealogia “foi a introdução da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes” (MACHADO, 2006, p. 167). Como, no entanto, pode ocorrer que a introdução de um instrumento capaz de explicar a produção dos saberes altere profundamente a descrição de sua configuração? Salma Muchail (2004) acrescenta que “a arqueologia é como englobada e ampliada na genealogia”, e essa passagem marca o cruzamento das análises arqueológicas dos discursos “com a trama das instituições e práticas sociais” (MUCHAIL, 2004, p. 15). Como pode ocorrer que a arqueologia dos discursos e saberes, situando a psicanálise no limiar da modernidade, ao ser ampliada e englobada numa análise do aspecto institucional deste saber, encontre para ele um lugar tão diverso? É possível que o primeiro diagnóstico esteja sendo corrigido pelo segundo? Isto é, é lícito pensarmos que, ainda que tendo o mesmo objetivo segundo Foucault, há problemas no *método* arqueológico para a construção de diagnósticos, e que seriam resolvidos com o acréscimo de uma genealogia dos poderes junto às análises arqueológicas das condições dos saberes?

É na linha desta última questão que Dreyfus e Rabinow, em *Michel Foucault: para além do estruturalismo e da hermenêutica* (1983), oferecem uma hipótese para explicar a passagem da arqueologia à genealogia em Foucault, indicando uma possível solução para o nosso problema. Segundo eles, a partir de 1966 a arqueologia haveria infletido completamente na direção de uma análise discursiva autônoma, perdendo de vista a dimensão não-discursiva das práticas e instituições que ela no entanto havia considerado nos seus primeiros trabalhos. Em sua

interpretação, a arqueologia, tendo tomado tal direção, culminou em 1969 com uma “teorização dos discursos”. O projeto de *A arqueologia do saber* representaria o progressivo interesse do arqueólogo pelas leis formais discerníveis nos modos de funcionamento dos discursos como um domínio “autônomo”, e cuja descoberta teria custado, naquele momento, o interesse pelas demais práticas não-discursivas, o que levou o arqueólogo, conseqüentemente, a uma enorme dificuldade.

Diante deste impasse, no qual o método da Arqueologia por si só não permitia a Foucault perseguir o leque de problemas e interesses que informavam seu trabalho, ele passou algum tempo repensando e reformulando suas ferramentas intelectuais. Após a Arqueologia ele se distancia consideravelmente da tentativa de desenvolver uma teoria do discurso, e usa a genealogia de Nietzsche como um ponto de partida para desenvolver um método que permitisse a ele tematizar a relação entre verdade, teoria, e valores e as instituições sociais e práticas nas quais ela emerge [...] Isso permite a Foucault levantar as questões genealógicas: Como esses discursos são usados? Qual o papel que desempenham na sociedade? (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. XXV; tradução nossa).

Na interpretação dos americanos, esta segunda inflexão após *A arqueologia do saber* (reconsideração das práticas não-discursivas à luz de Nietzsche) se dá como ruptura no pensamento de Foucault, que passou por uma profunda reflexão sobre seus princípios, formulando uma genealogia para dar conta dos problemas deixados pelo seu inconseqüente distanciamento das práticas não-discursivas. Em suma, a mudança quanto ao lugar da psicanálise que apontamos acima se resolveria, se aderirmos aos argumentos de Dreyfus e Rabinow, desconsiderando-se o diagnóstico de *As palavras e as coisas* como tendo fracassado³.

Tal hipótese, acerca de uma insuficiência metodológica da arqueologia, parece esgotar os objetivos dessas pesquisas numa “teorização dos discursos”, numa descrição dos “frios blocos de saber”. Ela tem como pressuposto a identificação da ausência de uma análise do poder e das instituições sociais com uma despolitização do pensamento.

³ “*The methodological failure of archaeology*” [O fracasso metodológico da arqueologia] é o título do quarto capítulo do mencionado livro de Dreyfus & Rabinow (1983).

Enquanto alguns afirmam abertamente que “um corte se instalou no pensamento de Foucault depois de 68; seu trabalho se modificou, politizou-se. Foi nesse momento que sua pesquisa voltou-se para a análise do poder. E ele reinterpreto todo o seu itinerário anterior em termos políticos” (ERIBON, 1996, pp. 54-5), para outros “não haveria uma arqueologia que não fosse genuinamente política”, pois o desenraizamento da antropologia é antes de qualquer coisa uma atitude crítica de afastamento de nossas práticas discursivas e do seu jogo de produção de verdades (RIBEIRO, 2009, p. 258). Nessa mesma linha que argumenta a favor de um aspecto político bem sucedido na arqueologia de Foucault, Ribas (2014) afirma que estas obras oferecem um operador intelectual para “um exercício de transformação contínua, de perpétua crítica ao sedentarismo que as convicções e verdades proporcionam” (RIBAS, 2014, p. 135).

Em suma, não podemos prescindir do aspecto político da arqueologia para contemplarmos a continuidade no interesse de Foucault pelos modos de subjetivação e pelas possibilidades de transformação desses mesmos modos. Há uma dimensão ética e política de sua obra, a partir da qual poderíamos identificar outras questões informando Foucault na passagem para a genealogia, além das reformulações estritamente metodológicas.⁴

⁴ Em outras palavras, em que medida tal avaliação do diagnóstico de *As palavras e as coisas* – ainda que sustentada na crítica da vulnerabilidade de uma análise de práticas estritamente discursivas – não implicaria negligenciar seus possíveis resultados éticos e políticos? Perder de vista esta dimensão e seus resultados não seria precisamente a causa de se compreender, como fazem Dreyfus e Rabinow, a passagem para a genealogia em termos estritamente negativos (ruptura, correção, impasse, fracasso)? E isso não teria ainda como consequência, justamente, avaliar a especificação da instância discursiva, que de fato marcou uma inflexão da arqueologia para o eixo horizontal, como o seu tema principal e, então, discutir questões metodológicas secundárias e derivadas em relação à verdadeira proposta de Foucault? O cerne das críticas ao projeto arqueológico consistiu em identificar a recusa foucaultiana da dialética a uma recusa da história, tendo como consequência uma incapacidade para pensar o presente. Segundo Sartre (1969), que encabeçou esta investida contra Foucault, a arqueologia de *As palavras e as coisas* não passaria de uma descrição de imobilidades que, por este motivo, perde de vista a “história viva”, erigindo-se como uma barreira apolítica – isto é, “a última barreira que a burguesia ergue contra o marxismo”. Por outro lado, Foucault, na introdução a *A arqueologia do saber*, apontaria nestas críticas para uma espécie de afinidade eletiva entre a história tradicional e as filosofias do sujeito como forma de esboçar os limites do saber moderno. Para Foucault, a radicalização da história será o caminho para se fazer uma verdadeira interrogação do presente. A história aparece nesta réplica como um quiasma no saber moderno, ponto cego jamais questionado, diante do qual os intelectuais mantêm um respeito distante, não informado, em torno da qual ocorreu uma sacralização e em que se

3. CHAVES E O ASPECTO PRODUTIVO DO PODER NA CRÍTICA DA PSICANÁLISE EM *HISTÓRIA DA SEXUALIDADE, VOL. I*

Na esteira desta interpretação, que assinala a introdução da temática do poder na passagem da arqueologia à genealogia em Foucault (mas sem aderir a uma hipótese de fracasso metodológico), Chaves (1988) aponta-nos uma pista importante para respondermos a nossa questão quanto à mudança no lugar da psicanálise. A partir da genealogia, o que ocorre não seria a simples introdução da temática do poder, mas sim uma modificação quanto à própria concepção foucaultiana de poder, o que teria sido responsável pela reavaliação em torno de um elemento específico: a interpretação em psicanálise. Na *concepção repressiva do poder*, patente em *História da loucura*, a questão da repressão e da referência a uma essência trágica da loucura – reprimida no fim do renascimento – tinha as formas de sua interdição redistribuídas pela nova concepção de signo e de interpretação inau-

refugia uma bem determinada consciência política. No lugar de refazer incessantemente uma série de reflexões que retomariam e prolongariam essa consciência, Foucault propõe a estratégia de reconhecer aí mesmo os seus limites, o que se traduziria, portanto, na exigência filosófica de problematizá-los radicalmente. Daí a ingenuidade da perspectiva positivista ou que o humanismo apareça como obsoleto; daí a necessidade de vencer os sortilégios da dialética ou que uma determinada noção de história apareça como “*démodée*” – estes são aqui e ali os sinais daquilo que o arqueólogo precisa superar com estratégias sempre mais radicais. Como um outro aspecto desta mesma crítica, os autores americanos Dreyfus & Rabinow (1983) postulariam, entre duas inflexões do pensamento foucaultiano – a primeira no sentido de uma abordagem exclusiva dos sistemas de discurso, a segunda no sentido de uma rearticulação do estudo dos discursos com o eixo do poder – uma *ruptura*, isto é, uma reformulação motivada pelo “fracasso da arqueologia”. No lugar da ruptura apontada por eles no pensamento de Foucault, nós observamos que as duas inflexões mencionadas balizariam uma operação de sofisticação no nível da problematização da história, que está sendo identificada pelo arqueólogo como um limite do saber moderno. O pensamento arqueológico culminaria na exigência de radicalizar a história como caminho para pensar as transformações do presente. Esta problemática permite compreender de que modo o arqueólogo, colocando-se à margem de outros projetos político-filosóficos concorrentes (marxismo, fenomenologia), responde ao problema de uma recusa da história a partir da constatação de um esgotamento das formas modernas de reflexão para o desafio de pensar o presente. *Assim, pudemos defender* [Cf. BALTAZAR, Tiago Hercílio. **História e diagnóstico na arqueologia de Michel Foucault**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013] *que o esgotamento dessa “teorização dos discursos” não sugere um “fracasso”, como afirmam Dreyfus & Rabinow (1983), mas uma bem sucedida linha de pesquisa no interior de um programa mais geral que é de construir uma saída da modernidade – isto é, como tentativa de reflexão que passa por não retomar aquelas condições que foram mapeadas pela arqueologia como condições de possibilidade da modernidade. A construção desta saída da modernidade constitui parte de uma proposta política no pensamento arqueológico de Michel Foucault, e não se esgota apenas nas questões metodológicas de suas empresas arqueológicas pontuais.*

gurada pela psicanálise. Esta podia restituir elementos da experiência trágica no pensamento ocidental, reconstituindo, na modernidade, a possibilidade de um diálogo com a desrazão clássica (Cf. CHAVES, 1988, p. 54). Na *concepção produtiva de poder*, a crítica da hipótese repressiva (paralela à crítica de uma representação jurídica de poder, que o identifica à lei e à repressão) vai apontar para o lugar estratégico que a “repressão” desempenha no circuito de poder com que o dispositivo de sexualidade opera na produção de sujeitos desejantes e que encontram na sexualidade a sua verdade.

Assim, podemos pensar que o projeto de compreender a maneira pela qual o ser humano “aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma sexualidade”, tematizando a dimensão produtiva do poder no dispositivo, vai demarcar os efeitos normalizadores de tal forma de discurso. A interpretação psicanalítica, postulando uma estrutura edipiana fundamental e aplicando uma técnica de produção de discursos (a confissão), que pressupõe uma verdade do sujeito em torno do sexo, impõe um sentido e dessa forma participa de um ritual de poder que controla e qualifica os indivíduos em referência às normas (CHAVES, 1988, p. 108). Trata-se de um processo de “subjetivação” dos indivíduos como sujeitos desejantes e que encontram na sexualidade sua verdade.

Aparentemente, este argumento recairia no mesmo problema da “hipótese do fracasso”, como assinalamos anteriormente: a introdução de uma nova concepção de poder teria permitido que Foucault reavaliasse uma questão – a interpretação psicanalítica –, corrigindo o diagnóstico anterior. Mas o argumento de Chaves retira daí uma implicação importante. Segundo ele, o que está sendo criticado sob o nome de “psicanálise” em 1976, é o privilégio da relação entre o Desejo e a Lei (sob o modelo penal), feita pela psicanálise e, a partir desta relação, a elaboração de uma crítica da repressão, como o fazem explicitamente Reich e Marcuse. Esta crítica é o que está em questão para Foucault, no que diz respeito à sua eficácia, tendo em vista sua inserção num dispositivo de produção de subjetividades (Cf. CHAVES, 1988, p. 6).

De fato, Foucault inicia a *História da sexualidade I* descrevendo uma caricatura da “hipótese repressiva”, segundo a qual uma era de puritanismo sobreveio, no fim do século XVII no Ocidente, a uma era de liberdade sobre o sexo. Conforme este ideário da repressão, as fran-

cas manifestações da sexualidade foram condenadas ao desaparecimento, ao silêncio, ou relegadas a lugares de tolerância (FOUCAULT, 1988, p. 10). Esse discurso sobre a repressão na modernidade teria ainda, segundo Foucault, uma “grave caução histórica e política”: a repressão coincide com o desenvolvimento do capitalismo, e a exploração da força de trabalho não tolera que o sexo se dissipe em prazeres improdutivos (FOUCAULT, 1988, p. 11). “Nós, vitorianos”, estaríamos obstinados em falar do sexo em termos de repressão, tendo como efeito principal o fazer sentir uma necessidade de liberação. Neste horizonte de uma repressão a ser desfeita, admite-se que Freud teria prestado uma contribuição ainda tímida, mas que caberia ser levada adiante como uma verdadeira questão política (FOUCAULT, 1988, p. 13).

Diante deste discurso, afirma Foucault, pensar uma relação não repressiva entre sexo e poder “não seria somente contrariar uma tese bem aceita. Seria ir de encontro a toda a economia, a todos os ‘interesses’ discursivos que a sustentam” (FOUCAULT, 1988, p. 14). Foucault pergunta-se: qual será o estatuto desta “hipótese repressiva” diante da sua pesquisa arqueológica e genealógica acerca do aspecto produtivo dos discursos e dos poderes? Ao lado da bem conhecida história das proibições, das censuras e dos tabus, uma história das técnicas polimorfos de poder e das instâncias de produção discursiva permitiria, sem negar tais fatos, deslocar do centro da problematização a interdição como o elemento fundamental e constituinte. Com isso, *História da sexualidade, vol. I* abriria uma nova perspectiva:

Ora, uma primeira abordagem feita deste ponto de vista parece indicar que, a partir do fim do século XVI, a ‘colocação do sexo em discurso’, em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação; que as técnicas de poder exercidas sobre o sexo não obedeceram a um princípio de seleção rigorosa mas, ao contrário, de disseminação e implantação das sexualidades polimorfos e que a vontade de saber não se detém diante de um tabu irrevogável, mas se obstinou – sem dúvida através de muitos erros – em constituir uma ciência da sexualidade (FOUCAULT, 1988, pp. 17-8).

Esta crítica à hipótese repressiva tem um contexto histórico e político. Ela se dirige, para além de Freud, àqueles que contam a história

do processo de restrição, aos obstinados arautos da libertação – que associam “revolução e felicidade”, diz Foucault, e que acreditam falar contra os poderes vigentes quando falam sobre o sexo e sua repressão com “um ar de transgressão deliberada” (FOUCAULT, 1988, p. 12). De qualquer modo, saberemos pelo desfecho do livro que uma tradição de intérpretes, junto com Freud – e à diferença de diagnósticos foucaultianos anteriores⁵ –, não sobreviverá a esta crítica.

Rir-se-á da acusação de pansexualismo que em certo momento se opôs a Freud e à Psicanálise. Mas os que parecerão cegos serão, talvez, nem tanto os que a formularam, como os que a rejeitaram com um simples gesto, como se ela traduzisse somente os temores de uma velha pudicícia. Pois os primeiros, afinal de contas, apenas se surpreenderam com um processo que começara havia muito tempo e que não tinham percebido que já os cercava de todos os lados; tinham atribuído exclusivamente ao gênio mau de Freud o que estava preparado há muito tempo; tinham-se enganado de data quanto à instauração, em nossa sociedade, de um dispositivo geral de sexualidade. Mas os outros erraram quanto à natureza do processo; acreditaram que Freud restituía enfim, ao sexo, por uma reversão súbita, a parte que lhe era devida e que lhe fora contestada por tanto tempo; não viram que *o gênio bom de Freud o colocara em um dos pontos decisivos, marcados, desde o século XVIII, pelas estratégias de saber e de poder; e que, com isso, ele relançava com admirável eficácia, digna dos maiores espirituais e diretores da época clássica, a injunção secular de conhecer o sexo e colocá-lo em discurso*. Evoca-se com frequência os inúmeros procedimentos pelos quais o cristianismo antigo nos teria feito detestar o corpo; mas, pensemos um pouco em todos esses ardis pelos quais, há vários séculos, fizeram-nos amar o sexo, tornaram desejável para nós conhecê-lo e precioso tudo o que se diz a seu respeito; pelos quais, também, incitaram-nos a desenvolver todas as nossas habilidades para surpreendê-lo e nos vincularam ao dever de extrair dele a verdade; pelos quais nos culpabilizaram por tê-lo desconhecido por tanto tempo. São esses ardis que mereceriam espanto hoje em dia. E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se

⁵ No diagnóstico de *História da loucura* (1961), apesar de a psicanálise terminar por malograr em sua tarefa de restituir a possibilidade de um diálogo com a desrazão clássica, ela ainda assim representava uma ruptura com relação à psiquiatria moderna. No diagnóstico de *As palavras e as coisas* (1966), como vimos na Introdução, a psicanálise era elogiada como contradição, situada no limite do saber moderno, junto com a própria arqueologia foucaultiana.

compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras. Ironia desse dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa ‘libertação’ (FOUCAULT, 1988, pp. 148-9; *grifo nosso*).

O estudo de Chaves nos apresentou um elemento indispensável para compreendermos esta nova posição de Foucault em 1976, a saber, a vigência de uma concepção produtiva de poder em *História da sexualidade*, diante da qual Foucault questiona, precisamente, os efeitos que uma crítica da repressão desempenharia no interior de um dispositivo de sexualidade. Por outro lado, seu estudo não nos permite dar uma resposta conclusiva à nossa questão. Circunscrita à *História da loucura* e *História da sexualidade, vol. I*, sua análise objetiva a relação entre os modos de exercício de poder e a psicanálise, e por este motivo exclui deliberadamente *As palavras e as coisas*, uma vez que esta última privilegia uma análise intradiscursiva em que as relações de poder encontram-se ausentes (Cf. CHAVES, 1988, p. 4).

4. DELIMITAÇÃO DO OBJETO “PSICANÁLISE”

Tal é o estado atual de nossa questão, após essas observações preliminares: como podemos pensar a diferença no lugar da psicanálise – nos diagnósticos de *História da sexualidade* e de *As palavras e as coisas* – fora de um horizonte que considera a relação de Foucault com a psicanálise estritamente a partir de suas análises das relações de poder? E ainda: como podemos pensar esta diferença levando em consideração a dimensão ético-política do pensamento foucaultiano?

Foi então que nos deparamos com um novo problema que, no entanto, tornou-se justamente a indicação de uma solução. A partir do argumento de Chaves sobre o que exatamente estaria sendo criticado por Foucault em 1976, observamos a necessidade de delimitação do que se entende por “psicanálise” nas obras de Foucault. A literatura converge no sentido de que não se pode postular uma unidade quanto aos autores ou escolas em questão, ou os temas e conceitos discutidos.

Segundo Castro (2009), nenhuma das frequentes referências de Foucault à psicanálise pode ser encarada como uma exposição sistemática de seus conceitos. Para Teshainer (2005), “houve três abordagens distintas durante toda a sua obra; em um primeiro momento a psicanálise é vista como Discursividade [*História da loucura? As palavras e as coisas?*] depois a discussão recai sobre Freud como autor [*Nietzsche, Freud e Marx?*] e finalmente em *História da sexualidade-V.I-A Vontade de Saber* a psicanálise é vista como dispositivo. Nesta obra a psicanálise a qual Foucault se refere é a do exercício, da prática, entendida como uma instituição de saber” (TESHAINER, 2005).

Chaves afirma que “é contra ou a favor de Lacan, em grande parte, que a posição de Foucault em relação à psicanálise se organiza. Eu diria mais: Lacan é muito mais estratégico para Foucault, do que a tradição freudo-marxista (...) e, não esqueçamos que o caráter de contra-ciência da psicanálise em *As palavras e as coisas* deve-se, em grande parte, a aliança de Foucault com Lacan” (CHAVES, 2010). Já em *História da sexualidade I*, Chaves afirma que este diálogo “é mediado por alguns de seus intérpretes, como Lacan, Reich e Marcuse” (CHAVES, 1988, p. 5). Haveria nesta obra de 1976 duas acepções para o termo “psicanálise”: uma delas, “a partir do viés lacaniano, privilegia a relação entre o Desejo e a Lei”, a outra, “baseada em Reich e Marcuse, coloca em primeiro plano a problemática da repressão e a eficácia de sua crítica” (CHAVES, 1988, p. 6). Em suma, delimitar o endereço da crítica de Foucault pode constituir um elemento importante para compreendermos sua mudança de abordagem em relação à psicanálise.

5. ESTADO DA QUESTÃO, NOSSA HIPÓTESE DE TRABALHO, E UMA PRIMEIRA DIREÇÃO DE PESQUISA

O que recolhemos até aqui para pensarmos uma resposta para a nossa questão é a necessidade de compreender as modificações metodológicas das pesquisas de Foucault em vista de sua dimensão ético-política. É a partir desta dimensão que poderíamos identificaríamos as questões que informam as estratégias metodológicas empregadas. Há também o aspecto produtivo do poder, trazido para o primeiro plano em algumas análises, que deve contribuir para uma nova delimitação

do que se entende por “psicanálise”. Diante da hipótese do fracasso metodológico, pudemos aventar algumas outras, que representariam algumas vantagens. Elas são:

1. *A hipótese dos diagnósticos tratando aspectos diversos da psicanálise.* Esta hipótese, que não parece refutável, deve no entanto ser subsumida a uma explicação de maior alcance, uma vez que pode-se objetá-la o seguinte: ainda que aquilo que Foucault elogia em 1966 não seja o mesmo que ele criticará em 1976, dificilmente Foucault manteria, em 1976, o seu elogio feito anteriormente⁶.
2. *A hipótese da introdução da temática do poder reorientando as pesquisas de Foucault.* Esta hipótese, ao mesmo tempo em que parece irrefutável, limita-nos a duas únicas saídas possíveis. Em primeiro lugar, ela identifica uma coincidência entre a presença de análises do poder e a crítica da psicanálise no pensamento de Foucault. Com isso, a investigação fica circunscrita apenas àquelas obras em que as duas coisas aparecem, a saber, *História da loucura* e *História da sexualidade vol. I*. Esta foi a via escolhida por Chaves (1988), cujo estudo consistiu em considerar
3. *a hipótese acerca de como diferentes concepções de poder implicaram duas abordagens distintas da psicanálise por Foucault.* A outra saída – a que a hipótese da introdução da temática do poder poderia levar – recai no mesmo problema da hipótese da correção, uma vez que o lugar específico que a psicanálise tem em *As palavras e as coisas* seria explicado precisamente pela ausência dessa temática.

Com exceção da hipótese da correção, todas as outras três nos parecem irrefutáveis, ainda que não sejam suficientes para respondermos à nossa questão. Por isso vamos apresentar 4) uma outra hipótese, segundo a qual (a) *uma nova questão aparece para Foucault após 1966 e, (b) em vista dela ele desenvolve, não exatamente um novo método, mas novas estratégias e instrumentos que o levarão a (c) um diagnóstico no interior do qual (d) certos aspectos da psicanálise serão situados no limiar de positividade da época moderna.* Isso é diferente de afirmar que um método (a arqueo-

⁶ Devo agradecer à contribuição feita pelos ouvintes na ocasião desta apresentação na AN-POF, onde esta objeção foi levantada.

logia tal como influiu pelo eixo horizontal a partir de 1966) provou-se fracassado e precisou ser reelaborado de modo a corrigir os resultados anteriores. É diferente porque evita os seguintes problemas contidos na hipótese da correção, tais como negligenciar a dimensão ético-política destas investigações, (enquanto vimos que esta dimensão está para além da questão do método), e assim traçar uma ruptura artificial no pensamento de Foucault; supor uma mesma questão por detrás dos variados métodos para abordá-la; supor uma unidade do objeto psicanálise, com diferentes avaliações, sendo algumas mais acertadas, outras nem tanto.

Como uma primeira direção de pesquisa, propomos responder aos itens (a) (b) (c) e (d) de nossa hipótese. Discutiremos a apropriação da “genealogia” de Nietzsche por Foucault a partir dos textos *Nietzsche, a genealogia e a história* e *A verdade e as formas jurídicas*, e apontaremos os novos objetos e conceitos, por ex. o corpo como um objeto epistemológico privilegiado (Cf. LIGHTBODY, 2010), o “dispositivo”, as “instituições disciplinares”, etc. Este tipo de análise vai nos oferecer uma compreensão *interna* ao pensamento de Foucault no tocante à significativa mudança no lugar da psicanálise entre seus diagnósticos de 1966 e 1976. Ela persegue aquilo que, conforme Edgardo Castro no seu *Vocabulário de Foucault*, “são na verdade observações a partir da própria perspectiva de Foucault” (Cf. verbete Psicanálise). Através dela, refutaremos a solução de Dreyfus & Rabinow (1983) a partir dos argumentos elencados acima, e concluiremos com algo em torno do que segue:

O elogio à psicanálise, feito em 1966, se deu em vista de configurações discursivas que compõem historicamente as filosofias do sujeito. O mapeamento do solo antropológico identificou na sua *epistémê* uma reduplicação da experiência humana numa dimensão transcendental que, por sua vez, assume papel de fundamento dessa mesma experiência. Diante desse diagnóstico do esgotamento de uma série de reflexões modernas, que retomam essas condições arqueológicas sem modifica-las, a psicanálise de Lacan, a etnologia de Levi-Strauss, ao lado de contra referências filosóficas como Nietzsche, e literárias como Blanchot, Bataille (a experiência de desaparecimento do sujeito na literatura), apontam na direção de uma saída da modernidade. De

um ponto de vista descritivo, a psicanálise era percebida como uma ruptura, situada no limiar desta configuração arqueológica discursiva da modernidade.

Em 1976, estratégias renovadas de Foucault para dar conta de modelos de estabelecimento de verdades a partir da produção positiva de comportamentos, articulada a determinadas instituições e a um saber sobre o corpo, situariam um modo de exercício de poder no limiar de positividade da época moderna. São práticas disciplinares que compõem um dispositivo de produção e adestramento dos homens. Noutros casos, trata-se de práticas de exame e confissão que voltam os sujeitos para a produção de uma verdade sobre si mesmos em torno do sexo. A “arqueologia da psicanálise” de 1976 teria em vista a questionável eficácia de uma crítica da repressão e de sua promessa de liberação, cujo efeito poderia ser religado aos inúmeros procedimentos que nos vincularam, desde há muito tempo, à tarefa de extorquir do sexo a nossa verdade.

REFERÊNCIAS

- BALTAZAR, T. H. *História e diagnóstico na arqueologia de Michel Foucault*. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1988.
- _____. Entre o elogio e a crítica. In: *Revista Cult*; edição nº 134, 2010.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. 2ª edition with an afterword by and an interview with Michel Foucault. University of Chicago Press, 1983.
- DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro e São Paulo: Forense Universitária, 2010.
- ERIBON, D. *Michel Foucault: 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____. *Dits et écrits. 1954-1988. IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994 (a).
- _____. *O nascimento da clínica*. Tradução Roberto Machado. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994(b).

- _____. *Dits et écrits, vol. I. 1954-1975*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- _____. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Ditos e escritos, vol. I, Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Manoel Barros da Motta (org.). Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2º ed., 2002(b).
- _____. *História da loucura: na idade clássica*. Tradução José Teixeira Coelho Neto. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Ditos e escritos, vol. II, Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Manoel Barros da Motta (org.). Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2º ed., 2008.
- _____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 7º ed., 2009.
- LIGHTBODY, B. (a). *Philosophical genealogy: an epistemological reconstruction of Nietzsche and Foucault's genealogical method*. Vol I. New York: Peter Lang Publishing, 2010.
- _____. (b). *Philosophical genealogy: an epistemological reconstruction of Nietzsche and Foucault's genealogical method*. Vol II. New York: Peter Lang Publishing, 2010.
- MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. Revisada e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- MUCHAIL, S. *Foucault simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- RIBAS, T. *Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia*. Curitiba: Editora UFPR, 2014.
- RIBEIRO, C. E. *Foucault: uma arqueologia política dos saberes*. 2009. 288 f. Tese (Doutorado).

Michel Foucault e Pierre Hadot: sobre a concepção de “si” e a amizade

Cassiana Lopes Stephan

Universidade Federal do Paraná

O DIÁLOGO INTERROMPIDO

Pierre Hadot, um dos mais importantes historiadores do pensamento antigo, compõe a lista de pensadores com os quais Foucault se deparou ao estudar as práticas filosóficas da Antiguidade greco-romana¹.

Com efeito, talvez Hadot se apresentasse, aos olhos de Foucault, como um historiador peculiar, na medida em que, a partir de sua análise da filosofia antiga, desenvolve uma crítica em relação à moderna forma de proceder filosoficamente, e propõe uma ressignificação da atitude filosófica ao identificar e retomar o seu antigo sentido, isto é, a filosofia como *prática de vida*, e não apenas como *sistematização de conceitos*².

No entanto, para além desse ponto de convergência, existem diferenças mais profundas entre as concepções filosóficas de Pierre Hadot e de Michel Foucault. De acordo com Hadot, as análises de Foucault acerca das artes de existência atribuem muita importância ao *si*

¹ As obras de Hadot estudadas por Foucault correspondem ao artigo “Exercices spirituels”, mas também ao artigo, apresentado em 1953 no Congresso de Filosofia de Bruxelas, no qual Hadot discute a noção de conversão, a saber, “*Epistrophé et metanoia dans l’histoire de la philosophie*” (HADOT, 1993, p.305).

² Para Hadot, Michel Foucault foi atraído pelos seguintes aspectos de sua abordagem em relação aos antigos: (1) a definição da filosofia antiga como arte de viver, (2) a perda dessa tradição estilística por parte da filosofia moderna, a qual se transformou em discurso puramente teórico e (3) a concepção de que o cristianismo se apropriou de algumas ascese da Antiguidade (HADOT, 1993, p.324).

mesmo: “a descrição que M. Foucault faz daquilo que eu nomeei ‘exercícios espirituais’, e que ele prefere chamar de ‘técnicas de si’, está precisamente muito centrada sobre o ‘si’, ou, ao menos, sobre uma certa concepção de si”³.

A partir disso, iremos nos ater a uma breve apresentação de certos aspectos dos exercícios espirituais e das técnicas de si com base na interpretação de cada um dos autores acerca da relação entre o *si mesmo* e o cosmos na filosofia estoica, a fim de apontar, através dessa retratação, algumas hipóteses que abram caminho para vislumbrar as diferenças histórico-filosóficas entre Pierre Hadot e Michel Foucault⁴.

Os Exercícios Espirituais e as Técnicas de Si: duas concepções sobre o si mesmo e o cosmos

Os exercícios espirituais constituem um ponto central das análises de Hadot acerca da filosofia antiga. Por meio desse fio condutor, Hadot inaugura uma interpretação que procura ressaltar o estatuto prático das antigas ascèses⁵.

Nesse sentido, o conceito de “exercícios espirituais” condensa duas características da filosofia que são comuns, conforme Hadot, às diferentes doutrinas da Antiguidade greco-romana, a saber, (1) a filosofia como terapia das paixões [*therapeuein*]⁶ e (2) a filosofia como grandeza d’alma ou “ultrapassagem de si” [*megalopsuchia*]⁷.

³ HADOT, 1993, p.324.

⁴ Essa retratação dos exercícios espirituais e das técnicas de si será feita com base na interpretação de cada um dos autores acerca das ascèses filosóficas do estoicismo. A eleição da filosofia estoica como pano de fundo das discussões Hadot-Foucault está de acordo com o horizonte da investigação dos dois pensadores. De fato, nos seus últimos trabalhos, Foucault concede especial atenção ao entendimento da dinâmica do *cuidado de si* no estoicismo em relação a outras filosofias helenístico-romanas. Pierre Hadot também se interessa pela filosofia da *Stoa*, sendo reconhecido por suas análises sobre Marco Aurélio. Além disso, o diálogo Hadot-Foucault sobre a Antiguidade se estabelece prioritariamente em torno da concepção estoica do *si mesmo*.

⁵ HADOT, 1993, p.08.

⁶ “Para todas as escolas filosóficas, a principal causa do sofrimento, da desordem, da inconsciência, no caso do homem, são as paixões: desejos desordenados, medos exagerados. A dominação da preocupação o impede de viver verdadeiramente. A filosofia aparecerá, então, em primeiro lugar, como uma terapia das paixões” (HADOT, 1993, p.23).

⁷ “A grandeza d’alma é o fruto da universalidade do pensamento. Todo o trabalho especulativo e contemplativo do filósofo vem a ser, assim, exercício espiritual na medida em que, elevando o pensamento à perspectiva do Todo, ele o libera das ilusões da individualidade” (HADOT, 1993, p.54).

A terapia das paixões se refere à antiga aproximação entre prática filosófica e médica. A correlação entre filosofia e medicina pode ser identificada pelo jogo entre noções éticas e conceitos médicos. O termo “*páthos*”, por exemplo, é capaz de designar as doenças do corpo e a doença da alma.

Esse aspecto terapêutico da filosofia também é abarcado pela interpretação foucaultiana que compreende as ascetes antigas como um conjunto de técnicas de si mesmo⁸. De modo geral, para Foucault e para Hadot, a busca pelo domínio das paixões corresponde ao esforço em torno da felicidade, ou seja, a terapia desencadeia a *autarquia* e a *ataraxia*.

Nesse cenário aparentemente harmonioso, as diferenças teóricas entre Hadot e Foucault começam a se mostrar. A primeira crítica de Hadot se refere à forma pela qual Foucault interpreta o estado de *ataraxia* que se segue à conquista e manutenção do autogoverno. Hadot atribui à interpretação de Foucault um caráter *estético* que reduziria as práticas greco-romanas a uma ética do prazer⁹.

A experiência do domínio em relação a si, de acordo com Foucault, corresponde à soberania exercida sobre si mesmo e está atrelada a uma satisfação que se tem consigo. O estado de *ataraxia* ou *euthumía* é interpretado por Foucault como *outra forma de prazer* que se opõe ao prazer violento, cuja origem não está em nós mesmos, mas nos objetos aos quais estultamente atribuímos valores morais. Foucault associa essa diferenciação entre o mau e o bom prazer respectivamente aos termos, encontrados em Sêneca¹⁰, “*voluptas*”(hêdonê) e “*gaudium*” (khára)¹¹.

⁸ “Esse vínculo entre medicina e cuidado de si, [vínculo] ao mesmo tempo antigo, tradicional, bem estabelecido e sempre repetido, é marcado de diferentes maneiras. É marcado, primeiramente, pela identidade do quadro conceitual entre medicina e filosofia. (...) Mais interessante, sem dúvida, é o fato de que a própria prática de si, tal como a filosofia a define, designa e prescreve, é concebida como uma operação médica” (FOUCAULT, 2010, p.89. Cf. também FOUCAULT, 2011, p.59-63).

⁹ “Notadamente, Foucault apresenta a ética do mundo greco-romano como uma ética do prazer” (HADOT, 1993, p.324).

¹⁰ “Só atinge o ponto supremo quem sabe em que consiste a verdadeira satisfação, quem não deixa a sua felicidade ao arbítrio dos outros. (...) O que tens a fazer antes de mais, caro Lucílio, é aprender a ser alegre (*gaudere*). Estás a pensar que eu te quero privar de muitos prazeres (*voluptates*) ao afastar de ti os bens fortuitos, ao entender que devemos subtrair-nos ao doce canto das sereias que é a esperança? Pelo contrário, o meu desejo é que nunca te falte alegria” (SÊNECA, 2004, Carta 23, p.84).

¹¹ FOUCAULT, 2011, p.71.

Para Hadot, Foucault seria inexato na maneira pela qual apresenta a oposição estoica entre prazer e alegria, já que a felicidade, no estoicismo, estaria desvinculada da noção de prazer. A busca pela felicidade é incondicional e a tranquilidade da alma, de acordo com a interpretação de Hadot, deve ser compreendida como um estado imperturbável no qual o *si mesmo* se encontra despojado de qualquer tipo de sentimento, seja *violento* ou *sereno*¹².

Hadot supõe que talvez esse deslize cometido por Foucault se deva a um possível tropeço filológico¹³. Entretanto, essa não parece ser a maior preocupação de Hadot em relação à interpretação que Foucault propõe das antigas ascetes a partir das técnicas de si. A questão que enseja sua crítica diz respeito, sobretudo, ao estatuto filosófico e ético do *si mesmo*. Enquanto para Foucault o *si mesmo* ético é capaz de conquistar a tranquilidade prazerosa da alma por meio de sua auto-transformação imanente, para Hadot, por outro lado, o *si mesmo* que conquista a *ataraxia* parece deixar de ser um *si mesmo*. Diferentemente de Foucault, Hadot entende que a alegria não consiste em um estado adquirido por e pelo *si mesmo*¹⁴.

Neste sentido, provavelmente aquilo que inquietou Pierre Hadot corresponde à maneira pela qual Foucault interpretou, sob o viés das técnicas de si mesmo, a mais importante característica, de acordo com Hadot, das antigas atividades filosóficas, a saber, a grandeza d’alma ou *ultrapassagem de si*.

Segundo Hadot, o estado de *ataraxia* é conquistado por meio de um movimento de concentração em relação a si que corresponde à

¹² HADOT, 1993, p.324 -325.

¹³ “Foucault era, sem dúvida, ao mesmo tempo em que filósofo, um historiador dos fatos sociais e das ideias, mas ele não tinha praticado a filologia” (HADOT, 2001, p.216).

¹⁴ A ética do domínio de si é pensada por Foucault através do modelo da posse de si mesmo, o qual diz respeito a uma teoria do antigo estoicismo que é retomada pelos estoicos imperiais, entre eles Sêneca, Epicteto e Hierocles. Além disso, a distinção empreendida por Foucault entre uma forma violenta de prazer e uma forma serena de prazer não parece negligenciar a diferenciação estoica entre “*páthos*” e “*eupáthos*”, pois, de acordo com a filosofia estoica, a *ataraxia* ou *euthumía* não se remete a um estado no qual o sábio deixa de ter impulsos ou sentimentos. De fato, sábios não possuem sentimentos violentos, “contudo, deles se diz que têm *eupátheia* (‘bons sentimentos’, etimologicamente)” (BRENNAN, 2006, p.299). Deste ponto de vista, ao que parece a crítica filológica que Hadot atribui a Foucault possuiria uma dimensão histórico-metodológica mais profunda, concernente ao estatuto ético do *si mesmo* e à função filosófico-política da totalidade.

*ultrapassagem de si*¹⁵. Concentrar-se em si consiste em negar a corporeidade do si mesmo, bem como as coisas e circunstâncias exteriores que incidem sobre esse corpo determinado pelo espaço e pelo tempo. Essa especulação em torno de si mesmo permite dissolver as ilusões da individualidade, isto é, a ilusão de que se *é* um indivíduo. Desse modo, contemplando-se como um *não indivíduo*, o si mesmo acede à Razão Universal e, por meio do conhecimento dos segredos da Natureza, esse *si mesmo* se transforma, ou seja, *assimila-se* ao divino¹⁶.

Assim, para Hadot, os exercícios espirituais são, por excelência, contemplativos e especulativos, já que a prática solitária dessas atividades reflexivas permite aceder “à universalidade da razão no tempo e no espaço”¹⁷. A partir disso, talvez seja possível afirmar que se transformar é se *desconstituir* por meio de uma *constituição transcendental* que *desfaz o si mesmo* a fim de integrá-lo *na sua unidade* com o *logos* divino.

Por essas razões, Hadot considera que Foucault não só erra em sua interpretação sobre a Antiguidade, como também faz ressoar no contexto ético-político do presente “uma nova forma de dandismo”¹⁸. Foucault recairia em *individualismo estético*, de acordo com Hadot, porque não insistiu na dimensão universalista das práticas antigas e desconsiderou a influência fundamental da *phúsis* e de sua aplicação no que diz respeito aos exercícios morais.

A dimensão universalista e a prática da *física* como exercício espiritual parecem ser peculiaridades do pensamento de Pierre Hadot, já que ele transpõe o modelo de transformação transcendental a todas as

¹⁵ Dessa maneira Hadot interpreta, no comentário de sua tradução ao “Manual de Epicteto”, “o segredo da felicidade” estoica: “o movimento de concentração sobre o *si* é ao mesmo tempo um exercício pelo qual se passa do *si individual*, que não tem consciência daquilo que ele mesmo é, confundindo-se com os corpos e com as coisas exteriores, a um *si mesmo* consciente de sua liberdade e transcendente a tudo aquilo que não é ele” (HADOT, P. in: ARRIEN, 2000, p.45).

¹⁶ É interessante notar que Hadot explica esse exercício de concentração e delimitação de si como um movimento especulativo-contemplativo da alma em relação a si mesma, por meio do qual a alma nega tudo aquilo que ela *não é*, na tentativa de atingir a consciência em relação àquilo que *ela verdadeiramente é*. Esse tipo de procedimento cognitivo é muito semelhante ao método *afairético* ou de abstração, característico das filosofias platônicas e neoplatônicas. De acordo com Pierre Hadot, o método *afairético* “é um verdadeiro modo de conhecimento. (...) Nessa análise, procede-se, então, do complexo ao simples e da realidade visível – os corpos físicos – às realidades invisíveis e puramente pensadas que fundam a realidade visível” (HADOT, 1993, p.241).

¹⁷ HADOT, 1993, p.330; Cf. também HADOT, 1993, p.54.

¹⁸ HADOT, 1993, p.331.

doutrinas e escolas greco-romanas. Com base nisso podemos afirmar, junto a Davidson, que “se a interpretação de Foucault parece algumas vezes beirar a estetização do si, a interpretação de Hadot insiste na divinização do si”¹⁹.

Além disso, talvez possamos afirmar que provavelmente Hadot empreenda uma história linear, estabelecendo continuidades entre platonismo-estoicismo-cristianismo primitivo, porque está preocupado em caracterizar a filosofia como *modo de vida* fundado na *phúsis* e, assim, mostrar que, para os antigos, o conhecimento da física, articulado a esforços contemplativos e especulativos, possui um caráter prático de interferência ético-ôntica.

Foucault, por sua vez, de acordo com Davidson, mostra-se atento às diferenças de atitude que percorrem as várias escolas e doutrinas filosóficas abarcadas pelo preceito do cuidado de si²⁰. Esse fato talvez permita formular a hipótese de que Foucault esteja mais interessado em analisar *estilos de vida* do que em propor uma fundamentação filosófica para determinado *modo de vida*²¹.

Isso não significa que a prioridade concedida por Hadot ao conhecimento especulativo e contemplativo da *física*, vincule-o ao eixo comumente privilegiado pela história da filosofia, a saber, o do *conhece-te a ti mesmo*. Por certo, tanto Hadot quanto Foucault desviam-se da historiografia filosófica ortodoxa, na medida em que atribuem aos antigos exercícios de filosofia um caráter *prático* e não meramente *teórico*.

Conforme Frédéric Gros, “aqui, pode-se notar uma fidelidade claramente reivindicada a uma parte, ao menos, das lições de P.Hadot (...)”²². Contudo, Foucault ressignifica esse movimento interpretativo de Hadot ao dar ensejo a um estudo cuja tendência é propriamente *ética* e voltada para transformações imanentes ao próprio si mesmo. Quanto a Hadot, por outro lado, ele se interessa por compreender e

¹⁹ DAVIDSON, 2006, p.156.

²⁰ “(...) indicar qual parte de si mesmo se julga, como relacionar-se às obrigações morais, o que é preciso fazer para se transformar em um sujeito ético e que modo de ser pretende-se realizar, é indicar como se vive, é caracterizar um estilo de vida” (DAVIDSON, 2006, p.133).

²¹ “(...) a procura por estilos de existência, tão diferentes quanto possível uns dos outros, parece-me ser um dos pontos a partir dos quais a busca contemporânea pôde se instaurar, outrora, em grupos singulares. A procura por uma forma de moral que seja aceitável por todo mundo – no sentido em que todo mundo deverá se submeter a ela – me parece catastrófica” (FOUCAULT, 2001, p.1525).

²² GROS, F. *in*: Margareth Rago e Alfredo Veiga Neto, 2008, p.128.

possivelmente atualizar o estatuto prático da especulação e da contemplação, tomando como referência o caráter fundante da *física* no que tange aos exercícios espirituais²³.

Assim como explica Frédéric Gros, Foucault, “insistirá muito mais sobre os exercícios de auto-subjetivação, de reforço ético de si para consigo, etc, declarando marginais os exercícios espirituais de diluição do sujeito numa totalidade cósmica”²⁴. Isso não quer dizer que Foucault desconsidere a importância do cosmos para a *constituição ética de si mesmo*. Pelo contrário, Foucault estabelece os nuançados deslocamentos, relativos à interação entre o *si mesmo* e o cosmos, que percorrem os diferentes estilos de vida abarcados pelo preceito do *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*).

Com efeito, Foucault parece destinar especial atenção à articulação estoica entre o *si mesmo* e o cosmos, justamente porque percebe a dimensão social do conhecimento cosmológico no estoicismo, a qual permite que o indivíduo adquira uma perspectiva mais detalhada do seu lugar no mundo²⁵. Talvez seja possível afirmar que, por meio de sua análise do cosmos estoico, Foucault se afaste das interpretações que *unem e diluem* o *si* na totalidade, as quais estão atreladas às conversões do cuidado de si platônico, neoplatônico e cristão²⁶.

²³ Opondo-se às interpretações de Foucault acerca dos antigos, Pierre Hadot afirma: “eu teria, acima de tudo, uma tendência a ser menos inteiramente ‘ético’ e mais sensível à noção que eu estudei através da Antiguidade, a partir do *Timeu* até o fim da Antiguidade, a saber, a noção de física como exercício espiritual. Eu estou mais interessado no aspecto cósmico da filosofia” (HADOT, 1993, p.391).

²⁴ GROS, F. *in*: Margareth Rago e Alfredo Veiga Neto, 2008, p.129.

²⁵ De acordo com Frédéric Gros, Foucault “se dedicará a construir uma ruptura franca e decisiva entre os modos de subjetivação antigo e cristão, enquanto que Hadot multiplica os vínculos entre esses dois modos de subjetivação. Trata-se mesmo, para Foucault, de detalhar um modo de subjetivação *irreduzível* ao mesmo tempo tanto ao cristianismo, quanto ao platonismo: o modelo helenístico, presente na filosofia estoica e epicurista” (GROS, F. *in*: Margareth Rago e Alfredo Veiga Neto, 2008, p.129). O modelo helenístico é representado, por Foucault, pelas filosofias estoica, epicurista e cínica. No seu último curso de 1984, *A Coragem da Verdade*, Foucault empreende uma análise detalhada do movimento cínico na Antiguidade. No curso de 1982, *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault faz rápidas referências ao cinismo, detendo-se mais nas diferenças entre o cuidado de si socrático-platônico em relação ao cuidado de si estoico e epicurista.

²⁶ Para Foucault, a conversão platônica ou neoplatônica é um ato de reminiscência transcendental e circular: “(...) ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, acesso este em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente da transformação daquele a que ele tem acesso. É este o círculo platônico ou, em todo caso, o círculo neoplatônico: conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade

Se o conhecimento da natureza for assim interpretado por Foucault, então o acesso ao cosmos, por oposição a Pierre Hadot, não corresponderá a uma atividade solitária e nem mesmo transcendental. Foucault, ao se afastar da cosmologia *unitiva* e *divinizadora* desenvolvida por Hadot, poderá nos conduzir, a partir do acesso ético-social ao cosmos estoico, a uma percepção *plural* da totalidade.

De modo geral, Foucault nos mostra que, para os estoicos, conhecer a natureza é meditar sobre si, ou seja, meditar sobre o modo pelo qual nos relacionamos com os outros e, sendo assim, com o mundo²⁷. O conhecimento de si mesmo e o conhecimento do mundo são incitados pela articulação entre sociabilidade e recolhimento meditativo. Os conselhos dos amigos orientam as meditações do indivíduo que, ao refletir sobre os diferentes modos de interagir com o contexto social e cultural no qual vive, acessa a verdade relativa à multiplicidade da natureza e simultaneamente a verdade concernente à dimensão de sua própria existência.

A partir disso, parece que a interpretação de Foucault não negligencia a importância do cosmos para as práticas filosóficas do estoicismo. Entretanto, diferentemente de Pierre Hadot, Foucault compreende a *grandeza d'alma* como uma meditação dialógica que insere o indivíduo no todo ao invés de destacá-lo por meio de uma identificação privilegiada com a natureza transcendental.

Sendo assim, parece que, conforme Foucault, o acesso social do *si mesmo* à natureza consistiria, sobretudo, em uma transformação imamente, por meio da qual o *si* se tornaria *outro*; isto é, a sociabilidade ou as relações interindividuais²⁸, ao desvelarem a pluralidade do cosmos estoico, permitem que o *si*, perante as diversas e incessantes experiências

transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus. A *homoiosis tō theō* aí está presente” (FOUCAULT, 2010, p.173). A conversão cristã consiste em um ato de retorno a si cuja finalidade é a renúncia de si mesmo: “a renúncia a si é um dos eixos fundamentais do ascetismo cristão. Quanto à mística cristã, sabemos que também ela, se não inteiramente comandada, absorvida, é pelo menos atravessada pelo tema do eu que se aniquila em Deus, perdendo sua identidade, sua individualidade, sua subjetividade em forma de eu, por uma relação privilegiada e imediata com Deus” (FOUCAULT, 2010, p.224).

²⁷ Segundo Foucault, “o conhecimento da natureza tem, para eles [os estoicos], um lugar, uma importância, um valor muito maior ou, pelo menos, certamente muito maior do que nos cínicos, deixando de falar nos epicuristas” (FOUCAULT, 2010, p.231).

²⁸ Como nos explica Foucault, o cuidado de si helenístico-romano “constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições” (FOUCAULT, 2011, p.50).

refletidas de amizade, torne-se sempre *outro* nesse mundo, modificando-se a si mesmo de maneira a que chegue a ser quem jamais se foi.

Seja como for, não se trata de confirmar ou refutar a interpretação crítica proposta por Hadot em relação a Foucault. Antes, a interrogação que agora se iniciou diz respeito ao modo pelo qual Foucault e Hadot concebem a função do cosmos e do conhecimento físico sobre as técnicas de si e os exercícios espirituais. Essa investigação pode ser decisiva para compreender de que maneira cada um dos autores pensa a relação dos indivíduos e da comunidade social, não só no que tange aos antigos, mas também no que se refere ao interesse ético-político das práticas de si e dos exercícios espirituais na atualidade.

BIBLIOGRAFIA

EDIÇÕES UTILIZADAS DE TEXTOS ANTIGOS

EPICTETUS. *Discourses and Selected Writings*, translated and edited by Robert Dobbin. London: Penguin, 2008.

EPITÈTE. *Manuel d'Épictète, introduction, traduction et notes par Pierre Hadot*. Paris : LGF, 2000.

HIEROCLES. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, translated by David Kosntan. Boston: Brill, 2009.

LONG, A.A & D.N. SEDLEY. *The Hellenistic Philosophers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PLATÃO. *A República: ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad: Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Marins Fontes, 2006.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Trad: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

SÊNECA. *Da tranquilidade da alma*. Trad: Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad: J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

TEXTOS CONTEMPORÂNEOS

CANDIOTTO, C. Subjetividade e Verdade no último Foucault. In: *Revista Transformação*, vol. 31, nº1, 2008, p.87-103.

BRENNAN, T. *A Vida estoica: emoções, obrigações e destino*. Trad: Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BRENNAN, T. Psicologia moral estoica. In: *Os Estoicos*. Trad: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p.285-327.

DAVIDSON, A.I. Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: an introduction to Pierre Hadot. In: *Critical Inquiry*, Vol.16, n.03, 1990, p.475-482.

DAVIDSON, A. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: *The Cambridge Companion to Foucault*, edited by Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, p.123-149.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *A História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.

_____. *A História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011.

_____. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2011.

GROS, F. O cuidado de si em Michel Foucault. In: *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p.127-139.

HADOT, P. *Elogio da Filosofia Antiga*. Trad: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Exercices Spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 1993.

_____. *La Philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris : Albin Michel, 2001.

_____. *O que é a filosofia antiga?*. Trad: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

IRRERA, O. Pleasure and transcendence of the self: Notes on ‘a dialogue too soon interrupted’ between Michel Foucault and Pierre Hadot. In: *Philosophy and Social Criticism*, 2010, p. 995-1017.

MUCHAIL, S.T. *Foucault, o mestre do cuidado: textos sobre a Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NAUD, J. *Le Stoïcisme impérial et la conversion philosophique*. Ottawa : Bibliothèque et Archives Canada, 2010.

ORTEGA, F. *Genealogias da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PASSETTI, E. *Éticas dos Amigos*. São Paulo: Imaginário, 2003.

PRADEAU, J-F. O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na História da Sexualidade de Michel Foucault. In: *Foucault: a coragem da verdade*. Trad: Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola, 2004, p.131-155.

Parresiasta *versus* Polemista: Verdade, Sujeito e Política no pensamento de Foucault

Regiane Lorenzetti Collares
Universidade Federal do Cariri

Na ocasião da escrita do livro *Entre o Passado e o Futuro*, H. Arendt dedica uma parte dele para tratar da relação entre verdade e política. A pensadora justifica este tomo específico a partir de um problema central, a saber: seria legítimo ou não dizer a verdade, a verdade sem restrição, no que diz respeito às questões políticas? No texto, Arendt reconhece que o tema desta discussão parece recair com frequência em um lugar-comum, dado que dificilmente alguém põe em dúvida a incompatibilidade entre verdade e política, pois, prevalece no âmbito das reflexões políticas o entendimento tácito de que a sinceridade como virtude política seria algo para não se levar em consideração, já que de modo costumeiro se vê “as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista”. (ARENDR, 2013, p.283)

As inquietações de Arendt se encaminham no sentido de se perguntar o seguinte: já que a verdade possui uma realidade que se torna impotente na esfera pública, esta mesma verdade não seria tão desprezível quanto àquela que não dá atenção ao poder? Não nos interessa neste momento mergulhar no teor das formulações arendtianas, a pergunta em destaque é em si a colaboração que traremos desta pensadora para assim construirmos uma conversa com Foucault no que se refere à relação entre sujeito, verdade e política, dando-se com isso

total atenção às relações de poder e concebendo o jogo de verdade estabelecido na parresía como possibilidade de práticas de liberdade e de resistência. Dessa forma, através do antagonismo da veridicção do parresiasta e do polemista, procuraremos evidenciar com maior destaque a relação entre política e sujeito a partir de jogos de verdade diferenciados.

Em uma entrevista dada em 20 de janeiro de 1984, Foucault, quando indagado sobre os encaminhamentos de sua pesquisa e sua apreensão das relações de poder, principalmente no que consiste aos rumos de suas últimas aulas no Collège de France concentrarem-se no polo subjetividade e verdade, reconhece sem embaraço esta polarização como a sua principal questão, afirmando:

O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário -, seja nas formas de jogos teóricos ou científico (...). Ora, em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se pode chamar de uma prática de si, que é, acredito um fenômeno bastante importante em nossas sociedades desde a era greco-romana, embora não tenha sido muito estudado. (FOUCAULT, 2012, pp.258-259)

Isto é, Foucault considera nas suas últimas pesquisas um deslocamento de problemática, em que sua atenção não se voltaria mais para os jogos de verdade vinculados às práticas coercitivas e sim para a verdade implicada na prática de uma autoformação do sujeito. O pensador também não deixa de reconhecer que as teias do poder tem um lastro muito extenso dentro das relações humanas e que as tramas do poder são igualmente identificadas tanto nas relações coercitivas quanto nas práticas de si. Quanto às relações de poder presentes na esfera política, o pensador francês apresenta a seguinte demarcação: “Ora, isso não significa que o poder político esteja em toda a parte, mas que, nas relações humanas, há todo um conjunto de relações de poder que podem ser exercidas entre indivíduos, no seio da família, em uma relação pedagógica, no corpo político”. (FOUCAULT, 2012, p.260)

Portanto, segundo a compreensão foucaultiana, as relações de poder inscritas nos jogos de verdade se fazem muito complexas, visto que

em algumas ocasiões tal poder fluido, móvel, permite uma estratégia dada em jogos de verdade que modifique tanto a cada um como todo um contexto ético-político, noutras vezes, tais relações de poder podem ficar estagnadas, bloqueadas, permitindo assim estados de dominação. Neste sentido, Foucault em seu último período apresenta uma inquietação similar a de Arendt, quer seja, questionar o lugar-comum que diz sobre a incompatibilidade entre verdade e política. A formulação foucaultiana sobre este assunto se faz singular e aponta um caminho inusitado para o tratamento da questão; Foucault assevera uma espécie de relação íntima entre verdade, sujeito e política, deslocando o foco de seus derradeiros estudos para o antigo mundo greco-romano através das práticas de si, do cuidado de si (*epimeleia heautou*).

Sendo assim, o imperativo do cuidado de si assimilaria a verdade, já que “não é possível cuidar de si sem se conhecer (*gnôthi seautón*). O cuidado de si é certamente o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico -, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são verdadeiramente verdades e prescrições” (FOUCAULT, 2012, p.263). Cuidar de si corresponderia, no contexto do mundo greco-romano, a “se munir de verdades”.

Em acordo com estas formulações dadas na entrevista aqui referenciada, entendemos como para Foucault, em suas últimas pesquisas e formulações teóricas, dizer a verdade sob o modo da parresia é identificado inicialmente como um elemento indispensável à existência plena do corpo político, sendo que para os gregos antigos a vida política seria possível apenas aos que não estivessem ligados ao outro por uma relação de dominação e sim de autoformação em acordo com a verdade; doravante, ser livre corresponderia a um modo de cuidar de si e dos outros, nisso estaria também uma arte de governar. Diz Foucault:

o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente - seja para exercer uma magistratura ou para manter relações de amizade. Além disso, o cuidado de si implica a relação com um outro, uma vez que para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. (FOUCAULT, 2012, pp.264-265)

Desse modo, os desdobramentos da pesquisa foucaultiana encontram no cuidado de si uma forma de pensar a conversão do poder, de controlá-lo e limitá-lo dentro das relações de dominação. A respeito deste assunto, o pensador ressalta o fato de que um perigo contra a liberdade grega não se daria apenas na escravidão, mas no abuso de poder. Para ele, o que acontece no abuso de poder é que aí o seu uso legítimo é ultrapassado nos seus limites, sendo que aquele que se utiliza deste expediente faz prevalecer os próprios apetites, conveniências, aspirações sobre os outros, geralmente, através da violência, da mentira e do engano. No abuso do poder se destacariam então a figura do tirano ou daqueles homens que tem seu poder amplificado pelas riquezas ou pelo pertencimento a em uma estirpe familiar com o fim de expropriação e dominação dos outros.

Foucault nos lembra ainda que os filósofos gregos consideravam o homem tirano como um escravo dos próprios apetites e sem o compromisso com a verdade, sendo que, ao contrário, o soberano, figura emblemática do saber governar, é o que exerceria seu poder de forma adequada porque também seria capaz de se autogovernar, ser livre em relação a si mesmo. Nesta perspectiva, cuidar de si adequadamente pressuporia o conhecimento ontológico de quem se é e, acrescenta Foucault,

se também sabe do que se é capaz, se sabe o que é para você ser cidadão em uma cidade, ser o dono da casa em um *oikos*, se você sabe quais são as coisas das quais deve duvidar e aquela das quais não deve duvidar, se sabe o que é conveniente esperar e quais são as coisas, pelo contrário, que devem ser para você completamente indiferentes, se sabe, enfim, que não deve ter medo da morte, pois bem, você não pode a partir deste momento abusar do seu poder sobre os outros. (FOUCAULT, 2012, p.266)

Insistindo ainda nas ideias de Foucault expostas nesta entrevista, um de seus interlocutores pergunta sobre a possível existência de uma complementaridade de pesquisa entre os dois pares de noções “poder/saber” e “sujeito/verdade”. Foucault é contundente na resposta e diz que não há complementaridade, pois seu problema sempre foi o da relação entre o sujeito e a verdade, mais exatamente, “como o sujeito entra em certo jogo de verdade”. Assim, admite que a noção “saber/

poder” não foi o mais fundamental para ele, mas sim um imprescindível instrumento que o permitira analisar, de um modo que lhe pareceu mais exato, as relações entre sujeitos e jogos de verdade. Nesta ocasião, o entrevistador ainda o interpela sobre uma espécie de “impedimento” feito pelo pensador francês a todos que quisessem falar sobre o sujeito. Foucault retruca dizendo que não “impediu” ninguém de falar sobre o sujeito, enfatizando que sua recusa foi de que apenas se fizesse previamente uma teoria *a priori* do sujeito – como foi feito no existencialismo ou fenomenologia, por exemplo – e que a partir daí se colocasse a questão de saber como tal forma de conhecimento seria possível. E assim resume sua real intenção de pesquisa;

Procurei mostrar como o próprio sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada, como sujeito louco ou são, como sujeito delinqüente ou não, através de um certo número de práticas, que eram jogos de verdade, praticas de poder etc. Era certamente necessário que eu recusasse uma certa teoria *a priori* do sujeito para poder fazer essa análise das relações possivelmente existentes entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os jogos de verdade, as práticas de poder etc (FOUCAULT, 2012, p. 268)

Ora, o sujeito que se apresenta nas formulações foucaultianas pode ser então entendido como um modo momentâneo de ser e pensar, condição de plasticidade que vai se diferenciando conforme as relações de poder dadas em determinados jogos de verdade. No entanto, Foucault não vê um sujeito completamente passivo diante das relações de poder, pois, em última instância, considera que só há relações de poder se houver certo modo de liberdade. Neste sentido, esclarece Foucault,

mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo o poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação -, não haveria de forma alguma relações de poder. (FOUCAULT, 2012, p. 270)

Mesmo se considerando os estados de dominação, em que a margem de liberdade é limitada, a questão passa a ser então a de saber onde e como se formará a resistência. Um exemplo utilizado por Foucault, que muito bem ilustra a capacidade de resistência diante das relações de dominação, se encontra no modelo da estrutura conjugal dos séculos XVIII e XIX, já que mesmo com toda a dominação do homem em relação à mulher, mesmo assim, muitas esposas poderiam empreender uma série de resistências ao poder massacrante do marido, tais como: greve de sexo, enganá-lo, surrupiar-lhe dinheiro etc. Sendo assim, Foucault adverte que mesmo nas relações de poder mais opressivas, há um elemento de liberdade inapreensível pelas relações de dominação, sendo que não há como controlar tudo sem que haja espaço para um mínimo de resistência.

Consideramos então que justamente para enfatizar as possibilidades de resistência às relações de poder coercitivas, Foucault vai gradativamente mudando seu foco de estudo para um novo ângulo dos jogos de verdade; a verdade, com derivação político-ética, da autoformação do sujeito. Para isso, gostaríamos de destacar aqui a figura do parresiasta, elemento político que parece fundamental ao pensador, em seu último período de estudo, essencialmente por sua implicação com a verdade e resistência. Afinal, sobre qual verdade fala o parresiasta? Ou antes, quem é o parresiasta ou o que é a parresia?

De forma esquemática, a figura do parresiasta, personagem situada na Antiguidade, remete àquele que diz a verdade sem dissimulação, fala o que pensa sem reserva ou efeito retórico e se arrisca e expõe pela sua verdade, implicando sempre a relação com o outro, em que tais procedimentos servem a “um papel útil, precioso, indispensável para a cidade e para os indivíduos”, pois, através da parresia se estabelecerá a correspondência entre dizer e viver. Foucault explica sumariamente as características da parresia, apesar de reconhecer suas fórmulas diferenciadas na antiguidade greco-romana, do seguinte modo:

Portanto, a *parrhesia* (*a libertas, o franco-falar*) é essa forma essencial – e é desse modo que resumirei o que pretendia dizer-lhes sobre a *parrhesia* – à palavra do diretor: palavra livre, desvinculhada de regras, liberada de procedimentos retóricos na medida em que, de um lado, deve certamente adaptar-se à situação, à

ocasião, às particularidades do ouvinte; mas, sobretudo e fundamentalmente, é uma palavra que do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento em que diz “eu digo a verdade”, compromete-se a fazer o que diz e a ser o sujeito de uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada. (FOUCAULT, 2010a, p. 365)

Assim, o parresiasta não é aquele que simplesmente fala a verdade ou se utiliza de sua franqueza. A parresía sempre implica coragem, quem fala a verdade sempre se expõe a um risco, já que enunciá-la é emitir uma crítica levando-se em conta certo poder de transformação e resistência. No texto de Francesco Paolo Adorno, *A tarefa do Intelectual – O modelo socrático*, se expressa o pertinente questionamento à verdade do parresiasta: “Como saber se o que o indivíduo diz é ou não verdadeiro?” (In GROS, 2004, p.60). A resposta, como endossa o comentador, não consiste em saber se o enunciado é realmente verdadeiro, pois, para os gregos o problema não se colocava nestes termos. O aspecto central é antes saber sobre o sujeito que emite um enunciado de verdade, pois, a legitimidade da enunciação da verdade estaria no campo de seu agir. Vejamos a compreensão de Foucault a respeito da fórmula de verdade do parresiasta: “E o que autentifica o fato de dizer-te a verdade é que, como sujeito de minha conduta, efetivamente sou, absoluta, integral e totalmente idêntico ao sujeito de enunciação que eu sou ao dizer-te o que te digo”. (FOUCAULT, 2010a, p. 365)

Com efeito, a verdade dita pela boca do parresiasta coincide com a sua verdadeira opinião. O sujeito que se implica na parresía não emite uma mera opinião sem comprometimento pessoal, antes de tudo, sua opinião o expõe tanto como sujeito ético-político, quanto como aquele que demonstra em sua vida uma fiel coincidência entre os seus atos e palavras. Como considera Mariapaola Fimiani em seu artigo *O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo*, a postura do parresiasta nas últimas lições de Foucault parece então sinalizar um deslocamento da questão epistêmica da verdade para uma ética da verdade. (In GROS, 2004, p. 121)

No parresiasta há, portanto, a “compenetração de convicções do falante e dos conteúdos do dizer” (In GROS, 2004, p. 121), e isso o

coloca diante do outro em uma modalidade de relação “sem forma”. Esclarece-nos Foucault em uma conversa com R. Ceccaty, J. Danet e J. Le Bitoux (“Da amizade como modo de Vida” - 1981) o que pensa desta espécie de relação a propósito de suas considerações sobre “o desejo inquietante de estar junto” entre dois homens: “Estão um diante do outro desarmados, sem palavras convenientes, sem nada que assegure o sentido do movimento que os conduz um em direção ao outro” (FOUCAULT, 2010b, p. 349).

Entretanto, como antípoda ao jogo parresiástico estabelecido por essa relação “sem forma” ou sem receituário, Foucault, em uma entrevista concedida em maio de 1984, identifica também as implicações do discurso do polemista na política: formulação de um dizer estéril e sem alcance ético. O polêmico ou polemista é então aquele que entra no diálogo político apenas para obter vantagens, sendo assim não tem diante dele um parceiro na expressão da verdade, mas um inimigo, um adversário que é preciso destruir. A verdade em questão é desvirtuada para a justa causa em que é porta-voz, sendo a polêmica a figura parasitária da discussão.

A respeito das intervenções polêmicas discutidas nesta entrevista, P. Rabinow pergunta a Foucault sobre os motivos que o fizeram manter-se afastado das polêmicas contra ele lançadas. O pensador francês responde que ao se recusar à polêmica quis, sobretudo, ressaltar seu comprometimento com o essencial, quer seja, “a busca da verdade e a relação com o outro”. Assim, de modo radicalmente contrário à polêmica, Foucault afirma que apenas se comprometeria “no jogo sério de perguntas e respostas”, em que os direitos de cada um no debate fosse preservado no trabalho de elucidação da questão. Desse modo, “no jogo sério da verdade”,

aquele que questiona nada mais faz do que usar um direito que lhe é dado: não ter certeza, perceber uma contradição, ter necessidade de uma informação suplementar, defender diferentes postulados, apontar um erro de raciocínio. Quanto àquele que responde, ele tampouco dispõe de um direito a mais em relação à própria discussão; ele está ligado, pela lógica do próprio discurso, ao que disse previamente e, pela aceitação do diálogo, ao questionamento do outro (FOUCAULT, 2012, p. 219)

Desse modo, a problemática em relação ao polemista é que este participa da discussão com a prerrogativa de alguns privilégios obtidos antecipadamente e se recusa em colocá-los em questão. Foucault ressalta ainda que o jogo de verdade que o polemista estabelece com seu interlocutor consiste então em destituí-lo como sujeito que tem direito à palavra, anulando-o na conversa para ter o direito exclusivo à fala. A causa do polemista e a legitimidade do seu discurso estão, portanto, em destruir o outro.

Foucault reconhece ainda na polêmica a presença de três modelos expressivos: o religioso, o jurídico e o político. Sumariamente apresentando-os: a polêmica como um modelo religioso se faz na postulação de uma espécie de dogma intangível, de acusar o adversário a partir de algo não revelado, transgredido ou ignorado e nisso destacar a falha moral do interlocutor. Já no modelo jurídico, a polêmica se dá como a instrução de um processo, em que o interlocutor é tido como suspeito e a partir disso o diálogo se encaminha para organizar provas acusatórias, pronunciar o veredicto e assevera a condenação. E, por fim, no modelo político, destacado por Foucault como o modo de polêmica “mais poderoso atualmente”, a verdade é dita na forma de um julgamento e de acordo com a autoridade que o próprio polemista se atribui. (FOUCAULT, 2012, pp. 220-221)

A polêmica política, portanto,

define alianças, recruta partidários, produz a coalizão de interesses ou opiniões, representa um partido; faz do outro um inimigo portador de interesses opostos contra o qual é preciso lutar até o momento em que, vencido, ele nada mais terá a fazer senão se submeter ou desaparecer. (FOUCAULT, 2012, p.220)

Todos estes modos de polêmica, no que consiste em “falar a verdade” pelo prisma de uma ordem do discurso, segundo Foucault, não passaria de teatro que traria suas conseqüências, a saber: a esterilização de práticas e de novas ideias. De forma muito pertinente, o pensador indaga: “alguém já viu uma idéia nova surgir da polêmica?”. No decorrer da entrevista, após expor sua compreensão e sua recusa da polêmica, Foucault é questionado sobre o lugar que se situaria na política. A resposta vem da forma mais variada e desconcertante possível.

O pensador declara: “Acredito efetivamente que fui situado, sucessiva e às vezes simultaneamente, em todos os lugares do tabuleiro político: anarquista, esquerdista, marxista baderneiro ou enrustido, niilista, antimarxista explícito ou dissimulado, tecnocrata a serviço do gaullismo, neoliberal...” E, por fim, expressa seu deboche a tudo isso e ironiza: “É verdade que não gosto de me identificar e que me divirto com a diversidade dos julgamentos e das classificações de que fui objeto. Alguma coisa me diz que eles poderiam ter encontrado finalmente para mim um lugar mais ou menos aproximativo após tantos esforços em direções tão variadas”. (FOUCAULT, 2012, p.221)

Ora, Foucault reconhece que todas estas tentativas de enquadramento decorrem de sua maneira peculiar de abordar as questões políticas. Para o pensador, a “genuína” política se constitui de verdades estabelecidas na base da “problematização”, ou ainda, de práticas, de pensamentos moventes, em que se coloca em destaque relações de “múltiplas intensidades”, de “cores variáveis”, de “movimentos imperceptíveis, nas formas que mudam”. Colocar a coragem da verdade como pauta de estudo parece significar no teor do pensamento do último Foucault indagar a política a fim de sinalizar outros modos de relação que não seja de domínio ou exclusão. A potente ligação entre verdade e política, de ordem fluídica, seria então incompatível aos costumes, regras institucionais e comunidade, pois dela se potencializaria continuamente modos singulares de vida. Diz Foucault:

Um modo de vida pode-se compartilhar entre indivíduos de idade, status, atividade social diferentes. Ele pode dar lugar a relações intensas, que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas, e parece-me um modo de vida que pode dar lugar a uma cultura e a uma ética (FOUCAULT, *Da Amizade como modo de vida*, p. 351).

Doravante, reter a campo da política em termos de organização do Estado, regulamentação de instituições, orientação partidária, regras de conduta, equivale então incompatibilizá-la com a verdade. Parece ser isso que Foucault quer dizer quando a propósito de suas últimas falas no Collège de France, destaca o paradoxo da democracia ateniense, pois, ao mesmo tempo em que todos nela podem proble-

matizar a cidade e suas múltiplas relações, o princípio de oposição e resistência passa a ganhar força por um princípio quantitativo e homogêneo; sairá vitorioso aquele que tiver um número maior de convictos por suas causas. Comenta Mariapaola Fimiani a este respeito:

Essa escansão organiza os conflitos da cidade, pois produz uma espécie de “isomorfismo ético e quantitativo”: a oposição quantitativa traça uma delimitação ética entre os bons e maus, os melhores e os outros. Podemos então dizer que o critério que decide a ordem da cidade é o da transitividade da política, no sentido preciso em que uma diferenciação política, gera uma diferenciação ética que tem como efeito o que é bom para a cidade e o que é bom para os maus é mau para cidade (FIMIANI, *O Verdadeiro Amor e o Cuidado Comum com o Mundo* In GROS, 2004, p. 126-127)

A verdade na perspectiva da política encontra assim seu lugar não na fala ornamentada do polemista, do retórico ou do demagogo, ou ainda, no dizer qualquer coisa, na indiferenciação ética da democracia, nem na demarcação do lado do bem e do lado do mau, mas no sentido parresiástico, de um dizer verdadeiro permitido pelo envolvimento ético-político entre os cidadãos, por um movimento de busca da verdade que sai das tribunas e alcança a praça pública, um movimento que se permite a autotransformação. Em suma, para a verdade na política presume-se coragem; coragem da transformação, ou, como ressalta Gros sobre a parresía, a coragem “de fazer aflorar por sua ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todo mundo repete, mas que ninguém se dá o trabalho de fazer viver, a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia”. (GROS, 2004, p.166)

Assim, na recusa do lugar-comum das teorias políticas que justificam ser a sinceridade, a fala franca, um elemento *outside* do campo político, Foucault imprime em seus escritos a possibilidade de um reencontro, através do estudo da Antiguidade greco-romana, com a dimensão ética da política na sua expressão do dizer verdadeiro e da atualização de uma constituição de práticas de si em que política e verdade puderam se aglutinar na perspectiva de uma estética da existência, na arte de se fazer “outramente”.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- GROS, Frédéric (org.). *Foucault – a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos. Vol V: ética, sexualidade e política*; Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos. Vol VI: repensar a política*; Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

Platão de Nietzsche, Platão de Foucault: por um mesmo presente, duas interpretações do passado

Felipe Figueiredo de Campos Ribeiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Este artigo pretende explorar as leituras que Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, respectivamente, fizeram da filosofia de Platão, na medida em que esta interessa e se articula às temáticas da *vida/existência* e das relações entre *presente* e *passado* (*história*) no pensamento de cada um dos dois primeiros autores mencionados.

Já ia se amainando a descontraída “cascata de risos”¹ provocada pela leitura do fim da citação do aforismo 340 de Gaia Ciência – *Sócrates moribundo* – quando Foucault, prosseguindo sua preleção, na segunda hora da sua *leçon* de 15 de fevereiro de 1984 no *Collège de France*, dá seu parecer a propósito da interpretação de Nietzsche sobre a cena derradeira do Diálogo *Fédon* (a da morte de Sócrates):

Nietzsche, portanto, viu perfeitamente bem que entre esta última palavra que Sócrates pronunciou no último momento de sua vida e todo o resto do que ele havia dito, feito e sido ao curso de sua existência, entre esta palavra e esta existência, haveria uma contradição. E ele resolve a contradição dizendo que, em suma, Sócrates decidiu e que ele revelou este segredo, este segredo obscuro que ele não havia nunca dito, desmentindo assim ao último momento tudo o que ele havia dito e feito. (FOUCAULT, [1984] 2009 p. 90, 91)².

¹ Assinalada pelos editores do curso *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II* (FOUCAULT, 2009 p. 90).

² De minha autoria são as traduções todas as referências bibliográficas em língua francesa e inglesa presentes neste artigo. Sempre que convir, apresento graficamente as palavras ou termos em sua versão original.

Esta passagem evidencia Foucault propondo que também a Nietzsche chegou a ser notável uma cisão na figura de Sócrates. Isto porque, no referido aforismo far-se-iam presentes duas ideias antagônicas. Durante toda sua existência, o protagonista dos Diálogos de Platão haveria afirmado a *vida*: “esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense [Sócrates], que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, (...) Um homem como ele que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos” (NIETZSCHE, [1887] 2011 p. 229, 230). Concomitantemente, porém, este mesmo personagem haveria negado a *vida* quando pronunciara suas últimas palavras (que pediam a Criton a oferta de um galo a Asclépio): “Quisera também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio. (...) Sócrates *sofreu da vida!* E ainda vangloriou-se disso com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas”³ (Ibid. p. 230).

Ao utilizar a palavra “também” – “que *também* a Nietzsche chegou a ser notável” – proponho concomitantemente colocar em questão uma apropriação original feita por Foucault da obra de Platão: aquela que identifica na *parrhesia* socrática o nascimento de “duas grandes linhas de desenvolvimento da veridicção socrática através da filosofia ocidental”. (FOUCAULT [1984] 2009 p. 149).

O diagnóstico de Foucault, grosso modo, é o seguinte: a partir de um tema socrático primeiro, fundamental, o do *didonai logon* (prestar contas de si mesmo), teriam se dividido as citadas duas grandes linhas: “uma linha vai ao ser da alma (*Alcebiades*), e a outra às formas de existência (*Laques*). Uma vai para a metafísica da alma, a outra vai para uma estilística da existência”⁴. (Ibid.).

Para Foucault, em nossa era teria permanecido encoberta e dominada toda uma linha da *parrhesia* socrática; linha esta de compromisso do cuidado com a própria *vida* enquanto obra estética. Foucault está alertando, portanto, que não precisamos nos deixar levar facilmente pelo estereótipo nietzschiano e pensar que a obra platônica simplesmente faz nascer um discurso de negação. Foucault propõe que de Platão emana, antes, uma tensão entre dois aspectos pareáveis, mas

³ Passagens referentes ao próprio aforismo 340 de *A Gaia Ciência*.

⁴ Os Diálogos mencionados entre parênteses referem-se àqueles nos quais o autor afirma aparecerem de modo mais destacado os respectivos tipos de cuidado (com a *vida - bios*; e com a *alma - psyché*).

mais ou menos independentes; sendo preciso, isto sim, que um de tais aspectos seja mais contrabalançado em relação ao outro: eis a empresa que o autor declara desejar tentar. (Ibid.).

Talvez já seja possível entrever uma contraposição. Conhecemos amplamente o diagnóstico de Nietzsche acerca do nascimento, com Platão, da filosofia conceitual e metafísica ocidental; e sobre os efeitos - segundo este autor, insalubres - que o platonismo teria surtido ao longo de toda a história do ocidente. Para Nietzsche, à época em que o pensamento antigo ainda não havia sido marcado pela atitude de negar o mundo na sua dimensão sensível em que regeria um constante vir-a-ser das lutas de forças - isto, em prol da atitude diametralmente oposta de buscar a ascendência inteligível, da fixidez harmônica das Formas -, os gregos reconhecer-se-iam em certa relação específica com o tempo: a que sabe que a criação ativa e criadora no *presente* rumo ao horizonte do porvir extrai sua potência justamente do *passado* que constitui este presente. O tempo seria marcado por certa circularidade (o que passou retornaria sempre mais uma vez) e não por uma linearidade ascendente.

Em suma, é tão recorrente - mesmo famoso -, sobretudo nas obras mais tardias de Nietzsche ([1886] 2001), o diagnóstico de que Platão e o platonismo teriam sido os primeiros germes a dar início a uma longa e adoecida era de negação da *vida* (em nome de uma supra [ou além] *vida*), que as menções acima já são o bastante para o que pretendo mostrar em caráter introdutório: temos, em Nietzsche e em Foucault, dois diagnósticos, em certo sentido, opostos sobre os efeitos que a filosofia de Platão teria surtido na cultura ocidental. A avaliação do primeiro é unívoca: em seu último momento, o famigerado herói dos Diálogos (Sócrates) não haveria deixado dúvidas de quem é. A avaliação do segundo, ao contrário, é bifurcada: os Diálogos teriam fundado duas tradições, que teriam caminhado de modo mais ou menos independente ao longo da cultura ocidental.

Hipótese do trabalho: conquanto esta oposição de interpretações, o *gesto* de Foucault na posição de genealogista, na posição de intérprete do passado, neste último momento de seu trabalho - refiro-me, claro, precisamente aos seus estudos sobre a *parrhesia* no mundo antigo e às consequentes tentativas de identificação dos impactos daquela

ao longo de diferentes períodos na história do ocidente, chegando até o seu próprio *presente* – parece que preserva uma relação profunda (quem sabe a mais profunda ao longo de sua obra⁵) com o pensamento nietzschiano. Isto, na medida em que este “último *gesto*” foucaultiano - por sua natureza, inevitavelmente “errante” (como Foucault dirá), ou “injusto” (como diria Nietzsche, valendo-se do vocabulário próprio à sua famosa *II Consideração Extemporânea*) com o passado – parece se aproximar de sobremaneira (com uma clareza talvez inédita em relação aos seus trabalhos precedentes) à temática das relações entre *presente* (o *hoje*) e *passado* (a *história*), tal como elaborada por Nietzsche em seu mais importante texto sobre história.

É possível arriscar, ainda enquanto hipótese, um pouco mais: talvez nesta diferença de interpretações não residia um “conquanto”; talvez ela, ao contrário, como que atestaria e reafirmaria em si mesma - por sua própria contradição, por seu próprio caráter de diferença - um aspecto fundamental do pensamento nietzschiano (presente em Foucault): a recusa antihistoricista de *fatos* – com todo o significado que estes carregam na história da modernidade, que sofria em demasiada uma “febre historicista (*Historische Fieber*)” (NIETZSCHE, [1874] 2011 p. 69) – em prol da perenidade apenas de *interpretações*.

Basta consultar o nome *Nietzsche* no *Vocabulário de Foucault* (CASTRO, 2009 p. 305) para constatar a presença do mesmo ao longo de toda produção intelectual de Foucault – desde a metade dos anos 50. Consideravelmente mais nos debates, entrevistas, conferências e aulas esta presença aparece e menos nas obras consagradas e nos cursos. É, precisamente, na compilação dos *Dits et Ecrits* e em registros bibliográficos secundários (de entrevistadores, amigos, receptores de outros

⁵ Somos cientes do consenso existente entre diversos autores brasileiros de peso (MACHADO, 1984; CHAVES, 1988; CANDIOTTO, 2013) a respeito do fato de que o período dos trabalhos foucaultianos mais explicitamente influenciado pela obra de Nietzsche teria sido aquele dito genealógico. Evidentemente, longe estamos de pretender desautorizar este consenso ou de dizer que o mesmo não se justifique por motivos explícitos na obra de Foucault. O que ousamos aqui – contrariando mesmo aquela crítica a todo o tipo de hermenêutica (a toda interpretação sobre o que está oculto, por de trás) bem característica de Foucault ([1963] 2011) – é ler o que não está tão explícito nos seus textos mais tardios. Não nos parece existir uma cisão clara entre o período mais intermediário - que conhecemos por *genealógico* – e aquele último em que Foucault passa a propor estudar as relações entre as “tecnologias de si” com o poder e a produção da verdade. A explicação do por que de tais hipóteses está, de certa maneira, imbuído em nossos objetivos. Vejamos se logramos êxito no mesmo ao avançar dos versos.

países), portanto, que as referências nominais a Nietzsche são mais frequentes. Evidentemente, isto tem um por quê. O próprio autor do *Vocabulário* aponta-o bem: “(...) o estilo de Foucault, com respeito aos seus autores fundamentais, não é da ordem da citação documentada, mas da ordem da apropriação” (Ibid. p. 306).

Quer dizer então que quando o nome Nietzsche não aparece explicitamente em um texto de Foucault, isto não significa que ele não possa estar “presente” no mesmo? Aqui mesmo, ao tencionarmos apreender um ausente que está presente no texto, já começa a se esboçar com algum sentido aquela ousadia que lançamos mão: começamos a desafiar a questão do desprezar o oculto e ater-se às superfícies, às dobras, às práticas – questão esta tão cara a Foucault. Este próprio declarou determinar seus trabalhos a partir de certos autores, porém, não revela-los, não escrever sobre eles.

O filósofo francês pensa com seus autores fundamentais; tenta lhes seguir os passos; inspira-se neles para, à sua própria maneira, propor posições metodológicas peculiares. Não concerne ao estilo investigativo de Foucault estabelecer uma relação analítica extensiva com os conceitos de seus autores fundamentais, para, a partir daí, explicitá-los melhor e desenvolvê-los (relação esta que é a mais geralmente estabelecida pelos pesquisadores acadêmicos brasileiros, por exemplo, com a obra de Foucault). Diferentemente, sabemos, seu estilo consistiu sempre na escolha de temáticas específicas, às quais estudou minuciosamente a partir da análise de diversos tipos de textos - incluindo obras filosóficas, é verdade, porém, encarando tudo sempre como documentos históricos expressivos de relações entre práticas discursivas e não discursivas específicas de uma determinada época. No entanto, faz isto, é inequívoco, ancorado em horizontes filosóficos precisos os quais nem sempre revela com perspicuidade. Eis o que resta sempre oculto e sempre retorna como problema filosófico.

Há aproximadamente um mês antes da sua morte, Foucault, em casa, declara a Barbedette e Scala – exemplos similares existem - o seguinte:

O quanto Nietzsche e Heidegger foram-me um choque filosófico! Mas eu jamais escrevi nada sobre Heidegger e eu não escrevi sobre Nietzsche mais que um pequeno artigo. Esses são, no entanto, os dois autores que eu mais li. Eu creio que é importante se

ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não escreve. Escreverei sobre eles, talvez, um dia, mas, até o momento, eles não tem sido para mim mais que instrumentos de pensamento. Finalmente, há para mim três categorias de filósofos: os filósofos que eu não conheço, os filósofos que eu conheço e dos quais eu falo; os filósofos que eu conheço e dos quais eu não falo. (FOUCAULT, 2001, v.II p. 1522).

Este foi o modo predominante, portanto, do aparecimento direto de Nietzsche em Foucault: um aparecimento – à exceção, claro, do artigo *Nietzsche, genealogia e a história* - sempre lateral, a partir de declarações, provocado pelos questionamentos dos interlocutores naquelas referidas entrevistas, conferências, debates e aulas. Foram nessas ocasiões que o estilo “discreto” e “distanciado” do autor acabou, por vezes, vacilando e, conseqüentemente, seus horizontes de pensamento sendo mais bem esclarecidos; “seus autores fundamentais” sendo referidos e colocados em discussão. A propósito de Nietzsche, objeto preciso de nosso interesse, é possível recapitularmos alguns dos momentos notáveis de tais aparecimentos.

Em *Nietzsche, genealogia e história*, artigo em que Foucault, já vinculando ao seu próprio trabalho a tarefa de genealogista do poder, tentará compreender em Nietzsche no que consistiria a tarefa do genealogista e sua relação com a história.

Imediatamente ao início deste artigo é sugerido que, a partir da análise de determinados textos tardios de Nietzsche, seria possível observar que este autor teria passado a seguir certa lógica de diferenciação nos usos das palavras *Herkunft* (proveniência) e *Ursprung* (origem). Tal diferenciação demonstraria, nas intenções de Nietzsche, a demarcação de uma importante oposição semântica entre as palavras alemãs. Esta diferenciação serve como o fio condutor para toda a argumentação do texto de Foucault: Nietzsche, o genealogista, percebendo algo, teria passado a recusar a pesquisa da *ursprung*, porque esta pressuporia “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (Ibid. p. 1006). Ao contrário, “se o genealogista tem o cuidado de escutar a história in-

vés de acreditar na metafísica, o que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo totalmente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência” (Ibid.). Em face disto, o genealogista necessitaria da história na medida mesma em que esta lhe seria útil para conjurar a quimera da *origem* e, ao contrário, fazer aparecer as *proveniências*. Buscar a origem guardaria pretensões ontológicas a propósito do Ser: fazer aparecer a coisas na sua essência imóvel. Em contrapartida,

(...) seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as dispersões completas – os erros, as falhas de apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós. (Ibid. p. 1009).

Portanto: se a história é útil ao genealogista na medida mesma em que o permite mostrar que ela própria é atravessada pelos erros, infinitos desvios, acidentes, falhas de apreciação, etc., então, logicamente, isto quer dizer que o próprio ato de escrever a história por parte de genealogista – em suas interpretações, apropriações, aferições de sentido – só podem estar fadadas a todas as mesmas quimeras da *proveniência*. O próprio ato de mostrar a *Herkunft* - a proveniência dos acontecimentos históricos - estaria inscrito também nas errâncias da proveniência. Temos uma perspectiva que prescinde das essências (inclusive, da objetividade da própria Wirkliche Historie [História Real]) em favor de outra dos acidentes, das descontinuidades. No entanto, tais descontinuidades não são apenas evidenciadas pelo genealogista enquanto tais. O próprio ato do genealogista de fazer genealogia – ou seja, de procurar apreender e demonstrar qualquer descontinuidade dos eventos históricos - já faz acontecer uma nova descontinuidade. Se nada escapa – nem mesmo o próprio ato genealógico - à descontinuidade, por que é importante ser um genealogista e, escavando a história, empreender uma ontologia do presente? Não existindo *ursprung*, o que exatamente tornamos mais claro ao empreender aquela? Eis um problema que Foucault não parece ter enfrentado no âmbito do artigo em questão.

Depois de um eloquente percurso por todos os mais célebres textos tardios de Nietzsche (do Nietzsche “teórico do poder” consolidado)

o artigo é concluído, não por acaso, com um repentino recuo a um texto de juventude: justamente à *II Consideração Extemporânea*:

As *Considerações Extemporâneas* falavam do uso crítico da história: tratava-se de colocar o passado na justiça, de cortar suas raízes com a faca, destruir as venerações tradicionais afim de libertar o homem e não lhe deixar outra coisa senão aquela em que ele quer se reconhecer. (Ibid. p. 1024).

Se acompanharmos com atenção, estas últimas palavras – precisamente: “e não lhe deixar outra coisa senão aquela em que ele quer se reconhecer” – parecem já esboçar um sinal, uma ligeira indicação de resposta àquela hipótese que lancei mão acima. Temos alguns argumentos em mãos para sugerir que uma maior afinidade em relação a estas palavras de deferência ao pensamento de Nietzsche passa a se mostrar com toda a loquacidade apenas “lá a diante”, nos últimos cursos proferidos no Collège de France (mais precisamente, no último curso).

“Vou pedir a indulgência de vocês. O que vou propor agora não é mais que um passeio, um excursão, uma errância”. (FOUCAULT, [1984] 2009 p. 163). Eis as primeiras palavras ditas na segunda hora da *leçon* de 29 de fevereiro, logo após Foucault ter encerrado a hora anterior dizendo que na próxima hora passaria a “tentar” (*j’essayerai*) mostrar como e por que o cinismo não havia sido uma mera imagem esquecida; como ele havia se prolongado, embora passando por transformações, e perdurado de diversas maneiras ao longo da cultura ocidental.

Àquela altura do curso, é possível entender claramente (porque passagens similares são recorrentes ao longo das *leçons* anteriores) que as citadas palavras significam pelo menos o seguinte: o que a partir daquele momento seria interpretado e dito sobre o passado seria uma aventura; seria dito por alguém que já estava declarando antes tudo a possibilidade de estar fazendo um excursão ou errando. Ao lado disso, convém destacar que, ainda naquela mencionada hora anterior (na primeira hora da *leçon* de 29 de fevereiro), o palestrante dizia sobre “a arte da existência e do discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida de verdade, a vida pela verdade”; e seguindo seu costume de genealogista, concluiria: “eis um pouco o que eu gostaria de tentar recapturar” (Ibid. p. 150).

Proponho que Foucault - de uma maneira, sem dúvidas, inédita - está aí não apenas recapturando a história daquele modo cuidadosamente distanciado e com aquela pretensa precisão cirúrgica que caracterizavam o seu estilo até então; como sempre havia feito ao longo da empresa de todas as suas arqueologias e genealogias pregressas. Não se encontra uma declaração como a supracitada em momentos anteriores de sua obra⁶. Desta vez, o filósofo-genealogista está recapturando sim, mas de um modo declaradamente errante; de um modo que ele mesmo, na condição de autor, na condição daquele que diz a verdade, reconhece ao público que o faz por sua própria conta e risco. Não se trata - seus estudos históricos - de meras recapitulações. Trata-se sempre de escavações com alguma medida de criação. Neste sentido - se não se perder de vista o próprio tema deslindado ao longo do curso em questão (relação entre existência bela e verdadeira vida) -, não se trataria de um discurso de si mesmo também (autenticado pela assinatura daquele que fala)?⁷

Incursemos-nos pontualmente por alguns anos antes. Em uma entrevista de 1975, acerca do trabalho que vinha realizando sobre as prisões, Foucault declarou que vinha permanecendo mudo a respeito de Nietzsche; mas, ao mesmo tempo, que se fosse pretencioso, daria como título geral ao trabalho que fazia: "genealogia de moral" (Ibid. v. I p. 1621). Logo em seguida, concluiu a entrevista com as seguintes palavras:

A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas, me fatiga a atenção que se lhe presta no sentido de fazer sobre ele os mesmos comentários que se fez - ou, que se faria - sobre Hegel ou Mallarmé. De minha parte, aqueles que gosto, eu os utilizo. A única marca de reconhecimento que se poderia testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é, precisamente, o de utilizá-lo, o de deformá-lo, o de fazê-lo gritar, criar. Então, que os comentadores digam se se é ou não fiel, isso não tem nenhuma importância. (Ibid.).

Há aí duas admissões de todo interessantes a serem destacadas: 1^a) uma vez mais, a de que, conquanto se permaneça mudo a respeito

⁶ Refiro-me, sobretudo, às obras e cursos.

⁷ Isto se coadunaria também ao estilo pessoal e autobiográfico característica à escrita de Nietzsche.

de Nietzsche, o pensamento deste tem efeitos percucientes nos trabalhos do outro que emudece a seu respeito; 2^a) a de que utilizar, deformar, fazer gritar e *criar* seriam a única marca de reconhecimento que se poderia testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche.

Esta segunda admissão é, sobremaneira, interessante: Foucault está admitido que, com Nietzsche, aprendeu a *criar*. Isto, antes de tudo, sobre própria obra de Nietzsche. Em alguma medida, parece paradoxal. Mas, é disto que se trata.

Novamente para frente no tempo: em 1983, nos Estados Unidos, Foucault reitera a apropriação silenciosa como seu modo fundamental de referência a Nietzsche. Mas, a propósito da mesma, adverte: “Minha relação com Nietzsche, o que devo a Nietzsche, devo bem mais aos seus textos do período de 1880, onde a questão da verdade e da história da verdade (junto à vontade de verdade) eram para ele centrais”. (Ibid. v.II p. 1263). À revelia, contudo, desta advertência tardia, deter-me-ei a seguir – na tentativa de, mais detidamente, lançar um foco de luz sobre este pensamento histórico nietzschiano do qual Foucault declara tantas vezes *apropriar-se* - na análise de um texto do jovem Nietzsche; texto este que, do ponto de vista do próprio desenvolvimento interno da obra deste autor, parece figurar como um baluarte divisor de águas no que concerte a questão da história (no que concerne, no limite, a questão do tempo). Sugiro um retorno à, já mencionada, *Segunda* das suas quatro *Considerações Extemporâneas*: aquela referente *Às vantagens e inconvenientes da história para vida*. Existem indícios de que este texto figura-se uma chave mestra à compreensão do horizonte filosófico ao qual Foucault está remetido ao tecer a sua derradeira genealogia acerca do *dizer-verdadeiro* em suas relações com o *cuidado de si*. Eis os indícios:

Desde a segunda das *Intempestivas*⁸, Nietzsche não cessou de criticar esta forma de história que reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico: a história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim, reduzida, do tempo. (...) se o sentido histórico se deixa envolver pelo ponto de vista supra-histórico, a metafísica pode retomá-lo por sua conta e, fixando-o sob a espécie de

⁸ No texto original, Foucault utiliza a palavra “*Intempestives*” ao invés de extemporâneas, tal como convencionalmente costumamos utilizar em português.

uma ciência objetiva, impor-lhe seu próprio “egipcianismo”⁹. Ao contrário, o sentido histórico escapará da metafísica e se tornará um instrumento privilegiado da genealogia se ele não se apoia sobre nenhum absoluto. Ele deve ter apenas a acuidade de um olhar que distingue, reparte, dispersa, deixa operar as separações e as margens – uma espécie de olhar que dissocia e é capaz, ele mesmo, de se dissociar e apagar a unidade deste humano que supostamente o dirige soberanamente para o seu passado. (Ibid. v.I p. 1014, 1015).

Segunda Extemporânea, portanto, diagnosticada por Foucault como um baluarte importante na obra de Nietzsche: seria o texto que daria origem a diferenciação entre *ciência histórica* e *sentido histórico*. Ao texto, então:

Ao prefácio da *Segunda Consideração Extemporânea* se lê duas enunciações bastante eloquentes que guardam significados que se articulam entre si e iluminam o que está escondido nas últimas *leçons* de Foucault. Ei-las: 1^a) a frase de abertura, que é uma citação de Goethe. Nietzsche cita o que este escreve a Schiller através de uma carta: “odeio tudo aquilo que somente me instrui sem aumentar ou estimular diretamente minha atividade” (GOETHE apud. NIETZSCHE, [1874] 2005 p. 67). 2^a) a segunda enunciação é aquela que introduz a importância do esquecimento (o que incita uma profícua série de reflexões consequentes acerca da *vida*, da *cultura histórica*, da *dosagem* salubre desta à vida, dentre outras questões): “é absolutamente impossível viver sem esquecimento (...) o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários a saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura”. (NIETZSCHE, [1874] 2005 p. 73, 74).

O criador do profeta Zaratustra, lendo Goethe, parece estar tentando fazer seus leitores verem o quão paralisante seria pretender conhecer qualquer coisa de modo meramente instrutivo; que quando tal pretensão se dirige ao conhecimento histórico – ou seja, quando visamos tão somente uma espécie de “erudição” (imparcial, objetiva) ao olhar para o passado – isso paralisaria a *vida*. Ele parecia a esta aos registros *criação-ação-atividade*. Por isso, afirma ser, em certo sentido, *injusta* toda a *criação-ação-atividade*: “(...) quando somente a justiça

⁹ “egyptianisme”.

reina absoluta, então o espírito criador se vê enfraquecido e desencorajado (...) a pesquisa histórica traz a luz tanto erro, grosseria, desumanidade, absurdo, violência, que acaba matando inevitavelmente a indispensável pia ilusão". (Ibid. p. 129).

Todo o apropriar-se de algo do passado é paralisador, asfíxiador da vida, se não é apropriado com certa medida de esquecimento; sendo esta medida mesma sinônima àquela medida de "injustiça" (Ibid. p. 75) presente em cada criação-ação-atividade. Todo aquele que, já estando em outro tempo e espaço, se apropria (doma em relação ao tempo) de um evento do passado o faz destemidamente (e para o autor, tal destemor seria próprio ao artista¹⁰). Em suma, é tecida uma rede argumentativa que encadeia os registros *esquecimento, história, criação-ação-atividade* (homens criativos, de ação, ativos) e *vida*.

Seria necessária alguma medida de esquecimento para agir, para viver. Ao mesmo tempo, é declarado como inumano viver "de maneira a-histórica (*unhistorich*)" (Ibid. p. 71); ou seja, de, não possuindo memória, esquecer tudo, como um animal (aliás, é declarado ser o *cínico* o humano que mais se aproxima de viver tal como um animal). Sem memória alguma, igualmente não se *cria-age* sobre nada, pois, neste caso, não haveria nenhuma matéria prima para tal. Portanto, história (neste sentido, *memória*) também é útil à vida, na medida em que ela é o substrato da criação (aquilo a partir do que se pode criar).

Em face destes dois aspectos contrabalanceáveis, é concluída, valendo-se de um vocabulário um tanto médico, uma máxima que balizará perenemente toda a argumentação do texto até o seu final. Ei-la: "o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura" (Ibid. p. 74). A dois parágrafos adiante, arremata:

A ausência de sentido histórico é semelhante a uma atmosfera protetora sem a qual a vida não poderia nem surgir nem se conservar. Na verdade, só quando o homem pensa, medita, compara, separa, aproxima, é que ele pode delimitar este elemento a-histórico, é somente aí que este raio luminoso surge no seio desta nuvem envolvente, é somente aí que ele é forte o bastante para utilizar o passado em benefício da vida e para refazer a

¹⁰ "A arte desapareceu, quando vos apressastes em abrigar os teus atos na tenda da história" (Ibid. p. 109).

história com os acontecimentos antigos, é somente aí que o homem se torna homem: o excesso de história (*ein Uebermasse von Historie*), ao contrario, mata o homem, e, sem este invólucro de a-historicidade, ele jamais poderia ter começado ou pretendido começar a existir (Ibid. p. 75).

A saúde de um individuo, de um povo ou de uma cultura dependeria então de uma justa dosagem de sentido histórico: nem muito, nem pouco. Ante aos acontecimentos antigos, apenas quando o homem pensa, medita, compara, separa, aproxima – em suma, apenas quando ele mesmo opera ativamente sobre os elementos – é que o *passado* ganha sentido e compreensão em favor do presente. Apenas assim, a ação, a criatividade e a vida, seriam possíveis. E nisto, percebamos, o horizonte histórico é o solo, o substrato primeiro imprescindível possibilitador do pensar, do meditar, do comparar, etc.

Nietzsche chama ora de “febre histórica”, ora de “doença histórica” a cultura histórica europeia (sobretudo alemã) predominante no seu presente “há, pelo menos, duas gerações”. Trata-se, portanto, exatamente do século XIX. Precisamente a “cultura historicista” (Ibid. p. 69) e a “filosofia hegeliana” (Ibid. p. 145) são acusadas como sendo os discursos mentores desta época esmorecida, na qual toda uma geração teria sido educada para pensar o passado como que não estabelecendo relação alguma com o presente, porque submetido sempre a uma relação de inferioridade em relação este: “Chega-se inclusive a ponto de admitir que aquele que não tem *nenhuma relação* com um acontecimento do passado é também o que está melhor situado para falar deste passado” (Ibid. p. 125).

Tratar-se-ia de um enfasiante - mesmo alienante - espírito progressista, educado para, altaneiramente, pensar que a história teria um fim e caminharía em uma linha reta na direção ascendente; que, portanto, o passado, tal como um museu, encerrar-se-ia como uma cada vez maior coleção de quimeras. Assim, a sociedade burguesa do século XIX teria, sim, uma sede voraz de história – a modernidade inventou a história e estaria asfixiada por ela – mas apenas porque esta modernidade seria marcada por uma ingênua euforia triunfante nutrida pela suposição de um progresso, tal como uma linha ascendente no tempo. No entanto, para Nietzsche, esta sociedade, cega por sua eufóri-

ca ilusão progressista, estaria caminhando rumo a uma cada vez mais parca compreensão de si mesma ao ir devorando com cada vez mais ímpeto e concomitante pretensa neutralidade tanta história vazia. Enfim, teríamos uma burguesia (e, sobretudo, uma juventude burguesa) acadêmica, sedenta por uma história que apenas *instrui*, marcada pelo tédio porque arrebanhada pelos pensamentos de massa; treinada para pensar – sempre em massa – que deve haver a maior distância possível entre o *ontem* e o *hoje*, o *nós*; treinada, portanto, para negar a vida:

(...) esta necessidade de história não deve ser aquela de uma multidão de puros pensadores que só fazem contemplar a vida como espectadores, nem aquela de indivíduos que não conhecem outra sede ou outra satisfação senão o saber, outro fim senão o aumento dos conhecimentos (...) é preciso que o conhecimento do passado seja sempre desejado somente para servir ao futuro e ao presente, não para enfraquecer o presente ou para cortar as raízes de um futuro vigoroso. (...) A cultura histórica e a sobre-casaca da universalidade burguesa reinam simultaneamente. Ainda que, em todo o lugar, só se fale da questão da “livre personalidade”, não se vê mais absolutamente personalidade alguma, sobretudo uma personalidade livre, mas apenas homens universais, receosos e dissimulados. (Ibid. p. 98, 99, 110).

É sucessivamente a estas elaborações que se insurge então com toda a clareza no discurso nietzschiano um arguto olhar filosófico sobre o *presente*: um olhar que é capaz de perceber neste o que é tão comum, tão corriqueiro, tão superficial, que, por isto mesmo, passa despercebido, não se deixa ver pelos contemporâneos de seu tempo. Estes passam a ser cegos em relação si mesmos enquanto produtos do passado, tamanha é a proximidade em que se encontram das ideias de superioridade em relação ao passado, características de seu presente. Erige-se daí a imagem do filósofo-historiador como aquele que é capaz de ver o óbvio de seu tempo que ninguém vê – por estarem todos em extrema proximidade com este tempo. Trata-se de um “óbvio” que, repentinamente, ganha o foco para aquele que decide questionar, desconfiar, estranhar o corriqueiro que está mais à mostra – e que, portanto, neste sentido, é mais superficial.

É somente a partir da mais elevada força do presente que tendes o direito de interpretar o passado (...). O igual só pode ser conhecido pelo igual! Do contrário, reduzireis o passado à vossa medida. (...) O verdadeiro historiador deve ter a força capaz de transformar uma verdade comum numa descoberta inaudita (Ibid. p. 126).

Na citação acima se concentra o núcleo da questão desenvolvida por Nietzsche a propósito do *presente*. Esta questão, já a sabemos – há algumas referências bibliográficas que identificam isto¹¹ –, é claramente remontada (até mesmo as palavras são semelhantes) por Foucault ([1983] 2009) naquela famosa passagem de sua *leçon* de abertura do curso de 1983; uma passagem que diagnostica a presença de tal questão no interior de certa tradição filosófica ocidental. Após dizer que no interior da filosofia moderna e contemporânea – localizando isto a partir do texto de Kant sobre a *Aufklärung* e naquele sobre a *revolução* – teria surgido uma tradição crítica que colocaria a questão sobre o ser da atualidade, do presente, de nós mesmos (tradição esta diferente daquela tradição “crítica” no sentido da pergunta sobre em que condições um conhecimento verdadeiro é possível); após dizer isto, Foucault identifica-se a si mesmo como seguidor desta tradição, juntamente a certos autores elencados:

E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar por uma filosofia crítica, que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel a Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber e etc., fundou uma reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso. (FOUCAULT, [1983] 2009 p. 22).

Embora o pareamento aqui feito entre Nietzsche e Foucault seja imprescindível para situarmos com precisão bibliográfica o solo de nossas explorações, os presentes objetivos não se encarram no mesmo. É mais específico e menos óbvio: interessa-nos, isto sim, tentar mostrar como e por que o gesto de Foucault de se apoderar de um texto histórico – no caso em questão nossa referência é o texto de Platão - de

¹¹ ARTIÈRES (2004); CHAVES (2013).

um modo diametralmente oposto ao de Nietzsche não poderia ser um gesto mais estreitamente ligado ao pensamento de Nietzsche. E não só isso. Outrossim, é coerente sugerir ainda o quão o fato de Foucault finalmente declarar arriscadamente, com todas as letras, diante dos seus ouvintes do Collège de France, que aquilo que vinha saindo de sua boca perigaria ser um *excursus* ou mesmo uma *errância*, o quão isto parece o tornar a sua *parrhesia* tanto mais próxima à *parrhesia* nietzschiana.

A questão do *presente*, tal como elaborada no texto de Nietzsche e declarada por Foucault como a tradição por ele seguida, é a pedra de toque à compreensão de como e porque – tratando-se dois pensadores que estabelecem entre si uma estreita continuidade filosófica - dois diagnósticos distintos e incompatíveis a respeito de um mesmo objeto (da máxima importância: o nascimento da Filosofia, com Platão) não dão prova de inconsistência; mas, ao contrário. A diferença de diagnósticos faz jus aos registros da *criação-ação-atividade* presentes no texto nietzschiano; assim como também faz jus, arrisco, às elaborações foucaultianas a propósito do *dizer-a-verdade* arriscadamente em sua relação com o dar prova da própria *vida* (*bios*). Em ambos os autores – guardadas, evidentemente, as especificidades do modo como cada um faz tal operação (mas são exatamente tais especificidades, estes infundáveis cuidados de contextualização, esses “mas”, esses colchetes e parênteses que perenemente interrompem o texto, que mostram o caráter sempre injusto do ato de apropriar-se dos textos) – há o reconhecimento de que o estudo dos textos históricos¹² - portanto, trata-se também do estudo da própria história da filosofia - é sempre um ato de *criação* (artístico); de apropriação; um ato de escavação sobre o solo da história que, como já citamos, não deixa ao genealogista “outra coisa senão aquela em que ele quer se reconhecer” (FOUCAULT, 2001, v.I p. 1024).

BIBLIOGRAFIA

- ARTIÈRES, P. Dire l'actualité: le travail de diagnostic chez Michel Foucault. In.: GROS. F. (org.). *Foucault: la courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002.
- CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013.

¹² Não apenas “a história” – esta perspectiva tem pleno potencial de se expandir aos mais diversos temas - mas a mesma é nosso objeto de investigação.

- CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Ed. PHI, 2013.
- _____. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1988.
- FOUCAULT, M. (1982-1983). *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. Paris: Gillimard/Seuil, 2008.
- _____. (1983-1984). *La courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. Paris: Gillimard/Seuil, 2009.
- _____. (1984a). *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard (vol. 2, “L’usage des plaisirs”).
- _____. (1984b). *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard (vol. 3, “Le souci de soi”).
- _____. *Dits et Écrits*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quatro / Gillimard, 2001. (2 volumes).
- _____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. (1963). *O nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2011.
- LIMA, M. Jules Michelet (1798-1874). p. 33-58. In: BENTIVOGLIO, J.; LOPES, M. A. (org.). *A constituição da História como ciência: de Ranke a Braudel*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. Introdução: por uma genealogia do Poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- NIETZSCHE, F. (1882, 1887). *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácios de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. (1886). *Para Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro*. Curitiba: Ed. Hemus S.A. Acessado online em: <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/2012/10/AI%C3%A9m-do-Bem-e-do-Mal-Nietzsche.pdf>.
- _____. (1874). Segunda Consideração intempestiva sobre as vantagens e os inconvenientes da história para a vida. In: NIETZSCHE, F. *Escritos sobre história*. Apresentação, tradução e notas: Noeli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- RAJCHMAN, J. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

O estatuto da liberdade no individualismo holista de Philip Pettit

Jairo Marçal
PUCPR

O filósofo irlandês Philip Pettit¹ propõe um conceito de liberdade como não dominação, o qual se inscreve no do quadro geral do republicanismo. O autor desenvolve esse conceito na perspectiva de uma teoria unificada da liberdade - denominada por ele de individualismo holista e que se distingue da perspectiva metodológica do atomismo liberal e do holismo comunitarista ou coletivista - com a intenção de compreendê-la sob o aspecto individual (psicológico) e, ao mesmo tempo, interpessoal (social e político), objetivando estabelecer uma conexão conceitual entre a vontade livre e a liberdade política.

PETTIT E A TEORIA REPUBLICANA DA LIBERDADE COMO NÃO DOMINAÇÃO

O dilema do homem moderno confronta, de forma aguda e contraditória, o desejo da liberdade individual e a necessidade humana da vida em comunidade. Questão equacionada e enfrentada por grandes

¹ Philip Pettit leciona atualmente na Universidade de Princeton em New Jersey - EUA. Nasceu na Irlanda em 1945 teve passagens como professor e pesquisador na Universidade de Dublin, no Trinity Hall em Cambridge, na Universidade de Bradford e na Universidade Nacional da Austrália.

pensadores, sobretudo a partir do século XVIII, mas que permanece francamente aberta e candente, e que desafia ao seu enfrentamento.

Talvez uma das mais otimistas e pretensiosas novidades da modernidade seja a utopia do homem autônomo e livre. O homem que se liberta da prisão que constitui a condição da imanência biológica, e o faz na medida em que, pela sua capacidade racional, torna-se consciente de si e do mundo e, de certa maneira, capaz manipular em seu favor as coisas que o circundam.

Se, por um lado, a representação do homem medieval se constituía pela submissão a um senhor, como súdito de um rei e submisso ao ideário dogmático de lideranças religiosas, autoproclamados representantes de deus, por outro lado, o homem moderno, dotado de considerável repertório racional parecia estar credenciado a agir com liberdade.

A liberdade moderna poderia ser concebida, portanto, como uma espécie de qualidade inerente ao espírito humano, uma capacidade de autossuficiência e de autonomia da vontade dos sujeitos.

Na esfera política, o ideário burguês da modernidade, representado pelas teses liberais, pretendeu ser capaz de organizar a vida em sociedade, com base no direito natural e no contrato social, garantindo dessa forma a liberdade individual e a autonomia da vontade.

Contraditoriamente, a história demonstrou que o individualismo autorreferente que caracterizou projeto burguês de sociedade, fez com que os homens, impulsionados pelos desejos, paixões e interesses, acabassem por enfraquecer e romper seus vínculos com a comunidade, ameaçando a própria convivência social e criando, conseqüentemente, grandes dificuldades para a realização da liberdade individual e política.

Ora, se cada homem é um indivíduo, um átomo, e realiza de forma muito particular o seu individualismo, como é possível organizar a vida em comunidade? Para utilizar a clássica expressão hobbesiana, se “o homem é o lobo do homem” e se “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBES,1988, p.75), como ele poderá construir uma vida em sociedade? E, se for realmente essa a sua condição natural, como poderá se organizar em sociedade garantindo sua liberdade sem que a

coexistência num mesmo espaço se constitua na guerra de todos contra todos?

Essas questões constituem um grave problema para os defensores das teses atomistas e contratualistas, pois se um indivíduo é um átomo, autorreferente e a sua liberdade acaba onde começa a do outro, a vida em sociedade se torna impossível, desde a coisa da lógica à lógica da coisa.

O INDIVIDUALISMO HOLISTA DE PETTIT – CRÍTICA AO ATOMISMO LIBERAL E AO COLETIVISMO

Se, de um lado, as filosofias políticas que defendem o individualismo encontram-se no dilema brevemente exposto, de outro lado, as filosofias políticas que defendem o coletivismo e a ideia da autonomia do político (autogoverno) como forma de garantia da vida em sociedade, são acusadas de subsumir os indivíduos na totalidade do social, suprimindo-lhes as liberdades individuais.

Pettit, crítico da perspectiva atomista preconizada pelo liberalismo, firma sua posição em favor de um individualismo holista argumentando que,

(...) os indivíduos dependem de maneira constitutiva ou não causal de suas relações com os outros para a posse de uma capacidade humana particularmente importante, por exemplo, eles dependem uns dos outros para serem capazes de raciocinar e pensar individualmente. (...) A sociedade precede a individualidade – é uma pré-condição da individualidade. (PETTIT, 2004, p. 7)

Mas Pettit não se filia às teorias coletivistas e oferece elementos consistentes para uma crítica ao argumentar que:

Nós somos tais como aparecemos a nós mesmos. Somos centros de pensamento, de sentimento e de ação, capazes de investigar, com algum sucesso e, de viver em conformidade com aquilo que geralmente acordamos e consideramos como exigências da razão e da moral. Não somos peões ou brinquedos manipulados por forças coletivas. (PETTIT, 2004, p. 3 - 4).

Com o propósito de melhor situar a questão, cabe dizer que o debate moderno e contemporâneo acerca da liberdade, confronta as correntes que argumentam em favor da liberdade individual, também conhecida como liberdade negativa, ou ainda liberdade como não interferência, e as correntes que defendem a tese da liberdade de cunho mais coletivo, conhecida como liberdade positiva, a liberdade do autogoverno.

A concepção do individualismo holista de Pettit, que se propõe ser uma teoria de unificação da liberdade, é desenvolvida com base na filosofia analítica e no consequencialismo está, conforme preconiza o autor, associada à tradição do republicanismo neorromano de autores como Skinner, Spitz e Virolli, em contraposição ao republicanismo de matriz neo-atenisense, do qual estão próximos comunitaristas como Sandel e MacIntyre, além de Arendt. (BRAITHWAITE; PETTIT, 1990, p. 73-76)

LIBERDADE NEGATIVA E LIBERDADE POSITIVA

O individualismo dos modernos pode ser definido, essencialmente, pela concepção da liberdade como direito subjetivo (natural) vinculada ao indivíduo, e que acaba por marcar de maneira decisiva toda a tradição do pensamento liberal clássico.

Para Pettit, “o debate contemporâneo sobre a liberdade é, em grande parte, definido pela distinção que Isaiah Berlin estabeleceu entre liberdade negativa e liberdade positiva², distinção que aprofunda e generaliza aquela que Benjamin Constant propôs entre a liberdade dos modernos e a liberdade dos antigos”. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 56)

Um dos precursores da distinção entre as concepções de liberdade foi o filósofo e político francês Benjamin Constant, num discurso chamado – *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*³. Na concepção de Constant, a liberdade dos antigos sintetiza os elementos que

² O texto de Isaiah Berlin que se tornou uma referência para esse debate é *Dois conceitos sobre a liberdade* (o conceito de liberdade negativa e o conceito de liberdade positiva), publicado no Brasil in: BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Editora da UNB, 1981.

³ O texto *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* data de 1819, portanto, trinta anos após a queda da Bastilha.

mais tarde Berlin denominará como liberdade positiva ou liberdade da autonomia da vontade coletiva, e a liberdade chamada de negativa pela tradição do pensamento liberal, é a liberdade moderna, mais ocupada em garantir os interesses do indivíduo enquanto membro da sociedade civil.

As duas concepções de liberdade nas palavras de Constant:

Liberdade dos antigos:

Consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo em que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. (CONSTANT, 1980, p. 495)

Liberdade dos modernos:

É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com Brasília, Ed. UNB fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração. (CONSTANT, 1980, p. 495)

Na crítica de Constant, embora gregos e romanos, por caminhos distintos tenham inventado a esfera pública e conseguido torná-la, em maior ou menor escala, um bem participável, no âmbito da vida privada o despotismo continuou sendo a forma de poder determinante em ambas as culturas. Para os gregos como para os romanos, a liberdade correspondia à participação na vida pública e a vida no domínio privado, fosse doméstica ou relacionada às atividades econômicas, estava necessariamente subordinada à vida política. Em contrapartida, Constant aponta como elemento central da liberdade moderna, o exercício das prerrogativas privadas.

A liberdade dos modernos, ou *liberdade negativa*⁴, significa a ausência de impedimento ou de constrangimento na ação de um sujeito (seja esse impedimento ou constrangimento causado pela ação de um outro sujeito humano, por forças naturais ou, ainda pelas próprias criações culturais), da não ingerência do outro nas atividades de alguém que se considera capaz de realizá-la.

Na formulação proposta por Philip Pettit, ser livre no sentido negativo significa, “(...) ser livre para pensar o que se quer, de dizer o que se pensa, de ir para onde se quer, de se associar com quem quer que esteja disposto a fazê-lo, e assim por diante no que se refere a todas as liberdades tradicionais”. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 56)

A definição de Pettit para a liberdade positiva é mais do que isso: “Ela pode ser a liberdade de participar da autodeterminação coletiva da comunidade, como na imagem que Constant fornece da liberdade dos antigos; é estar liberto dos obstáculos internos que são a fraqueza, o instinto e a ignorância, assim como dos obstáculos externos que imponham a ingerência do outro; isso pode até ser a realização de uma certa perfeição moral”. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 56)

A ideia de liberdade negativa já aparece na filosofia de Hobbes quando afirma que a “*Liberdade* significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos ao

⁴ Expressão criada por J. BENTHAM (1748-1832 fundador e principal representante do utilitarismo clássico). A ideia já aparecia em HOBBS e LOCKE, e contemporaneamente foi reelaborada por Isaiah BERLIN, e discutida por filósofos políticos contemporâneos, como BOBBIO, PETTIT, SPITZ, SKINNER e VIROLI.

movimento)” (HOBBS, 1988, p.129) e, complementa que, “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (HOBBS, 1988, p.129). Da formulação hobbesiana é possível concluir que os súditos serão livres somente quando não existir uma legislação que os determine.

Por outro lado, a liberdade positiva se constitui como uma afirmação do sujeito e, portanto, se fundamenta na autodeterminação, trata-se da liberdade caracterizada pela presença positivada de algo, pela capacidade para constituir o próprio *nomos*, e não pela ausência, como postula a liberdade negativa. A liberdade positiva se coloca contra os processos de heteronomia, de qualquer forma de sujeição à vontade de outro sujeito e, também, é contrária à ausência de regras – a *anomia*.

Berlin define a liberdade positiva como o desejo de autonomia do indivíduo, como o desejo de ser senhor e não ser escravo, de ser sujeito e não objeto. Berlin argumenta que a liberdade como desejo de ser senhor de si mesmo, de se dar as suas próprias leis (liberdade positiva), e a liberdade como não impedimento (liberdade negativa),

(...) não se acham muito separadas uma da outra – apenas maneiras positiva e negativa de dizer a mesma coisa. No entanto, os conceitos *positivo* e *negativo* de liberdade desenvolvem-se historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que no final do caminho, entram em choque um contra o outro. (BERLIN, 1981, p. 142-143)

Segundo a leitura crítica de Pettit, Berlin fez a liberdade negativa parecer atraente, ao mesmo tempo em que apresentou a liberdade positiva como agourenta e ameaçadora (PETTIT, 1999 b, p. 18). Cabe observar que Pettit não é um defensor ortodoxo da ideia de liberdade positiva, mas sim da instauração de uma terceira concepção de liberdade, a liberdade como não dominação, apresentada como uma possibilidade de superação da liberdade negativa e da liberdade positiva.

Pettit, afirma que tanto para o republicanismo como para o liberalismo, a liberdade está focalizada na ideia de não dominação, e

questiona qual seria a diferença entre as duas tradições. A grande diferença, observa, estaria no fato de que o liberalismo define a liberdade como a simples ausência de ingerência e o republicanismo aprofunda a questão, definindo a liberdade como uma condição da ausência de dominação, como “segurança contra a ingerência arbitrária”. (PETTIT, *Liberalismo*. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 57)

Em *A instabilidade da liberdade como não interferência* (PETTIT, 2011, p. 693-716), Pettit retoma sua análise de Hobbes e Berlin. A liberdade negativa de Hobbes é redefinida como uma exigência de *não frustração*. Ou seja, a opção escolhida deve estar acessível e não pode ser frustrada. Sem essa condição a liberdade deixaria de existir.

No caso de Berlin, para que a liberdade se realize não pode haver interferência e “cada opção escolhida ou não escolhida deve estar acessível – cada uma das portas devem estar abertas e sem a presença de porteiros”. (PETTIT, 2011, p. 693)

Pettit observa que a ideia de liberdade negativa (como não interferência) de Berlin é uma espécie de alternativa instável entre a liberdade como não frustração de Hobbes e a ideia republicana de liberdade como não dominação.

Para Viroli, enquanto Skinner argumenta que a liberdade republicana inclui a ausência de dominação e também a de interferência, Pettit entende que a interferência é uma violação menos relevante nessa tradição, e que raros autores republicanos tecem críticas a respeito da interferência das leis na vida dos indivíduos. (VIROLI, 2002, p. 46)

Na avaliação crítica de Pettit (PETTIT, *Liberalismo*. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 55-62) o liberalismo é apresentado por seus afiliados como uma ideia bem adaptada ao mundo moderno da democracia e da economia de mercado, apresentando-se como uma alternativa à tradição republicana, alvo de suas críticas. Nesse sentido, esse autor argumenta que, a rigor, o liberalismo em sua vertente de busca de alternativas democráticas acaba revelando-se como uma espécie de continuidade do republicanismo, embora seus defensores modernos neguem essa condição, sob a alegação de que o republicanismo é uma filosofia política nostálgica e inexequível, principalmente no que se refere à sua defesa da virtude cívica e da alta exigência de participação dos cidadãos na gestão dos interesses públicos.

Pettit observa que tanto para o republicanismo como para o liberalismo, a liberdade está focalizada na ideia de não dominação, e questiona qual seria a diferença entre as duas tradições. A grande diferença, observa, estaria no fato de que o liberalismo define a liberdade como a simples ausência de ingerência e o republicanismo aprofunda a questão, definindo a liberdade como uma condição de,

Não estar submetido à ingerência do outro segundo a sua vontade, ao fato de estar colocado ao abrigo de tal ingerência. A liberdade de uma pessoa, neste sentido, equivale ao fato de ela não estar submetida ao poder que o outro tem de prejudicá-la, ao fato de não ser dominada pelo outro. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 57)

Dessa forma Pettit conclui que a liberdade republicana se define pela ausência de dominação, como “segurança contra a ingerência arbitrária”. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 57) Afinal, as implicações de uma relação de dominação são bastante sérias e prejudiciais à parte fraca, pois,

a parte dominante tem de algum modo a capacidade de se ingerir arbitrariamente nas escolhas da parte dominada, de intervir em suas atividades sem dever solicitar a autorização de quem quer que seja e sem ser passível da sanção de ninguém – de intervir à vontade e com toda impunidade”. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 57)

Criticando as posições liberais manifestadas através da construção da ideia de liberdade negativa, considerando-a incompatível com a liberdade política e a soberania popular, Quentin Skinner lembra que Rousseau, no *Contrato Social*, rebate com ironia a crítica dos liberais ortodoxos à ideia de liberdade política, ao lembrar que a manutenção da liberdade individual depende da performance dos serviços públicos. O autor enfatiza que só pode haver vida pública se houver virtude cívica, se os cidadãos estiverem dispostos e preparados para colocar os interesses comuns à frente dos interesses privados. (SKINNER, 1998, p.195)

Na teoria de Pettit, um indivíduo só é livre na medida em que não se submete ao poder arbitrário de alguém – liberdade como não dominação. E, para que essa condição seja alcançada,

é necessário o reconhecimento de que o Estado e a lei são condições necessárias para a garantia das liberdades individuais.

Enquanto a liberdade é definida como o antônimo da dominação, percebe-se que a dominação não exaure todas as formas de poder; diferentemente de outras concepções, certamente, a não dominação é em si mesma uma forma de poder. (PETTIT, 1999 b, p. 273)

Segundo o filósofo italiano Maurizio Viroli, a independência e a autonomia caminham sempre juntas: a pessoa que vive em condição de independência jurídica (não é escrava ou serva); política (não é súdita de um soberano absolutista ou de um déspota); social (não deve seu sustento ou bem-estar aos outros) é, com frequência uma pessoa autônoma. (BOBBIO; VIROLI, 2002, p. 38)

Para o republicanismo de Pettit, a ideia de liberdade como não interferência, defendida pelos pensadores liberais, não resolve a questão, pois mesmo sob uma suposta não interferência poderá subsistir um jogo de dominação, e uma pessoa que esteja submetida à dominação, ainda que implícita, não poderá ser considerada livre, uma vez que o detentor do poder de dominação, poderá, arbitrariamente, exercer níveis de opressão e por vezes mesmo de manipulação.

Pettit cita a situação das mulheres submetidas à vontade arbitrária do marido, que não é um opressor *a priori*, mas se desejar, pode oprimir. Essa relação de dependência gera o medo e conseqüentemente o servilismo, o silêncio e a adulação. As conseqüências da condição de dependência também são exemplificadas por Viroli:

A condição de dependência gera em suma um *éthos* totalmente incompatível com a mentalidade do cidadão. Por isso, ela deve ser combatida como o mais perigoso inimigo da liberdade. O oposto da dependência, para os escritores políticos republicanos, como por exemplo, Cícero, Sallustio, Livio, Maquiavel, Harrington e Rousseau, não é a liberdade do Estado de natureza, mas, sim, a dependência das leis não arbitrárias que valem para todos. (BOBBIO; VIROLI, 2002, p. 35)

Ao definir a sua ideia de não dominação como um ideal político de liberdade, Pettit apresenta três vantagens sobre a ideia de liberdade (negativa) como não interferência. A primeira é que a não dominação

promove a ausência de insegurança. A segunda é a ausência da necessidade de submeter-se, ainda que estrategicamente, à opinião dos poderosos. A terceira vantagem diz respeito à ausência da necessidade de uma subordinação social.

Na análise de Pettit, a dominação ou subjugação se caracterizam pela existência de:

1. um agente pessoal ou corporativo;
2. é capaz (realmente capaz) de exercer
3. influência intencional
4. de tipo negativo, danoso,
5. no sentido de contribuir para moldar ou modelar o que as outras pessoas fazem. (PETTIT, 1999 b, p. 79)

Os recursos, em virtude dos quais uma pessoa pode ter poder sobre outra são extremamente variados: compreendem o da *força física*, a *vantagem tecnológica*, a *influência financeira*, a *autoridade política*, os *contatos sociais*, o *prestígio na comunidade*, o *acesso a informações*, a *posição ideológica*, a *legitimação cultural*, e outros. (PETTIT, 1999 b, p. 79)

O CARÁTER POLÍTICO-INSTITUCIONAL DA LIBERDADE COMO NÃO DOMINAÇÃO

Em termos efetivos, a liberdade como não dominação só é possível, para o republicanismo defendido por Pettit, por meio de uma concepção diferenciada do papel da lei na vida em sociedade. Isso significa, necessariamente, um investimento no desenvolvimento das chamadas virtudes cívicas, na assimilação pelos cidadãos dos valores da vida coletiva comunitária e, também da confiança nos mecanismos que as possibilitam. Embora o republicanismo e o liberalismo incorporem a crença na lei e no Estado de direito, o fazem, segundo Pettit, de forma bastante distinta.

A crítica de Pettit à tradição do liberalismo, de Hobbes a Rawls, “a relação entre a lei e a liberdade é puramente extrínseca” (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 58), tal relação revela uma

concepção negativa da lei, pois mesmo defendendo o Estado de direito, entendem a lei como uma forma de ingerência contra a liberdade individual, e que só é admitida no sentido de proteção de prejuízos maiores. Assim, o papel do Estado é assegurar a liberdade igualitariamente aos cidadãos.

Na concepção republicana, conforme nos apresenta Pettit, são as leis de um Estado republicano que criam a liberdade. Mas para que haja boas leis, que garantam a autoridade aos governantes e liberdade aos cidadãos, é fundamental que haja a cidadania (*civitas*). A cidadania, por sua vez, não é uma condição natural da humanidade, não existe necessariamente, trata-se, outrossim, de uma abstração que, para ser criada e concretizada, precisa de um regime que viabilize e assegure essa condição.

Quando a não dominação é promovida por certas políticas e instituições – quando as pessoas são resguardadas contra as possibilidades de interferências arbitrárias em suas vidas – esse efeito não se distingue das instituições; como a imunidade produzida pelos anticorpos no sangue, a não-dominação é assim constituída por arranjos institucionais: ela tem uma existência inerentemente institucional. (PETTIT, 1999 b, p. 273)

Pettit, como vimos na observação de Viroli, não vê na interferência um problema para a liberdade, desde que respeitadas as condições de cidadania. Nesse sentido, as normas passam a ter fundamental importância para a vida em sociedade, pois garantem a regularidade e a manutenção das liberdades conquistadas, assim como Maquiavel já havia defendido nos *Discorsi*.

Mas, de que forma as normas podem colaborar com uma perspectiva de liberdade como não dominação?

Maynor responde que “a coexistência da política e das normas sociais não significa que ambas não devam ser objetos de exames, ou que não possam alimentar conflitos (...) podendo, certas formas de conflito desempenhar um papel central na maximização da não dominação” (MAYNOR, 2003, p. 193).

É fundamental apontar a preocupação de Pettit a respeito da necessidade da coexistência entre as normas e o caráter contestatório no republicanismo. Nesse sentido o autor argumenta que todo o poder é essencialmente dominador, esteja ele na esfera das relações intersubjetivas, sociais ou políticas, seja ele privado ou estatal e, por essa razão o poder precisa ser controlado. Daí a defesa que ele faz da democracia contestatória. No entanto, o caráter contestatório da sua filosofia política não exclui a necessidade da lei e a sua importância fundamental na efetivação da ideia de liberdade como não dominação enquanto forma de poder.

As autoridades políticas reconhecidas pelas leis são potencialmente dominadoras, mas uma ideia recorrente entre os republicanos é que essas autoridades serão elas próprias submetidas a pressões – elas não terão poder arbitrário sobre os cidadãos – por uma constituição apropriada ou pela autoridade da lei. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 59)

Contudo, essa defesa da dimensão contestatória da democracia na filosofia de Pettit, suscita a abordagem crítica do filósofo americano Charles Larmore, que se propõe examinar a “relação problemática com tradição liberal moderna. (LARMORE, 2001, p. 1) Para Larmore, a teoria política de Pettit, sobretudo em sua dimensão participativa e contestatória “assume o venerável tema republicano da *cidadania ativa*, sem, no entanto, assumir a perspectiva da liberdade como exercício de autogoverno. Pettit se distancia enfaticamente da corrente republicana que ele denomina de ‘neo-ateniense’, representada principalmente por Hannah Arendt e Michael Sandel, além de outros partidários da ‘liberdade dos antigos’”. (LARMORE, 2001, p. 1)

Larmore interpreta o valor dado ao caráter de contestação dos cidadãos na obra de Pettit como exacerbado, e isso, segundo ele, fragilizaria as instituições, a constitucionalidade e, portanto, a própria ideia de república, aproximando a teoria republicana de Pettit de uma política liberal. De acordo com o filósofo americano, “Pettit vai longe demais quando afirma que ‘uma vez em vigor a democracia contestatória, então é claro que está aberta a disputa’ (PETTIT, 1999 b, p. 201). Nem tudo pode ser objeto de revisão, se a contestação pode significar algo que Pettit tem em mente”. (LARMORE, 2001, p. 18)

A crítica de Larmore levanta um aspecto importante e merecedor de análise – sob a aparência de uma cidadania ativa e contestatória poderia subjazer uma matriz profundamente liberal?

Por outro lado, a crítica de Larmore também pode ser interpretada como conservadora e talvez exagerada, sobretudo porque o texto de Pettit não parece ter por objetivo erodir a base constitucional da república, mas, combater as astúcias do abstracionismo jurídico, na medida em que propõe a possibilidade de contestação do estabelecido e as reestruturações necessárias.

A afirmação da importância do caráter contestatório defendido por Pettit, não exclui a necessidade da lei e a sua importância fundamental na efetivação da ideia de liberdade como não dominação enquanto forma de poder.

Pettit considera que as implicações de uma relação de dominação são bastante sérias e prejudiciais à parte fraca, pois, “a parte dominante tem de algum modo a capacidade de se ingerir arbitrariamente nas escolhas da parte dominada, de intervir em suas atividades sem dever solicitar a autorização de quem quer que seja e sem ser passível da sanção de ninguém – de intervir à vontade e com toda impunidade”. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003, p. 57)

A TEORIA DA LIBERDADE COMO CONTROLE RACIONAL, CONTROLE VOLITIVO E CONTROLE DISCURSIVO

Em *Uma teoria da liberdade*, Pettit se propõe a pensar sobre como conceituar a liberdade, e encaminha-se por uma reflexão em torno das “conotações que são carregadas na fala sobre a liberdade e em como elas podem ser mais bem organizadas” (PETTIT, 2001, p. 47).

Na tentativa de evitar uma formulação *a priori* Pettit escreve que “começamos com o conceito de liberdade como adequação para alguém ser considerado responsável e que procuramos identificar, na teoria da liberdade, uma concepção satisfatória e mais específica do que a adequação para ser considerado responsável envolve”. (PETTIT, 2001, p. 47)

O método utilizado por Pettit para conceituar a liberdade tem como ponto de partida uma perspectiva funcionalista, embora deixe

claro que não pretende restringir-se a essa abordagem e que busca algo mais substancial.

A relação entre a concepção estritamente funcionalista e uma abordagem de cunho substancialista na teoria da liberdade de Pettit será alvo de investigação mais à frente.

Nesse momento nos interessa esclarecer a argumentação do autor na defesa da responsabilidade como fundamento da liberdade, bem como dos vínculos entre a liberdade e o controle racional, a liberdade e o controle volitivo, a liberdade e o controle discursivo. Os dois primeiros vínculos estão claramente mais ligados à subjetividade e o terceiro às relações intersubjetivas, sociais e políticas.

Pettit apresenta o controle racional e o controle volitivo como formas necessárias, porém, insatisfatórias de teorias da liberdade de ação, do *self* e da pessoa. Já o controle discursivo, na concepção do autor, se apresenta como forma “satisfatória em todos os casos”. (PETTIT, 2001, p. 48)

Pettit define o controle racional pela sua vinculação à ação livre e intencional do agente, num ato de escolha e de adequação da sua ação, restrita contudo a ele próprio. O controle racional demonstra-se impotente frente às influências sofridas em nível psicológico e, tampouco se expande às relações interpessoais. Limitada à esfera da racionalidade subjetiva do agente, o controle racional mostra-se insatisfatório, mas ainda assim, necessário à liberdade. O autor explica ainda que, “é difícil pensar um agente como adequado para ser considerado responsável em qualquer escolha ou adequado em geral para ser responsável pelas escolhas, caso não possua a medida de controle racional”. (PETTIT, 2001, p. 48)

O controle volitivo está vinculado à pessoa e se manifesta quando a pessoa age livremente, identificando sua ação a um desejo de segunda ordem.⁵

Nesse contexto Pettit refere-se ao trabalho de H. Frankfurt,

A ideia de Frankfurt é que os agentes se identificarão com uma ação A, vendo-a como representante da sua vontade livre, na

⁵ Os desejos de primeira ordem são desejos observáveis também em animais não-humanos, já os desejos de segunda ordem são mais elaborados, demandam planejamento e, sobretudo a responsabilidade dos *selves* com as ações, as escolhas e consequências.

medida em que eles tem uma “volição de segunda ordem” para fazer A, e também diz que eles terão uma volição para fazer A, na medida em que eles queiram ser controlados pelo desejo de. Eles querem que o desejo seja aquilo que os movimentem para atuar efetivamente. (PETTIT, 2001, p. 72)

Pettit observa que para Frankfurt o controle racional e o controle volitivo são complementares.

O controle racional requer que o agente esteja disposto a formar crenças e desejos em um modelo racional e, quaisquer que sejam as crenças, que esteja disposto a agir como ele racionalmente requer. O controle volitivo requer que o agente esteja disposto a formar certas ordens volitivas superiores em relação ao que faz e, disposto, quaisquer que sejam as volições, a agir como elas requerem. (PETTIT, 2001, p. 73)

A insuficiência do controle racional e do controle volitivo para a liberdade da ação, se dá em razão dos agentes não reconhecerem os padrões pelos quais eles possam ser considerados responsáveis pela ação ou pela volição.

O limite do controle racional que inviabiliza a liberdade do *self* é a sua própria identificação com o *self*, “observando seus desejos e ações como um espectador e não como um autor”. (PETTIT, 2001, p. 89) Também no caso do controle volitivo, a convergência desse com o *self* e, os desejos, ainda que sejam de segunda ordem, podem induzi-lo à condição de observador.

No que se refere à liberdade da pessoa, a maior limitação do controle racional, se dá em razão do agente se “submeter a ameaças coercivas por parte de outros”. (PETTIT, 2001, p. 89) Por sua vez, o controle volitivo fracassa em assegurar a liberdade da pessoa, porque se esta estiver exposta à ação coerciva de outros, pode vir a simular um desejo que não expresse a sua vontade, mas que vise atender uma necessidade imposta e contrária ao seu desejo.

Quando sou ameaçado por um assaltante com violência física, a menos que lhe dê meu dinheiro, é-me dada uma escolha – não sou simplesmente impedido ou forçado – e posso exercer o controle racional e volitivo quando a faço. Parece que posso man-

ter a minha liberdade como controle racional e minha liberdade como controle volitivo. Ainda assim meu relacionamento com o aquele que coage é inconsistente com o fato de eu ser considerado totalmente responsável em tal caso e então isso teria que significar que eu conto com menos liberdade. (PETTIT, 2001, p. 102)

Na busca da superação das limitações dos controles racional e volitivo, totalmente privativos, Pettit argumenta em favor de uma terceira forma de controle, complementar, que possa garantir a liberdade da ação, do *self* e da pessoa – o controle discursivo, que opera entre a dimensão psicológica e as dimensões social e política. Pettit alerta que, somente aqueles que gozam do status de pessoas e *selves* estão aptos ao exercer o controle discursivo.

Um agente se identificará com um ato de julgamento ou de aprovação, ou mesmo com um estado de crença ou desejo, na medida em que ele é admitido e respeitado em um intercâmbio discursivo, isto é, na medida em que o agente assume o ato ou o estado envolvido e consegue viver de acordo com eles. (PETTIT, 2001, p. 87)

A liberdade não pode ser reduzida a um campo de escolhas por parte do agente, daquilo que já está posto, mas ela deve ser investida da capacidade de criação e proposição, de amplo rol de escolhas, tendo como protagonista o agente livre.

Quando descrevemos as pessoas como livres, frequentemente temos duas coisas em mente: na primeira, dizemos que nos seus agenciamentos como pessoas – no agenciamento a elas permitidos por suas posições relativas a outras – elas estão adequadas para serem consideradas responsáveis, elas não agem sob pressão, ameaça ou coerção, ou seja pelo que for; e na segunda, podemos sugerir que elas estão adequadas para serem consideradas responsáveis em relação ao ambiente de escolhas que tornam significantes em numerosas e diferentes opções disponíveis. Se as suas opções forem restringidas a umas poucas ou somente algumas alternativas trivialmente diferentes, a uma limitação natural ou a um efeito colateral dos acordos sociais, então poderíamos relutar em dizer que sejam pessoas livres. (PETTIT, 2001, p. 92)

O controle discursivo tem um duplo aspecto - “o raciocinativo e relacional”. (PETTIT, 2001, p. 92) O agente desenvolve a capacidade de raciocínio quando toma parte de um discurso e, ao mesmo tempo, a capacidade relacional, pois o discurso acontece na companhia e com a interação de outros. Pettit, observa que o controle discursivo só ocorre quando não existe a coerção hostil, mas sim relacionamentos discursivos amigáveis.

O relacionamento discursivo amigável existe quando é permitida a mútua influência entre os agentes que discursam, estando vetado qualquer tipo de obstrução, restrição a essa potencial influência. De outro lado, a coerção hostil é considerada por Pettit como inimiga do discurso, uma vez que transforma sua natureza e configuração, quando interfere no relacionamento dos envolvidos, colocando-os na posição de dominador e dominado e, portanto, coibindo a liberdade da ação, do *self* e da pessoa.

Por isso é fundamental esclarecer, que fiel à sua proposta de uma teoria unificadora da liberdade, Pettit apresenta a liberdade como atributo do indivíduo, mas não o faz numa perspectiva atomista e autorreferencial, mas pensa um indivíduo que transcende a sua condição subjetiva e, em meio à comunidade da linguagem, desenvolve a capacidade de manter relações intersubjetivas, sociais e políticas.

Assim, a liberdade só é possível no âmbito da comunidade, a partir de ações comunicacionais mediadas por normas definidas pelos partícipes e, as relações entre o indivíduo e as esferas social e política são mediadas pelo reconhecimento.

REFERÊNCIA

BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Editora da UNB, 1981.

BERTEN, A. *A epistemologia holista-individualista e o republicanismo liberal de Philip Pettit*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 115, Jun/2007, p. 9/31.

BIGNOTTO, N. (Org.) *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CONSTANT, B. *De la liberte chez lês modernes. Écrits politiques*. Paris: Hachete, 1980.

DIAS, M. C. M. O consequencialismo e seus críticos: convergências e divergências do debate moral na perspectiva de Philip Pettit. In: CARVALHO, Maria Cecília (org.). *O utilitarismo em foco: um encontro com proponentes e críticos*. Florianópolis, Ed. da UFSC, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Principios de la Filosofía Del Derecho*. Traducción de Juan Luis Verma. Barcelona: Edhasa, 1999.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria N. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

LARMORE, C. *A critique of Philip Pettit's Republicanism*. In: *Noûs*, vol. 35, p. 229-243, October 2001.

MACHIAVELLI, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. (Discorsi). Tradução de Sérgio Bath. 4 ed. Brasília: UNB, 2000.

MAYNOR, J, LABORDE, C. *Republicanism and Political Theory*. USA: Blackwell Publishing, 2008.

MAYNOR, J. W. *Republicanism in the modern world*. Cambridge, UK: Polity Press, 2003.

MILL, J. S. *A liberdade; Utilitarismo*. Introdução de Isaiah BERLIN. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PETTIT, P. *A theory of freedom. From the Psychology to the Politics Agency*. New York. Oxford University Press, 2001.

PETTIT, P. Consequencialismo. Tradução de Paulo Neves. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003 a. p.327-334.

PETTIT, P. Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory in James Fishkin and Peter Laslett, eds., *Philosophy, Politics and Society*, Vol. 7, New York, Cambridge University Press. 2003 b. p. 138-62.

PETTIT, P. *Keeping republican freedom simple*. On a difference with Quentin Skinner. In: *Political Theory*, vol. 30, Nº 3, Junho - 2002, p. 339-356.

PETTIT, P. Law and Liberty. In: Samantha Besson and Jose Luis Marti (editores). *Law and Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 2009 a. p. 39-59.

PETTIT, P. Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003 c.

- PETTIT, P. *Liberdade como antipoder*. In: Política e Sociedade. Vol. 9, nº 16, Abril de 2010, p. 11-50.
- PETTIT, P. Non-consequentialism and Political Philosophy. In: David Schmitz, ed., *Robert Nozick*, CUP, New York, 2001. p. 83-104.
- PETTIT, P. *Penser em société*. Essais de métaphysique sociale et méthodologie. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- PETTIT, P. Republican Freedom and Contestatory Democratization. In Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon, ed., *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 a. pp. 163-90.
- PETTIT, P. Republican Liberty: Three Axioms, Four Theorems. In: Laborde, C. and Maynor, J., (editors), *Republicanism and Political Theory*, Blackwells, Oxford, 2008. p. 102-30.
- PETTIT, P. *Republicanism*. A Theory of Freedom and Government. Oxford: Oxford University Press, 1999 b.
- PETTIT, P. *The Inescapability of Consequentialism*. In: Luck, value, and commitment: themes from the ethics of Bernard Williams / edited by Ulricke Heurer, Gerald Lange. 2012. p. 41-70.
- PETTIT, P. *The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin*. Ethics, vol.121, nº 4 (July 2011), p. 693-716).
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rimoli Esteves. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RODRIGUES, C. L. *Principais aspectos do neorepublicanismo de Philip Pettit*. In: Pensamento Plural, Pelotas, nº 06, janeiro/junho 2010. p. 35-56.
- SANDEL, M. *El liberalism y los límites de la justicia*. Traducción de María Luz Melon. Barcelona, 2000.
- SILVA, R. *Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit*. Lua Nova, São Paulo, Nº 74, 2008, p. 151-194.
- SILVA, R. *Participação como contestação: a ideia de democracia no neo-republicanismo de Philip Pettit*. In: Política & Sociedade, nº 11, out/2007. p. 199-220.
- SKINNER, Q. *A fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.
- SKINNER, Q. *La Libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?* In: Isegoria, nº 33, 2005. P. 19-49.
- SKINNER, Q. *Liberdade antes do liberalismo*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1999.

SKINNER, Q. The idea of negative liberty. In: RORTY, R.; SCHNEEDWIND, J.B.S.; SKINNER, Q. (ed.) *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SPITZ, J-F. *La liberté politique*. Essai de généalogie conceptuelle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

TAYLOR, C. *La libertad de los modernos*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

VIROLI, M. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.

WEINSTOCK, D., NADEAU, C. *Republicanism: History, Theory and Practice*. London: Frank Cass Publishers, 2004.

Problemas e convivência na sociedade em tempos líquidos

Amélia Cristina Silva Machado Prieto

Em suas diversas críticas à sociedade moderna, Hannah Arendt demonstra considerá-la como ‘alienada’ em relação ao mundo. Ela descreve a sociedade moderna como sociedade de consumo, e, ao afirmar que a nossa sociedade está em posse do *animal laborans* – que vive preso no ciclo vital, na mais absoluta solidão, sendo incapaz de refletir sobre sua própria existência – nos chama a atenção para diversos problemas.

Esta sociedade governada pelo *animal laborans*, governa de acordo com seus interesses, os quais não são mais que interesses privados, sobrepostos aos interesses coletivos, razão pela qual são, por essência, alienados e despolitizados.

A sociedade contemporânea associa felicidade e prazer ao consumo: “o indivíduo expressa a si mesmo através de suas posses”¹, sendo necessário que as coisas sejam produzidas em abundância para que possam satisfazer as ‘necessidades’. Hannah Arendt alerta para o perigo de que, com o deslumbramento da abundância, a sociedade de consumo não reconheça a sua própria futilidade².

Zygmunt Bauman também faz diversas considerações a esse respeito, complementando e reforçando as ideias de Arendt. Ele se

¹ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 89. Doravante, *Modernidade Líquida* será ML.

² ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 148. Doravante, *A Condição Humana* será CH.

refere à história do consumismo como uma história de sucessivas quebras e descartes dos obstáculos ‘sólidos’. Inicialmente, o que induzia ao consumo era a necessidade; no entanto, o consumismo de hoje não mais diz respeito a atender às necessidades. Trata-se do que alguns autores se referem como sendo ‘falsas necessidades’, ‘necessidades artificiais’ ou ‘inventadas’³.

Segundo Bauman, as pessoas buscam sua identidade não por meio daquilo que efetivamente são, mas por intermédio do que consomem e exibem, como se dissessem ‘eu sou o que eu compro’⁴. O que ocorre, porém, é que os recursos que proporcionam essa ‘boa vida’ têm data de validade, ou seja, eles se tornam obsoletos e são descartados antes mesmo de findar o prazo, já dando início a uma nova ‘corrida’ por novidades, tão supérfluas quanto às outras, e que também têm seu tempo de duração contado. Esse fenômeno faz parte do que Bauman chama de Modernidade Líquida, a fluidez, tanto na utilização dos objetos quanto nas relações com o outro.

A Sociedade de Consumo provoca um desenraizamento, criando, nas pessoas, o sentimento de não pertença à comunidade e ao mundo, tendo por consequência a perda quanto à crença de que suas ações podem afetar o mundo.

O consumo, enquanto realização das necessidades consagra o individualismo das sociedades contemporâneas, já que privilegia a fruição total dos bens na mais absoluta solidão, tal qual é a condição do corpo humano ao realizar suas necessidades vitais, distante das formas de comunhão e compartilhamento coletivo.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt afirma que “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”⁵.

Com o advento da sociedade de consumo, inúmeros foram os processos de fragmentação da vida humana. As sociedades foram in-

³ ML, p. 88.

⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Sociedade do consumo e do crédito não funciona mais* (Interview). BOC-CANERA, Sílio. Ideias do Milênio. Revista Consultor Jurídico, 27 de janeiro de 2012. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2012-jan-27/ideias-milenio-zygmunt-bauman-sociologo-polones>. Doravante, Sociedade do consumo e do crédito não funciona mais será Entrevista Bauman.

⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 528.

dividualizadas, ficando a cargo do indivíduo as tarefas e as atribuições que anteriormente seriam executadas em conjunto. Trata-se agora do que o indivíduo consegue fazer com seus próprios recursos e energia individuais. Os medos, as angústias, os dilemas sofridos são enfrentados em solidão, consoante Bauman, “riscos e contradições continuam a ser socialmente produzidos; são apenas o dever e a necessidade de enfrenta-los que estão sendo individualizados”.⁶ Essa é uma marca registrada da sociedade atual.

As dinâmicas sociais e culturais dessa sociedade de consumo – que conspiram para tornar os homens supérfluos, banais, individualistas – contribuem para a banalidade da vida, na qual os direitos humanos, que antes eram considerados inalienáveis, agora são condicionais, isto é, alguns direitos podem ser “justificadamente” sacrificados, o que significa dizer que a vida humana passa a ser tratada de forma descartável.⁷ Quando os seres humanos abandonam suas práticas de pertencimento e compartilhamento da vida social no espaço público, as ações políticas perdem sua fundamentalidade, possibilitando o surgimento de formas totalitárias de convívio e exercício do poder.⁸

Os problemas relacionados à banalidade da vida aparecem à medida que a esfera pública, como espaço ideal e próprio do diálogo e da política, acaba sendo preterida e enfraquecida na sociedade moderna.⁹ “Os sólidos que estão [...] derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas”.¹⁰

O comportamento humano dessa sociedade moderna aproximou as duas esferas, pública e privada, a tal ponto, que se perdeu a referência entre uma e outra, como se tivesse havido a dissolução da esfera pública, resultando na sociedade de massas ou sociedade de consumo como temos atualmente¹¹. Não tendo o mundo público, o

⁶ ML, p. 43.

⁷ LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos — um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Schwarcz, 1991.

⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2003.

⁹ ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Org. Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr.. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

¹⁰ ML, p. 12.

¹¹ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura. Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

que as pessoas expõem é a sua intimidade, o que implica a despoliticização da esfera pública. Assuntos que deveriam ser restritos à esfera privada acabam estando presentes em debates públicos, mas esses assuntos não se tornam temas de caráter público e de interesse coletivo.

Essa prática questiona qual é e qual deve ser o papel da política, isto é, os ideais de uma política que se proponha a estruturar uma sociedade boa e justa. De fato, o que está sendo noticiado e amplamente discutido são questões advindas da vida privada de personalidades políticas, isto é, há um apelo por parte da “opinião pública” direcionado aos sentimentos das pessoas que recebem as notícias, em detrimento do apelo à razão, aos argumentos e aos atos concretos.

No âmbito da vida privada, as fronteiras que existiam anteriormente entre o momento de trabalho, o momento com a família e o lazer foram dissipadas. Um fator decisivo para a abolição dessas fronteiras é, sem dúvida, o advento das novas tecnologias. Essa sociedade digitalizada permite a pessoa estar conectada a *internet* o tempo todo, o que possibilita que o trabalho seja feito de qualquer lugar e a qualquer hora, ampliando-se, cada vez mais, o tempo que se passa *online*.

Para além do tempo dedicado ao trabalho, as pessoas permanecem conectadas, ocupando-se também de outras atividades para satisfazer o desejo de serem vistos, expondo suas intimidades. As práticas de exposição da intimidade se tornaram comuns, tendo sido internalizadas e incorporadas por grande parte da população. Sem dúvida, o advento da comunicação pela *internet* tornou esse processo ainda mais fácil: Bauman o denomina de “*strip-tease* espiritual público”¹². Dessa forma, as pessoas se sentem membros do mundo, pois, quanto mais desconectados tanto mais a vida é deserta¹³.

O fenômeno da instantaneidade está presente em todos os setores da sociedade. Essa é uma característica da “modernidade líquida”. Essa instantaneidade muda radicalmente a forma de convívio e o modo como os seres humanos se relacionam tanto na vida privada, quanto na esfera pública, ou seja, no modo como realizam seus afazeres coletivos.

A instantaneidade estimula à insegurança, a incerteza e a ansiedade, o que acaba incitando a individualização ao invés da união. Com

¹² Entrevista Bauman

¹³ Entrevista Bauman

efeito, a instantaneidade não possibilita a articulação de um interesse comum e coletivo, já que tudo muda instantaneamente.

Em consonância com Bauman, Arendt sustenta que o pensamento exige uma pausa, isto é, o “pare e pense”¹⁴. Mantendo o ritmo frenético de corrida pela sobrevivência, pelas satisfações das necessidades vitais e de consumo, é impossível a pessoa realizar uma análise sobre a própria vida, ou ainda, avaliar suas decisões e pensar quais opções têm à sua disposição; é impossível avaliar que rumos prefere, e é ainda mais difícil realizar essa tarefa de análise, verificação, articulação e decisão a respeito do mundo comum dentro desse ciclo, o que resulta em uma sociedade alienada e apolítica.

Todo esse processo da instantaneidade, que contribui para a individualização, traz também outras consequências associadas, propiciando a desintegração da cidadania: “o indivíduo é o pior inimigo do cidadão”¹⁵. A perda da cidadania traz prejuízos para a política, pois este é o seu fundamento.

O cidadão é aquele que se articula e se dispõe a trabalhar com outras pessoas para resolver os problemas sociais, renunciando muitas vezes a algum interesse pessoal visando a um bem maior comum, buscando através do diálogo uma construção coletiva para a sociedade que almeja. O problema é que, devido a insegurança, as pessoas se mantêm cada vez mais afastadas do convívio coletivo: as ruas, praças, os espaços públicos em geral despertam diversos temores, e essa desconfiança inviabiliza o compartilhamento de uma vida pública.

Diante desta discussão, a qual aponta para a constatação de que a atual dinâmica do mundo estimula cada vez mais a individualização e a consequente supremacia do interesse privado sobre o interesse coletivo, ficam evidenciadas *as contradições concernentes à vida na sociedade de consumo nos tempos da modernidade líquida*. Assim é possível compreender melhor os acontecimentos de banalização da vida, de esfacelamento dos direitos humanos, e é neste momento que se faz urgente trazer para o debate os ideais dos Direitos Humanos, e fazer o resgate da cidadania.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução de César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 97.

¹⁵ *ML*, p. 45.

Essa necessidade é decorrente da busca por um modo de enfrentamento para essas crises, procurando meios para um convívio digno em meio à pluralidade, que é a nossa realidade. Pensando em uma criação coletiva da sociedade, é de extrema importância investigar recursos para a realização dos Direitos Humanos, visando à possibilidade de superação dos problemas enunciados.

Os Direitos Humanos são uma importante conquista da modernidade, tendo como núcleo a ideia de pessoa como detentora de direitos pelo fato de ser uma pessoa humana. É inerente à natureza humana a dignidade, por meio da qual fica não só caracterizada a humanidade do homem, mas também sua diferenciação em relação às coisas, objetos e outros seres.

Podemos afirmar que conviver com as diferenças não é uma tarefa fácil, já que, para tanto, as pessoas precisam não só se dispor a convivência com o outro, mas também a querer desenvolver essa habilidade. As diferenças enriquecem e proporcionam a ideia e o sentimento de completude no todo. Daí a razão pela qual há a necessidade de respeito e acolhimento das diferenças. Os Direitos Humanos tentam salvaguardar isso.

Para Arendt, é através da pluralidade, da diversidade humana que se concretizam os Direitos Humanos, “ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; *mas esta pluralidade é especificamente a condição [...] de toda vida política*”.¹⁶

É no espaço público comum através da ação política que o homem é capaz de ser livre e de buscar uma vida digna. Para isso, é necessário o diálogo, pois é através dele que os homens se comunicam e se inserem no mundo, podendo transformá-lo.

É no espaço público comum através da ação política que o homem é capaz de ser livre e de buscar uma vida digna. Para isso, é necessário o diálogo, pois é através dele que os homens se comunicam e se inserem no mundo, podendo transformá-lo.

O ser humano se realiza cabalmente pelo diálogo, já que este proporciona o encontro dos homens, e é em meio à pluralidade dos homens no mundo comum que é possível (re)conhecer o outro, o diferente de mim, mas que também possui direitos e deveres, assim como

¹⁶ CH, p. 15.

eu, essa é a definição de alteridade. “É o constatar as diferenças respeitando-as e aceitando-as como são que gera a alteridade”.¹⁷ Reconhecer o outro em sua alteridade se apresenta como uma possibilidade para enfrentar esses tempos sombrios, desenvolvendo a tolerância através do diálogo.

Para Hannah Arendt, viver é estar entre os homens, e morrer é deixar de estar entre eles. A pluralidade é a condição humana da ação e só é possível no espaço público, pois são os homens que habitam este planeta. São eles, portanto, os responsáveis por construir uma convivência coletiva digna, de respeito e valorização da diversidade, reconhecendo a pluralidade como um fator de fortalecimento e enriquecimento cultural.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução de César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ARENDDT, Hannah. *A promessa da política*. Org. Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr.. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Sociedade do consumo e do crédito não funciona mais* (Interview). In: **BOCCANERA, Sílio. Ideias do Milênio**. *Revista Consultor Jurídico*, 27 de janeiro de 2012. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2012-jan-27/ideias-milenio-zygmunt-bauman-sociologo-polones>>

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

¹⁷ HOGEMANN, E. R. A relevância do afeto e da alteridade na garantia dos direitos humanos. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 12, n. 2, p.517-548, jul./dez. 2013, p. 534-535.

HOGEMANN, Edna Raquel. A relevância do afeto e da alteridade na garantia dos direitos humanos. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 12, n. 2, p.517-548, jul./dez. 2013.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Schwarcz, 1991.

Uma análise do conceito de *Virtude* na ética de Alasdair MacIntyre

Danillo Moretti Godinho Linhares

Universidade Federal do Piauí

O presente texto tem como objetivo analisar o conceito de virtudes evidenciando seu espaço e sua definição dentro do projeto filosófico de Alasdair MacIntyre. Contudo, não se trata de uma exposição extensiva sobre o conceito, mas apenas de uma aproximação visando um entendimento adequado do mesmo. Para tanto, partirei principalmente da leitura de sua obra mais conhecida, a saber *After Virtue* lançada em 1981, onde MacIntyre apresenta de forma sistemática a sua concepção ética inspirada na tradição aristotélica das virtudes.

Nesta empreitada partirei de questionamentos como: o que são virtudes? como podemos adquiri-las? qual o seu papel na teoria de MacIntyre? afim de construir uma visão minimamente satisfatória deste conceito.

Podemos afirmar inicialmente que as virtudes segundo MacIntyre, são elementos fundamentais para o desenvolvimento moral da pessoa humana, e que sua aquisição está atrelada a uma concepção de *prática social*, ou seja, adquirimos virtudes através de determinadas práticas socialmente estabelecidas, estas por sua vez possuem suas regras e modelos específicos. No entanto é interessante ressaltar que as virtudes tem um papel articulador no esquema ético de MacIntyre, em linhas gerais, o *lugar* das virtudes está submetido à uma concepção de *telos* de

uma vida propriamente humana¹. (concepção que em obra posterior é identificada como *florescimento humano*). Ou seja, para nosso autor as virtudes são *meios internos* para alcançarmos o florescimento humano. Neste sentido não podemos falar em uma vida plena sem falarmos em uma vida permeada pela aquisição e exercício constante das virtudes.

Mas antes de buscar uma resposta mais apurada para tais perguntas (aquelas apontadas acima) faz-se necessário responder uma pergunta anterior, qual seja: Por que virtudes? qual a justificativa então para uma retomada da ética das virtudes? A exposição macintyreana das virtudes certamente prevê uma resposta a este questionamento, podemos identificá-la na primeira metade de *After Virtue*, qual seja: O diagnóstico da crise na linguagem moral contemporânea e do predomínio da visão emotivista da ação moral. Em outras palavras, MacIntyre afirma que a moralidade contemporânea caracteriza-se, entre outros aspectos, por: a) uma forte presença do emotivismo ético, que define o discurso normativo da moralidade como uma simples expressão de desejos e vontades subjetivas; b) Pela máscara da impessoalidade nos discursos morais com fins a conferir uma objetividade forçada a discursos incomensuráveis; c) por uma prática social decadente oriunda dos valores do liberalismo. Neste sentido, MacIntyre afirma que esta crise da linguagem moral tem origem na rejeição do esquema ético-político de Aristóteles; no contexto do surgimento das teologias voluntaristas de Lutero, Calvino e Jansen; Por consequência, no próprio projeto ético do iluminismo. (LUTZ, 2012, p.46). Christopher Lutz descreve este movimento crítico produzido em *After Virtue* da seguinte maneira:

O Exame da moralidade contemporânea revela a cultura do emotivismo. O exame das raízes da cultura do emotivismo leva a filosofia moral moderna. Um estudo das raízes da filosofia moral moderna leva às teologias voluntaristas e nominalistas dos séculos XIV, XV e XVI. Tais teologias surgiram a partir da rejeição do que elas tomaram como sendo um determinismo Aristotélico. (LUTZ, 2012 p 54.)

Esta exposição, ainda que de forma superficial, sobre o argumento crítico de MacIntyre apresenta uma justificativa para a retomada

¹ Cf. MACINTYRE, 2001. p. 295

da temática das virtudes, qual seja: Ora, de acordo com nosso autor, foi devido a um afastamento precipitado do esquema ético-político de Aristóteles que nós nos perdemos ao longo do que se chamou de modernidade em várias tentativas falhas de justificar os imperativos morais e acabando finalmente por ceder a uma visão emotivista², ainda que muitas vezes não declarada, das ações e das normas morais.

Assim, MacIntyre pretende mostrar que por meio de um esquema ético pautado numa concepção clara de ser humano e de comunidade, o qual Aristóteles é principal articulador, compatível ainda com uma teleologia do auto-conhecimento e do desenvolvimento adequado das faculdades específicas do homem, (virtudes), é possível desembaraçar-se dessa inércia e do subjetivismo ético que permeiam a cultura liberal. Nas palavras do autor: “A tradição aristotélica pode ser restaurada de um modo que restabeleça a inteligibilidade e a racionalidade de nossas atitudes e compromissos morais e sociais.” (MacIntyre 2001. p.435).

Feitas estas considerações iniciais e dada esta justificativa, podemos nos dedicar à ética das virtudes em si, neste sentido, minha primeira pergunta foi o que são virtudes? MacIntyre apresenta sua definição de virtude de forma acumulativa, ou seja, propõe definições parciais que se complementam e se relacionam com outros conceitos importantes para o autor, devido a brevidade desta comunicação faz-se necessária uma abordagem sintética deste movimento que é exposto em três etapas.

Assim, a primeira definição de virtude pressupõe uma compreensão do que nosso autor chama de “prática” e também de uma compreensão do que significam “bens internos”. De modo simplificado, as práticas são aquelas atividades coerentes e cooperativas da vida humana por meio das quais os indivíduos podem desenvolver de forma sistemática as características e habilidades especificamente humanas na busca de uma excelência. é neste sentido e que podemos compreender a prática da arquitetura, do futebol, da agricultura, da pesquisa filosófica, do xadrez, e etc. (MacIntyre 2001. p.316)

² MacIntyre define o emotivismo como: “A doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de atitudes ou sentimento, na medida em que são de caráter moral ou valorativo”. (MACINTYRE, 2007, pp.11-12).

Mas e os bens internos às práticas? Os bens internos nada mais são do que tais habilidades e características intrínsecas ao desenvolvimento de uma determinada prática e que são constitutivas das práticas em si. MacIntyre afirma que é característica dos bens internos que sua conquista, ou seja sua aquisição, seja boa para toda a comunidade que participa da prática, é dizer, os bens internos são aqueles que aprimoram a prática como um todo. (MacIntyre 2001. p.321)

Partindo destas considerações vejamos a primeira definição de virtude:

Virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costumam nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens. (MacIntyre 2001. p.321)

De posse desta primeira definição já podemos nomear algumas virtudes as quais, segundo MacIntyre, são componentes necessárias de qualquer prática, são elas: a virtude da justiça que define o tratamento com os outro, no que diz respeito ao mérito ou merecimento, de acordo com padrões uniformes e impessoais. A virtude da coragem, que é a capacidade de enfrentar perigos e ou danos contra si; e a virtude da honestidade, que é transparência de motivação e também disposição para seguir as normas no que diz respeito à busca do bem adequado à prática. (MacIntyre 2001. p.322) A respeito destas virtudes MacIntyre conclui: “a honestidade, a justiça e a coragem (...) são excelências genuínas, são virtudes a partir das quais precisamos caracterizar a nós mesmos e aos outros, seja qual for nossa perspectiva moral ou os códigos específicos de nossa sociedade”. (MacIntyre 2001. p.324)

Por fim, neste contexto, é possível afirmar que a relação entre práticas e virtudes se dá em dois níveis, primeiro as virtudes são necessárias para que o indivíduo possa reconhecer e realizar os bens internos das práticas, em segundo lugar e ao mesmo tempo, as práticas são o principal meio de aquisição e desenvolvimento das virtudes. É dizer, as virtudes aprimoram as práticas e as práticas são o espaço principal de aquisição das virtudes³. Neste sentido “Uma prática é, para MacIntyre, acima de tudo, o *background* social no qual o exercício coerente das virtudes é inteligível.” (MCMYLOR, 1994, p. 149, tradução nossa)

³ tal visão é compatível com a concepção aristotélica de aquisição das virtudes pelo hábito...

Mas a definição de virtude não se resume a estes aspectos como já foi mencionado aqui. De acordo com MacIntyre, assim como o próprio Aristóteles, as virtudes tem um papel fundamental na construção da boa vida para o homem.

Neste contexto, é importante ressaltar que a proposta ética de MacIntyre sofreria um enfraquecimento caso propusesse uma única concepção de bem que pretendesse uma universalidade. Esta é uma falha que nosso autor contorna com elegância, embora MacIntyre incorpore, dentro da tradição aristotélica, a categoria de um *telos* para a vida humana, este *telos* é definido em termos de uma busca, uma busca de uma concepção adequada do que é o bem para si. Ou seja, a finalidade da vida humana é a busca da vida boa para si, de uma concepção adequada do bem.

A boa vida para o homem é a vida passada na busca da boa vida para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender mais e mais o que é a vida boa para o homem. (MACINTYRE, 2001. p.369)

Assim, uma segunda definição afirma que as virtudes são disposições que além de nos capacitar para alcançar os bens internos a determinadas práticas, também nos apóiam e orientam naquela busca pelo bem, nos ajudando a superar os males, os riscos e as tentações com que nos deparamos, fornecendo um autoconhecimento cada vez maior assim como um conhecimento cada vez maior do bem. (MacIntyre 2001. p.369)

A terceira etapa da definição de virtudes apresenta o aspecto comunitário da proposta de MacIntyre, de forma objetiva afirma que as virtudes também se vinculam à busca de um bem para os seres humanos em geral, cuja concepção só pode ser elaborada e possuída dentro de uma tradição social continuada.

Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada (...) Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações, as vezes muitas gerações. Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais o indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro

com relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma vida única. (MacIntyre 2001. p.373-374)

Portanto, podemos dizer que as virtudes são aquelas características (intelectuais e morais) que nos fortalecem e auxiliam nos mais diversos aspectos da nossa vida, desde das práticas sociais cotidianas passando pela busca pessoal daquilo que venha a ser o bem para o indivíduo até a construção de um ideal de vida boa em comunidade por meio de uma compreensão do caráter tradicional da vida moral.

Vencida esta etapa, me volto agora para a pergunta sobre a aquisição das virtudes, cuja resposta não surgirá como algo inesperado ou complexo, em verdade a própria definição das virtudes já acena tal resposta cujo caráter é fortemente aristotélico.

Em *After virtue* MacIntyre relaciona o exercício das virtudes às práticas cooperativas socialmente estabelecidas, de forma que tais virtudes se desenvolvem no “interior” destas práticas. Neste sentido é correto afirmar que só se pode adquirir virtudes por meio de tais práticas? Não, nosso autor evidencia em obra posterior que as virtudes podem ser adquiridas por meio de uma educação geral e moral, e o contexto e a condição desta educação são as relações interpessoais. Ou seja, nosso contato com as virtudes se inicia, como é de se esperar, por meio da relação com os pais, tios, avós, passando pelos professores, colegas e amigos.

Assim, é correto afirmar que inicialmente o sujeito aprende com seus modelos (pais, professores) através da aplicação de certas regras de virtude como: tais atos são justos, tais são honestos e tais não são. O sujeito vai assim seguindo as ordens dos pais e demais tutores, até que gradativamente alcança uma independência que o habilita a aplicar tais regras a situações novas (práticas) sem a interferência dos tutores adquirindo assim os rudimentos das virtudes.

David Izquierdo, comentando esta questão da aquisição das virtudes diz:

à luz de seus ensinamentos, o indivíduo adquire o conteúdo e a aplicação das virtudes por repetição de atos de acordo com a sua reação em situações concretas; a repetição é a base da formação de hábito” (IZQUIERDO, 2007, p. 174).

Ou seja, MacIntyre nos relembra que só se pode ser virtuoso agindo de forma virtuosa, praticando e exercitando tais virtudes, Inicialmente por meio da educação moral e posteriormente, de modo a consolidá-las, por meio das práticas sociais.

Chegamos agora à parte final desta análise, qual seja: uma tentativa de “localizar” este conceito no esquema ético de MacIntyre. Em poucas palavras é possível afirmar que o conceito de virtudes ocupa uma posição fundamental, e ao mesmo tempo secundária.

O conceito de virtude depende, pressupõe alguns outros conceitos, como os de prática, narrativa e tradição acima citados. Mas também a o mesmo tempo funciona como um elo para o desenvolvimento de outros conceitos amadurecidos em obras posteriores como os de raciocínio prático independente, o próprio conceito de Bem e de florescimento humano, é neste sentido que o conceito de virtude revela seu caráter central. Mas ao mesmo tempo é essencial localizá-lo como um conceito que é estabelecido em função de outro mais importante, ou seja, como um meio, mais especificamente como um meio interno para um fim que é o florescimento humano, a vida boa enquanto tal. Em outras palavras, só se pode dizer o que são virtudes na medida em que estas desenvolvam as capacidades intrinsecamente humanas que nos levam em direção ao autoconhecimento e ao bem.

Ainda em *After Virtue*, MacIntyre afirma que sua crítica às relações morais contemporâneas, pautadas no emotivismo, deve se estender em direção à própria ordenação político-econômica contemporânea, cujas instituições pervertem as práticas genuínas, e onde o individualismo e a *pleonexiasão* ressaltados como virtudes⁴.

O fato é que sua ética das virtudes é incompatível com tais formas de ordenação social, pois segundo o autor o individualismo ético além de inverter a lógica das virtudes também oculta certos aspectos da vida humana que são fundamentais como a questão da vulnerabilidade humana. Neste sentido, segundo MacIntyre, devemos reconhecer que o ser humano é um animal vulnerável cujo desenvolvimento físico e intelectual (moral) depende da ajuda dos demais membros da espécie, muitas vezes uma ajuda incondicional⁵, tal como o cuidado e a atenção dos pais.

⁴ Embora algumas destas colocações apareçam ao longo da obra de forma explícita ou implícita, Cf. MACINTYRE, 2007, pp. 252-255.

⁵ Cf. MACINTYRE, 1999, pp. 99-100.

No entanto, uma vez alcançada a maturidade, o ser humano continua em dependência dos demais, como família, colegas de trabalho, amigos, e mesmo desconhecidos que trabalham na produção dos bens que são essenciais como roupas e alimentos. É graças à convivência com os demais que somos capazes de corrigir nossos erros cotidianos, assim como superar nossas incapacidades, sejam elas momentâneas como as doenças curáveis, ou permanentes como a cegueira ou uma limitação permanente nos movimentos. Ou seja: “Não há nenhum ponto em nosso desenvolvimento em direção, e em nosso exercício do raciocínio prático independente em que cessamos por completo de sermos dependentes de outras pessoas em particular.” (MACINTYRE, 1999, p. 97)

Esta constatação interfere diretamente na própria concepção das virtudes que são requisitos para o florescimento humano. Precisamos desenvolver, além das virtudes essenciais para a interação nas práticas sociais e para o desenvolvimento do raciocínio prático, (educação dos desejos, escolha dos bens e a capacidade de imaginar realisticamente alternativas futuras) também as virtudes que nos capacitam a reconhecer e a aceitar a vulnerabilidade e a dependência humana. MacIntyre chamou este conjunto de virtudes, de virtudes da dependência reconhecida (*Virtues of acknowledged dependence*), são aquelas ligadas às relações de reciprocidade: Justa generosidade, misericórdia, temperança, cortesia, etc.⁶.

Por fim, é possível destacar que MacIntyre compreende a vida de um indivíduo como um processo de florescimento, como uma unidade ordenada de maneira teleológica, como um todo cuja natureza e cujo bem o sujeito deve aprender a descobrir, e que as virtudes são aquelas características que nos auxiliam nesta busca.

⁶ MacIntyre faz menção a virtudes não elencadas nestes grupos, um exemplo digno de menção é a virtude da *prhonesis*, virtude intelectual amplamente enfatizada tanto por Aristóteles como por Tomás de Aquino cuja posse possibilita o bom desempenho nos julgamentos em geral, MacIntyre chega a afirmar que as virtudes morais “não podem ser exercitadas sem que a *prhonesis*’ seja exercitada também». Cf. MACINTYRE, 1988, p. 116.

REFERÊNCIAS

IZQUIERDO, David Lorenzo. *Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de A. MacIntyre*. Madrid: Thomson-Aranzadi, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory* 3ª ed. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.

_____. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame, 1988.

_____. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

_____. *Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões; Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho; São Paulo: EDUSC, 2001.

McMYLOR, Peter. *Alasdair MacIntyre Critic of modernity*. London: Routledge, 1994.

LUTZ, Christopher Stephen. *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*. London: Continuum, 2012.

A defesa do libertarianismo de Robert Nozick

André Assi Barreto

Antes de propriamente iniciar argumentação pretendida, façamos duas breves considerações. A primeira é sobre semântica. Robert Nozick é um autor norte-americano e, enquanto tal, ele utiliza uma terminologia distinta da usada na maior parte do mundo, inclusive no Brasil. Nos Estados Unidos, durante as décadas de 1920 e 1930 (especialmente durante o governo de F. D. Roosevelt), o termo “liberalismo” (*liberalism*) foi apropriado por aqueles que antes eram conhecidos como “progressistas”. Os antigos liberais, viram-se, então, sem uma palavra para descreverem sua própria posição. Com isso, dois termos passaram a ser utilizados para esse propósito: *liberais clássicos* e *libertários*. A palavra “libertário”, porém, está mais associada a defensores mais radicais da liberdade negativa do que os assim chamados liberais clássicos. Nesse sentido, Nozick é classificado como um autor libertário e usaremos o termo com essa acepção ao longo do trabalho.

A segunda consideração é sobre a radicalidade que define o libertarianismo. Os libertários questionam a provisão e o monopólio estatal de muitos bens e serviços que a grande maioria dos antigos liberais clássicos nem cogitava poderem ser fornecidos pelo setor privado. Libertários defendem a desestatização em setores como previdência, educação, saúde e transporte (nem mesmo as ruas e rodovias escapam). No limite, os mais radicais condenam todas as atividades

estatais – quaisquer que sejam elas. Esses mais radicais são conhecidos como anarco-capitalistas¹. Os anarco-capitalistas defendem a extinção do Estado e sua substituição por agências privadas de segurança concorrentes. Entre os maiores expoentes do anarco-capitalismo estão David Friedman (utilitarista) e Murray Rothbard (jusnaturalista).

Feito esse breve preâmbulo, tratemos de Nozick, o nosso tema principal. Em sua juventude, Robert Nozick era um socialista convicto. Até o término de sua graduação, no entanto, ele nunca havia se confrontado com argumentos elaborados a favor do capitalismo. Foi somente na sua pós-graduação em Princeton que teve contato com ideias pró-capitalistas. Um de seus colegas, Bruce Goldberg, era um libertário ferrenho e, através dele, Nozick familiarizou-se com a teoria libertária, sendo apresentado a autores como Ludwig von Mises, Friedrich Hayek e Henry Hazlitt.

O fato catalisador do interesse de Nozick pelo libertarianismo ocorreu, no entanto, somente por volta de 1968. Nesse ano, o seu amigo Goldberg o apresentou ao economista e filósofo libertário (e anarco-capitalista) Murray Rothbard. A conversa que Nozick teve com Rothbard fez ele perceber a força do libertarianismo e a importância do desafio anarquista à ideia de que os Estados podem ser legítimos. Depois desse encontro, Nozick passou a estudar com maior afinco os autores libertários. Inicialmente, sua pretensão era refutá-los. Com o passar do tempo, porém, ele se via cada vez mais convencido pelos argumentos, e acabou tornando-se ele próprio um libertário, mesmo que de forma reticente.

Em 1974, seis anos após seu encontro com Rothbard, Nozick publica seu livro *Anarquia, Estado e Utopia*. Já no prefácio de seu livro, Nozick diz que “Indivíduos têm direitos, e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer contra elas (sem violar esses direitos)” (NOZICK, 2011, p. ix) e enuncia que disso ele conclui que:

Nossas principais conclusões sobre o Estado são que um Estado mínimo, que se restrinja às estritas funções de proteção contra a violência, o roubo, a fraude e a coerção [enforcement] de contratos, e assim por diante é justificado; que qualquer Estado mais abrangente violará os direitos de as pessoas não serem

¹ Nozick refere-se a eles como anarquistas individualistas.

obrigadas a fazer determinadas coisas, o que não se justifica; e que o Estado mínimo é ao mesmo tempo inspirador e justo (NOZICK, 2011, p. ix).

Para Nozick, filosofia política é filosofia moral aplicada. Como ele próprio diz:

A filosofia moral determina as bases e os limites da filosofia política. O que as pessoas podem ou não fazer umas com as outras estabelece os limites daquilo que podem fazer por meio do aparelho do Estado, ou o que podem fazer para estabelecer esse aparelho (NOZICK, 2011, p. 6).

É de grande relevância, então, falar um pouco sobre a teoria moral de Nozick antes de entrar no mérito da discussão dos capítulos do seu livro. Os *direitos* ocupam uma posição fundamental na teoria de Nozick e eles devem ser entendidos como *restrições morais indiretas*, e não como objetivos a serem alcançados. Tratar os direitos como objetivos significa dizer que eles podem ser sacrificados se for julgado que há outros objetivos mais importantes. Tratar os direitos como restrições morais, por outro lado, significa restringir a forma com que os objetivos humanos podem ser alcançados, de modo que essas não devem de forma alguma violar tais direitos. Para Nozick, teorias morais pautadas puramente por objetivos (e que não incluem restrições morais) são problemáticas por não respeitar a inviolabilidade das pessoas. É da própria natureza dessas teorias que haverá casos em que elas requererão que nós sacrifiquemos os direitos individuais para alcançar outros objetivos. Em termos kantianos, tais teorias permitem o tratamento de pessoas como meros meios, e não como fins em si mesmas, o que Nozick considera inaceitável. Se as restrições morais são ou não estritamente absolutas, porém, é um grande problema que Nozick simplesmente evade.

As restrições morais, segundo Nozick, incluem a proibição libertária à agressão, tornando moralmente impermissíveis a redistribuição e o paternalismo. Os direitos individuais proíbem o uso da força e da ameaça de força, exceto em casos de autodefesa. Para justificar essas restrições morais libertárias, Nozick considera o fundamento kantiano dos direitos:

As restrições indiretas à ação refletem o princípio kantiano implícito de que os indivíduos são fins e não simplesmente meios; não podem ser sacrificados ou usados para a realização de outros fins sem o seu consentimento. Os indivíduos são invioláveis (NOZICK, 2011, p. 37).

Indivíduos não devem ser coagidos, pois coerção significa o tratamento deles como meros meios. Tratar os indivíduos como fins implica respeitar os fins que eles possuem, ou seja, respeitar suas escolhas e não interferir em sua liberdade. Mas por que os indivíduos são invioláveis nesse sentido? As respostas tradicionais para essa pergunta são três: (i) porque os indivíduos são racionais; (ii) porque eles possuem livre arbítrio; e (iii) porque eles são agentes morais. Nozick diz não estar satisfeito com nenhuma dessas respostas individualmente. Em vez de optar por uma delas, ele sugere que deveríamos considerá-las conjuntamente e adicionar a elas a capacidade dos indivíduos de moldar sua vida de acordo com alguma concepção geral que ele escolheu². Nozick suplementa essas considerações kantianas apelando para a separabilidade das pessoas: devemos respeitar que diferentes pessoas são separadas e têm vidas separadas para viver. Não existe “entidade social” e, conseqüentemente, “não pode existir entre nós nenhum gesto de compensação moral” (NOZICK, 2011, 41). O mal que é feito a uma pessoa não é cancelado pelo bem feito à outra de forma análoga ao sacrifício que uma pessoa pode fazer do seu “eu presente” em prol de seu “eu futuro”. Redistribuições intra-pessoais e inter-pessoais são, portanto, essencialmente distintas.

Feita essa breve discussão da teoria moral de Nozick, tratemos das diferentes partes do seu livro. Na primeira parte, Nozick buscará legitimar a existência de um Estado, rebatendo as alegações anarco-individualistas de que o Estado seria, por natureza, uma instituição imoral e prejudicial aos homens. Ele reconhece que a justificação lockeana do Estado não serve como argumento contra esse novo tipo de anarquista, o qual defende alternativas não-estatais para lidar com as

² Nozick conjectura que a razão pela qual esse conjunto de quatro características dá origem a restrições morais “esteja ligada àquela indefinida e difícil noção: o sentido da vida. Organizar a própria vida de acordo com um plano geral é a maneira de que dispõe uma pessoa para dar sentido à sua vida; só um ser com capacidade de organizar sua vida pode ter – ou esforçar-se por ter – uma vida que faça sentido” (NOZICK, 2011, p. 64).

“inconveniências do estado de natureza”³. Em resumo, o argumento de Nozick é que, a partir de uma sociedade anarquista, um Estado surgiria por meio de um processo de mão invisível, sem que houvesse qualquer violação dos direitos das pessoas. Como esse não é o foco desse trabalho, não entraremos nos detalhes sobre o porquê disso.

Tendo legitimado a existência do Estado, Nozick discute quais são as suas funções legítimas na segunda parte do livro. Para ele, tais funções são bastante limitadas, de modo que somente um Estado Mínimo seria justificável. Nessa parte, Nozick critica a ideia de que um Estado maior do que o mínimo seria necessário para realizar a “justiça distributiva”, promover a “igualdade de oportunidades”, entre outras justificativas comumente levantadas. Trataremos mais pra frente da discussão que Nozick faz da justiça distributiva com maior profundidade.

Na primeira e segunda partes do livro, Nozick argumenta que um Estado Mínimo é moralmente justificável, mas que qualquer coisa que vá além desse mínimo é ilegítima. Na terceira parte do livro, ele busca mostrar que o Estado Mínimo não só é moralmente correto, como também constitui uma utopia inspiradora em prol da qual deveríamos lutar. Para Nozick, o melhor mundo possível (o estado de coisas ideal) não é o mesmo para todas as pessoas, de modo que a verdadeira utopia só poderia ser concebida no plural como utopias. O Estado Mínimo consistiria, segundo Nozick, numa *meta-utopia*, num arcabouço (*framework*) onde diversas concepções de utopia poderiam ser tentadas através da *associação voluntária* entre os indivíduos⁴.

O capítulo sobre a justiça distributiva compõe a segunda parte do livro. Entre as teorias sobre a justiça de posses, Nozick defende como correta a que ele denomina de teoria da titularidade. Essa teoria é composta por três partes: (i) princípios de justiça na aquisição; (ii) princípios de justiça na transferência; e (iii) princípios de justiça na retificação. Os princípios de justiça na aquisição delimitam as condições em que recursos sem donos podem ser apropriados. Os princípios de justiça

³ Para Locke, tais inconveniências do estado de natureza seriam: (1) a inexistência de um árbitro imparcial para resolver as disputas entre indivíduos, os quais seriam naturalmente parciais se fossem eles os juizes de suas próprias causas; (2) a possibilidade de indivíduos não terem poder o suficiente para garantir seus direitos.

⁴ Vale observar que tais associações não precisariam ser governadas por normas capitalistas ou libertárias. Para Nozick: “em uma sociedade livre, as pessoas podem infringir [contrair] várias restrições que o governo não pode, legitimamente, lhes impor” (NOZICK, 2011, p. 413).

na transferência caracterizam a forma como as posses podem ser justamente transferidas de uma pessoa para outra, ou podem retornar à condição de sem dono. Por fim, os princípios de justiça na retificação especificam como injustiças passadas podem ser retificadas, ou seja, como lidar com violações dos outros dois princípios. Juntos, esses três princípios fazem um tratamento exaustivo da justiça e sempre podem determinar as condições para que uma distribuição particular seja justa.

Nozick não discute de forma precisa as condições para o cumprimento desses três princípios, pois está mais preocupado em discutir a *estrutura formal* da teoria da titularidade, a qual é suficiente para contrastar com as estruturas formais das demais concepções de justiça na distribuição. Quanto à apropriação, ele discute brevemente e problematiza o princípio da apropriação de Locke⁵ e a “ressalva lockeana”.⁶ Em relação à transferência, Nozick diz genericamente que as transferências legítimas incluem trocas voluntárias e presentes e que, as não legítimas incluem fraude, roubo e transferências coercitivas. Sobre a retificação, Nozick levanta uma série de questões interessantes, sem, porém, oferecer qualquer resposta.

De acordo com a teoria da titularidade, uma posse é justa se foi alcançada por ações em conformidade com os princípios da justiça de apropriação, transferência e retificação. Se partimos de uma distribuição justa, então qualquer aplicação desses princípios garante que a distribuição final também será justa. Em outras palavras, não se pode chegar numa distribuição injusta pela aplicação de procedimentos justos a uma distribuição inicial justa.

A teoria da titularidade é uma teoria *histórica*: a justiça de um conjunto de posses é determinada pela forma com que ela surgiu, pelos processos históricos dos quais ela é resultado. Nesse sentido, ela contrasta com teorias *a-históricas* que só se preocupam com as caracte-

5 Locke famosamente havia justificado a propriedade privada como sendo derivada da propriedade dos indivíduos sobre si mesmos (auto-propriedade). Para Locke, sendo auto-proprietários, os indivíduos também têm propriedade sobre o seu trabalho. Desse modo, um indivíduo ganharia um direito de propriedade sobre um objeto sem dono se ele “misturasse” o seu trabalho com o referido objeto.

6 Para Locke, uma apropriação só é justificável quando deixa o bastante do bem em questão para os demais homens apropriarem. Nozick considera que essa ressalva é muito restritiva e oferece uma alternativa de ressalva: uma apropriação só seria justificada sob a condição de não deixar ninguém pior do que estaria se o recurso permanecesse sem dono.

terísticas *estruturais* da distribuição de posses num dado momento ou num determinado intervalo de tempo. Teorias a-históricas são problemáticas porque há casos em que a forma com que uma pessoa adquire um objeto é de clara relevância. Por exemplo, quer A dê um livro a B, quer B roube o mesmo livro de A, terminaremos com duas distribuições estruturalmente idênticas e, portanto, as teorias a-históricas não diferenciariam entre esses dois casos. É evidente, no entanto, que ambas as situações não podem ser moralmente equivalentes.

A teoria da titularidade também deve ser distinguida de outras teorias históricas, como é o caso das concepções *padronizadas* de justiça. As concepções padronizadas especificam alguma dimensão natural (ou algum conjunto de dimensões naturais) de acordo com a qual as posses supostamente deveriam ser padronizadas. Exemplos famosos de distribuições padronizadas incluem as de acordo com a necessidade, o “mérito” e a contribuição marginal. Conjuntos de posses gerados de acordo com os princípios de Nozick podem conter diversos padrões internos, mas não existe um padrão geral com o qual toda a distribuição deve se conformar.

Nozick faz várias críticas às concepções padronizadas de justiça, entre as quais está a crítica ao seu pressuposto implícito de que os bens “caem do céu”. Em outras palavras, ele questiona o tratamento dos bens como se eles tivessem surgido do nada. Bens precisam ser produzidos. A produção dá origem a titularidades que proíbem a distribuição dos bens produzidos. O argumento principal de Nozick contra concepções padronizadas de justiça, porém, é que a liberdade frustra padrões. Qualquer padrão só pode ser mantido ou proibindo-se atos que o frustrem, ou pela constante redistribuição para trazer o padrão de volta à existência.

Para ilustrar, Nozick fornece o famoso exemplo de Wilt Chamberlain. Suponha que os bens de uma sociedade estejam inicialmente distribuídos conforme alguma concepção padronizada de justiça. Wilt Chamberlain assina um contrato com um time de basquete acordando que 25 centavos de cada ingresso vendido irão para ele. Durante a temporada, um milhão de pessoas vão assistir aos jogos, felizes e satisfeitos em poderem assistir Chamberlain jogando. No final do período, Chamberlain terminará com US\$250.000 provenientes da venda de ingressos e será muito mais rico do que qualquer outra pessoa. Iniciamos

num ponto de partida justo e tomamos passos justos. Por que razão, então, o resultado seria injusto?

Consideremos as duas formas anteriormente citadas de preservar uma distribuição padronizada. Iniciemos pela primeira forma de preservar um padrão, i.e., a proibição das transferências voluntárias que o minam. Como a maioria absoluta dos usos dos recursos frustram o padrão, não há muito o que possa ser feito com eles. Como diz Nozick:

Os princípios distributivos padronizados não dão às pessoas aquilo que o princípio da titularidade lhes daria, apenas mais bem distribuídos, uma vez que eles não dão o direito de escolher o que fazer com aquilo que se tem (NOZICK, 2011, p. 214-5).

As teorias padronizadas, só consideram as pessoas como *receptivas* de recursos, e não como agentes que fazem uso dos mesmos. Portanto, tais teorias são, em certa medida, auto-contraditórias. Isso ocorre pois as restrições e interferências nos usos dos recursos (necessárias para manter o padrão) retiram parte da justificação original para implementar o padrão. Se eu não posso utilizar de maneira que julgar conveniente os recursos que me foram redistribuídos, então vejo-me privado de um razão importante pela qual eu inicialmente desejava esses recursos.

Consideremos agora a outra forma de manter o padrão: a constante redistribuição. Contra isso, Nozick argumenta que a taxação de renda proveniente do trabalho equivale a trabalho forçado:

[...] os princípios padronizados de justiça social envolvem a apropriação das ações de outras pessoas. Confiscar o resultado do trabalho de alguém equivale a confiscar horas de sua vida obrigando-o a exercer várias atividades (NOZICK, 2011, p. 221).

A taxação envolve a tomada do produto do trabalho de alguém. Tomar o produto de n horas de trabalho de alguém equivale a tomar n horas dessa pessoa. É forçar essa pessoa a trabalhar n horas por um propósito que ela não escolheu. Dar às pessoas um direito ao produto do trabalho de outras pessoas equivale a dar a pessoas a propriedade parcial sobre outras pessoas. Isso contraria frontalmente a tese de auto-propriedade.

Uma das objeções à teoria da titularidade vem de Rawls. Para esse último, o sistema deve ser rejeitado, pois ele permite a distribuição das partes seja impropriamente influenciada por contingências naturais e sociais que são arbitrárias do ponto de vista moral. Segundo Rawls, nós devemos nulificar os efeitos dessas dotações e contingências sociais. Nozick rebate dizendo que, na discussão de Rawls, as escolhas que as pessoas fazem estão ausentes. Embora as dotações naturais e circunstâncias sociais possam ser arbitrárias, não segue necessariamente que o que fazemos com essas dotações e como as desenvolvemos é arbitrário. O fato da situação de escolha ser arbitrário não implica automaticamente que as escolhas feitas nessa situação são igualmente arbitrárias. Dizer que as escolhas são igualmente arbitrárias em relação às contingências sociais significa denegrir a autonomia, a dignidade e o valor dos indivíduos. Se os indivíduos não podem reclamar responsabilidade por suas próprias escolhas, não há muito espaço para tratá-los como agentes morais, o que é contrário ao espírito da própria teoria de Rawls.

A afirmação de que as dotações naturais e as circunstâncias sociais são arbitrárias do ponto de vista moral pode ser utilizada de duas formas. De acordo com Nozick, há os argumentos positivo e negativo.

Enquanto o raciocínio positivo procura determinar que os efeitos distributivos das diferenças naturais têm que ser eliminados, o raciocínio negativo – pelo simples fato de rebater *um* raciocínio de que as diferenças não devem ser anuladas – deixa aberta a possibilidade de que (por outras razões) as diferenças não devam ser anuladas (NOZICK, 2011, p. 279).

O argumento positivo tenta estabelecer que as diferenças resultantes de fatores moralmente arbitrários deveriam ser neutralizadas. O problema desse argumento, para Nozick, é que ele implicitamente equivale a um conceito padronizado de justiça, o qual já foi criticado previamente. O argumento negativo, por outro lado, afirma que diferenças distributivas provenientes de diferenças naturais não são merecidas. Contra o argumento negativo, Nozick enfatiza a diferença entre merecimento e titularidade. Para Nozick, há muitas coisas às quais somos entitulados e não merecemos e outras às quais merecemos e não

somos intitulados. A justiça distributiva, porém, preocupa-se apenas com titularidade, e não com merecimento. Logo, o argumento negativo torna-se inútil contra a teoria da titularidade.

REFERÊNCIAS

BADER, R. M.; MEADOWCROFT, J. *Robert Nozick (Major Conservative & Libertarian Thinkers)*. [S.l.]: Bloomsbury Academic, v. 11, 2010.

LONG, R. T. Robert Nozick, Philosopher of Liberty. *Foundation for Economic Education*, 1 September 2002. Disponível em: <http://www.fee.org/the_freeman/detail/robert-nozick-philosopher-of-liberty#axzz2UhwY2sOL>. Acesso em: 29 Maio 2013.

NOZICK, R. *Anarquia, Estado e Utopia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

RAICO, R. Robert Nozick: A Historical Note. *LewRockwell.com*, 5 February 2002. Disponível em: <<http://www.lewrockwell.com/raico/raico15.html>>. Acesso em: 5 Maio 2013.

Produção biopolítica e sociedade de controle em *Império**

Thiago Silva Augusto da Fonseca
Universidade de São Paul

Nosso objetivo aqui é abordar a figura do trabalho na obra de Antonio Negri e Michael Hardt, especificamente a trilogia *Império*, *Multidão* e *Commonwealth*. Esses três livros compõem uma trilogia temática que envolve algo que poderíamos chamar de uma “ontologia do presente”: como se configuram a política, sociedade e economia no atual estágio do capitalismo e, a partir dessa configuração, como podemos pensar em ações políticas, transformações. O novo paradigma do trabalho, nesse contexto, para situarmos a questão, será o do *trabalho imaterial* ou da *produção biopolítica*.

Em *Império*, essa descrição do presente é feita em dois movimentos: uma parte apresenta as “transições de soberania”, de uma perspectiva da filosofia política e jurídica, para assinalar a emergência disso que Hardt e Negri chamam de “*Império*”: conforme se desenvolve o mercado mundial, decaem os poderes de soberania dos Estados-nação. Não temos mais imperialismos, afirmam eles, mas sim um único poder

* Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no Seminário Nacional de Teoria Marxista, ocorrido em Uberlândia, MG, em maio de 2014, com o título “Hardt, Negri e o novo paradigma do trabalho”.

soberano supranacional, global, difuso, sem centro.

De outro lado, e este é o âmbito que desenvolveremos aqui, o presente é também marcado por uma *nova configuração da produção*, na qual o trabalho imaterial surge como novo *paradigma*. Não é em Império que os autores passam a abordar o trabalho imaterial: desde pelo menos a década de 1980 Negri trata da questão. Ao longo da década de 1990 o assunto era abordado por ele, Hardt, Maurizio Lazzarato, Giuseppe Cocco e diversos outros pensadores na revista francesa *Futur Antérieur*, mas é em *Império* que a formulação do trabalho imaterial ali já é mais desenvolvida e pretende dar conta de diversas críticas que foram apresentadas nesse período anterior à sua publicação.

Temos então, com *Império*, pelo menos dois novos paradigmas. O da nova forma da soberania, chamado de Império, e o da nova forma da produção, que agora será produção *biopolítica*, marcada pelo trabalho imaterial. Os autores insistem que esses paradigmas não devem ser pensados como esferas separadas, como se houvesse uma infraestrutura de produção e uma superestrutura das formas político-jurídicas. Ao contrário, no presente – nesse sentido, pode-se dizer presente *pós-moderno*, já que marcado por novos paradigmas que não são mais aqueles da modernidade – economia, política, sociedade e cultura são âmbitos que se entrecruzam, como pretendemos demonstrar.

TRABALHO IMATERIAL E PRODUÇÃO BIOPOLÍTICA EM IMPÉRIO

Para falar do novo paradigma do trabalho, Hardt e Negri aproveitam de Foucault as expressões *biopoder* e *biopolítica*. “Expressões” e não “conceitos”, uma vez que há certa particularidade no uso desses termos por Hardt e Negri: as expressões não têm exatamente o mesmo sentido que têm para Foucault. Mesmo porque muitas vezes o Foucault de Hardt e Negri é mediado por Deleuze, que lê em Foucault uma transição da sociedade *disciplinar* para a sociedade *de controle*.¹

O biopoder será compreendido por eles como “a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. (...) O que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida” (HARDT e

¹ (a “sociedade de controle” é uma figura desenvolvida por Deleuze e não por Foucault. Voltarei a isso)

NEGRI, 2012: 42). Somente a noção de *sociedade de controle*, continuam, estaria apta a adotar o contexto do biopoder como “terreno exclusivo de referência”. Na sociedade disciplinar, que a precedeu, o biopoder era parcial, com lógicas geométricas e quantitativas; na sociedade de controle, a relação com o poder é aberta, qualitativa.

O que eles estão chamando aqui de sociedade disciplinar pode ser entendido como uma sociedade de *instituições* de produção, que produzem costumes, hábitos e práticas produtivas e comportamentos *normais*. No caso da instituição de produção, a fábrica ou a indústria, ela produz em linha e estoca produtos, calcula os tempos de trabalho necessário e excedente para a extração de mais-valia (por isso a lógica geométrica e quantitativa).

A passagem contemporânea desse modelo ao da sociedade de controle, que apresenta mecanismos de comando difusos e “imanescentes ao campo social, distribuídos pelos corpos e cérebros dos cidadãos”, é associada por Hardt e Negri à passagem, em Marx, da *subsunção formal* do trabalho ao capital à *subsunção real*.

De que trata tal noção? Hardt e Negri entendem que Marx descrevia a *subsunção formal* do trabalho ao capital como o período em que o capital era como uma capa, uma forma que envolvia modos de produção não capitalistas. Por exemplo, o capital lançou mão de expedientes escravagistas e de colônias em fases de acumulação primitiva – ou seja, capital tinha um exterior que ele ia conquistando. Por isso a *subsunção* era formal: *sob o nome de capitalismo*, modos diferentes de produção eram abarcados. Com a *subsunção real*, isso acaba: o capital não tem mais exterior (por isso se fala em globalização do capital – não há lado de fora), “o processo de trabalho é refeito de acordo com as normas do próprio capital” (MURPHY, 2012: 81). Portanto, todo trabalho, e mais, e toda a vida social estão, *realmente e não apenas formalmente*, subsumidos nele. É importante insistir nessa expressão “toda a vida social” porque o capital força os trabalhadores, como pretendo mostrar, a uma socialização dos processos de produção, a uma abstração cada vez maior do próprio trabalho. Podemos quase dizer que “produz-se” é sinônimo de “vive-se”. A vida será posta a trabalhar, e quando a vida se torna objeto de poder, temos biopoder.

No entanto, para Hardt e Negri a vida não será somente *objeto* para o poder: ela é a própria *fonte* de poder, é potência de criação, “a substância ontológica de reprodução cultural e social”. A vida corresponde aqui ao que Marx chama, nos *Grundrisse*, de *trabalho vivo*. De fato, lemos lá, quando Marx fala do trabalho defrontado com o capital, do trabalho *não objetivado* (ou seja, que não é matéria-prima, instrumento de trabalho ou produto – portanto, numa primeira apreensão *negativa*), que esse trabalho não objetivado é trabalho *vivo*, abstraído “desses momentos de sua real efetividade”, trabalho que aparece como “existência puramente subjetiva” e como “pobreza absoluta: a pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva”. Por outro lado, numa apreensão *positiva* do trabalho não objetivado, Marx o definirá “não como objeto, mas como atividade; não como valor ele mesmo, mas como a *fonte viva do valor (...), possibilidade universal de riqueza*” (MARX, 2008: 229-230).

Essa potência produtiva, criativa, inventiva da própria vida é central para Hardt e Negri. É ela que é objeto e a fonte do poder. Vejamos uma citação mais longa de *Império*, central para nossa exposição:

No mundo contemporâneo, (...) as relações de produção capitalista estão se ampliando em toda parte, não limitadas à fábrica” [– instituição disciplinar de produção –] “mas tendendo a ocupar todo o terreno social. De outro [lado], as relações sociais cobrem completamente as relações de produção, tornando impossível qualquer externalidade entre a produção social e a produção econômica. (...) As próprias qualidades do poder do trabalho (diferença, medida e determinação) já não podem ser captadas, e, da mesma forma, a exploração não pode mais ser localizada e quantificada” [– ou seja, em todo lugar, o tempo todo]. “De fato, não são as atividades produtivas específicas que tendem a ser objeto de exploração e dominação, mas a capacidade universal de produzir, isto é, atividade social abstrata e seu poder inclusivo. Esse trabalho social abstrato é uma atividade sem lugar certo, e ainda assim é muito poderoso. É o conjunto cooperativo de cérebros e mãos, mentes e corpos; é simultaneamente o não fazer parte e a difusão social criativa do *trabalho vivo*; é o desejo e o esforço da miríade de operários móveis e flexíveis; e ao mesmo tempo é energia intelectual e linguística e construção comunicativa de uma multidão de operários intelectu-

ais e afetivos (HARDT e NEGRI, 2012: 229).

A potência desse trabalho social é chamada por Marx, nos “Fragmentos sobre as máquinas” dos *Grundrisse*, de “intelecto geral”, e consiste, como entendem Hardt e Negri, numa “previsão” feita por ele sobre o desenvolvimento do trabalho sob o capital. Trata-se, afirmam, da cooperação social do trabalho imaterial:

O que Marx viu como futuro é a nossa era. Esta transformação radical do poder do trabalho e a incorporação da ciência, da comunicação e da linguagem na força produtiva redefiniram toda a fenomenologia do trabalho e todo o horizonte mundial da produção” (HARDT e NEGRI, 2012: 386, grifo nosso).

Será preciso então reconhecer, afirmam Hardt e Negri, a relação entre produção social e biopoder na nova natureza do trabalho, que envolve: trabalho imaterial, intelectualidade de massa e intelecto geral. O trabalho imaterial se torna central na criação de valor, e é em torno dele que a acumulação capitalista gira; ao mesmo tempo, levando em conta a dimensão social e comunicativa do trabalho imaterial, temos que nos perguntar: que subjetividade se forma? A questão é importante, porque, de uma perspectiva leninista, para pensarmos as lutas, é preciso conhecer a composição técnica do trabalho pra reconhecer sua composição política.²

Vimos que o capital global difuso se sobrepôs à soberania dos Estados-nação. Nessa globalização dos mercados, as empresas transnacionais têm um papel de distribuir a força de trabalho pelos mercados; “elas estruturam e articulam territórios e populações”. Também nesse sentido o que se produz pelas potências industriais e financeiras são, além de mercadorias, *subjetividades*: “(...) necessidades, relações sociais, corpos e mentes – ou seja, produzem produtores. Na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar pela vida” (HARDT e NEGRI, 2012: 51). Portanto, ao usar a vida como fonte e produzir vida, modos de vida, sujeitos, só se pode falar em biopoder e biopolítica.

“Biopoder” e “biopolítica”, no entanto, são termos usados sem distinção em *Império*. A diferença entre eles só é esclarecida a partir de

² Essa é a nova figura do trabalhador que eles chamam de *multidão*.

uma obra que Negri publica pouco tempo depois chamada *Cinco lições sobre Império*. Lá ele afirma: “Fala-se em biopoder quando o Estado expressa comando sobre a vida por meio de suas tecnologias e de seus dispositivos de poder. Contrariamente, fala-se em biopolítica quando a análise crítica do comando é feita do ponto de vista das experiências de subjetivação e de liberdade, isto é, de baixo. (...) Denomina-se ‘biopoder’ identificando-o, no caso, as grandes estruturas e funções do poder; fala-se em contexto biopolítico ou de ‘biopolítica’ quando, pelo contrário, se alude a espaços nos quais se desenvolvem relações, lutas e produções de poder. (...) a biopolítica é uma extensão da luta de classe” (NEGRI, 2003: 107-108).

Por falar em luta de classes, Hardt e Negri insistem que o novo paradigma do trabalho e da produção são frutos da luta de classes, e não resultado do desenvolvimento “objetivo” do capitalismo ou ainda de um capricho seu. Ao fazer tal afirmação, Hardt e Negri estão lançando mão de um conceito que Negri aplica desde pelo menos a década de 1970, que é o da “hipótese operaísta”. Operaísta porque desenvolvida no contexto do *operaísmo italiano*, o movimento dos operários da Itália desde a década de 1960 e que, na década seguinte, se converteu em *autonomismo*. Podemos ver uma formulação dessa hipótese já em 1964 com Mario Tronti, que dizia, no texto *Lênin na Inglaterra*, que era preciso pensar não somente as leis de desenvolvimento do capital, mas as leis da classe operária, e com isso operar um tipo de “revolução copernicana” na perspectiva da luta de classes, adotando o ponto de vista subjetivo dos trabalhadores. Essa chave de leitura atravessa *Império*; por exemplo, quando Hardt e Negri falam que

a história das formas capitalistas é sempre, necessariamente, uma história *reativa*: entregue a seus próprios expedientes, o capital nunca abandonaria um regime de lucro. (...) O proletariado inventa, efetivamente, as formas sociais e produtivas que o capital será forçado a adotar no futuro” (HARDT e NEGRI, 2012: 289).

Foram, portanto, as lutas e o desejo do proletariado de resistir à sociedade disciplinar (também chamada de sociedade-fábrica, que Hardt e Negri vêm na trinca fordismo-taylorismo-keynesianismo), as lutas dos trabalhadores forçaram o capital a uma reestruturação na for-

ma de produção. No entanto, nem sempre as transformações provocadas pelas lutas são imediatamente benéficas: de uma triste perspectiva de trabalhar numa companhia até morrer, em ritmos extremamente repetitivos, no paradigma material e disciplinar do trabalho, temos hoje outra perspectiva triste, a precarização. Ou seja, a hegemonia do trabalho imaterial não implica que todo trabalho ficou bom ou agradável (*a la* a “nova economia” dos anos 1990). O que há são *transformações* na passagem entre os paradigmas: por exemplo, a indefinição de horário de trabalho e de lazer, diferente do trabalho industrial, nos faz reaproximar por assim dizer, dos ritmos do trabalho rural ou do doméstico.

Mas, enfim, no que consiste esse novo paradigma do trabalho? Assim como a passagem da Idade Média para a moderna é marcada pela passagem do paradigma da agricultura ao da indústria (modernização como industrialização), temos uma pós-modernização como informatização: o paradigma do trabalho imaterial é o de produção de serviços e informações.

Um novo paradigma não erradica a produção do anterior: a industrialização não acabou com a agricultura – ela a atingiu e a transformou, transformou a própria sociedade e os processos de humanização. Esse processo de industrialização, todavia, acabou, dizem Hardt e Negri. Hoje, há uma migração da indústria para o setor terciário, com empregos que envolvem flexibilidade de aptidões, conhecimentos, informações, comunicação e afetos. Essa transformação atinge o sistema fabril e o transforma, num processo heterogêneo, no qual Hardt e Negri vêm dois rumos maiores: em primeiro lugar, os postos de trabalho migram do setor secundário para o terciário; e em segundo lugar, a informatização é integrada à indústria.

Esse é um processo que ocorre, ao menos na época da publicação de *Império*, principalmente nos países desenvolvidos, enquanto a agricultura e a indústria são transferidas aos países subordinados. Isso não quer dizer que os países subordinados entram no mesmo “trilho de desenvolvimento” que levaria objetivamente da modernização à pós-modernização, como se estivessem (ou estivéssemos) “atrasados”, num tempo anterior. Essa redistribuição geográfica é simultânea, faz parte desse arranjo mundial que eles chamam de Império. Por exemplo, uma montadora de carros hoje no Brasil não é como uma em De-

troit na década de 1930. A começar pelo capital fixo: a fábrica de hoje se baseia em tecnologias informatizadas. Dizem eles: “a infraestrutura tecnológica da fábrica seria firmemente enquadrada na economia da informação”.

O maior impacto, no entanto, é a mudança na qualidade e na natureza do próprio trabalho. Em primeiro lugar, a passagem do modelo fordista ao toyotista, na segunda metade do século XX, “envolve o sistema de comunicação entre a produção e o consumo de mercadorias, isto é, passagem da informação entre a fábrica e o mercado” (HARDT e NEGRI, 2012: 310). O fordismo produz mercadorias padronizadas em massa, pouco ouvindo o mercado; no toyotismo, idealmente as fábricas têm estoque zero, pois as mercadorias são produzidas *sob demanda*, numa contínua interação entre produção e consumo.

Em segundo lugar, no setor propriamente terciário, a produção não envolve necessariamente um bem material e durável – por isso se fala em “trabalho imaterial”, ou seja, um trabalho que produz um *bem imaterial*, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação. Um aspecto desse trabalho é a analogia do pensamento com um computador. Antes, trabalhávamos como máquinas; hoje produzimos como computadores, pensamos como eles e as tecnologias de comunicação se tornaram indispensáveis à produção.

Uma consequência da presença desse tipo de tecnologia nos processos de produção é a emergência de certa *homogeneização dos processos laborais*. Enquanto no século XIX, para Marx, as tarefas de costura e a de tecelagem eram incomensuráveis e só podiam ser reunidas numa mesma categoria se vistas como “gasto de força humana de trabalho, como *trabalho abstrato*” (HARDT e NEGRI, 2012: 313), hoje a costura informatizada e a tecelagem informatizada podem envolver os mesmos processos – *manuseio de símbolos*. O computador, diferente de outras ferramentas, mais específicas, é a ferramenta central, pela qual passa toda a atividade. Quer dizer, só de olhar para uma pessoa no computador, não se sabe que trabalho ela realiza: pode ser um advogado, um designer, um professor, um digitador (e por isso não se pode dizer que a homogeneização dos processos laborais acaba com divisão do trabalho, pois há tarefas de “pouco valor no campo simbólico-analítico, como arquivamento de dados e processamento de textos”). Portanto,

mediante a informatização da produção, o trabalho tende à posição de *trabalho abstrato*, segundo Hardt e Negri.

Mas o uso generalizado do computador é apenas um dos aspectos do trabalho imaterial. O terceiro aspecto do trabalho imaterial, afirmam Hardt e Negri, “é o *trabalho afetivo* do contato e interação humanos” (HARDT e NEGRI, 2012: 313). Serviços de saúde, indústria do entretenimento, por exemplo, produzem bens que, apesar de serem físicos e afetivos, são intangíveis: conforto, bem estar, satisfação. “O que realmente importa são a criação e a manipulação de afetos. (...) O que o trabalho afetivo produz são redes, formas comunitárias, biopoder” (HARDT e NEGRI, 2012: 313-314). Aqui, a ação instrumental e a ação comunicativa se encontram (crítica à separação feita por Habermas) de forma mais rica que no primeiro aspecto do toyotismo. Lá a comunicação era fraca, mera demanda de mercado, e aqui ocorre a interação humana de produção de comunicação.

Em resumo, Hardt e Negri identificam três tipos de trabalho imaterial:

1. A produção fabril tratada como um serviço, inclinando-se na direção do trabalho imaterial;
2. Manipulação analítico-simbólica, criativa e inteligente (mediante o uso dos computadores e tecnologias de informação e comunicação);
3. A produção de afetos.

O interessante é que, em todos os casos, dizem Hardt e Negri, “a cooperação é totalmente imanente o trabalho, ele não é organizado de fora (como o capitalista maestro de Marx)”; além disso, “na expressão de suas próprias energias criativas, o trabalho imaterial parece, dessa forma, fornecer o potencial de um tipo de comunismo espontâneo e elementar” (HARDT e NEGRI, 2012: 314-315).

É aqui que a composição técnica dos trabalhadores e sua composição política começam a mostrar sua convergência. A passagem da economia industrial para a de informação leva à descentralização da produção. Não existe mais relação entre tamanho e eficiência: a larga escala se tornou um estorvo. “A linha de montagem é substituída pela *rede* como modelo de organização da produção, alterando as formas de cooperação e comunicação dentro de cada lugar que produz e ente os

lugares de produção” (*Império*, p. 316) – destaquemos esse modelo de organização, porque ele dirá respeito também à organização revolucionária, não mais verticalizada, sob um chefe, que seria o partido ou o comitê central do modelo leninista ortodoxo, mas uma organização horizontal e plural. Prosseguem Hardt e Negri: “Em oposição ao velho modelo vertical industrial e social, a produção tende, agora, a ser organizada em redes horizontais de empresas” (HARDT e NEGRI, 2012: 317).

A essa descentralização da produção, porém, corresponde uma centralização do *controle* sobre ela. Por exemplo, um centro de monitoramento pode supervisionar toda produção descentralizada (panóptico). Será preciso ao poder, então, construir redes globais de informação que possam ser policiadas para garantir ordem e lucro: as redes de informação têm um papel central no “novo paradigma de produção e poder”, assim como tiveram as estradas pra o império romano ou as ferrovias nos séculos XIX e XX, com a diferença que essas novas vias são ao mesmo tempo o lugar da produção e da circulação.

Antes de passar ao tema do controle, no entanto, faz-se necessário apenas apontar mais algumas características do trabalho imaterial a partir de *Império*. Em primeiro lugar, o trabalho imaterial não é somente intelectual, como vimos: ele também precisa ser tratado no plano dos corpos e dos afetos. Hardt e Negri chegam a falar que “imaterial” não é uma boa designação para o novo paradigma do trabalho, pois, ainda que os bens produzidos sejam em geral intangíveis (não que não haja bens materiais), há uma materialidade da produção: trabalhamos com nossos corpos e nossos cérebros. Afirmam Hardt e Negri: “Um traço distintivo do trabalho da cabeça e do coração, então, é que paradoxalmente o objeto da produção é na realidade um sujeito, definido, por exemplo, por uma relação social ou uma forma de vida” (HARDT E NEGRI, 2009: 133). O trabalho imaterial, assim, sai do terreno econômico e se envolve na produção e reprodução da sociedade – o trabalho imaterial é biopolítico. “Quem somos, como encaramos o mundo, como interagimos uns com os outros: tudo isso é criado através dessa produção biopolítica e social” (HARDT e NEGRI, 2005: 101).

Além disso, para dar conta das críticas que apontam que o trabalho material industrial persiste por toda parte, e talvez até esteja em

crescimento, principalmente no sul global, e que a perspectiva do trabalho imaterial como novo paradigma é forçosamente um ponto de vista eurocêntrico ou algo assim, em *Multidão*, publicado em 2004, os autores vão falar do novo paradigma do trabalho como uma *tendência*, a ser entendida nos termos de Marx. Que querem dizer com isso?

Embora o trabalho imaterial não seja dominante em termos quantitativos, nossa tese é que ele impôs uma tendência a todas as formas de trabalho, transformando-as de acordo com suas próprias características, e assumindo neste sentido uma posição hegemônica. Cabe lembrar, como observou o próprio Marx nas páginas iniciais de *O capital*, que quando ele estudou o trabalho industrial e a produção capitalista, esses representavam apenas uma parte da economia inglesa, uma parte menor das economias alemã e de outros países europeus e apenas uma fração infinitesimal da economia global. Em termos quantitativos, a agronomia certamente era ainda dominante, mas Marx identificava no capital e no trabalho industrial uma tendência que funcionaria como motor de futuras transformações” (HARDT e NEGRI, 2005: 190).

Para o presente, portanto, Hardt e Negri propõem colocar o trabalho imaterial com a *tendência* que funciona como motor e racionalidade de futuras transformações.

O trabalho industrial, material, que, como vimos, era “geométrico e quantitativo”, perde sua posição hegemônica ao imaterial, qualitativo. Isso tem impacto na própria forma da *lei de valor*, da extração de mais-valia e, conseqüentemente, da exploração. Em *Commonwealth*, o terceiro livro da trilogia, publicado em 2009, eles insistem na necessidade de um novo *Tableau économique*. Estão se referindo à Tabela Econômica que Quesnay propôs em 1758 para os fisiocratas: o valor excedente era extraído da renda da terra. Marx refaz esse raciocínio para a indústria: o valor excedente é extraído no lucro. É preciso agora um *Tableau économique* da produção biopolítica, da produção comum. Mas como criar uma tabela que meça não quantidades, mas qualidades? Qual o tempo de trabalho necessário para a criação/produção se, sob o biopoder, trabalha-se o tempo todo? Ou ainda: como reescrever a leitura de Marx sobre a mais-valia em uma época de biopolítica? “A taxa de valor excedente (...) é a expressão do nível de exploração pelo capi-

tal não apenas sobre a força-trabalho dos trabalhadores, mas também sobre os poderes comuns de produção que constituem a força-trabalho social” (HARDT e NEGRI, 2009: 288). Isso porque se produz em comum, produz-se vida social, afetos, linguagens, comunicação, etc.

Essa exploração se dá dentro de certos limites, pois a produção biopolítica tem duas características determinantes que a fazem escapar do domínio completo do capital: ela é fora da medida e além da medida. Fora da medida no sentido de que qualquer tentativa de quantificar, ordenar, calcular a produção no novo paradigma tende a ser frustrada pela potência do trabalho vivo. Ele é imensurável. Em outro eixo, a produção biopolítica é além da medida porque se refere à própria vitalidade do trabalho vivo, e sua expansão na figura do desejo³, que inventa o mundo, constitui o tecido biopolítico de baixo para cima (independente do comando, portanto), como força de invenção, de criação, como poder constituinte – portanto, imprevisível e irremediável.

Apesar dessa potência do trabalho, o Império comanda. Hardt e Negri falam de um parasita ou um vampiro, no sentido de um ser que suga a vida do trabalhador. O desafio do Império é não destruir essa força produtiva e cooperativa, pois depende dela; não restringi-la, não sufocá-la, mas *controlá-la*. Vejamos agora o que está em jogo nas sociedades de controle.

SOCIEDADES DE CONTROLE E BIOPODER

Tendo em vista esse novo paradigma, muda a forma da exploração. Hardt e Negri afirmam que “de fato, o poder imperial já não pode disciplinar os poderes da multidão; pode apenas impor controles sobre as capacidades sociais e produtivas gerais” (HARDT e NEGRI, 2012: 231). Vejamos a referência principal deles para uma afirmação como essa.

Um texto essencial para a compreensão do poder nesses novos paradigmas é o *Pós-escrito sobre as sociedades de controle*, de Deleuze, publicado em 1990. Nele, a sociedade de controle é sempre descrita em contraste com a sociedade disciplinar (e também com a sociedade de soberania, que a precedeu, na periodização feita por Foucault). Como foi dito, a sociedade disciplinar concentrava do interior de instituições: escolas, fábricas, prisões, hospitais. No entanto, afirma Deleuze, os

³ Conceito apropriado de Espinosa.

meios de confinamento estão em crise – sempre se fala em reformar essas instituições – porque a sociedade de controle está se instalando. Enquanto os confinamentos eram *moldes*, Deleuze diz que “os controles são uma *modulação*, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante (...). Isso se vê claramente na questão dos salários”, prossegue Deleuze,

a fábrica era um corpo que levava as suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica (...). Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. Se os jogos de televisão mais idiotas têm tanto sucesso é porque exprimem adequadamente a situação da empresa (DELEUZE, 2010: 225).

O mesmo se passa com a escola, que é substituída por formação permanente: graduação, especialização, cursos e mais cursos e daí em diante. Deleuze afirma que o dinheiro é o que melhor exprime a distinção, portanto, entre os dois tipos de sociedade: nas disciplinares, tínhamos o ouro como medida padrão, enquanto nas de controle não há essa medida, mas trocas flutuantes, “modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda” (DELEUZE, 2012: 226). Por fim, trata-se de uma mudança no próprio capitalismo, dirá Deleuze: as máquinas não são mais as mesmas, são informatizadas, computadorizadas (como já falamos), voltadas não à produção, relegada ao terceiro mundo (como também já vimos), mas à sobreprodução. O mercado, afirma Deleuze ainda,

não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados: compra produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa (DELEUZE, 2010: 228).

É nesse sentido que se fala que “a propaganda é a alma do negócio” e que o marketing é o instrumento de *controle* social. Temos, assim, não tanto o homem confinado, mas o homem endividado.

Os dispositivos disciplinares, nem por isso, acabaram totalmente no entender de Hardt e Negri. Assim como a lógica do setor terciário foi transposta para a indústria e a agricultura, também os mecanismos de controle absorvem os disciplinares. Em *Multidão*, esses paradigmas são descritos como uma boneca russa: o disciplinar é envolvido pelo de controle, e ambos pela guerra (HARDT E NEGRI, 2005: 44).⁴

PROMOÇÃO DA QUALIDADE DE VIDA NO TRABALHO COMO CONTROLE

Podemos, por fim, fazer uma rápida passagem para outro tema que pode ilustrar um pouco esse paradigma novo do trabalho. Podemos encontrar em outra pesquisa, de Sérgio Barros, do Instituto de Psicologia da USP, que aborda o contexto do trabalho imaterial a partir dos discursos de gestão empresarial – ou seja, textos voltados para administradores de empresa, consultores ou profissionais de RH – que promovem, como técnica de gestão, a Qualidade de Vida no Trabalho.

Num sentido corriqueiro da expressão “Qualidade de Vida no Trabalho”, podemos pensar em um conjunto de práticas que buscam promover a saúde e o bem-estar do trabalhador – afinal, desde que o homem é homem e produz, trabalha, ele o faz em nome de alguma qualidade de vida, e quanto mais confortavelmente puder trabalhar, melhor para ele. No entanto, quando a expressão “Qualidade de Vida no Trabalho” passa a ser a apropriada pelos discursos de gestão empresarial, temos aí uma novidade que recoloca a questão. Afinal todas as palavras da expressão envolvem temas que viemos tratando até agora: “qualidade (não se trata mais de uma racionalidade quantitativa da produção, mas qualitativa); “vida” (a vida é posta a trabalhar, como ob-

⁴ Este não é um tema do qual trataremos, mas, só para se ter uma compreensão, a guerra aparece como mecanismo de poder global após o 11 de setembro de 2001, em *Multidão*. Posteriormente, em *Commonwealth*, Hardt e Negri vão afirmar que a guerra não é mais o modo mais eficiente de controlar o trabalho global, e a primazia volta a ser a do mercado financeiro (HARDT e NEGRI, 2009: 288).

jeto e fonte do poder”); e trabalho (a produção e o novo paradigma”).

Não por acaso, esses discursos – que não são unívocos, mas uma bricolagem de definições e de propostas de gestão dos trabalhadores nas empresas – surgem com força no momento em que o mundo do trabalho transcende as paredes do local físico do trabalho e o tempo “contratual” da jornada. Ou seja, quando o trabalho transcende o tempo e o espaço das fábricas e se dissemina pela sociedade. No Brasil, o primeiro artigo a tratar da promoção da Qualidade de Vida no Trabalho como gestão empresarial é de 1988, e o tema ganha força na década de 1990. Por exemplo, em 2001, Norbert Bensel, diretor de RH da Daimler-Chrysler, afirmou o seguinte:

os colaboradores [nova designação dos trabalhadores] da empresa fazem parte do seu capital (...). Sua motivação, sua competência, sua capacidade de inovação e sua preocupação com os desejos da clientela constituem a matéria-prima dos serviços inovadores (...). Seu comportamento, sua aptidão social e emocional têm uma peso crescente na avaliação de seu trabalho (...). Este não mais será calculado pelo número de horas de presença, mas com base nos objetivos atingidos e na qualidade dos resultados. Eles são empreendedores (BARROS, 2010: 46).

Essa pesquisa tem um referencial teórico diferente distinto do Hardt e Negri: trata-se de André Gorz. Os pressupostos, no entanto, são muito próximos, e os resultados da pesquisa confirma a interiorização, pelas empresas, de fatores externos (os economistas falam em “exterioridades positivas”) ao trabalho para o ambiente de produção, como fator “agregador de valor” (podemos lembrar que trabalhar é produzir valor, e agora é a vida dos trabalhadores que produz valor).

Nesse sentido, os gestores de recursos humanos e consultorias que promovem a Qualidade de Vida no Trabalho desenvolvem práticas que não afetam o próprio trabalho, mas o “estilo de vida do trabalhador, os modos pessoais de resolução de conflitos no ambiente de trabalho (e mesmo fora dele), ao clima organizacional, etc)” (BARROS, 2010: 50). O enfoque da literatura gerencial sobre a Qualidade de Vida no Trabalho é cada vez mais abstrata, no sentido de ser menos sobre o trabalho e mais sobre a vida – qual vida se vive e qual vida produz – ou seja, uma produção de subjetividade voltada ao *estilo de vida*, mudança de hábitos – o trabalhador *deve* adaptar-se e aperfeiçoar a qualidade de

sua vida e de seu trabalho. “É preciso saber viver”, como diz a música. E isso, quando olhamos nas práticas concretas desse modelo de gestão, revela o caráter de controle dessas práticas.

Há, por exemplo, *workshops* de respiração *ayur-védica* (tipo de medicina milenar hindu): quando os trabalhadores se encontram sob situação de estresse, eles podem desenvolver uma respiração especial para se controlar. A empresa cuida da saúde do funcionário, da sua vida, ou seja, da sua disponibilidade pra o trabalho. Outro exemplo: consultoria que, para desenvolver competências profissionais nas empresas, aplicam “jogos” os funcionários, como gincanas, para promover suas “saúdes” – seja saúde física, emocional, profissional, financeira, etc. – em que o *objeto* do trabalho não é levado em conta (o jogo é o mesmo num escritório de direito ou numa empresa do setor farmacêutico, por exemplo), mas as habilidades lúdicas e sociais das pessoas. Há casos, por exemplo, em que a empresa fornece aos funcionários academia de ginástica e nutrição saudável, mas o que é inicialmente um direito, um benefício, torna-se um dever: aqueles que não são vistos na academia são considerados antissociais, elementos negativos do ambiente de trabalho – é preciso ser visto tantas vezes por semana, em determinados horários, par fazer contados (*networking*) e até mesmo como forma de mostrar serviço e conseguir uma promoção; o lanche saudável – que, naturalmente, é descontado do salário, é entregue na mesa do trabalho, para que não se perca tempo indo ao restaurante (a não ser em caso de um almoço de negócios, que é também trabalho).

São apenas alguns exemplos, que são examinados detalhadamente na referida pesquisa feita no Instituto de Psicologia da USP, que ilustram a concretização dessa forma de controle sobre a saúde do trabalhador, sobre sua vida – nesse sentido, exemplos de biopoder. Temos, assim, nas palavras de Campos, de um *gerenciamento do ser humano*, “um conjunto de princípios e práticas adotados pela organização como forma de utilizar cada vez mais a mente do indivíduo e não somente a força braçal” (Campos, *apud* BARROS, 2010: 63).

Podemos imaginar que, por serem exemplos *no interior* das empresas, trata-se somente de formas sofisticadas de disciplina; pensando com Hardt e Negri, seria mais apropriado dizer que os casos ali estudados mostram, antes, uma *passagem* da racionalidade da disci-

plina para a do controle, e também, eventualmente, ilustram aquela figura da boneca russa na qual a disciplina é envolvida pelo controle, o que não impede de reconhecer que esses instrumentos ultrapassam as paredes das empresas. Para concluir, dizem Hardt e Negri em *Império*:

devemos entender a sociedade de controle (...) como aquela (...) na qual mecanismos de comando se tornam cada vez mais 'democráticos', cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos. (...) A sociedade de controle pode (...) ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização e de disciplinaridade que animam nossas práticas diárias e comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes (HARDT e NEGRI, 2012: 42-43).

REFERÊNCIAS

- BARROS, Sérgio Paes de. *A promoção da qualidade de vida para os trabalhadores: discurso, poder e disciplina*. Dissertação em Psicologia Social. Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. 2ª edição. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- HARDT, M. e NEGRI, A. *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- _____. *Império*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- _____. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MURPHY, Timothy S. *Antonio Negri. Modernity and multitude*. Maldem (EUA): Polity, 2012.
- NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

O sujeito sutil

Thiago Ferreira de Borges

Universidade Federal de Minas Gerais

I

Em tempos de mundo administrado¹, de império do gozo desmedido, é razoável pensar, do ponto de vista de uma filosofia ainda possível, o estatuto do sujeito nas sociedades de consumo, sua presença ou não e a importância disso frente a utopia de algo diferente e porque não melhor. Na perspectiva da psicanálise, e de sua clínica contemporânea, a questão do sujeito interessa no ponto em que ele fala a partir do seu sintoma e na sua lida com ele, como poderia um dia talvez se tornar, filosoficamente falando, mais sujeito na relação com o próprio sintoma.

Esperamos com este ensaio, perceber algumas convergências, e pontos divergentes, entre a filosofia de Theodor W. Adorno e a Psicanálise de orientação lacaniana, no que se refere à condição dos sujeitos no mundo contemporâneo. Por se tratar de uma aproximação inicial e considerando os limites do contexto de produção deste trabalho, pretendemos continuar, revisar e aprofundar as questões aqui tratadas, posteriormente².

¹ Termo cunhado por Adorno para descrever o estado de coisas em que, cada vez menos se encontram espaço para a liberdade, possibilidades reais de escolha, alteridade, enfim, toda ordem de experiências que caracterize a presença de um sujeito potencialmente capaz de questionar a totalidade naquilo que ela se apresenta como opressora e violenta.

² É importante lembrar que uma aproximação com esta já foi realizada em alguns trabalhos pelo professor Vladimir Safatle da USP, com o qual iremos dialogar neste momento em outros textos futuros.

Se pensarmos que a filosofia adorniana parte do pressuposto da primazia do objeto para então construir a possibilidade da utopia do sujeito, ou de um *mais de sujeito* diante as sociedades do consumo e do cientificismo atuais, temos que, o sujeito cada vez mais inexistente para uma filosofia crítica, ou seja, sujeito da *falta a ser* para a psicanálise ou do inconsciente (que sempre está aí) “cedeu” espaço ao indivíduo para o qual a falta é insuportável. De outra maneira, se a filosofia não mais reconhece a presença do sujeito no mundo e lamenta sua ausência (embora reconheça e tenha como condição seus restos em cada indivíduo, justamente algo que permite a utopia e previne o ceticismo) a psicanálise, por outro lado, o encontra na sutileza e na pluralidade do sintoma. É notável que a invenção freudiana possibilite, do seu seio positivista, a presença inalienável do outro, negativo. Atualmente a clínica lacaniana parece produzir alguns dos seus discursos tanto especificamente na prática analítica, quanto nas suas produções teóricas, reatualizando a inevitável parcela de crítica às estruturas sociais que aparece com os textos de Freud.

Quando a psicanálise interroga a si mesma quanto ao estatuto da clínica hoje, seus problemas relativos às classificações (os inclassificáveis), por exemplo, de alguma forma ela pode também lançar crítica, ao mesmo tempo, aos modos de gozar contemporâneos, e conseqüentemente suas ressonâncias sociais.

Porém, sabemos também que, nas sociedades em que o *status quo* orienta para o imperativo, “tudo de deve dar certo” ou a palavra de ordem “sucesso” - seja bem sucedido custe o que custar – discursos científicos e filosóficos assim como no campo da saúde mental incluindo a psicanálise e suas orientações, podem, com certa frequência, contribuir para as coisas como elas estão. Para Miller, a própria obra de Freud tem responsabilidade nesta “liberação do gozo”, ao mesmo tempo em que acreditamos que é ela também que nos ajuda a responder sobre isso. Ainda com Miller, se o “mais-de-gozar ascendeu ao social” para usar sua formulação; o ordenamento moral é que o valor de humanidade do sujeito deve ser cada vez mais relacionado (até que se prove o contrário) aos níveis de seu sucesso social³ (como forma deli-

³ Não são poucas as propagandas de cursos de graduação e pós-graduação que tem como slogan o apelo para que o sujeito construa uma carreira de sucesso, e que isso irá acontecer caso ele opte pela instituição em questão.

rante predominante); assim, que não possa haver furos, ou na pior das hipóteses, “grandes furos” na experiência do sujeito. Se a prática de orientação lacaniana pode fazer furo no discurso vigente isso começa naquilo que segundo Miller seria como um princípio,

Pois bem, na prática lacaniana é preciso deixar-se conduzir, mesmo que se bufe, deixar-se conduzir pelas palavras que se diz. E a prática lacaniana só pode ter por princípio, caso se distinga das outras: “isso rateia, falha” (ça rate). A prática lacaniana rateia. (...) Evidentemente, essa falha não é contingente. Ela é a manifestação da relação com um impossível. E Lacan foi levado a isso, a partir da indicação de Freud, não é? A psicanálise é uma profissão impossível. Portanto, nós, seus alunos e leitores, fomos tomados pelas noções de falha e de impossível. (...), são como anticorpos em relação ao discurso do “isso funciona” e das novas práticas da psicanálise que, todas, têm esse princípio. Chego até a dizer: a prática lacaniana exclui a noção de sucesso! (Miller, 2004)

Esta “sociologia psicanalítica” está a plenos pulmões, e suas questões claramente são questões que chamam a psicanálise à sua responsabilidade social. Tomemos com exemplo, os debates com a psiquiatria. Na crítica a classificação fechada e orientada externamente em relação ao sujeito do sintoma, à determinação moral que o indivíduo deve se manter constantemente sob controle, a psicanálise questiona o ponto onde a psiquiatria como mais uma ciência, fecha, em termos filosóficos, com a ideologia da dominação. A psiquiatria assim como a nutrição ou as ciências do esporte convergem em direção a standardização do indivíduo, compreensível na sociedade de consumo atual. As singularidades dos modos de gozar dos sujeitos são atravessadas pelos imperativos de “gozo administrado”, especialmente encontrados no discurso da ciência e no discurso capitalista: respectivamente, a ordem do especialista e a ordem para o consumo. Para esses discursos, todo gozo é permitido. Como diz Jorge Alemán, “O sujeito do Discurso Capitalista realiza todo o tempo sua própria vontade de satisfação, em um circuito, que como temos dito, não está “cortado” por nenhuma impossibilidade, pois seu propósito é que tudo que “é” no mundo se apresente como mercadoria.” (Alemán, 2009, p.48, tradução própria)

Atualmente, no *modus operandi* das pessoas é perceptível que muitos discursos sobre a verdade se confundem cada vez mais de forma imbricada com os discursos da ciência: a identificação absoluta não é boa, ou se quisermos, a metáfora é infeliz. Se pensarmos nas pesquisas sobre as bases biológicas para o amor e a atração entre as pessoas, ou aquelas a respeito da agressividade e dinâmica da memória; encontramos um espaço cada vez mais reduzido, se não nulo, para o sujeito no campo científico. O discurso é eficaz (e ele precisa ser) quando o objeto em questão é o indivíduo tornado homogêneo. Para a psicanálise o espaço para o inconsciente do sujeito desaparece; para a filosofia, o teor de verdade do saber científico se perde com a “anulação do sujeito”.

O que a psicanálise em parte parece fazer no debate com a psiquiatria é justamente instaurar o pensamento sobre a própria prática ou sobre o próprio pensar, coisa estranha a boa parte da formação científica atual. Mas é justamente isso que permite a psicanálise salvar o momento de verdade da psiquiatria e previne qualquer dogmatismo às avessas. Por isso que todo psiquiatra ou todo cientista quando passa a pensar a própria prática já não se encontra mais no domínio restrito de sua atuação e formação.

Aliás, o fetichismo em relação à técnica⁴ no contemporâneo é algo forte o suficiente para encontrarmos alinhamento em alguns pontos de crítica entre Adorno e Heidegger, por exemplo. “O factual tem a última palavra, o conhecimento restringi-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia.” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 39).

Mais a frente,

Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens dele esquecidos – o esclarecimento abdicou de sua própria realização (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 51)

Por último, no fragmento, “Filosofia e Divisão do Trabalho”, temos, no início,

É fácil identificar o lugar da ciência na divisão social do trabalho. Ela tem por função estocar fatos e conexões funcionais de fatos nas maiores quantidades possíveis. A ordem do armazenamento

⁴ Tema já bastante discutido na Filosofia.

deve ser clara. Ela deve possibilitar às diversas indústrias descobrir prontamente a mercadoria intelectual desejada na especificação desejada. Em larga medida, a compilação já é feita em vista de encomendas industriais precisas. (Adorno e Horkheimer, 1985 p. 226)

Retomando a comunicação de Jorge Alemán, temos, a partir de Heidegger,

Em um de seus grandes seminários, em “O que significa pensar?” (Was heißt denken? 1951) Heidegger apresenta o seguinte axioma: “A Ciência não pensa”. Este axioma não fala já da ciência moderna fundada em Descartes e Galileu, embora essa seja sua gênese, e sim descreve uma metamorfose radical, algo que desde o interior da Ciência Moderna ultrapassa e cancela seu limite. É o que permitira afirmar que já não há mais Ciência em sentido moderno, ou que a mesma, de um modo tendencioso, é lentamente transformada em seu “espectro técnico”. (Alemán, 2009, p. 49. tradução própria)

A proximidade das interpretações quanto à condição da ciência e sua relação ao pensamento, a técnica e a função social, parece ser corroborada atualmente com observações mais atentas ao cotidiano de práticas de ensino, pesquisas e “exigências de produtividade intelectual”.

Para o campo da saúde mental em especial à prática da psicanálise, é preciso dizer, em primeiro lugar, que encontramos também aqui o problema se assim podemos chamar, do fetichismo da técnica que, fatalmente coloca um meio como fim e, o resultado é no caso do sujeito, a “perda” do sujeito, ou seja, a perda daquilo que interessa à prática analítica.

Por outro lado é preciso lembrar que se trata aqui justamente de afirmar com alguma sabedoria talvez, o lugar inalienável da técnica nas práticas humanas, como instrumentos do sujeito e ao seu favor. Sem a sua técnica a psicanálise não pode existir, mas também com a hipóstase dessa técnica e com sua primazia, ela pode desaparecer.

II

Quanto mais o sujeito é solapado com os significantes de uma “vida normal”, mais sua resistência e insistência em não desaparecer parece circunscreve-se na sutileza de seu sintoma.

As formas discursivas e comportamentais contemporâneas sugerem a força de uma personalidade, de um “eu”, que, contraditoriamente a singularidade do inconsciente, quer marcar a especificidade de cada indivíduo onde ela não pode ser marcada, a saber, em cada propaganda e produto que sugere um estilo de vida. Não é difícil perceber que a propaganda da personalidade não aponta para o heterogêneo, mas sim, reforça o homogêneo como regra moral numa identificação constante como o “ter e fazer” que se confunde inteiramente com o “ser”. A correção adorniana à máxima hegeliana, ou seja, que o todo não seria o verdadeiro, mas sim o falso, pode sugerir também do ponto de vista psicológico, que a verdade do todo é sua falsidade, especialmente quando se trata das subjetividades. É a resposta sintomática que cada um dá de forma exclusiva ao todo social como um sem sentido em cada um, particularmente, que desmente o discurso da personalidade⁵.

Provavelmente para psicanálise, assim como para a filosofia de Adorno, o sujeito não aparece ou vem à tona nas imagens estereotipadas dos braços cruzados e posturas laterais com olhar penetrante e seguro – a postura tomada como modelo de sucesso e confiança, adotada por modelos de terno e gravata em Outdoors como numa propaganda recente de pós-graduação; lutadores de vale-tudo, e jogadores de futebol profissional, bem como qualquer um ilustre desconhecido em seu facebook.... Se essas imagens podem dizer de um gozo, isto, para a clínica, só fará sentido na clínica, que é de cada um. Aliás, sobre isso, Vladimir Safatle observa que, com relação a categoria *sujeito* no pensamento de Lacan, algumas passagens da obra do psicanalista francês teriam sido interpretadas como provas de um abandono da categoria *sujeito* pela clínica, que na visão do filósofo, poderia acarretar problemas, além de não se confirmar no conjunto dos textos de Lacan.

⁵ Discurso, aliás, já identificado por Adorno e Horkheimer nos Estados Unidos dos anos de 1940, nos primórdios daquilo que os filósofos irão chamar, “Indústria Cultural”.

Tal caráter a-sistemático da elaboração lacaniana acabou sendo responsável por certas confusões na recepção do conceito de destituição subjetiva. Várias vezes ele foi compreendido como índice do abandono, no interior da clínica psicanalítica, da centralidade do conceito de sujeito, (...). Isto permitiu a consolidação de um certo movimento de definição do final de análise por meio de uma espécie muito particular de retorno a imanência pré-reflexiva do ser (...) Segundo essa perspectiva de leitura, como Lacan teria abandonado a centralidade da categoria de sujeito, com suas aspirações universalizantes de reconhecimento, tal imanência se conjugaria no particular e só admitiria um gozo mudo, monológico por não se submeter a reflexividade do saber, posição que não esconderia sua proximidade com a psicose. (Safatle, 2005, p.2)

Já para a filosofia crítica de Adorno, para a interpretação do particular, ou daquilo que seria o mais ínfimo e importante não somente para o indivíduo, mas para a sociedade em sua dinâmica, o sujeito como índice de humanidade ou de outra humanidade está desaparecido.

Massimo Recalcati, em um artigo, comenta logo no início a condição do sujeito (do inconsciente) no mundo contemporâneo,

De fato, na época contemporânea, o discurso do capitalista (promoção do sujeito-gadget como solução da “falta a ser” que habita o sujeito) e o da ciência (promoção do saber especialista como solução pragmática do problema da verdade) realizam uma expulsão-anulação do sujeito do inconsciente. (Recalcati, 2004, p.1)

A “desaparição” social do sujeito é contemporânea a necessidade crescente de sua aparição clínica no campo da saúde mental. Uma aparição “danificada” - não com referência a algum ideal formativo, mas ao contrário, danificada a partir da referência a necessidade de tratamento e escuta, própria ao mal estar na civilização, desde Freud. Recalcati continua o texto, sobre um exemplo de fenômeno clínico e sua dimensão social,

Os novos sintomas configuram-se efetivamente como um efeito desta expulsão, sendo produtos específicos do discurso capitalista em seu enredamento espectral com o discurso da ciência.

Dentre eles, o fenômeno clínico da toxicomania poderia ilustrar paradigmaticamente como o “sintoma” seria, ao mesmo tempo, o efeito de uma oferta de mercado e o efeito de um avanço do saber científico-tecnológico (produção industrial da substância droga). (Recalcati, 2004, p.1)

Evidentemente que, como qualquer outra prática social contemporânea, o campo da saúde mental também se encontra em um jogo de disputas entre os saberes e os fazeres dos especialistas, que se por um lado são múltiplos, por outro, sabemos das formas que tendem a ganhar cada vez mais força no imaginário social como formas privilegiadas: justamente aquelas científicas e padronizadas; também aquelas que prometem respostas e soluções rápidas e diretas.

É inevitável que no cenário atual do “sucesso científico”, a psicanálise de orientação lacaniana interrogue acerca da condição do sujeito e sua singularidade.

Como, em outras palavras, fazer existir um programa de defesa do sujeito do inconsciente na época dominada pelas psicoterapias de orientação cognitivo-comportamentais que impõem um conceito de efeito terapêutico reduzido à restauração das funções chamadas normais do sujeito (apetite, humor, etc.)? (Recalcati, 2004, p.2)

Uma questão que não faz sentido para quase todo discurso sobre a noção de sujeito, é que parece não ser possível identificar absolutamente aquilo que é singular e constituinte do sujeito com o aquilo que é compartilhado por ele no todo, como algo “comum”, que embora também constituinte, ainda sim não é o mesmo. Parece que a tendência das “clínicas racionalistas” em saúde mental, (especialmente quando isoladas em si mesmas), é hipostasiar a classificação, enquadrando indivíduos em categorias, o que claramente está somente do lado daquilo que é “compartilhado”. É possível pensar que uma clínica que não apresenta a dialética entre o singular e as classificações, perde justamente aquilo que seria ou deveria ser seu alvo inicial: o sujeito.

O que a clínica lacaniana sugere não está nem em um relativismo “do cada caso é um”, sem qualquer referência às estruturas, nem o contrário, ou seja, uma referência absoluta às estruturas não importando a singularidade da forma do sintoma. A singularidade do sintoma se faz

possível na trama com as estruturas assim como essas só conseguem preservar um conteúdo de verdade na singularidade sintomática.

Se uma das indicações da clínica de orientação lacaniana é justamente a “desconstrução” do grande Outro para o sujeito do inconsciente, atualmente ela divide espaço com a constatação de que vivemos a época, nas palavras Miller, *do Outro que não existe*. Será que é possível falar de sujeitos em nossa época, diante deste cenário de inexistência do Outro? Ou ainda, diante da emergência e da prevalência de psicoses ordinárias?

No caso da psicanálise a questão retorna sempre para prática do analista onde a atenção a uma clínica possível para as psicoses em todos os seus momentos ocupa atualmente um grande espaço na produção intelectual do campo.

De um ponto de vista filosófico, é preciso pensar inicialmente se a virada do século XX para o XXI trouxe mudanças tão significativas como sugerem os psicanalistas (uma nova ordem), no que concerne especificamente ao nosso tema – o sujeito e suas relações com o mundo contemporâneo. Vale lembrar que sobre o capitalismo, Isleide Fontenelle acredita que, “anda em curso um processo que tem gerado um deslocamento do valor, pois esse passa a se colar cada vez mais na imagem do produto.” (Fontenelle, 2005, p.6)

Maia frente, a autora continua desdobrando o raciocínio em relação ao consumo e a característica do mercado contemporâneo.

Trata-se da “economia do acesso” – uma forma de economia que promove o acesso a serviços e experiências, a fim de que se possa deles gozar, sem que se obtenha a propriedade do serviço. Ou seja: o capitalismo está entrando em uma nova fase na qual o acesso a um bem ou serviço passa a ser mais importante do que a compra/propriedade desse serviço. E isso, altera radicalmente a noção de propriedade, um dos elementos centrais do capitalismo industrial e do contrato social moderno. Assim como a questão do valor: veicula-se agora o valor da experiência. (Fontenelle, 2005, p. 6)

Apesar de algumas possíveis imprecisões, por exemplo, o fato de talvez ser importante especificar melhor a questão do valor de “possuir algo”, que certamente varia conforme o objeto em questão, já que, obviamente, nem todo objeto de consumo transformou-se em serviço,

(ex: temos vivido no Brasil já a alguns meses a hiperestimulação para a aquisição de automóveis e imóveis). Por outro lado, a análise da autora parece acertar quanto a vinculação da imagem do produto e do produto em si a uma “experiência” que passaria a ser “objeto de desejo” do consumidor junto com o produto em questão, (ex: novamente, automóveis e casas em condôminos fechados). Também ajuda a pensar a possibilidade de certa convergência dos planos econômico e cultural com a discussão sobre a nova ordem simbólica para a psicanálise.

Com relação ao conhecimento científico, ainda é possível dizer que vivemos sob o efeito de uma mudança quantitativa e qualitativa nas relações que tiveram seu início em meados do século passado. Especificamente, se o século XXI será como disse (sem nenhuma novidade por sinal), Eric Laurent, “o século da Biologia”, diríamos, provavelmente também será o da Física, da Bioquímica, etc. Poderíamos dizer em tom clássico, das ciências da natureza, ou mais atual, como se expressou certa vez Renato Janine Ribeiro, “ciências laboratoriais”⁶.

Se existe efetivamente uma nova ordem simbólica em curso, a relação dessa ordem com as ciências precisou de mudanças não só quantitativas mais também qualitativas das ciências, para emergir. Talvez seja possível dizer que o desenvolvimento das ciências ao longo do século XX vem consolidando, no início deste século, o primado das ciências laboratoriais no que concerne aos discursos sobre a verdade. É, dito de outro modo, a consolidação da ideologia de controle dos processos da vida; social⁷...

⁶ Uma das conferências de abertura do XIII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - ANPOF. Canela, Rio Grande do Sul, outubro, 2008.

⁷ Outro exemplo do “cientificismo laboratorial” como ideologia podemos encontrar na tendência acadêmica que tem feito com que o campo das chamadas ciências humanas, progressivamente reorganize seus modelos de publicação no moldes das ciências laboratoriais sem que se tenha, (ao menos que seja de nosso conhecimento atual, mas é possível que já venha acontecendo algum) um debate epistemológico sobre a questão. Sabemos quanto a isso, que a “inveja” das ciências humanas em relação às naturais, que data pelo menos desde Comte sempre foi um recalcado, que naturalmente aparecerá cada vez mais forte: uma preocupação cada vez maior com os índices dos periódicos bem como a transformação de dissertações e teses não em livros, mas sim e “papers”, é um exemplo. Especificamente sobre a Sociologia sugerimos o livro: “Introdução à Sociologia” de Theodor Adorno. Uma coletânea de aulas que foi uma de suas últimas produções e que dentre outras coisas traz uma discussão sobre a natureza do objeto da Sociologia, algo que pode contribuir num possível debate sobre o tema.

Também a partir da filosofia de Adorno é preciso uma preocupação com o sujeito, e sua precária existência atual. “O que é verdadeiro no conceito de existência é o protesto contra um estado da sociedade e do pensamento cientificista que expulsa a experiência não-regulamentada, virtualmente o sujeito enquanto momento do conhecimento.” (Adorno, 2009, p.110)

Para Adorno não é possível pensar em sujeito sem que se dê primazia ao que ele chama de objeto (que parece ter, em alguns pontos, um estatuto diferente em relação à psicanálise), e ainda, fundamentalmente, que se pense a sociedade em relação dialética com o sujeito. Em “Palavras e Sinais”,

Se o sujeito não é algo – e algo designa um momento objetivo irreduzível – então não é nada; até como ‘actus purus’ necessita da referência a um agente. A primazia do objeto é a ‘intentio obliqua’ da ‘intentio obliqua’, não a requestrada ‘intentio recta’; o corretivo da redução subjetiva, não a denegação de uma participação subjetiva. Mediatizado é também o objeto, só que, segundo seu próprio conceito, não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade. (Adorno, 1995, p. 188)

Na Dialética Negativa, mas agora fazendo referência a relação com a sociedade,

É incompreensível a razão pela qual a consciência individual daquele que fala a cada vez e que já pressupõe na partícula “meu” uma universalidade lingüística negada por ele através do primado de sua particularização deve ser anterior a todo resto: a contingência que o força a começar com a sua consciência, uma consciência na qual ele se acha enraizado de uma vez por todas, torna-se para ele o fundamento da necessidade. Como Hegel o reconheceu bem cedo, na limitação ao “meu” a priori está implicada a relação com aquele outro que deveria ser excluído por meio daí. A sociedade é anterior ao sujeito. O fato de ele se tomar falsamente por um ente anterior à sociedade é a sua ilusão necessária e não expressa algo se não meramente negativo sobre a sociedade. (Adorno, 2009, p. 113)

Para Vladimir Safatle, é possível perceber proximidades entre as noções de sujeito em Adorno e Lacan, quando percebemos que,

a confrontação com aquilo que no sujeito resiste ao significante só pode ocorrer quando este mesmo sujeito reconhece, em seu interior, a presença de um núcleo de objeto (ein kern von Objekt), para falar como Adorno(1990, p. 747), que na mesma época procurava também pensar uma figura do sujeito livre do princípio de identidade. Trata-se pois de reconhecer que o sujeito encontra, em sua relação a si, algo da ordem da opacidade do que se determina como obs-tante (Gegenstande), como não saturado no universo simbólico. Veremos mais à frente que esse objeto opaco não é outra coisa que o “resto que, como determinante da divisão do sujeito, o faz decair de seu fantasma e o destitui como sujeito” (Lacan, 2001a, p. 272), ou seja, aquilo que Lacan procura dar conta por meio da temática do objeto a. Mas, por enquanto, devemos insistir que tal *reconhecimento* da opacidade não implica necessariamente em entificação da irreflexividade, mesmo que este objeto seja visto por Lacan como um “Dasein corporal”. Ele implica simplesmente em uma reconsideração a respeito dos modos de subjetivação disponíveis à clínica. (Safatle, 2005, p. 3)

Uma perspectiva como essa faz aproximar de forma o entendimento de primado do objeto na filosofia adorniana (com central para a compreensão de como Adorno pensou a questão do sujeito), com tema da destituição subjetiva lacaniana como afirmação negativa do sujeito. Uma afirmação negativa do sujeito, ou seja, uma afirmação no objeto parece bem ser o projeto de Adorno presente em vários de seus escritos, como, por exemplo, nesta outra passagem da Dialética Negativa,

Mas a verdade, a constelação de sujeito e objeto na qual os dois se interpenetram, não pode ser reduzida nem à subjetividade, nem tão pouco, inversamente àquele ser cuja relação dialética com a subjetividade Heidegger busca turvar. Aquilo que é verdadeiro no sujeito desdobra-se na relação com aquilo que ele mesmo não é, de maneira alguma por meio da afirmação peremptória de seu ser-assim. (Adorno, 2009, p. 114)

Sabemos, porém, que em alguns pontos as reflexões sobre o sujeito em Adorno distanciam-se daquelas construídas no interior da psicanálise lacaniana. Em especial vale notar a referência adorniana há um “eu forte”; noção questionada pela orientação lacaniana. Como nos lembra Isleide Fontenelle,

Na crítica a uma “perversão da cultura” ainda havia nos autores frankfurtianos um projeto utópico de reconciliação entre “moções pulsionais e estrutura social”, especialmente a partir de um “fortalecimento do eu” (Adorno). Como mostra Safatle (2004), a “expropriação do inconsciente pelo controle social que se imporia devido a fraqueza do eu”, denunciada por Adorno, encontra algo muito similar ao dito lacaniano de que estaria havendo uma “assimilação social do indivíduo levada ao extremo”, como exceção de que para Lacan “o eu não é exatamente uma instância de mediação, mas já é desde sempre construção reificada de imagens socialmente ideais”. Daí porque seria fadado ao fracasso um projeto que visasse evitar a expropriação social do inconsciente mediante o fortalecimento do eu. (Fontenelle, 2005, p. 8)

Apenas com relação a noção de cultura em Adorno, seria interessante verificar se podemos realmente atribuir a ideia de perversão tendo em vista o risco de imaginar que houvesse, (para além das memórias de infância do filósofo) um tempo “universal” para cultura melhor do que o que ele presenciou em vida, e sobre o qual ele lamentava o fim. Não parece ser bem esta a questão, muito embora em algumas passagens possamos confundir a esse respeito. Já a perversão pensada como estrutura da cultura talvez faça mais sentido. De qualquer forma, em se tratando de Adorno o que não é possível é retirar o caráter dialético da constituição da cultura.

Talvez possamos dizer que ainda exista na noção de sujeito em Adorno algo da ordem do ideal talvez no sentido daquele de uma utopia para a constituição de outra sociedade, muito embora não se trate mais de um sujeito imerso no mito da “indefectibilidade da razão” , seja na forma do idealismo, seja na forma do positivismo atual.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Algo que parece nítido em se tratando do uso da palavra sujeito é que enquanto na psicanálise ela é usada sempre com referência ao inconsciente, portanto, não configura um estado de “humanidade” diferenciado, mas ao contrário, uma generalidade pautada na singularidade sintomática, ou seja, todos sem exceção são sujeitos, porém cada um é inigualável nas formações do inconsciente ou, nas características

do sintoma bem como nas formas de lidar com ele. Já para o filósofo, o uso do termo parece oscilar entre a posição de que nem todo indivíduo é sujeito, passando por uma caracterização geral de um momento diferente daquele do objeto e até mesmo em um uso mais “solto” marcando o lugar do indivíduo; reflexões que não deixaram de partir dos usos clássicos do termo. Se por um lado, há, na ideia adorniana de sujeito, a referência ao “eu” e ao pensamento não-reificado que (embora estilisticamente e epistemologicamente ele não enrijeça em uma definição), em parte acabando por afastar da perspectiva de orientação lacaniana, por outro lado a preocupação com o que o filósofo chama de o mais ínfimo e particular como objetos para uma filosofia possível sugere que talvez seja mesmo no território da singularidade que se possa falar de sujeitos. Ainda sobre alguma proximidade, embora o inconsciente esteja sempre aí, as pontuações de Safatle relacionando, na psicanálise, a noção de sujeito à sua destituição e há um possível fim de análise nessa condição, podem sugerir que “apesar” do inconsciente, mas necessariamente com ele é preciso trabalhar em prol do sujeito.

Por fim, a pergunta sobre o sujeito parece ter um caráter fortemente histórico e isso não diminui em nada sua importância epistemológica, ética e prática.

A consolidação do que Adorno chamava já em meados do século passado de “mundo administrado”, e mais recentemente o momento das “subjetividades” que a orientação lacaniana denominou a partir de Miller de “época do Outro que não existe” fazem de alguma maneira referência, no que concerne a formação do sujeito, (e aquilo que talvez pudesse esperar dele em termos de potencial humanístico para transformação social), à transformações em relação à uma época ainda não muito distante, a saber os tempos de Freud. Do ponto de vista filosófico, foi uma época que na dialética de seu potencial humanístico com as bases para a decadência do pensamento, prolongou até os dias de hoje, as questões relativas aos velhos e novos problemas do progresso. No caso da psicanálise, a possibilidade cada vez mais concreta de uma mudança na prática do analista: o que antes figurava como exceção (uma clínica das psicoses) pode passar a ser o mais frequente e comum.

Há um tempo do tratamento e o tempo da civilização no qual o sujeito se inscreve. Dizer que o Outro da civilização contemporâ-

nea não existe é dizer que os ideais são inconsistentes. Esse não foi sempre o caso. Houve ideais que resistiram, e puderam estabelecer de forma decisiva a função paterna, um dos portadores do título de Outro. De uma forma geral, o bom uso da função do significante-mestre é encarnar um desejo humanizado que não seja fora-da-lei.

No tempo da inconsistência do Outro, a intermutabilidade dos ideais fornece uma nova distribuição. Eles não encontram seu ponto de basta. Não há ninguém mais, então, para encarná-lo. O representante da função paterna não é mais, deste modo, o pai tradicional. A relação com o significante- mestre mudou. Sejamos precisos: a crença no pai não está menos presente. Ela simplesmente se tornou louca. (...) A clínica contemporânea da psicanálise não cessa de acolher as conseqüências disso (...). Que resposta o mundo contemporâneo dá à falência dos ideais que sustentavam a função paterna? Como o registro simbólico trata questão? (Laurent , 2003 p. 23,24)

Sobre as questões levantadas por Dominique Laurent é preciso refletir e talvez avançar no âmbito das próprias questões. Por exemplo, sobre as respostas que são dadas pelo mundo contemporâneo. Elas são homogêneas ou não? Quais as respostas que queremos e quais as que não queremos? Quem são os atores dessas respostas, ou quais os atores que poderiam ser? Esta última questão diz respeito à necessidade de nos atentarmos para o fato de que se tratam (para continuar com os termos do autor), de respostas que o mundo contemporâneo precisa dar a si mesmo, como autor de si, o que possivelmente coloca em cheque a possibilidade de ir contra seu próprio delírio. Parece óbvio, mas, o que talvez resulte dessas tentativas de esclarecimento seja a constatação de que o Outro da lei como única resposta (como disse Laurent na sequência do texto) não só pode (e talvez até deva) falhar como pode excluir outras possibilidades de interpretação e ação por parte dos sujeitos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor, W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor, W. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALEMÁN, Jorge. *La Metamorfosis de La Ciência en Técnica: el Discurso Capitalista*. In: ALEMÁN, Jorge. *Para una izquierda lacaniana... intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama ediciones, 2009, p. 47-56.

FONTENELLE, Isleide, Arruda. *O trabalho da ilusão: produção, consumo e subjetividade na sociedade contemporânea*. In: *Interações*, v.10, n. 19. São Paulo, jun. 2005.

LACAN, Jacques. *O Seminário: livro3, as psicoses*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.

LAURENT, Dominique. *Os gays na época do Outro que não existe*. Tradução de Eucy de Mello. In: *La cause freudienne revue de psychanalyse*, n 55. Octobre 2003.

LAURENT, Eric. *Psicoanálisis y salud mental*. Buenos Aires: Tres Haches, 2000.

MILLER, Jaques-Alain. *Conferência de Comandatuba*. In: IV Congresso da AMP. Comandatuba, 2004.

RECALCATI, Massimo. *A questão preliminar na época do Outro que não existe*. In: *Ornicar? Digital*, n 258 – Nouvelle Époque , 08 de maio de 2004.

SAFATLE, Vladimir. *Uma clínica do sensível: a respeito da relação entre destituição subjetiva e primado do objeto*. In: *Interações*, v.10, n. 19. São Paulo, jun. 2005.

La inmigración como problema para la democracia liberal

María Soledad Sanhueza Poblete

Universidad Alberto Hurtado

1. INTRODUCCIÓN

Según datos de Naciones Unidas, el año 2013, 232 millones de personas, es decir, el 3,2% de la población mundial, se encontraba viviendo fuera de su país de origen, buscando mejores condiciones de vida o desarrollando sus conocimientos. La mitad del total de migrantes se concentra en 10 países, entre los cuales destacan Estados Unidos (con 45,8 millones de inmigrantes), la Federación Rusa (con 11 millones), Alemania (con 9,8 millones) y Arabia Saudita (con 9,1 millones).

La cifra de migrantes de 2013, que contrasta con los 175 millones de migrantes registrados en el año 2000, hace que la Organización de las Naciones Unidas (2013) concluya que “[m]ás personas que nunca están viviendo fuera de su país”.

En esta investigación pretendo revisar algunas de las complicaciones que tienen las democracias liberales en el actual mundo globalizado, a propósito de la creciente inmigración. Así, la tesis que postulo es que las democracias liberales, frente a la realidad migratoria actual, se encuentran en una posición incómoda, tratando de mediar entre los principios universales y los principios particulares en los cuales se fundan; a saber: entre derechos humanos y derechos ciudadanos; entre la posibilidad de la membresía política y la necesidad de mantener la soberanía a través de la exclusión. Esto, a mi parecer, puede ser explicado

por dos motivos distintos: primero, porque las estructuras políticas de las democracias liberales no responden a la realidad actual del mundo globalizado; y, segundo, porque, más allá de la estabilidad que se trate de buscar en la política, la política es, de hecho, el reino del conflicto.

Para realizar el análisis propuesto, articularé el texto en tres apartados: el primero se referirá al surgimiento de las democracias liberales sobre la base del Estado-nación; el segundo, mostrará las tensiones al interior de las democracias liberales; y el tercero expondrá las conclusiones.

2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de democracias liberales?

Las democracias liberales representativas se crean a partir de la figura del Estado-nación. Estos últimos surgen en el siglo XIX, pero se desarrollan con mucha más fuerza durante el siglo XX. Luis Villoro (2010) nos explica que en el concepto «Estado-nación» se mezclan dos principios o, más bien, dos pactos distintos, lo cual genera una confusión entre el llamado «pueblo» y el «Estado»: el primero es el *pactum conjunctionis*, que expresa los vínculos recíprocos que existen entre personas que aceptan pertenecer a una misma comunidad histórica. Esto es lo que se llamaría «pueblo». El segundo es el *pactum subjectio-nis*, que expresa la aceptación de los miembros de una comunidad a someterse a un poder común. Mediante este pacto se conformarían los Estados (Villoro, 2010, p. 158).

La confusión de dichos pactos, según Villoro, se expresa en el contractualismo hobbesiano, a partir del cual se borra la diferencia entre ambos, instalándose así, no sólo la creencia de que el poder político radica, en última instancia, en la comunidad contratante; sino también, que el pueblo y el Estado se encuentran inextricablemente unidos.

Esta superposición entre Estado y pueblo, obliga a pensar al pueblo como una realidad homogénea, unificada, entre cuyos integrantes existen vínculos reales (Anderson, 2013); integrantes que, a su vez, se supone, se rigen por las mismas leyes, son dirigidos por el mismo gobierno y, por último, detentan la legitimidad política y la soberanía. De este modo, el pueblo se transforma en la nación. Pero esta soberanía, que se funda en la nación, no se ejerce en cualquier lugar, sino en un

territorio determinado estrictamente¹, como dice Benedict Anderson: la soberanía estatal en el Estado moderno opera en forma plena, llana y pareja sobre cada centímetro cuadrado de un territorio legalmente demarcado, a diferencia de lo que ocurría en la imaginería antigua, donde los estados se definían por sus centros, las fronteras eran porosas e indistintas y las soberanías se superponían (Anderson, 2013, p. 39).

Así, entonces, tenemos la tríada Estado-Nación-Territorio, sobre la cual se han forjado las democracias liberales, pues ellas nacen en un régimen estadocéntrico.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la mayoría de los Estados-nacionales aceptaron como forma de gobierno a la democracia representativa de corte liberal. Por el momento histórico que se estaba viviendo -el surgimiento de los totalitarismos, las dictaduras y los populismos-, el objetivo principal de las nuevas democracias fue asegurar la libertad política de los ciudadanos frente al posible despotismo del Estado (Villoro, 2010, p.117). Precisamente, la democracia, según nos la presenta Alain Touraine en su texto *¿Qué es la democracia?* (1995), es una forma de organización que limita el poder del Estado y que pone a éste al servicio de la sociedad, pero sobre todo, al servicio de las personas y de su voluntad de libertad y responsabilidad (p. 63).

Villoro (2010) nos recuerda que esta libertad, que tratan de asegurar la democracias liberales, se forja sobre la base de la exclusión (p. 117), de distintas exclusiones. Villoro menciona, por ejemplo, la exclusión al interior de la comunidad política, la cual se logra por la intención de homogeneizar a los integrantes de esta comunidad en una sola identidad oficializada, sobre la cual se construye el concepto de nación. Yo agregaría una segunda: la exclusión de los «otros», los extraños, los extranjeros, que es la que se genera respecto a quienes se encuentran fuera de la comunidad política, o más bien, del territorio al cual está unida la comunidad política.

La primera exclusión (la exclusión interna), en la actualidad es criticada por los pensadores demócratas liberales: se ha llegado a un cierto consenso, aunque principalmente en la teoría, acerca de que los

¹ La soberanía popular no es idéntica a la soberanía territorial, si bien las dos están estrechamente vinculadas, tanto histórica como normativamente. La soberanía popular significa que todos los miembros plenos del demos tienen voz en la articulación de las leyes por las que el demos se gobernará así mismo (Benhabib, 2005, p.25)

Estados, en muchas ocasiones, no tienen al interior de su territorio a una sola nación, sino que a una multiplicidad de ellas. E, incluso, al consenso de que al interior de las mismas naciones los individuos tienen intereses, fines y creencias diferentes. De este modo, las democracias liberales reconocen que en su base existen sociedades complejas, donde podemos encontrar una pluralidad de formas de vida, y distintas nociones de bien (Villoro, 2010, p. 122). Así, por ejemplo, Will Kymlicka (2004) nos aclara que la democracia liberal tiene en su base teórica dos principios que tratan de asegurar la protección de los individuos respecto al Estado, así como la propia construcción identitaria de estos: el primero, es que se debe permitir a todos los ciudadanos la reflexión racional sobre los fines que persiguen, así como también se les debe permitir modificar sus fines y creencias. Esta es la llamada «neutralidad moral» que debe tener un Estado liberal. El segundo principio es que el Estado tiene que proteger la capacidad que tienen los individuos de juzgar por sí mismos el valor de los distintos conceptos de la vida buena, y proporcionar las herramientas para que esto ocurra (Kymlicka, p. 211). En resumen, un Estado liberal tiene que garantizar el derecho a que todo individuo se pueda construir a sí mismo en su particularidad. Esto se deriva, en primer lugar, de la igualdad ante la ley; en segundo lugar, de la libertad que me permite esta igualdad; y en tercer lugar, de cómo, gracias a esa libertad, los individuos se pueden construir como seres diferentes. Todo esto converge, finalmente, en la realización plena de los individuos, al servicio de la cual se encuentra el Estado (Petit, 2004, p.116; Ovejero et al, 2004, p. 29).

Si bien en este trabajo me centraré en el segundo tipo de exclusión, la externa, todavía quisiera apuntar algo a propósito de la primera, pues –me parece– grafica muy bien las complejidades que debe enfrentar la teoría (política, en este caso) cuando decide vérselas con la realidad. Y, además, me permite introducir el problema que supone para las democracias liberales la realidad de la inmigración.

Decíamos, entonces, que la democracia liberal se hace cargo (al menos teóricamente) de los errores o incongruencias que se derivan de la concepción de la nación como una unidad, la cual conlleva la referida exclusión interna. El asunto es –he aquí mi apunte– cómo la democracia liberal logra traducir estos conceptos teóricos en prácticas políticas que

permitan la real construcción de identidad de los grupos humanos y de los individuos; un problema que, creo, no se ha logrado resolver.

Apuntado eso, pasemos a lo que llamamos exclusión de los otros, sobre la que también se sustenta la libertad que intentan asegurar las democracias liberales. En este caso, a propósito de problemas teórico-prácticos, ni la teoría ni la práctica de los demócratas liberales pueden salvar, o no han logrado salvar la exclusión de los «no ciudadanos», es decir, de los extranjeros.

El mito de la unión inextricable entre la nación y el Estado se logra diluir en parte gracias a los principios de la democracia liberal; pero, cuando se conjugan con el concepto territorio, la nación y el Estado se alinean nuevamente y se convierten en una aleación. De este modo, podemos decir que la soberanía en la democracia liberal se basa en la exclusión a partir del control policial de la frontera territorial. Precisamente, en esta exclusión es donde nos centraremos en lo que queda de exposición.

Will Kymlicka, en su texto *Fronteras territoriales* (2006), nos dice que el liberalismo se basa en el inherente valor moral que poseen las personas, pues cada una de ellas se considera una autogeneradora de peticiones válidas (p. 35). A su vez, Touraine (1995) y Villoro (2010) nos decían, líneas más arriba, que la democracia busca poner límites al poder del Estado. Así, podríamos decir que las democracias liberales se levantan como la forma de proteger el valor moral que posee cada ser humano, e incluso tratan de proteger este valor de la amenaza del mismo Estado. Dado eso, no resulta forzado conjugar la democracia liberal con los derechos humanos; es decir: la democracia liberal se levanta, por su propia definición, como la forma de organización política que busca garantizar el reconocimiento del valor y la dignidad que posee cada persona por el solo hecho de ser humano: todas las personas tienen la necesidad básica de perdurar en la existencia, lo cual se traduce en el derecho a la vida, a la seguridad y a la integridad física (Villoro, 2010, p.160).

El problema que ve el mismo Kymlicka en esta idea fundante de la democracia liberal, es su transformación, desde una teoría sobre la igualdad moral de las personas, en una teoría sobre la igualdad moral de los ciudadanos (Kymlicka, 2006, p. 36). Gracias a la frontera, símbolo de la soberanía, los derechos universales e inalienables se transforman en derechos limitados y contingentes.

La pregunta es, entonces: ¿puede existir una democracia sin un territorio específico, es decir, un territorio delimitado por fronteras?

Kymlicka (2010) nos explica que las fronteras son la demarcación territorial de los Estados democráticos contemporáneos. Ellas tienen una importancia jurídica, pues indican la legislación a la que estamos sometidos, y las personas e instituciones que ejercen autoridad en el territorio. Pero también, para las democracias modernas, las fronteras definen una comunidad de ciudadanos que se percibe como titular de la soberanía y cuya voluntad e intereses conforman los estándares de legitimidad política (Kymlicka, 2006, p. 45). Las fronteras son estáticas y rígidas, y sin su existencia no podemos hablar de un Estado propiamente tal, pues el control de la migración, que finalmente es la delimitación de la comunidad, es crucial para la existencia de la soberanía, tanto popular como territorial (Benhabib, 2005, p. 14).

Al parecer, pues, hemos llegado a una encrucijada; a saber: las democracias liberales se fundan como garantes de derechos universales, pero sólo para quienes tienen calidad de ciudadanos al interior de sus fronteras. Es decir, las democracias liberales vuelven contingentes los derechos universales, y sólo se encargan de darle estatus de ser humano (en cuanto a la protección de sus derechos) a los ciudadanos.

He aquí, entonces, la incomodidad, la tensión, en la que se ven envueltas las democracias liberales frente a la inmigración: ésta deja en evidencia que aquéllas se sitúan exactamente en el espacio entre la universalidad moral y la particularidad política. De hecho, en su texto *Los derechos de los otros* (2005), Seyla Benhabib nos recuerda que para Carl Schmitt el liberalismo (la creencia en la igualdad moral universal) y la democracia (la creencia en la igualdad de los ciudadanos), eran necesariamente incompatibles (2005, p. 24).

3. ENTRE EL UNIVERSALISMO Y EL PARTICULARISMO: LA FRONTERA Y LA SOBERANÍA

Al parecer hay una tensión fatal entre los principios del universalismo moral y político, y las concepciones particularistas y excluyentes del cierre democrático. Esta tensión la vemos manifestada en dos casos que explicaremos a continuación: a) la tensión entre los derechos

humanos y los derechos ciudadanos y, b) la tensión entre el «derecho a tener derechos» y la membresía política.

a. Los derechos humanos y los derechos ciudadanos

El conflicto entre ambos tipos de derechos lo dejó en evidencia Hannah Arendt en su texto *Los orígenes del totalitarismo* (2007). Ahí la autora muestra que la Declaración de los Derechos del Hombre, a finales del siglo XVIII, fue un momento decisivo en la historia, pues desde entonces la fuente de la ley es la dignidad, que el hombre lleva dentro de sí mismo, sin referencia a ningún orden circundante. Por lo mismo, esta dignidad no dependía de la pertenencia a ningún pueblo en específico ni a ninguna cultura. Esto significó que el hombre, al cual se referían los derechos humanos, no era un hombre concreto, sino uno en abstracto; lo que derivó, a su vez, en una suerte de paradoja: la declaración de los derechos humanos inalienables se refería a un ser humano «abstracto» que parecía no existir en parte alguna, porque incluso los «salvajes» vivían dentro de algún tipo de orden social. Esta paradoja quedó en evidencia, cuando, con la Primera y Segunda Guerra Mundial, los Estados se vieron enfrentados a estos «humanos abstractos», es decir sin particularidades, con los casos de desplazados, apátridas y minorías. El resultado fue que, en este hombre abstracto, no encontraron nada sagrado ni digno de respetar; como si “[u]n hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante.” (Arendt, 2007, p. 369).

He aquí la paradoja que Arendt ve en los derechos del hombre:

[H]abían sido definidos como «inalienables» porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos. (Arendt, 2007, p. 370).

De este modo, los derechos humanos se encuentran problemáticamente al arbitrio de los derechos ciudadanos: en última instancia son los Estados quienes tienen que resguardar los derechos humanos

de sus ciudadanos; sin embargo, los refugiados, las minorías y las personas desplazadas son categorías especiales de seres humanos creadas a través de las acciones de los Estados nacionales. De esta forma, como dice Benhabib (2005), en un orden internacional estadocéntrico, la condición legal del individuo depende de la protección de la autoridad más alta que controle el territorio en el que uno reside y emite los papeles a los que uno tiene derecho (p. 49). Los derechos universales e inalienables, en la práctica, no funcionan como tales. En una frontera pesan más los papeles que mi dignidad humana.

b. «El derecho a tener derechos» y la membresía nacional

La expresión derecho a tener derechos la extrae Benhabib del ya citado texto *Los orígenes del totalitarismo* (2007) de Hannah Arendt, y la analiza de forma particular. Como vimos unas líneas arriba, Arendt, a partir de la experiencia de los desplazados y desnacionalizados en la Primera Guerra Mundial, pone en cuestión la real protección que pueden brindar los derechos humanos a un individuo. En su opinión, los derechos de las personas sólo pueden estar realmente garantizados cuando pertenecen a una comunidad política específica. Nosotros diríamos, cuando las personas tienen derechos ciudadanos.

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa a vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. (Arendt 2007, p. 375).

A esto apunta la reflexión que Benhabib, en su texto *Los derechos de los otros* (2005), hace de esta frase. Ella nos dice que el uso del término derecho, en el primer caso de la frase «derecho a tener derechos», evoca un imperativo moral: se debe tratar a todos los seres humanos como personas pertenecientes a algún grupo humano, y, por lo mismo, como personas a quienes corresponde la protección de sus derechos mediante un código legal. Lo que se invoca aquí es la existencia necesaria de un derecho moral a la membresía política, es decir, a convertirse en ciudadano (p. 50). La real forma de proteger los derechos

humanos es poder acceder a un derecho ciudadano y este es el derecho primordial que debería garantizar la humanidad (p. 51).

Respecto a la posibilidad de convertirse en miembro de una comunidad política, Kymlicka (2006) nos dice que las democracias liberales están abiertas a recibir a los extranjeros y hacerlos parte de la comunidad política (p. 62). Aunque esto -como apunta también Benhabib- no es gratuito, sino que siempre ocurre bajo rituales como son la ciudadanía y las prácticas de membresía política, gracias a las cuales se reproduce espacialmente la nación. El control de las fronteras territoriales busca, limitando las interacciones con culturas extranjeras, asegurar la “pureza de la nación” en el tiempo (Benhabib, 2005, p. 24). No cualquier persona puede traspasar las fronteras, pero, por sobre todo, no cualquier persona puede adquirir la calidad de ciudadano. Las democracias liberales se abren a recibir a los extranjeros y hacerlos parte de la comunidad política con dos restricciones bastante claras: primero, se les presiona para que se integren a la cultura dominante (Kymlicka, 2006, p. 62) y, segundo, limitan el número de las personas que pueden admitir, dependiendo de la capacidad de la nación para absorber a los inmigrantes: “En la medida en que la nación se defina de forma débil e inclusiva, se permite la entrada a extranjeros bajo condiciones y se les considera como contribuyentes para la nación.” (p. 63).

Entonces, ¿un extranjero puede tener membresía política? Sí, pero no por su dignidad humana o por la necesidad de que los hombres -como dice Benhabib- tengan el derecho a ser personas legales; sino porque la nación los considera útiles (como fuerza laboral, por ejemplo, es decir, como recurso o capital), así como también los considera inocuos y absorbibles. El derecho a tener derechos que debería tener todo ser humano se contradice con la selección de miembros nacionales, a la cual tienen derecho los estados en pos de su soberanía.

Desde un punto de vista filosófico, las migraciones transnacionales destacan el dilema constitutivo en el corazón de las democracias liberales: entre las afirmaciones de la autodeterminación soberana por un lado y la adhesión a los principios universales de los derechos humanos por el otro. (Benhabib, 2005, p. 24).

Al parecer, las palabras del Carl Schimidt que citamos líneas más arriba, describen la realidad al interior de las democracias liberales, esto es, las constantes contradicciones y tensiones entre su pretensión universal y las particularidades en las cuales ellas se desarrollan. Estas tensiones se nos presentan como evidentes cuando analizamos el caso de las migraciones. Pero, como dice Benhabib (2005), las democracias constitucionales modernas se basan en la convicción de que estos dos compromisos -la moral universal, por un lado, y el cierre democrático, por otro- pueden ser utilizados para limitarse mutuamente, porque pueden ser renegociados, rearticulados y puede modificarse su significado.

4. CONCLUSIÓN

Como vemos, la democracia liberal presenta tensiones y contradicciones en su interior, con las cuales tiene que estar lidiando constantemente en su que hacer; sin embargo, estas tensiones se vuelven abrumadoras frente al fenómeno, cada vez más creciente, de la inmigración.

Carlos Galli (2010), por ejemplo, nos dice que, en la actualidad, el libre movimiento de la humanidad migrante choca con el impedimento de las lógicas de la ciudadanía de la humanidad residencial. Y las soluciones a este choque, dice, no son sencillas, pues las más drásticas ofenden a la humanidad y las más débiles al Estado; dos bienes que son goznes esenciales de las lógicas políticas modernas (Galli, 2010, p.54). De hecho, puedo adelantar que, una solución completa no existe e incluso, si se plantea, sería antipolítica.

La dicotomía entre lo universal y lo particular en la que se encuentra la democracia liberal en su origen, se acrecienta mucho más gracias a la globalización. Como dice Benhabib (2005), más allá de que los derechos humanos aún estén a merced de los derechos ciudadanos, el modelo westfaliano, que presupone que hay una autoridad política dominante y unificada cuya jurisdicción sobre un pedazo de territorio claramente demarcado es supremo, está en crisis. En un mundo globalizado como el nuestro, el Estado-nación se muestra demasiado pequeño para gestionar los problemas económicos, ecológicos, inmunológicos e informativos que existen hoy; y, al mismo tiempo, es demasiado grande para dar lugar a las aspiraciones de movimientos sociales y regionalistas

motivados por cuestiones de identidad. De este modo, la territorialidad se ha vuelto una delimitación anacrónica (Benhabib, 2005, pp. 15-16). Esto no significa que estemos frente a la caída del sistema de Estado-nación: lo que deseo mostrar es que, por más que nos parezca que los Estados-nación no responden a nuestra realidad actual, no han surgido nuevas formas políticas acordes a la globalización (p. 17).

La democracia liberal encierra contradicciones, así como el sistema de Estados en el cual ella se afirma... Esto me lleva a suponer que existe algo de contradicción en la política. Que la contradicción le es propia. Hannah Arendt, en *La condición humana*, nos habla de lo impredecible, irreversible e incluso anónimo² que es el mundo de los asuntos humanos (o la política, si se quiere). Si bien las leyes y las instituciones permiten darle cierta previsibilidad a las acciones, estas nunca se pueden controlar por completo. La política es el reino de la acción y no de la razón, de la opinión y no de la verdad, de la contingencia y no de la universalidad, de la pluralidad y no de la homogeneidad. Por lo mismo es que la política consiste en un constante hacer, dialogar y reflexionar. La política, tal como nos la muestra Arendt, es en sí misma un constante lidiar con conflictos y tratar de ponernos de acuerdo para actuar en conjunto. De una forma similar piensa Carlos Galli, en su texto *Humanidad multicultural* (2010), donde presenta a la política desde una óptica dialéctica, la cual –como dice él– no tiene que transformarse en una síntesis; por el contrario: la política es el espacio donde las distintas comunidades, con sus distintas culturas, luchan, se muestran, conviven y se contradicen (pp. 73-76).

Así, la política, a mi parecer, se mueve en una dimensión concreta (en contraposición a una dimensión lógica), donde la contradicción existe; y la democracia liberal encierra dentro de sí esta misma realidad.

Si entendemos entonces que la política es la dimensión de la práctica, la concreción y la particularidad, ¿cuál es el rol que cumplen en ella las esencias y las pretensiones de universalidades (como, por ejemplo, los derechos humanos)? Creo la universalidad tiene un rol normativo, y sitúa los parámetros entre los cuales las prácticas políticas se deberían desenvolver, o, para decirlo en términos kantianos, son ideales de la razón: la democracia liberal se tiene que mover entre la

² Anónimo en el sentido que, quienes inician una acción no son quienes la conducen o la llevan a término.

universalidad y la particularidad, y por mucho que logre estabilidad entre ambas dimensiones, nunca podrá aunarlas completamente.

Recordar esta realidad de la política, es el rol, a mi parecer, de los filósofos políticos. Somos nosotros quienes tenemos que plantear un *deber ser* a la política, pero este *debe ser* nunca tiene que mostrarse como desapegado de la realidad: la tradición de pensamiento debe ir de la mano con la realidad, de lo contrario nos es imposible comprenderla.

BIBLIOGRAFÍA:

- ANDERSON, Benedict (2013) *Comunidades Imaginadas*. México DF: FCE.
- ARENDT, Hannah (2007) *Los orígenes del totalitarismo*. México D.F.: Taurus.
- ARENDT, Hannah (2005) *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- BENHABIB, Seyla (2005) *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Barcelona: Gedisa.
- GALLI, Carlo (2010) *La humanidad multicultural*. Madrid: Katz.
- KYMLICKA, Will (2006) *Fronteras territoriales*. Madrid: Trotta.
- KYMLICKA, Will (2004) Igualitarismo liberal y republicanismismo cívico: ¿Amigos o enemigos? En Ovejero, F.; Martí, J.L; Gargarella, R. (Comps.) *Nuevas ideas republicanas* (207-234). Barcelona: Paidós.
- Naciones Unidas (2013) Comunicado de prensa: 232 millones de migrantes internacionales viven fuera de su país en todo el mundo, revelan las nuevas estadísticas mundiales sobre migración de las Naciones Unidas. En http://www.un.org/es/ga/68/meetings/migration/pdf/press_el_sept%202013_spa.pdf (Revisado el 24/10/2014).
- OVEJERO, F.; MARTÍ, J.L; GARGARELLA, R. (2004) Introducción. En Ovejero, F.; Martí, J.L; Gargarella, R. (Comps.) *Nuevas ideas republicanas* (11-74). Paidós: Barcelona.
- PETIT, Philip (2004) Liberalismo y republicanismismo. En Ovejero, F.; Martí, J.L; Gargarella, R. (Comps.) *Nuevas ideas republicanas* (115-135). Paidós: Barcelona.
- SARTORI, Giovanni (2001) *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus.
- TAYLOR, Charles (2009) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. FCE: México DF.
- TOURAINÉ, Alain (1995) *¿Qué es la democracia?* FCE: Buenos Aires.
- VILLORO, Luis (2010) *Los retos de la sociedad por venir*. FCE: México DF.

A objetividade do conceito de bem-estar: buscando alternativas ao modelo autonomista na bioética contemporânea

Daiane Martins Rocha

Universidade Federal de Santa Catarina

INTRODUÇÃO

Neste ano, no Brasil, tivemos eleições presidenciais. Nesse contexto democrático, vemos que dificilmente concordamos com tudo o que nossos candidatos defendem, afinal, muitas das propostas podem depender (e dependem) de valores que são assumidos claramente, ou de modo mais sutil. Suponhamos que um candidato X defenda a descriminalização do aborto. Eu, enquanto pessoa que cultiva valores religiosos, posso, particularmente, não concordar com o aborto em si, mas posso entender que pessoas com convicções e planos de vida diferentes dos meus devem ter a liberdade de escolher o rumo de suas ações, e que não cabe a mim, a um governante, ou a quem quer que seja, coibir essa pessoa a agir contra suas convicções através de leis que criminalizem seus atos. Essa parece ser uma posição razoável, e que vai ao encontro da proposta autonomista que vem crescendo, sobretudo nos EUA.

Contudo, cabe salientar que o teor desse trabalho é o de salientar que algumas ações não dizem respeito a uma simples escolha individual, mas a atos que tem consequências e encargos para a sociedade como um todo, e acima disso, que se configuram como ações que vão *contra o bem-estar do próprio indivíduo*, e que se ele tivesse consciência plena de seu bem-estar ou mesmo o acesso outras opções, muitas dessas ações não seriam desejadas ou sequer consideradas como um bem.

Como exemplos disso podemos pensar no próprio aborto, na eutanásia ou no suicídio assistido e na recusa de tratamentos medicamente indicados, que diante de diagnóstico, prognóstico e cuidados paliativos adequados podem deixar de ser vistos como parte de um bem desejado pelo paciente.

Na perspectiva autonomista que se tem popularizado, defende-se que o indivíduo escolhe suas ações, mesmo no caso de ações que podem ser contra a própria vida, como as de alguns dos exemplos acima. Pensando em termos de sociedades pluralistas e seculares, o princípio ético que guiaria as pessoas com diferentes concepções de bem, chamados por Engelhardt (1996) de “estranhos” morais, seria o princípio da autonomia ou princípio do consentimento. De acordo com Engelhardt, os indivíduos que são estranhos morais, isto é, tem diferentes valores e concepções de mundo, não compartilham das mesmas concepções de bem, e por não conseguirem chegar a um acordo acerca do que seja o bem, podem compartilhar apenas o princípio da autonomia, ou em outras palavras, podem compartilhar o princípio ético de que o seu consentimento deve ser obtido antes de qualquer procedimento.

A questão levantada nessa investigação é se podemos falar de um bem-estar de uma perspectiva mais objetiva e que perpassasse os diferentes valores que os indivíduos tem em sociedades pluralista e seculares, isto é, se podemos pensar no bem-estar para um indivíduo que não esteja baseado apenas em suas preferências ou opiniões sobre o que seja o seu bem, já que entendemos que muitas vezes as pessoas escolhem mal, por desconhecimento dos fatos ou pelo contexto de uma doença ou situação de risco.

O INTERESSE OBJETIVADO NA PERSPECTIVA DO BEM-ESTAR

Apesar de a autonomia ser um valor importante e que deve ser tomado como princípio, sobretudo na bioética, há limitações no que se refere ao fato de que nem sempre o que desejamos ou preferimos se configura como sendo o nosso próprio bem. Em outras palavras, muitas de nossas decisões são baseadas em crenças equivocadas ou na falta de informações ou conhecimento suficiente das consequências às quais tal decisão pode nos levar. Desse modo, ocorre que muitas

das decisões dos pacientes não devam ser acatadas pelos médicos, por representarem um mal ao paciente ao invés de contribuir para os seus melhores interesses ou para o seu bem-estar.

Uma ilustração dessa perspectiva é o exemplo do viajante Lonnie utilizado por Peter Railton em seu artigo "*Moral Realism*", que começa a sentir tonturas e a passar mal e não sabe o porquê disso, então toma um copo de leite e começa a se sentir melhor. Porém, ele percebe que, após alguns minutos, toda a sensação de tontura e fraqueza recomeça, o que mais tarde será percebido como desidratação e que ele deveria beber água, suco natural etc., e não leite, que é um líquido de difícil digestão (RAILTON, 2002). A partir desse exemplo, Railton procura problematizar o fato de que nossos interesses subjetivos são apenas parte do que irá compor uma noção não-moral de bem, e introduz a noção de *interesse subjetivo objetivado*. Essa noção faz-se necessária, pois nossos desejos nem sempre refletem o que seja o nosso bem.

Um "*Lonnie plus*", ou seja, um Lonnie plenamente consciente de suas necessidades físicas, teria o interesse objetivado, ou seja, ele perceberia que sua sensação de mal estar era possivelmente devido à desidratação e procuraria beber água, suco, chá, enfim, algum líquido que satisfizesse sua sede e que ao mesmo tempo suprisse as necessidades de seu corpo. Railton resume esse interesse subjetivo objetivado na forma "X é um bem não moral para A se e somente se X satisfaria um interesse objetivo de A" (RAILTON, 2002, p. 12). Desse modo, parece plausível defender que o bem não moral de alguém seja algo que a pessoa desejaria para si mesma, caso soubesse o que está fazendo.

Ao mesmo tempo, de acordo com a defesa de Railton, seria razoável sustentar que os nossos valores são constituídos, ao menos em parte, por nossas experiências, como o caso de Lonnie. Tais experiências podem nos mostrar os elementos que compõem o nosso bem no sentido não-moral, mas que entram como parte do processo de formação do interesse objetivado. Desse modo, o *interesse objetivado* seria aquilo que é considerado como bom para qualquer pessoa, ou seja, ainda que parta de interesses subjetivos, através da experiência e uso da razão, podem-se identificar certos procedimentos como sendo bons ou não, não apenas para o agente enquanto indivíduo, mas para as pessoas de um modo geral.

De acordo com o contexto bioético que sustentei em trabalhos anteriores¹, podemos dizer que o “bem-estar do paciente” é um desses casos de interesse objetivado referido por Railton. Esse bem-estar é algo que está para além das preferências pessoais do paciente, pois essas nem sempre refletem com verdade o que seria o seu bem, como no exemplo de Lonnie, que pensava que beber leite o faria se sentir melhor.

Com tal exemplo e com a ideia de interesse objetivado de Railton queremos mais uma vez chamar atenção para o fato de que as pessoas têm reivindicado a autonomia como forma de proteger seus direitos quando, na verdade, tem em mente a reivindicação de que seus melhores interesses ou seu bem-estar seja assegurado nas práticas médicas, ou quando são sujeitos de pesquisas.

Desse modo, busco mais uma vez defender que uma priorização da autonomia do paciente em modelos como o de Engelhardt é limitada e pode levar a ações que firam o bem-estar do paciente ao invés de assegurá-lo. Por isso, sustento que nem todos os nossos desejos e interesses pessoais são moralmente aceitáveis, e devem estar sujeitos a esse interesse objetivado, ou seja, essa noção de bem-estar que se aplica a todos os seres humanos enquanto pessoas portadoras do interesse de terem as melhores condições de vida asseguradas pelas práticas médicas cujo contexto ético é complexo e certamente não pode nem deve se resumir ao princípio da autonomia.

Segue-se que o bem do paciente não se configura como sendo o que o médico acredita ser esse bem, nem se resume às preferências do paciente, mas é definido, precisamente, através de um princípio moral que, por meio da virtude da prudência, pondera entre o que é medicamente indicado, as preferências do paciente e o que seria recomendável naquele caso como sendo a ação que corrobora o bem-estar daquele paciente de modo neutro. Ou seja, o bem que o cuidador busca promover independentemente de quem seja o sujeito do cuidado, e a esse definimos como bem-estar.

Segue-se que se os princípios de moralidade servem justamente para *avaliar* nossos desejos, de modo que não seria razoável que nossos desejos fossem o próprio princípio, como é o caso do princípio da autonomia, posição que também é fomentada por Azevedo (2005):

¹ ROCHA, Daiane Martins. **Cuidados Paliativos e Bem-Estar no Fim da Vida**: Entre a Autonomia e a Beneficência. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

[...] a ideia de moralidade, [...] exige-nos razões ou princípios *categóricos*. A racionalidade instrumental moderna, todavia, nos exige e, de certo modo, nos distancia desses princípios, já que toma nossos raciocínios práticos como meras expressões da união entre nossas crenças e nossos desejos individuais. Tais desejos são, em última instância, fenômenos puramente subjetivos, expressões, com efeito, apenas de nossa vontade individual isolada. Ora, princípios de moralidade servem-nos justamente para *avaliar* nossos desejos. *Nem todos os nossos desejos e interesses pessoais são moralmente aceitáveis* (AZEVEDO, 2005, p. 45, *grifo nosso*).

Os princípios morais são os parâmetros com os quais podemos avaliar a moralidade de uma ação, e quando aceitamos o valor prioritário do princípio da autonomia em Bioética, como propõe Engelhardt, abrimos mão do fato de que nem todos os nossos interesses são moralmente aceitáveis. Então, ainda que Engelhardt tenha defendido que não podemos ter uma moralidade com conteúdo em sociedades pluralista e seculares, tenho mostrado que nos encontramos, no mínimo, como “conhecidos morais” e que, portanto, podemos compartilhar de muito mais que o mero consentimento dos envolvidos em uma prática, pois compartilhamos uma forma de vida, a forma de vida humana, o que nos faz ter interesses bastante semelhantes, sobretudo no que se refere à saúde, prevenção e alívio da dor e sofrimento e interesse no bem-estar.

Como examina Azevedo (2005), podemos defender uma moral interna à Medicina, ainda que essa seja limitada externamente por conta do respeito aos direitos do paciente, pois essa prática busca certos elementos que devem ser almeçados primeiramente aos fatores externos que o paciente possa trazer.

Os objetivos da Medicina são: a promoção, a proteção e a recuperação da saúde, e a conseqüente prevenção, tratamento e, quando possível, cura das doenças; o alívio dos sintomas, da dor e do sofrimento físico e psíquico; a prevenção da morte prematura; e, por fim, o esclarecimento ao paciente de sua condição clínica, de seu prognóstico e das alternativas de tratamento disponíveis (AZEVEDO, 2005, p. 49).

Além de defender uma moral interna à Medicina, Azevedo ressalta o fato de que, embora as liberdades individuais sejam respeita-

das através do consentimento dos pacientes ou de seus responsáveis legais, quando a recusa de um tratamento implicar em risco de vida, a conduta médica contra a vontade do paciente é autorizada. Assim, em casos onde não houver perigo iminente de vida, caso o paciente ou os familiares responsáveis por esse forem contra as *indicações médicas eticamente orientadas*, o paciente é liberado. Lembrando ainda, que as essas indicações levantadas por Azevedo, compreendem os seguintes elementos:

1. Indicações médicas baseadas em evidências clínico-epidemiológicas.
2. Preferências (razoáveis) do paciente.
3. Qualidade de vida.
4. Contexto (Social, Econômico, Jurídico e Institucional) (AZEVEDO, 2005, p. 49).

Através desses elementos podemos perceber que a autonomia aparece enquanto consideração das preferências razoáveis do paciente, bem como do contexto no qual a relação médico-paciente se dá. Mas vê-se claramente que a autonomia não possui valor prioritário em bioética e que, como buscamos ressaltar através da noção de interesse objetivado de Railton, nem todos os desejos e interesses do paciente são moralmente aceitáveis e condizem com o fim da Medicina, de modo que a priorização da autonomia não cabe em nenhum modelo que considere os objetivos da Medicina e o bem-estar do paciente.

O respeito à pessoa deve ser almejado, ou seja, cada pessoa deve ser valorada e ter seu bem-estar como prioridade nas relações médico-paciente ou pesquisador-sujeito de pesquisa. Ao respeitar a pessoa, agimos de acordo com seu bem-estar, enquanto que respeitando a autonomia agimos de acordo com o que a pessoa crê ser seu bem-estar, o que nem sempre condiz com a realidade, como vimos no exemplo do viajante Lonnie apresentado por Railton ao tratar da importância do interesse subjetivo objetivado.

Percebemos, através dos elementos analisados, que negar a moralidade em favor de desejos subjetivos pode ser nocivo tanto ao próprio paciente quanto aos profissionais da saúde envolvidos que, atra-

vés do modelo de autonomia, veem-se muitas vezes coagidos às ações que não realizariam por objeção de consciência ou pela própria ética da profissão, tais como o aborto, o suicídio assistido, a eutanásia, etc.

Railton usou o exemplo do viajante que não sabe que está desidratado, mas poderíamos pensar num idoso com doença crônica que pensa que tomar muitos remédios é a melhor forma de viver seus últimos dias de vida, ou de uma mãe que acredita que afastar o filho do convívio social o protegerá de sofrer *bullying* na escola por conta de alguma deficiência física, ou de um paciente que deseja ser eutanasiado, porque acredita que essa é a única forma de aliviar seu sofrimento e de ter uma morte digna. São todas situações em que pessoas autônomas fazem escolhas, contudo, queremos analisar o quão racionais essas escolhas são, e se objetivamente falando, elas tem sentido e promovem o bem-estar que elas se propõem a promover.

O CUIDADO RACIONAL NA PERSPECTIVA DO BEM-ESTAR

Entendemos que o bem-estar do paciente constitui-se, portanto, em termos de um desejo objetivado, como algo que pode ser objetivamente buscado, contrapondo-se à noção subjetiva de bem sustentado pelo modelo de autonomia. A noção de bem-estar é compreendida como algo que pode ser objetivamente alcançado por conta da consideração de que o cuidado do paciente deva ser agente neutro, dentro da classificação que Darwall utiliza em "*Welfare and Rational Care*". Dentro dessa abordagem, sustenta-se que o bem do paciente, ainda que precise considerar os elementos de escolha e preferências do paciente, não é um conceito puramente subjetivo, visto que "bem-estar" é algo desejável para qualquer ser humano, e independe de sua capacidade para a autonomia, como mostraremos através da ideia de *cuidado racional*.

Ao utilizar o termo "bem-estar" do paciente fazemos, de certa forma, uma apropriação da definição de Darwall, para o qual o bem de uma pessoa é o que a beneficia (DARWALL, 2002, p. 1), e isso pode diferir do que sejam os valores, interesses e preferências dessa pessoa. Os interesses de uma pessoa podem estar muito mais centralizados em projetos, pessoas, grupos e instituições com as quais ela se relaciona do que em relação a ela própria, ou seja, muitas vezes uma pessoa pode

atribuir a si mesma e ao seu bem-estar um valor muito baixo. Esse tipo de situação corrobora para que o modelo da beneficência-na-confiança seja fomentado através da noção de bem-estar de Darwall, por sustentar que nem sempre os valores que uma pessoa sustenta representam, necessariamente, o seu bem-estar.

Além disso, cabe salientar que há uma normatividade que compõe a noção de bem-estar, pois quando nos referimos a um “bem”, fazemos menção a algo que *deve* ser almejado, ou seja, “se alguma coisa é para o meu bem, disso se segue que eu devo ou tenho razões para querer ou perseguir isso” (DARWALL, 2002, p. 4). Porém, percebemos em muitos casos clínicos que pacientes podem considerar a si mesmo como indignos de serem cuidados, por conta de depressão, ou mesmo em situações em que a pessoa se autodeprecia. Mesmo nesses casos de autodepreciação, a pessoa ainda pode ter valores e preferências, mas não acredita que suas preferências devam ser consideradas importantes. Por conta disso, não consideramos que a normatividade atrelada à noção de bem-estar possa consistir apenas em razões relativas ao agente, aos seus desejos e ações, mas a uma noção bem que seja neutra em relação ao paciente.

O bem ou bem-estar de alguém é aquilo que se deve desejar promover na medida em que nos importamos com essa pessoa. [...] O bem para uma pessoa é algo que é racional (que faça sentido, seja garantido ou justificado) de ser desejado para ela na medida em que alguém se importa com essa pessoa. Essa é uma *teoria do bem-estar do cuidado racional* (DARWALL, 2002, p.7).

Como mostra Darwall, o cuidado fornecido a uma pessoa que necessite de ajuda é neutro, tanto no que se refere às preferências de quem recebe o cuidado, quanto na perspectiva de quem fornece. O bem-estar no que se refere ao cuidado não depende unicamente de preferências e desejos de um paciente, visto que, como ilustramos através do exemplo do viajante usado por Railton, os desejos do paciente nem sempre refletem seus melhores interesses ou seu bem. Por isso seria uma teoria racional do cuidado e do bem-estar, porque parte de elementos que não necessariamente refletem as escolhas dos indivíduos, mas seu bem-estar, visto que “o tipo de preocupação envolvida em

uma teoria racional do bem-estar é a preocupação com uma pessoa por ela mesma” (DARWALL, 2002, p. 13).

Um bom exemplo de como o cuidado racional envolve um bem que é neutro em relação ao agente é a relação dos pais com um filho ao longo de diferentes estágios de sua vida. Os desejos e as vontades de um bebê darão razões normativas para os pais apenas na medida em que esses desejos indiquem ou representem o que é para o bem da criança.

Já no caso de um filho que atinja certo grau de maturidade, e seja considerado um agente competente, e não queira comer brócolis, por exemplo, então seus desejos e vontades adquirem um peso independente. Nesse ponto, se os pais procurarem agir somente pelo bem de seu filho, ignorando as preferências dele, isso se configuraria em paternalismo no sentido forte.

Contudo, respeito e cuidado tomam diferentes rumos na teoria de Darwall. O respeito ocorre quando as preferências da pessoa são tomadas como normativas. Porém, no que se refere ao cuidado, o bem-estar é tomado como normativo, e isso pode ou não incluir os desejos e preferências da pessoa, no nosso caso de Dax Cowart, um jovem rapaz que foi vítima de uma explosão em seu carro, que o levou a ter a maior parte de seu corpo seriamente lesionado pelas queimaduras. Dax desejou morrer após o acidente, mas recebeu tratamento para suas queimaduras.

No exemplo de Dax Cowart podemos ver que se trata de uma relação de cuidado, de modo que, na perspectiva do bem-estar racional, há uma normatividade no que se refere ao seu bem-estar que não pode ser suplantado por seus desejos e preferências. Principalmente porque essas preferências representavam seu desejo de não receber mais tratamento, o que o faria sucumbir até a morte por conta de suas queimaduras por todo o corpo. De acordo com a teoria do cuidado racional, o que caberia nessa situação seria cuidar do bem-estar de Dax, ainda que isso implicasse na não consideração dos desejos e preferências dele.

O contraste entre respeito e cuidado reconfirma a distinção entre o que é ou parece ser bom sob o ponto de vista de alguém e o que é para seu bem, ou bem-estar. Tratar o ponto de vista do outro como normativo é uma forma de respeito. *Considerar o bem-estar de uma pessoa como normativo é uma forma de cuidado* (DARWALL, 2002, p. 15).

Cabe ainda definir melhor em que consiste esse bem-estar que permearia as relações de cuidado, como sustentamos ser o caso das relações médico-paciente e como podemos considerar que o bem-estar seja algo neutro em relação às preferências do paciente sem nos comprometermos com um paternalismo. O que buscamos acrescentar através da noção de bem-estar é que o bem do paciente é algo neutro em relação ao agente, e que ainda que as preferências que não se oponham a esse bem-estar possam e devam ser respeitadas, sob a perspectiva do cuidado racional, o bem-estar do paciente nem sempre é o que o paciente escolhe. Assim, o bem-estar atrelado ao cuidado racional e à noção de interesse objetivado seria aquele bem que o indivíduo escolheria caso estivesse em condições de analisar todos os aspectos relevantes envolvidos em tal decisão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao inserir, ainda que brevemente, a discussão acerca do cuidado racional, buscou-se, mostrar como a autonomia, quando tomada enquanto fundamento da Bioética é insuficiente por concentrar-se apenas nas preferências do paciente, que como vimos, nem sempre corrobora seu bem-estar, deixando lacunas que a reflexão sobre o bem-estar ajuda a esclarecer.

Por fim, através das concepções apresentadas do interesse objetivado e do cuidado racional, buscamos elucidar outros aspectos do bem-estar do paciente apontando de que modo as abordagens que priorizam a autonomia são limitadas em promover o bem do paciente, e como o respeito à pessoa é retomado através da noção de bem-estar. O maior aprofundamento dessa abordagem do bem-estar a partir do interesse objetivado e do cuidado racional ficará para investigações futuras, já que esse trabalho pretende apenas situar o problema de uma bioética baseada na autonomia, e apontar algumas possíveis respostas, através do pensamento de Railton e Darwall. Certamente, podemos concluir, ao menos, que a autonomia enquanto princípio único na bioética não garante que o bem-estar do paciente seja alcançado e nem que a relação de cuidado se realize de modo apropriado, visto que o bem-estar pode ser abordado de modo mais objetivo e racional, como foi defendido nesse trabalho.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Marco A .O. de. Decisões clínicas eticamente orientadas. *In: Revista AMRIGS*, Porto Alegre, 49 (1): 44-51, jan.-mar. 2005, pp 44-51.

DARWALL, Stephen. *Welfare and Rational Care*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

ENGELHARDT, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*, 2^a ed., New York: Oxford University Press, 1996.

RAILTON, Peter. Moral Realism. *In: STRATTON-LAKE, Philip (ed). Ethical Intuitionism: Reevaluations*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

RAILTON, Peter. Realismo Moral. *In: DARWALL, Stephen. Metaética: algumas tendências*. Tradução de janyne Sattler. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

A transformação do conceito de liberdade: do mundo burguês ao capitalismo avançado

Eduardo Frazão Silva

O presente pretende explorar à luz do pensamento de Marcuse, de que maneira a lógica por detrás do indivíduo determina todo um comportamento e racionalidade. Referenciado por “A ideologia da sociedade industrial” bem como por “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” a seguinte discussão explora a transformação da racionalidade e liberdade consolidada do mundo típico burguês ao mundo tecnológico científico.

A lógica por detrás do pensamento negativo, assim como do positivo é a da dominação. Houve, entretanto, uma substituição gradativa dos agentes dominantes e subordinados. O antigo escravo do senhor passou a ser o servo das leis econômicas do mercado, da propaganda, do consumo, etc. Porém, é verdade que essa dominação mais eficiente gera uma racionalidade mais elevada. O grande problema do aparato técnico é ter suas bases consolidadas de tal maneira que perpetua aos homens a luta pela sua sobrevivência (a despeito da possibilidade histórica cada vez maior da realização do seu contrário, da automação crescente do sistema produtivo livrar gradativamente o homem do mundo do trabalho desprazeroso), e ao realizar isso, ao refrear a realização da manifestação histórica ausente, se intensifica cada vez mais.

O aparato age de acordo com a lógica da realidade, cuja liberdade comporta escravidão, o negativo coexiste com o positivo, etc. Ocor-

re, entretanto, uma inversão sistemática de valores. A racionalidade tecnológica é utilizada como uma ferramenta que inverte o valor dos papéis. Ela prioriza questões secundárias às primárias, os atributos à essência. Ocorre, com a ciência, a separação da realidade de todos os fins inerentes ao ser. A natureza não mais pode ser compreendida como “causa final” a si mesma. E com essa separação, ocorre a perda do vínculo já fraco presente desde Platão entre Logos e Eros (como matéria e forma, corpo e alma, mundo sensível e inteligível, etc.), com o que Logos prevalece sobre Eros. Quanto mais subjetivo, ou correlativo a Eros, com exceção dos assuntos da Física, Química ou Biologia (que apesar de extensivos à natureza pura, são quantificáveis), tanto mais se coloca como não-real, como “acima” do real, e, portanto, não preocupam a ciência. Estes são os valores, que, uma vez retirados da realidade objetiva, são tornados subjetivos.

A realidade científica (objetiva) se torna realidade ideacional. «O mundo objetivo perde seu caráter <objetável>, sua oposição ao sujeito» (Marcuse, 1979, p. 146). Fica ausente a dúvida sobre o que a realidade em si pode ser. A própria questão parece ser sem sentido. O procedimento científico implica enfatizar a questão funcional sobre a metafísica, portanto, perguntar pelo «que» tem menos valor do que perguntar «como». Implica também o fato da sua substância, a matéria, ficar livre do cometimento com outras substâncias fora do contexto operacional (Idem, p. 148). O «ser-assim» cede espaço ao «ser-instrumento».

A técnica, ao ser a priori o ponto de partida de qualquer pensamento, ao tornar o próprio homem (e antes dele, a natureza) matéria-prima para seu uso, ao se tornar a forma universal de produção material, projeta um mundo. Apesar de sua suposta neutralidade, a ciência, através da técnica, torna-se ela própria tecnológica. Ela é pragmática. Sendo assim, dominar a natureza é também dominar o homem. Como forma universal de produção material, dando os ditames do mundo, «a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas *como* tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura.” (Idem, p. 154). A tecnologia se torna política.

Sobre a subversão da ideia de razão, da dominação, da modificação da ciência junto do atual sistema social,

A natureza, cientificamente compreendida e dominada, rea-

parece no aparato técnico da produção e destruição que mantém e aprimora a vida dos indivíduos enquanto os subordina aos senhores do aparato. Assim, a hierarquia racional se funde com a social. Se esse for o caso, então a mudança na direção do progresso, que pode romper essa ligação fatal, também afetaria a própria estrutura da ciência - o projeto científico. Suas hipóteses, sem perder seu caráter racional, se desenvolveriam num contexto experimental essencialmente diferente (o de um mundo apaziguado); conseqüentemente, a ciência chegaria a conceitos de natureza essencialmente diferentes e estabeleceria fatos essencialmente diferentes. A sociedade racional subverte a ideia de Razão. (Ibidem, p. 160)

É sabido que a cada momento histórico houve uma ideia de Razão que predominou, sendo que a todas elas foi comum o denominador "dominação". Assim como no que basicamente foi um dos princípios da atual racionalidade científica, cuja lógica formal guarda relação com a equação «(S) é (p)», ambas têm em sua lógica interna a metafísica da dominação, mas também se encontra, talvez mais forte do que nunca, presente a ideia da libertação. Sobre a possibilidade de reconciliação entre Logos e Eros e o fim da repressão (dominação), os atuais elementos que subjazem ao modelo científico pertencem também à metafísica da libertação.

Entretanto, sobre os fins do atual modelo tecnocrata, Marcuse (Ibidem) diz:

A posição social do indivíduo e sua relação com os demais não apenas parecem determinadas por qualidades e leis objetivas, mas também essas leis e qualidades parecem perder seu caráter misterioso e incontrolável; aparecem como manifestações calculáveis da racionalidade (científica). O mundo tende a tornar-se o material da administração total, que absorve até os administradores. A teia da dominação tornou-se a teia da própria Razão, e esta sociedade está fatalmente emaranhada nela. E os modos transcendentais de pensar parece transcenderem a própria Razão. (p. 162)

A análise quanto à transformação do conceito de liberdade prossegue retomando o indivíduo típico burguês. A técnica não passa de um fator parcial da tecnologia no atual processo social. Por ou-

tro lado, o uso e aplicação da tecnologia são assaz mais importantes para o atual contexto do que por ela em si. A tecnologia por si só pode ser aplicada tanto em nome da libertação quanto da dominação. Sua transformação, desde a consolidação da burguesia até a atual etapa do capitalismo avançado procede através dos mesmos pilares fundamentais. O indivíduo típico burguês (século XVI e XVII) era um sujeito autônomo. Típico do desenvolvimento da ciência moderna, precursor e protagonista da transformação da própria autonomia, contradizia os interesses imediatos de sua sociedade, pois era guiado pelos seus próprios interesses, pelo princípio da racionalidade individualista. Há uma divergência, até então fundamental, entre os interesses sociais e os interesses individuais, nem sempre convergentes. “No contexto do puritanismo radical, o princípio do individualismo põe o indivíduo contra a sua sociedade”. (Marcuse, 1999, p. 75)

O sistema econômico que deu suporte a essa racionalidade foi o liberalismo, através da livre concorrência, o que, por sua vez, estimulava cada indivíduo a superar-se constantemente. Entretanto, esse processo foi o precursor do atual modelo econômico em que marketing e propaganda são os que verdadeiramente ditam as regras do mercado. Esse processo submeteu o mais fraco ao jugo do mais forte. Aquele cujo poderio industrial era mais tecnologicamente desenvolvido inevitavelmente prevaleceu sobre os que eram menos desenvolvidos. Como consequência ocorre a abolição do sujeito econômico livre, uma vez que este passa a se sujeitar aos ditames daquele. Os grandes industriais que prevaleceram, aqueles com tecnologia superior, passaram a determinar o sistema econômico. A racionalização progressiva e constante aumentou a eficiência dos ganhos, dos lucros e reduziu gastos (reduziu também os desperdícios). A coordenação do processo foi radical, a ponto de determinar e afetar diretamente o modo de produção e distribuição. Consequentemente, o poder tecnológico do aparato tornou-se determinante a toda racionalidade daqueles que nele estavam inseridos.

A racionalidade individualista se transforma em racionalidade tecnológica. Não absolutamente guiada pelos grandes poderosos, mas caracterizou-se por um difundido modo de pensamento que sufocou a racionalidade autônoma, uma vez que ela se encontrou sujeita àquela. Transformações essas que tornaram o sujeito econômico livre, típico

do capitalismo liberal, no indivíduo eficiente - aquele cujo desempenho consiste em uma ação somente enquanto seja a reação adequada às demandas objetivas do aparato; que tem sua liberdade confinada à seleção dos meios mais adequados para alcançar uma meta que ele não determinou (Marcuse, 1999, p. 78). Ação torna-se reação ao aparato, a liberdade, a liberdade de consumo, o sujeito autônomo cede lugar ao sujeito adaptativo.

Para grande parte dos sujeitos, a liberdade anterior do indivíduo foi gradualmente absorvida pelo aparato em um processo que inverteu relações. A máquina não mais é uma ferramenta do homem, não mais serve a ele, mas ele, o homem, é tido como suplemento dela. Ela se faz senhora dele. Seu intelecto é posto quase completamente em prol da operação e manutenção da máquina, e somente para ela. A factualidade atual é ditada pela máquina, ocorre uma submissão altamente racional a ela. A racionalização é tão alta que as necessidades básicas, o comércio, a técnica e até a natureza são comodamente pré-pensadas por outrem (sujeitos anônimos, fantasmas sociais) subordinando o indivíduo, ou sua espontaneidade, a comportamentos pré-estabelecidos. Esse processo de racionalização é universal, ancorado em Weber, na racionalidade “meio-fim”. Ocorre a manipulação completa do meio, seja da natureza bruta, seja dos homens, suas relações, ações e comportamentos.

Como consequência direta dessas transformações ocorre a inversão do que se consideraria como um indivíduo “bem sucedido”. “Ganhar a vida” se configura como a adaptação ao jogo, cujo vencedor é aquele que aprende que a obediência às instruções é o único meio de se obter resultados (considerados pela mesma racionalidade como positivos). Desaparece a antiga ideia de autonomia, cujo conceito designa a tendência individualista sobre a social. O mercado dita as regras às quais a racionalidade individualista (desaparecida) passa a se submeter. Ela é transformada em manutenção do sistema, não mais em transformação. Os valores claramente se invertem na medida em que se percebe que não é mais a necessidade que dita as regras do progresso, “a necessidade, mãe das invenções, é, em grande parte, a necessidade de manter e expandir o aparato.” (Idem, p. 80) É o comércio que assume a importância da indústria, cuja principal funcionalidade outrora foi, possivelmente, coligada à facilitação da vida. “A invenção

é a mãe da necessidade” (ibidem, p. 81). O antigo processo é invertido. A prioridade não mais é tomada por aquilo que facilitaria a vida, mas por aquilo cujo marketing e a propaganda inculcam nas pessoas. A constante transformação do mercado produtor impõe ao mercado consumidor (consumista) “verdadeira” necessidade de consumo, sob risco de dura coerção social caso não o faça.

Cada vez mais o aparato se configura monopolista. Entretanto, ele não se faz pela força, mas pela integração cada vez mais eficiente do indivíduo ao seu processo, pela identificação deste com as máquinas. O trabalho é alienado (conceito freudiano e marxista), pois não pertence a quem o produziu e não causa prazer no mesmo. Ocorre a compensação para o desagrado de estar inserido num processo maçante e tedioso. “Quanto mais racionalmente o indivíduo se comporta e quanto mais devotadamente se ocupa de seu trabalho racionalizado, tanto mais sucumbe aos aspectos frustrantes desta racionalidade.” (Marcuse, 1999, p. 81)

Esse sistema culmina na perda da individualidade e da liberdade (burguesa), conseqüentemente, pela imposição de padrões de comportamento mecânico e pela eficiência competitiva. A antiga defesa da liberdade pela razão cede à renúncia à liberdade como decorrente da razão tecnológica. A substantiva faculdade torna-se a instrumentalidade “meio-fim”. A autonomia se transforma na heteronomia (a sujeição do indivíduo à vontade de terceiros ou de uma coletividade), a ação justificada por princípios inerentes e internos à razão passa a ser justificada a partir de princípios externos, alheios ao indivíduo. A racionalidade crítica torna-se tecnológica, essencialmente menos abrangente.

O aparato incorpora as forças contrárias às suas práticas (por estar tão impregnado em tudo), que tais valores já não podem mais ser considerados verdadeiros, autênticos. «O sucesso organizacional palpável suplanta assim as exigências da racionalidade crítica.» (Idem, p. 88). Os antigos grupos de oposição se transformam nos partidos de massa, que por sua vez têm seu fim nas burocracias de massa, que sustenta e reforça as tendências básicas do sistema, traindo suas origens de contestação.

O termo «indivíduo», ausente de qualquer proximidade com aquele típico sujeito autêntico, parece não mais fazer sentido ou encon-

trar correspondente na sociedade industrializada. As multidões, ou as massas, parecem mais de acordo com o contexto atual. De acordo com Marcuse, a multidão designa-se pela,

Associação de indivíduos que foram despojados de todas as distinções 'naturais' e pessoais, e reduzidos à expressão padronizada de sua individualidade abstrata, a saber, a busca do interesse próprio. Como membro da multidão, o homem se tornou o sujeito padronizado da autopreservação bruta. Na multidão, a restrição feita pela sociedade à busca competitiva do interesse próprio tende a tornar-se inócua e os impulsos agressivos são facilmente liberados. (Ibidem, p. 88)

"A multidão é, assim, a antítese da 'comunidade', e a realização pervertida da individualidade." (Ibidem, p. 89) A individualidade é mantida somente na medida em que é interessante ao aparato, somente até o ponto em que se torna mais uma ferramenta de controle e dominação. Essa suposta individualidade é uma falsa individualidade. Ela atende a interesses pré-estabelecidos disfarçados de autênticos. As massas, sobretudo, compactuam com o sistema na medida em que não o confronta verdadeiramente, uma vez que seus membros, em sua predominância, lutam por uma fatia do poder e não por uma modificação essencial do sistema.

De maneira distinta do que atualmente ocorre, o desenvolvimento do indivíduo (individualismo) se dava a partir do depósito de confiança ligeiramente superior ao qual aquele indivíduo podia bem fazer dadas as circunstâncias. A questão, estruturalmente modificada, não mais exige do indivíduo da mesma maneira, apenas se confia no sujeito exatamente aquilo que ele parece ser capaz. A função fundamental é modificada. O sujeito anteriormente resistente e autônomo se transforma em alguém cujos atributos louváveis são a maleabilidade e a adaptação.

A racionalidade individualista nasceu como uma atitude crítica e de oposição que derivava a liberdade de ação da liberdade ir-restrita de pensamento e consciência e media todos os padrões e relações sociais pelo interesse próprio racional do indivíduo. Ela transformou-se na racionalidade da competição em que o interesse racional foi substituído pelo interesse do mercado e a conquista individual foi absorvida pela eficiência. Acabou em

submissão padronizada ao aparato que ela própria criou e que tudo abrange. Este aparato é a personalização e o túmulo da racionalidade individualista, mas esta última exige agora que a individualidade desapareça. Racional é aquele que mais eficientemente aceita e executa o que lhe é determinado, que confia seu destino às grandes empresas e organizações que administram o aparato. (ibidem, p. 97)

REFERÊNCIAS

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Tradução Giasone Rebua.

_____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Unesp, 1999. p. 73-104. Tradução Maria Cristina V. Borba.

Que tipo de direitos possui os animais? Uma discussão partindo dos conceitos positivistas de Hart e as problematizações de Francione

Maria Alice da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina

A TEORIA DOS DIREITOS DE HART

A liberdade é um direito inato e o sistema jurídico tem a função de resguardá-la. O sistema jurídico que não incorpora tal direito, não cumpre a função natural de defender os mais fracos e não é estável¹. Esta análise é o que demonstra a função jurídica por trás do conceito de direitos e a contribuição de Hart à análise. A liberdade é um direito que surge do fato de o homem ser livre e ter a capacidade de escolha. Portanto, a liberdade não é um direito criado pelos homens e sim uma característica humana². Isso implica que nem todos os direitos morais são assim, ou seja, implica dizer que há direitos morais que são criados pela ação humana voluntária e não são direitos naturais. Todavia, este direito natural, a liberdade, existe pelo fato de o homem poder escolher. Diversas vezes Hart deixa claro, neste texto, que sua teoria tem uma espécie de pré-condição, qual seja, seres humanos com capacidade de escolha, excluindo, então, animais, crianças e seres humanos

¹ Para Hart o Direito possui um conteúdo mínimo do direito natural, e há cinco truísmos sobre a natureza humana que geram alguns conteúdos, e tais são inevitáveis, pois, é para suprir carências humanas que o sistema jurídico existe. É esta função natural o qual nos referimos na frase no corpo do texto da introdução.

² HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. V. 64, N. 2, 1955, p. 175.

com incapacidade racional, pois são adultos autônomos que justificam a necessidade de haver direitos e estabelecer contratos, cumprir promessas, etc.

Para provar a existência dos direitos, Hart esboça dois argumentos principais³ que nos interessarão para entender o que ele entende pela relação entre direitos e obrigações, o que ele mais tarde exporá a partir de Bentham, incluindo o conceito de poderes legais. Os argumentos de justificação para a existência dos direitos são dois:

1) Derivado da justificação moral total: é a liberdade que todos têm de não se absterem frente aos outros, por exemplo, para expressar os próprios pensamentos. O direito natural e a justificação moral são correlacionados, pois quando temos a justificação moral, temos também o direito natural e, então, o outro tem uma obrigação de não interferir na escolha feita por outro;

2) Derivado da justificação de direitos especiais, o que ocorre quando se pode exigir algo de alguém por relação obrigacional, por exemplo, receber uma dívida contratualmente estabelecida, por exemplo, cumprir contratos.

Partindo da segunda definição, direito especiais existem quando o reclamante tem alguma justificativa especial para interferir na liberdade do outro. Ex: Ana tem que receber o Luis prometeu pelos seus serviços. Então, Ana reivindica o pagamento mesmo que Luis não queria pagar. Esses direitos se dividem em quatro: i) promessa ii) consentimento ou autorização iii) restrições mútuas iv) relações especiais. O direito é geral quando o requerente tem razão para resistir ou opor-se a alguma interferência por outra pessoa. Ex: Joana tem o direito de dizer o que pensa. Este direito está ligado mais diretamente com o direito igual de todos os seres livres⁴ do que propriamente a uma relação com outro.

Questões derivadas dos direitos especiais criam deveres/obrigações, diferentemente das questões derivadas dos direitos gerais que não criam obrigações morais, só direitos, e neste caso, entendemos não

3 HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. V. 64, N. 2, 1955, p. 176.

4 HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. V. 64, N. 2, 1955, p. 177.

como uma relação. Neste texto Hart defende que crianças, seres humanos incapazes de escolha por alguma deficiência mental e animais⁵ possuem direitos do tipo geral, mas não deveres, assim, não participam de maneira igual das relações de contratos. No entanto, como seu conceito de direitos abrange aqueles de tipo especial, estes concernem apenas a seres adultos com capacidade de escolha.⁶ Entretanto, mesmo sem obter deveres, os incapazes de escolha participam de uma relação que gera direitos como distingue os quatro tipos de direitos especiais:

Promessa: Quando o reclamante tem alguma justificativa especial para interferir na liberdade do outro, uma liberdade que outras pessoas não têm. Exemplo: Y emprestou dinheiro a X, por isso Y tem o direito de ter seu dinheiro de volta; X precisa pagar pelos seus serviços. Y tem o direito de interferir na liberdade de X e por mais que ele não queira X tem o dever de pagar o que deve a Y, pois há entre eles uma relação especial de direitos.

Consentimento ou autorização: Este direito é criado quando voluntariamente X concede a Y o direito de interferir em seus assuntos. Notemos que este é diferente da promessa. O primeiro confere direitos ao mesmo tempo em que gera obrigação do outro, restringindo sua capacidade de agir. O segundo oferece o direito de realizar a ação.

Restrições mútuas: são regras destinadas ao grande público que restringem igualmente a capacidade de agir de todos em benefício também de todos. O contrato social é pensado nesta relação e implica de todos cooperação.

Relações especiais: restringe-se às partes envolvidas, sendo que esta obrigação só passa a existir quando a relação surge. Exemplo: pais e filhos. O pai tem uma obrigação, a de cuidar do filho, simplesmente por ter tal vínculo com ele.

De acordo com Hart, para que X tenha efetivamente um direito não só do tipo geral, mas também do tipo especial, X precisa que outro tenha uma obrigação para com ele. Assim, as crianças e os animais se beneficiam deste dever e dos nossos deveres de bem tratá-los, possuem uma relação especial, como a quarto tipo de direitos segundo análise

⁵ Neste texto, por ser uma análise moral, Hart não exclui animais, pois, não há a diferença entre direitos penais e civis. Na análise jurídica Hart enfatiza que os animais não fazem parte do direito civil, assim, são propriedade e só possuem direitos negativos.

⁶ HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*. V. 64, N. 2, 1955, p. 179.

hartiana. Possuir um direito de forma efetiva, quer dizer, um direito jurídico e civil, ou seja, um direito por completo. Fica claro, ao inserirmos o conceito de poder na análise de direitos. No entanto, não devemos restringir o conceito de direitos a tal designação, isto é, um direito não é só aquele por completo e que gera uma relação de deveres com outrem.

Os quatro tipos de direito podem ser encontrados separadamente em ações judiciais, ou morais, ou de forma unitária. Destarte, o importante a considerar é que direitos possuem todas estas facetas, o que deve estar também em sua análise jurídica.

No livro *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, Hart mostra a sua análise dos direitos na medida que apresenta a teoria de Bentham. Bentham diz que todos têm a ideia de que sempre que a palavra tem o significado de direitos há alguma obrigação relacionada. Desse modo, palavras como direitos, dever, obrigação, mereceriam uma atenção especial para a análise. Ele também enfatizou a diferença entre o direito penal e o direito civil e é importante para entendermos o que Hart quer dizer com direitos efetivos e com a defesa de que animais não são possuidores de direitos legais, isto é de direitos civis. No direito penal há inúmeras leis defendendo os animais, protegendo seu bem-estar, mas, ter direitos, para Hart, não é se beneficiar de uma lei e sim possuir poderes legais para agir no Direito, e ter livre escolha para usar tal ofício ou por ser adulto com tal capacidade ou por possuir direito de representação.

Bentham questionou não só a diferença entre o direito penal e o civil, mas também como é feita a criação de leis, de como são conferidos os poderes jurídicos, os direitos. Com isso, Bentham percebeu que existe um tipo de direito que não impõe deveres e que não cria poderes. Este fenômeno não imperativo no direito⁷, que não designa comandos e proibições é o direito de propriedade, um instituto do direito civil, é uma garantia que a pessoa tem em relação às coisas. Contudo, este elemento, o direito de propriedade, denominado por Bentham como não imperativo ainda assim concede poderes e por isso é chamado de direito. Qual seja, o poder de transferir sua propriedade para outro, por exemplo. Já que, só pode interferir na terra do outro quem tem juridicamente o direito de ocupá-la, senão, estará sujeito a punições.

⁷ HART, H. L. A. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2001 [1982], p. 116

Sendo assim, a liberdade e o direito são garantidos se há uma relação jurídica para isto, que cria e confere poderes jurídicos. Isto só aparece no direito civil. Com isso, defendemos que Bentham ajudou Hart a entender que ter um direito é ter poderes jurídicos, mas, ele próprio não levou a sério isto e não percebeu que mesmo esta parte do direito que ele chama de não imperativa, que designaria direitos sem ser relacionado com deveres, ainda assim é um tipo de direito civil. E é este tipo de ações do âmbito civil que tornam um sujeito portador de direitos, os quais os animais são impossibilitados de participarem e por isso de possuírem direitos.

O mais importante sobre a relação entre o código civil e o penal é que eles fazem parte de um direito completo, isto é, a forma completa de como um direito funciona, mas com diferenças de funções importantes. Ambos estão direcionados pelo imperativo das leis e não por ordens do soberano, como defende Bentham. Para Hart é o direito quem essencialmente comanda. O que o direito comanda são deveres e/ou poderes. Algo que já estava um pouco em Bentham quando ele afirma que seja qual for a atividade que o direito faz, ele pode ser reduzido a uma espécie de operação, isto é, criação de deveres. Isso é importante para entender a regulação de condutas, assim como direitos, poderes e propriedade. É importante ressaltar, Bentham ao falar de deveres não incluí direitos penais e relações com pessoas incapazes de escolhas⁸, ou seja, ele enfatiza que direitos são para quem pode ter poder e dever, portanto, é necessária uma teoria de custo-benefício da operação de um sistema jurídico. Os benefícios que a lei confere e a quem ela favorece é a equação jurídica. Segundo Bentham, o Sistema avalia de um lado da folha de balanço o que aparece de sofrimento prováveis (dores) e do outro lado estariam às obrigações. Assim, para que o sistema jurídico calcula de maneira igual os benefícios com deveres embutidos em todos os casos, todavia, dessa forma, deixa de fora humanos incapazes de se responsabilizar com deveres. Com análise de Bentham, Hart pretende nos alertar que se o sistema realmente ocorrer desta forma, a lei nem sempre irá proteger todos os participantes do sistema.

⁸ Sobre os animais, Bentham disse que ainda não há sistema jurídico algum que entenda que os animais sejam beneficiados, mas, um dia entenderão, pois, o que importa é a capacidade de sofrer. Pode ser visto em BENTHAM, 1996, p. 282.

Para entendermos o que Hart quer dizer com o tipo de liberdade jurídica que precisa ser garantida e que não atende apenas com deveres, seguimos o exemplo: Maria tem a liberdade de olhar por cima do muro do seu vizinho. Ele pode não gostar e subir uma tela, mas, ainda assim, Maria tem a liberdade de espiar o jardim do vizinho. Contudo, isso não quer dizer que Maria possa atormentar seu vizinho. A mera liberdade de olhar o jardim do vizinho não gera deveres civis. No entanto, há direitos correlativos, e Bentham os separa entre negativos e positivos. O direito de não ser assaltado, de possuir sua propriedade, são direitos negativos. Direitos que geram obrigação são positivos, e todas as obrigações e deveres têm direitos, pois tornam o indivíduo capaz de agir perante o sistema jurídico e de escolher o modo como agir. Parece, então, que para haver direitos precisa de uma relação, onde os dois sejam possuidores do direito à liberdade. Ora, muitos não podem participar desta relação, não pode nem ter obrigações com os outros e, por isto, nem possui tal liberdade? Na definição de direitos naturais possui liberdade de escolha alguém racional e adulto. Sendo assim, crianças e indivíduos humanos incapazes também não participam desta relação. No entanto, diferente do artigo analisado anteriormente, Hart nos alerta afirmando que também possuem direitos aquelas pessoas que têm individualidades irrenunciáveis, ou seja, seres humanos com incapacidade de responder a estes critérios como descritos.

Por conseguinte, com as duas exceções mencionadas, cada ofensa, crime ou ilícito civil é uma violação de algum direito e um caso de 'retenção indevida de serviços,' de modo que "não há nenhuma lei no mundo que não confira a uma pessoa ou outra direito". Vou chamar a essa identificação do titular de um direito por referência à pessoa ou pessoas beneficiadas pela ação de uma obrigação de "teoria do direito como benefício"; e quando eu vier criticá-la eu tentarei tornar preciso o sentido não somente de benefício, mas também o de pessoa que se quer beneficiar, bem como clarificar a distinção que Bentham faz entre indivíduos que podem ser titulares de direitos e os que não podem. (tradução livre, HART, 1982, p. 169)⁹

⁹ Accordingly, with the two exceptions mentioned, every offence, crime or civil wrong, is a violation of some right and a case of 'wrongful withholding of services' so that 'there is no law whatsoever that does not confer on some person or other a right'. I shall call this identification of a right holder by reference to the person or persons intended to benefit by the performance

Hart chama a atenção para uma teoria do benefício, ou seja, uma teoria que beneficie “pessoas”, sendo assim, entendemos que, para ele, todos da espécie humana são “pessoas.” Com isso, incluí os seres humanos incapazes como possuidores de direito. Todavia, isto é problemático, pois, para Hart, poderes jurídicos fazem parte de um tipo de direito, então, a permissão que alguém tem para responder em nome de outro ou o direito que é conferido às pessoas de manipular o corpo de outros indivíduos e animais, são poderes e são direitos. Mas veja, são direitos sobre os outros, então, os animais não só não possuem poderes jurídicos, como outros possuem o direito de manipular o seu corpo e, seguindo nosso raciocínio, este que tem seu corpo manipulado possui um tipo de direito muito diferente do direito civil descrito por Hart. Por isso mesmo é que se trata de uma proteção garantida pelo poder estatal, ou seja, pelo direito penal. Sendo assim, o Estado garante seu bem-estar, mas possui o direito sobre ele. De maneira diferente dos animais, as crianças não são propriedades e à elas o poder é conferido através de um representante reconhecido juridicamente.

Hart chama a atenção para um tipo de poder jurídico, que são os poderes que um homem tem quando ele está autorizado por lei a alterar a posição jurídica de terceiros e de si mesmo. Por exemplo, quando ele aliena a propriedade, faz um testamento ou um contrato. Tais atos são não só permitidos pela lei, como reconhecidos como tendo consequências jurídicas. Isso é percebido melhor pelo direito civil porque nele se preservam os deveres correlativos a direitos. Da mesma forma, como já mencionado, o direito civil concede uma posição especial à liberdade de escolha no manejo das ações que se destinam a fazer cumprir obrigações.

É nesse sentido que, no âmbito civil: i) o titular do direito pode renunciar, extinguir ou deixar que a obrigação continue; ii) após violação ou ameaça de violação de um dever ele pode ficar inativo ou pode pedir uma compensação e iii) pode renunciar ou extinguir a obrigação de pagar indenização que a violação do direito gera. Por seu turno, a pessoa protegida pelo direito penal não tem poder para liberar nin-

of an obligation ‘the benefit theory’ of rights; and when I come to criticize it I shall try to make precise the sense not only of benefit but of a person intended to benefit and to clarify the distinction which Bentham makes between assignable and unassignable individuals.

guém de suas obrigações.¹⁰ O direito como capacidade de exercício se vê realizado nessa concepção que concede poderes de manejar a ação civil junto ao poder judiciário. No caso dos incapazes, esses poderes são exercidos por representantes e não por eles próprios, mas, por terem representantes, acredita-se que eles tenham direitos.

Sobre isto Hart diz:

Mas, visto que, (a) o que tais representantes podem e não podem fazer por meio do exercício de tais poderes é determinado pelo que fariam aqueles a quem eles representam, caso fossem *sui iuris* e (b) quando esses se tornam *sui iuris* eles podem exercer esses poderes sem nenhuma transferência ou ato formal; os poderes são vistos como pertencentes a eles e não a seus representantes, sendo eles somente exercidos pelos representantes durante o período de incapacidade (tradução livre, HART, 1982, p. 184)¹¹

Como vimos na citação acima, Hart pretende que os seres humanos incapazes são os titulares dos direitos, pois quem possui os direitos são eles e não os representantes. Por que esse não poderia ser o caso para os animais? Por que no item b) Hart chama a atenção de que logo quando estivesse pronta a pessoa poderia assumir seu poder e não mais precisaria de representantes. Ora, animais nunca poderão agir perante o sistema jurídico como definido pelo autor.

É um incidente, todavia um mérito substancial dessa teoria, providenciar uma explicação inteligível do fato de que os animais, ainda que diretamente protegidos pela lei penal que proíbe a crueldade para com eles, não se pensa ou fala deles como tendo direitos. No entanto, tem-se que observar que *se* a distinção entre deveres relativos e absolutos é traçada como acima sugerido, isso não implica que somente os deveres da lei civil têm direitos correlativos. Pois há casos tornados eminentes pela extensão das funções do Estado de bem-estar onde as autoridades públicas estão sob o dever legal de provisionar para indivíduos se eles sa-

10 HART, H. L. A. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2001 [1982], p. 184.

11 But since (a) what such representatives can and cannot do by way of exercise of such power is determined by what those whom they represent could have done if *sui iuris* and (b) when the latter become *sui iuris* they can exercise these powers without any transfer or fresh assignment; the powers are regarded as belonging throughout to them and not to their representatives, though they are only exercisable by the latter during the period of disability.

tisfizerem certas condições, cujo benefício pode tomar a forma de pagamento monetário (e.g. assistência pública, alívio do desemprego, subsídios agrícolas) ou o suprimento de bens e serviços, e.g. assistência médica. Em tais casos é perfeitamente comum e natural falar dos indivíduos que cumprem tais condições como elegíveis para e como tendo um direito a tais benefícios. Ainda, em geral, não é o caso que eles tenham o tipo de controle sobre os deveres das autoridades que de acordo com o ponto de vista sugerido acima se constitui um aspecto definidor de direitos legais correlativos a obrigações.”¹² (tradução livre, HART, 1982, p.185)

Em nota de rodapé Hart argumenta que ser beneficiário de obrigações seria uma condição necessária de uma pessoa que não é *sui iuris* ser titular de direitos. Contudo, isso não é acurado, pois a lei criminal também impõe deveres sem que haja direitos correlativos.

Segundo Hart, o indivíduo com poderes legais possui mais que obrigação, possui os três tipos de direitos distinguidos por Bentham¹³, são eles, i) reivindicação de direitos: resultado da ausência de obrigação jurídica. ii) liberdade: resulta da classificação da obrigação imposta por lei. iii) poderes: a lei confere permissão para agir. Isso é importante para a análise de Hart porque impõe um padrão de ordem sobre uma vasta gama do que são, aparentemente, diferentes fenômenos jurídicos. Assim, em todos os três tipos de direito a ideia de uma liberdade bilateral está presente, sendo que a diferença entre os tipos de direitos reside apenas na espécie de ato que se tem liberdade de executar. Esse é o caso de direitos da liberdade, como no exemplo usado aqui, qual

¹² It is an incidental, though substantial merit of this approach that it provides an intelligible explanation of the fact that animals, even though directly protected by the duties of the criminal law prohibiting cruelty to them, are not spoken or thought of as having rights. However it is to be observed that if the distinction between absolute and relative duties is drawn as above suggested, this does not entail that only duties of the civil law have correlative rights. For there are cases made prominent by the extension of the welfare functions of the state where officials of public bodies are under a legal duty to provide individuals if they satisfy certain conditions, with benefits which may take the form of money payments (e.g. public assistance, unemployment relief, farming subsidies) or supply of goods or services, e.g. medical care. In such cases it is perfectly common and natural to speak of individuals who have satisfied the prescribed conditions as being legally entitled to and having a right to such benefits. Yet it is commonly not the case that they have the kind of control over the official's duties which, according to the view suggested above, is a defining feature of legal rights.

¹³ HART, H. L. A. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 2001 [1982], p. 164-165

seja, o de um homem ter direito de olhar para o terreno do seu vizinho. O seu ato pode ser chamado de ato natural, no sentido de que não é dotado pela lei com um significado especial. Por outro lado, no caso de direitos que são poderes, tais como o direito para alienar bens, há uma liberdade bilateral pois é reconhecido pela lei como tendo efeitos jurídicos em diferentes situações jurídicas de diversas partes. Isto gera um direito correlativo, ou seja, surge não só o poder para agir como surge também uma obrigação em contrapartida. Este é o caso de direito especial, daquela maneira já exposta aqui, onde o sujeito é portador de um poder jurídico e sendo assim o titular do direito tem a liberdade de escolha para, por exemplo, renunciar ou extinguir ou para impor ou deixar de impor alguma ação em âmbito civil. No caso de incapazes, por representantes.

O poder de interferir fisicamente quer com as coisas ou com os corpos de pessoas, Bentham subsume sob uma noção geral de um poder de manipulação. Suas outras variantes para esse poder são competências que transmitem a ideia de afetar fisicamente corpos com as próprias mãos, o que significa sua capacidade de ser afetado pela manipulação física de outros. Exemplos legais deste primeiro tipo são o de um poder policial ou de um cidadão comum de prender alguém, ou um proprietário de poder manipular e usar as coisas que ele possui, ou andar mais e cultivar a terra que ele possui. Nestes casos, o poder é legal porque é fornecido ou conferido pela lei. A ideia central em Bentham para a explicação de tais poderes é o de uma permissão legal para fazer atos do tipo que caem sob o título geral de 'contratação'. A permissão é simplesmente a ausência de proibição legal e, portanto, não a ausência de um dever legal de executar um determinado ato. Para Bentham, tais permissões constituem uma espécie do direito legal e são considerados como poderes legais. São estes os direitos que fazem com que as "pessoas" capazes se diferenciem dos animais.

A SITUAÇÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS E BENTHAM

Como vimos, só seriam portadores de direitos quem pudesse ser sujeitos de direitos civis. Portanto, não há que se falar em direito de alguém quando as obrigações são impostas por norma penal, haja

vista a ação penal, na imensa maioria dos casos, ser titularizada por órgão estatal para tal definido, no caso do Brasil, o Ministério Público. Uma parte significativa das leis protetoras dos animais, como a Lei 9.605/1998 que “dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências” e a Lei 11.794/2008 que “regulamenta o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, estabelecendo procedimentos para o uso científico de animais”, são exemplares de leis penais. Sendo assim, para Hart, quem não possui direitos civis não possui direitos efetivos, este é o caso dos animais não-humanos. No Brasil é possível realizar uma ação civil a favor dos animais, também já foram analisada ações onde pessoas lutavam juridicamente pela tutela de animais. No primeiro dos casos, não impede que o mesmo seja feito em favor de árvores, todavia, em casos de luta por tutela, nos parece que o animal foi tratado de uma forma semelhante o qual são tratados os humanos e sabemos que outros titulares de direitos penais, como árvores, não possuem o mesmo tratamento. A igualdade estar em ter observado ali a liberdade do “sujeito” em questão, neste caso, o animal foi pensando não apenas como propriedade, mas, como digno de direitos positivos. Digno de direitos positivos, pois, foi analisado quem teria maiores condições de proporcionar um ambiente próprio que o animal possa usufruir melhor suas capacidades de maneira livre, e não apenas como não interferência como é o caso de direitos negativos. Ora, isto não parece espantoso para os participantes do sistema jurídico brasileiro, há precedentes deste raciocínio, o que nos leva a crer que o sistema caminha para a incorporação de direitos efetivos aos animais, pelo menos, não parece algo tão absurdo com a prática judicial.

Além disso, quando o caso sobre a guarda de um animal é discutido, o que está em jogo é o que é melhor para o cachorrinho, e a análise é feita sobre quem tem maiores condições de cuidar do pet, ou seja, o animal é considerado um ser com dignidade, o qual merece o respeito muito parecido que acontece na luta por tutela de crianças humanas. Levando isso em consideração, acreditamos que os limites entre os animais e as crianças são muito próximos, o que não acontece entre os objetos titulares de direito penal, como é o caso das árvores. Assim, se não for a diferença entre a espécie, parece não haver problemas em

colocarmos crianças e adultos incapazes de escolha no mesmo grau de direitos que os animais podem possuir.

Bentham foi o primeiro filósofo moral crítico sobre os animais. Explanou o princípio de igual consideração (tratar os iguais com igualdade). Esse princípio é moral, mas, isso não quer dizer que, possa não ser legal, ao contrário os juristas devem levar o sentido deste princípio a sério é inserir os animais no âmbito de direitos legais efetivos. Segundo Bentham, os juristas não fizeram isto até o momento, pois, não levaram em consideração os interesses dos animais não-humanos¹⁴. Mas, Bentham foi mal interpretado por outros filósofos, ele não quis dizer que os animais não são “coisas”, mas, ainda assim propriedade humana, ele defendeu claramente que os animais não são propriedade, pois se movem, e por isso, sofrem.

(...) houve um tempo – lamento dizer, que em muitos lugares ele ainda não é passado – em que a maior parte da espécie, sob a denominação de escravos, tem sido tratada pela lei exatamente nas mesmas condições que, na Inglaterra, por exemplo, as raças inferiores de animais ainda são tratadas. Pode vir o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter-lhe sido negados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que a escuridão da pele não é razão para que um ser humano deva ser irremediavelmente abandonado aos caprichos de um atormentador. Pode vir um dia ser reconhecido que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria traçar a linha intransponível? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade do discurso? Mas, um cavalo adulto ou um cão, é, além da comparação, mais racional, assim como um animal mais conversável (*conversable*), do que um bebê de um dia, de uma semana, ou até mesmo de um mês. Mas, supondo, porém, que as coisas fossem de outro modo, O que importaria? A questão não é se eles são capazes de raciocinar? Nem são capazes de falar? Mas, eles são capazes de sofrer? (tradução nossa, BENTHAM, 1996, p. 282).

Animais não são “coisas” e ao serem possuidores de direitos penais, não possuem status de sujeitos de direitos efetivos (pois, não par-

¹⁴ BENTHAM, 1996, p. 282.

ticipam da correlação direitos e deveres), os possuidores deste tipo de direitos são protegidos por ser parte da fauna e flora, ou seja, propriedade nacional. Ao ganhar direitos civis os animais são vistos como sujeitos e é a única maneira de não dar-lhes o status de propriedade. Ao defender os direitos civis a teoria moral de Bentham estaria de acordo com a teoria legal que reconhece os animais não como coisas, o que estamos propondo.

GARY FRANCIONE E OS DIREITOS ANIMAIS

Para que o indivíduo seja sujeito de direito é preciso conferir a ele direitos negativos e positivos. Contudo, as leis penais, leis anticrueldade, são apenas leis que estabelecem direitos negativos e assim, não trazem nenhum benefício substancial ao animal. Além disso, leis atuais que protegem os animais deixam claro o uso animal como instrumento.

As leis anticrueldade, que se tem estabelecido desde meados do século XIX, até o presente momento, nos países que garantem proteção aos animais, na verdade protegem aqueles interesses, não os dos animais. Os bem-estaristas convencionais defendem nada mais do que a implementação dos serviços de nutrição, limpeza e segurança para os animais prisioneiros do sistema experimental. Eles não tocam na verdadeira questão, crítica Francione, qual seja a de legitimidade moral de se continuar a usar animais em experimentos (Felipe, 2007, p. 261).

Francione critica a forma instrumental em que os animais são tratados, por isso, diz que animais não possuem direitos nestes casos, nem mesmo de proteção pode ser chamados de direitos, pois, para ele não há diferença alguma para o caso de leis que protegem florestas tropicais, uma montanha ou um rio.¹⁵ Os animais, no sistema atual são propriedades, pois só possuem proteção penal, e sua proteção penal é advinda do Estado pelo reconhecimento patrimonial, assim, os animais são propriedades e possuem o mesmo status jurídico de uma planta ou de um patrimônio cultural.

¹⁵ FRANCIONE, 2013, p. 297.

Bentham fora importante para a luta em busca dos interesses animais, pois, ressaltou que a questão é quando o indivíduo em questão sofre ou não. Todavia, ao não defender direitos efetivos sua teoria transformou-se nas teorias bem-estaristas e do princípio do tratamento humanitário, ou seja, estas que geram as leis anticrueldades. Contudo, tais leis não defende substancialmente nenhum animal, pois ainda dá aos humanos os poderes de manipulá-los. Sobre as leis bem-estaristas Francione diz:

(...)O *princípio de tratamento humanitário*, que tem sido uma parte arraigada e incontroversa da nossa cultura desde o século XIX. O princípio de tratamento humanitário sustenta que podemos preferir os interesses dos humanos aos interesses dos animais, mas que podemos fazer isso apenas quando for necessário, e que, portanto, não devemos infligir sofrimento desnecessário aos animais. O princípio do tratamento humanitário é não somente uma norma moral, mas também uma norma legal: *as leis do bem-estar animal* professam que estamos proibidos de infligir sofrimento desnecessário aos animais. Além disso, nossa razão para proibir o sofrimento animal desnecessário assenta-se não apenas no fato de que infligir tal sofrimento nos fará agir com menos bondade com outros humanos, mas no de que acreditamos que isso seja um mal para os outros animais (FRANCIONE, 2013, p27-28).

Reconhecemos que os animais sofrem, por isso que, geramos um princípio de tratamento que pense em eu bem-estar, mas, de maneira muito contraditória e inconsistente, Francione chama atenção para o fato de que eles são ainda propriedade, e, portanto, seus interesses não são realmente considerados. Como no excerto acima, o tratamento é mais para não sofrermos com seu abate e não pelo o que o animal sente. De tal forma, o status jurídico atual é inconsistente, ao mesmo tempo em que entendemos que os animais sofrem e precisam ser protegidos sob a lei penal, mas são propriedade. Como vemos na citação:

A razão da profunda inconsistência entre o que dizemos sobre os animais e como realmente os tratamos é o status, ou condição, dos animais como nossa *propriedade*. Os animais são mercadorias que possuímos e cujo valor é aquele que nós, como proprietários, escolhemos lhes dar. A condição de propriedade dos animais torna completamente sem sentido qualquer equilíbrio que, supos-

tamente, se requeira sob o princípio do tratamento humanitário ou as leis do bem-estar animal, porque o eu estamos realmente pesando são os interesses dos proprietários contra os interesses da sua propriedade animal. Não é preciso muito conhecimento sobre leis referentes à propriedade ou sobre economia para reconhecer que, nesse equilibrar, a balança raramente, ou nunca, pesará a favor dos animais (FRANCIONE, 2013, p. 27).

Para que esta inconsistência seja desfeita e o bem-estar animal seja realmente oferecido é preciso pensar em termos de direitos animais, e como vimos em Hart, possuir um direito é estar no direito civil, ou seja, deixar de ser propriedade e ser um real garantidos de benefícios, reconhecido como pessoa legal e poder ser representado. Todavia, quando falamos de direitos animais, não estamos nos referindo aos mesmos direitos que adultos humanos, e sim, aos mesmos direitos de benefício que crianças e humanos incapazes de escolha possuem.

Se levarmos os interesses dos animais a sério, temos que reconhecer que os animais possuem direitos, afirma Francione. Pois, de fato, seu interesse é protegido quando é pensado em proteger todo e qualquer “de sofrer sob qualquer circunstância como resultado de ser usado exclusivamente como recurso alheio”. Fazemos isso com os humanos, e embora toleramos algum tipo de exploração não deixamos que sejam tratados como propriedade. Esta garantia é feita através de um direito jurídico¹⁶ e damos a todos eles o direito básico de não ser propriedade. O que os animais precisam para sanar a inconsistência e crueldade oferecida pelas leis atuais é dar-lhes os mesmos status de possuidores de direitos básicos.

O conceito de direito que precisa ser salientado aqui é não como mostramos em Hart de diversos modos o que faz um adulto capaz e escolha, mas, aquela parte não imperativa que Hart salientou de Bentham. Assim, nas palavras de Francione “um direito é um determinado modo de proteger interesses. Dizer que um interesse está protegido por um direito é dizer que o interesse está protegido de ser ignorado ou violado simplesmente porque isso beneficiará outra pessoa”.

Para o objetivo que nos propormos, podemos afirmar que este direito básico é o direito geral descrito no início deste artigo. Aquele

¹⁶ FRANCIONE, 2013, p. 29.

direito que não precisa de uma relação e que funda os direitos especiais. Como mostra Francione, direito básico significa que:

O direito de não ser tratado como propriedade alheia *é básico*, pois, é diferente de qualquer outro direito que poderíamos ter porque é a fundação para esses outros direitos; é uma pré-condição para a posse de interesses moralmente significativos. Se não reconhecermos que um humano tem o direito de não ser tratado exclusivamente como um meio para os fins de outro, então qualquer outro direito que possamos lhes dar, como o direito à liberdade de expressão, ou à liberdade, ou ao voto, ou a ter propriedade, fica completamente sem sentido (FRANCIONE, 2013, p. 31).

Qual a diferença entre ter direitos civis e penais? Que vantagens teriam os animais se o sistema jurídico os reconhecesse como sujeitos de direitos civis? Segundo Hart, direito efetivo só possui quem é titular de direitos civis. Assim, os animais tendo direitos civis teriam também direitos básicos, como mostra Francione no excerto acima, os quais seriam garantidos não apenas por meio de defesa do ministério público, mas, seu tutor poderá lutar em defesa de seus direitos, assim como participar de relações jurídicas e receber mais vantagens como receber herança e ter seus direitos discutidos assiduamente ao possuir, por exemplo, um estatuto e um conselho, assim como há o estatuto da criança e do adolescente e o conselho tutelar para os menores, para que isso haja é preciso considera-los sujeitos efetivos de direitos, só assim é possível haver políticas públicas a favor não só de sua proteção, como políticas capazes de criar espaços para o desenvolvimento pleno da capacidade particular de cada tipo ou espécie animal, assim como humana.

Esta virada jurídica em favor dos animais e para sanar uma contradição entre o que pensamos e fazemos com os animais é necessária, como mostrou Francione, mas, a análise sobre os direitos de Hart continuará importante, pois, mostrará como direitos é poder correlacionados com deveres, mas, quem não possui deveres ainda possui direitos. E, é preciso ser considerado “pessoa” para ter direitos legais, no caso, animais, não possuem direitos já que não são “pessoas”.

A definição de direito natural mostra uma série de relações que geram direitos, mas, não gera deveres e obrigações, este, por exemplo, é o caso da relação entre pais e filhos. Já a definição jurídica como

descrita por Bentham implica que direitos são uma espécie de poder que gera automaticamente deveres, assim, direitos seria definido como correlacional, pois, garante benefícios e ao mesmo tempo gera obrigações. Todavia, Hart chama atenção para o fato de que nenhum sistema jurídico atual nega algum tipo de direitos a não capazes de poderes correlacionais, como é o caso de crianças. Assim, o sistema jurídico incorpora uma definição do direito moral ao garantir direitos jurídicos a quem possui o direito inato à liberdade. Direitos não são apenas poderes correlacionais, ainda que pessoas sem liberdade de escolha tenha seu poder mediado por um representante não é o mesmo direito efetivo o qual adultos possuem.

REFERÊNCIAS

BENTHAM, Jeremy. *A Fragment on Government*. Oxford at the Clarendon press, 1891.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. J. H. Burns and H. L. Hart (Ed.). Oxford University Press, NY, 1996.

CHAO, Benny. Hart on Natural Rights. *Civilitas*. 2011, p. 1-14.

FELIPE, Sônia. *Ética e Experimentação Animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

FRANCIONE, Gary. *Introdução aos direitos animais: seu filho ou cachorro?* Trad: Regina Rheda. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

HART, H. L. A. *O conceito de direito* (com um pós-escrito). São Paulo: Martins fontes, 2009.

HART, H. L. A. *Essays on Bentham. Jurisprudence and political theory*. Oxford: Clarendon Press, 1982

HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2. ed., Oxford: Clarendon Press, 1994.

HART, H. L. A. *Are There Any Natural Rights?* In: *The Philosophical Review*. Vol. 64, Nº 2, 1975. pp. 175-191.

MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de. *Direitos animais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013.

OLIVEIRA, Wesley Felipe de, *A importância moral da dor e do sofrimento animal para a ética de Peter Singer*. Dissertação. Orientador: Darlei Dall'agnol. Florianópolis, sc, 2012.

Trabalhar é contemplar a beleza do mundo? Simone Weil e a ressignificação do trabalho na atualidade

Débora Mariz

Universidade Federal de Minas Gerais

Quando a filósofa francesa Simone Weil propõe que “o trabalho físico deve ser o centro espiritual da vida social bem ordenada” (OC V, 2, 365), muitas perguntas surgem: De qual trabalho se trata? Por que o trabalho adquire uma dimensão espiritual para a filósofa francesa? Em que consiste essa dimensão espiritual no trabalho? Seria propriamente o trabalho físico, aquele que envolve esforço, fadiga e está associado à palavra latina *tripaliun*, i.é, instrumento de tortura? Ou se trataria não somente desse trabalho físico, mas de toda ação transformadora do homem sobre a matéria? Toda ação é trabalho?

A primeira definição de trabalho é encontrada no texto *De la perception ou l'aventure de Protée*, escrito em 1929: “agir indiretamente, é trabalhar (...) O que é o trabalho? O trabalho, em oposição à reflexão, à persuasão, à magia, é uma sequencia de ações que não tem nenhuma relação direta, nem com a emoção primeira, nem com o objetivo perseguido...” (OC I, 125). Nesse sentido, o trabalho é uma *ação mediada* entre o homem e o mundo ; diverso da imaginação, que se dá imediatamente, como por exemplo no sonho ou das alterações perceptivas, em que os objetos podem sofrer transmutações imediatas. Ao remeter à figura mítica de Proteu, que ao ser capturado por Menelau transformase em leão, árvore e água, Simone Weil afirma que distintamente do sonho, “o mundo, objeto de minhas percepções, não é Proteu” (*op.cit.*, 122), i.e., a relação do homem com o mundo se dá na própria mediação

deste com as coisas que o cercam, não é pura interioridade, como uma reflexão, nem pura exterioridade, como a magia.

Além disso, esta ação indireta, o trabalho, implica sempre o agir sobre uma matéria antagonista. Isso porque, essa mediação ocorre espacialmente e, tal como compreende Descartes, é impossível passar de um lugar ao outro sem passar de um ponto ao outro sem passar por todos os pontos intermediários (cf. *ibid.* 126). Simone Weil compreende que a matemática tem grande importância nessa relação entre o homem e o mundo, por permitir uma proximidade com o real, por exemplo, na reta, em que não se alcança a reta perfeita, mas pode-se aproximar dela e distingui-la do sonho. O trabalho, assim compreendido, é a própria ação espiritual, na medida em que não ordena simplesmente os objetos da percepção, mas também, mesmo que indiretamente, constitui o modo pelo qual o homem poderia relacionar-se com o mundo, de uma maneira real, ou seja, sem que a imaginação lhe arrebatasse de tal maneira como se vivesse em um sonho e sem que se acredite que as coisas refletem as emoções humanas (cf. *ibid.* 134).

Pode-se perguntar se existiria para Simone Weil uma ação direta do homem sobre o mundo. Sim, mas ela seria apenas um pensamento que não altera uma matéria exterior, daí a filósofa afirmar que esta “não recebe o nome de ação” (*ibid.* 136). A ação direta é sempre referida à pura imaginação, ao sonho, ao pensamento que nega a própria possibilidade de conhecimento e a própria interação humana com a realidade do mundo, por negarem de certa forma a dimensão mediadora do homem com o mundo, já que não altera a matéria exterior.

Mas o que é o real para Simone Weil? E por que o real é incompatível com a imaginação?

O real, dirá Simone Weil ainda nesse ensaio, é o contato com a necessidade do mundo, é a força que rege toda matéria presente no mundo, sendo assim uma força cega. Para a filósofa francesa, há uma distância entre o homem e o mundo, inerente à própria condição humana, assim, o homem não pode apreender imediatamente o mundo, nem a si mesmo, pois dirá a pensadora, o caminho entre “eu” e “eu” se dá pela mediação no trabalho. Assim, a necessidade presente no mundo se mostra também através das leis do trabalho, que não se aplicam a determinados modos de agir sobre a matéria, mas a toda e qualquer

ação transformadora do homem no mundo (cf. *ibid.* 136). Isso porque as leis do trabalho estão inscritas no tempo e no espaço, como explica Simone Weil no ensaio *Du Temps*, também de 1929:

“A única lei de um tal mundo é a justaposição. Ainda é somente pela experiência do trabalho que me são dadas, e sempre conjuntamente, tempo e extensão, o tempo como a condição, a extensão como o objeto de minha ação; a lei do trabalho encerra, quanto à minha ação, que ela dura, quanto ao mundo, que ele se estende.” (OC I, 145)

Na sequência dessa passagem, a filósofa afirma que o mundo é um companheiro de trabalho para o homem. Isso porque há uma distância entre o querer e o realizar que é sempre mediado pelo trabalho, “existir é agir” (*op.cit.* 150) e isso sempre se dá no tempo. É o trabalho que define o tempo, não a pura imaginação que nos é imediata. O real está associado à necessidade, pois para nossa pensadora, não há uma finalidade no mundo, e mesmo a marca do trabalho não reside em sua finalidade, mas na necessidade que lhe inerente. Como observou Robert Chenavier, o lugar conferido ao trabalho no pensamento weiliano desde cedo constitui uma filosofia do real assim como uma filosofia do conhecimento, mesmo antes de ser uma forma de espiritualidade compreendida como núcleo da vida social (cf. OC V, 2, 75).

Se a imaginação pode nos enganar, ela é passível de ser direcionada pela geometria e pode então nos fornecer o entendimento real do mundo; assim a percepção se torna uma lei do trabalho, tal como no exemplo da bengala do cego que se torna extensão do próprio corpo na percepção do mundo. Nesse sentido, o trabalho diz acerca de uma ação mediatizada do homem sobre o mundo, que consiste em uma resistência da matéria antagonista. A pensadora francesa diz que o homem “enquanto vive não pára jamais de trabalhar” (OC I, 244), eis a condição humana no mundo e esta ação, mesmo constituída de pausas inscreve o homem no tempo e no mundo, distintamente do sonho, da imaginação, do sono, em que o homem está imerso, muitas vezes, em seu próprio desejo. “Há sempre alguma coisa entre o que eu sou e o que eu quero ser; a mediação é minha própria lei” (*op.cit.*, 245).

Em *Le travail e le droit*, a filósofa explica uma maneira de agir propriamente humana que consiste em uma sequência de movimentos

decorrentes não apenas da situação ou da estrutura corporal do homem, mas do exercício dessas duas funções em conformidade com as leis da matéria e com o fim a que se propõem, isto é, propriamente o trabalho (*ibid.*, 248). Nesse sentido, a natureza do trabalho, sua essência, é a mesma, independente do objeto no qual se trabalha, pois toda ação humana no mundo está submetida às leis da necessidade, às leis da física, por exemplo.

Em seus escritos históricos e políticos que datam de 1932 a 1937, Simone Weil reflete acerca da opressão operária, tendo como interlocutor o pensamento de Karl Marx. No texto *Le Capital et l'ouvrier* (OC II, 1, 93-94), escrito em 1932, a filósofa enfatiza a divisão do trabalho como uma marca do capitalismo que gerou um aumento da produtividade e do lucro, instalou a coletividade no trabalho, mas levou à redução do trabalhador a uma simples engrenagem da máquina a qual está submetido. Assim ela diz que o grande desafio para uma efetiva revolução seria o restabelecimento da dominação do trabalhador sobre suas condições de trabalho, sem, entretanto, destruir a forma coletiva de produção.

Para a pensadora francesa, a tecnicização do trabalho constitui uma nova forma de opressão burocrática, não associada ao domínio dos meios de produção, mas ao conhecimento técnico. Nesse sentido, há uma nova classe opressora marcada pelos especialistas que coordenam o trabalho daqueles que são apenas executores de movimentos impostos pelas máquinas. Isso marca uma fragmentação entre aqueles que executam os movimentos e aqueles que pensam a sua execução. Suas críticas à técnica, encontram-se no texto *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (OC II, 2) e podem ser resumidas assim: não promoveu o bem-estar, mas miséria física e moral; não criou máquinas autônomas, como alguns acreditavam e ainda gerou a ilusão de uma possível civilização do lazer; desvirtuou o método científico, visto que uma ação metódica, ou seja, realizada por alguém que compreende o processo de execução, difere de uma ação conforme o método, ou seja, planejada por outra pessoa, como um engenheiro de produção. Além disso, para Simone Weil o progresso da técnica e a produção em série reduziu o operário a um papel passivo, efetuando gestos maquinais e sem compreensão do resultado final, visto que as funções essenciais da produção estão nas coisas (máquinas).

Se a organização do trabalho moderno não está de acordo com a definição weiliana de trabalho, a saber, aquela de transformação da matéria para a construção da própria existência humana; nem por isso ela abandona sua definição em vistas a uma suposta civilização do lazer ou à negação da própria centralidade do trabalho para a vida humana.

Por uma estranha inversão, explica Simone Weil, a dominação do homem sobre a natureza pelo trabalho transformou-se em submissão e, na atualidade, os homens estão submetidos ao poder da sociedade que ele mesmo forma com seus semelhantes. Para interromper esse ciclo seria preciso o equilíbrio entre os que comandam e os que obedecem, suprimindo a desigualdade. Mas Simone Weil não acredita ser possível a existência de um poder estável que permitisse esse equilíbrio, pois ela compreende que em todo poder há uma contradição essencial, a saber: ele não pode jamais existir propriamente, mas coloca o homem numa corrida desmedida e ilimitada pela busca de poder.

Para Simone Weil, o poder associado ao desenvolvimento tecnológico teve como consequência a cisão entre pensamento e ação na modernidade e transformou as relações humanas em relações instrumentais. Mas, vale ressaltar, a liberdade se efetiva não pelo poder, mas pela obediência à ordem presente no mundo (*cosmos*), sob a regência do bem.

Nossa pensadora compreenderá em seu último texto *L'Enracinement*, escrito em 1943, que a ação política, não é uma técnica de aquisição e conservação do poder, mas é uma arte governada pela composição de planos múltiplos (cf. OC V, 2, 285-286). Nesse sentido, a ação política exige o desenvolvimento da capacidade de contemplação e, conseqüentemente, da capacidade de atenção para se alcançar a compreensão dos diversos planos da realidade e agir em conformidade com o bem público e a justiça.

A resignificação do trabalho, proposta pela filósofa, o torna não apenas uma ação humana no mundo, mas é objeto de contemplação do próprio mundo. Como ela escreve na introdução de seu *Journal d'Usine*: "Não somente que o homem saiba o que ele faz – mas se possível que ele *perceba o uso* – que ele perceba a natureza modificada por ele. Que para cada um seu próprio trabalho seja um *objeto de contemplação*." (OC II, 2, 71). A contemplação exercida no trabalho deve-se à beleza do mundo, e, vale ressaltar, a pretensão weiliana ultrapassa as dimensões

éticas e estéticas, ela reside em uma dimensão ontológica do belo e, por isso, enraizada em toda ação humana no mundo, no trabalho. Se o trabalhador estiver de tal forma unido às ferramentas do seu trabalho, este seria equivalente à arte.

A espiritualidade no trabalho proposta por Simone Weil consiste nessa relação entre o homem e o mundo, em que há esforço, mas não opressão degradante por outros homens e pela máquina. Nessa relação, há contemplação da beleza do mundo, inscrita na própria necessidade à qual o trabalhador está submetido no seu fazer cotidiano. Acerca da beleza associada ao esforço, a pensadora afirma:

“O trabalho físico constitui um contato específico com a beleza do mundo, e mesmo nos melhores momentos, um contato de uma tal plenitude que nenhum equivalente pode ser encontrado alhures. (...) Aquele que tem os membros rompidos pelo esforço de uma jornada, i.é, de um jornada onde foi submetido à matéria, porta em sua carne um espinho da realidade do universo. A dificuldade para ele é ver e amar; se ela a alcança, ele ama o real.” (OC IV, 1, 307).

A dimensão espiritual desse trabalho reside no enraizamento do homem no mundo, i.é, na atenção conferida ao homem àquilo que ele realiza e à vivência de sua ação inscrita em uma trama de necessidades que compõem o mundo. O trabalho, assim, evita a imaginação de vaguear alheia ao mundo e permite ao homem experienciar não seu próprio desejo, mas o próprio mundo. Essa relação só aconteceria sob determinadas condições convenientes de trabalho que implicam tanto a organização do trabalho quanto a atenção do trabalhador. Assim, trabalhar seria uma ação fortemente impessoal, na qual não há uma supervalorização do eu, pelo contrário, há a experiência da necessidade.

Em seu texto *Condition première d'un travail non servile*, Simone Weil explicita em que consiste essa relação espiritual do homem em trabalho. Após enfatizar que o trabalho é regido pela necessidade e não pela finalidade, daí seu caráter penoso, mesmo que haja equidade social e não opressão. Esta submissão à necessidade imprime ao trabalho um ritmo monótono e, para suporta-lo sem buscar uma finalidade fora dele mesmo, só há uma modo verdadeiro, a saber, a beleza, sinônimo de luz da eternidade. A beleza é uma finalidade sem fim, ela não é

desejada além dela mesma, nem no passado, nem no futuro, mas no momento presente, no ato de trabalhar. Ao fixar a atenção nos gestos e nas ferramentas do trabalho, é possível ao trabalhador contemplar a beleza do mundo, inscrita no próprio ato de trabalhar.

“Os únicos objetos sensíveis em que eles podem dirigir sua atenção, é a matéria, os instrumentos, os gestos de seu trabalho. Se esses próprios objetos não se transformam em espelhos da luz, é impossível que, durante o trabalho, a atenção seja orientada para a fonte de toda luz. Não existe necessidade mais urgente que essa transformação.” (OC IV, 1, 423)

O belo deve ser aqui entendido não como um meio para outra coisa, mas aquilo que é bom em si mesmo e “a beleza do mundo não é um atributo da matéria ela mesma. É uma relação do mundo à nossa sensibilidade, essa sensibilidade que tem a estrutura de nosso corpo e de nossa alma” (OC IV, 1, 303). A beleza é o próprio limite de nossa condição humana, enquanto criatura de Deus, a esse respeito, a filósofa afirma a identidade da beleza do mundo com aquela mesma de Deus, tal como um espelho, assim como a beleza do corpo humano com seu ser (cf. *op.cit.*, 230). A beleza do mundo permite contemplar a necessidade presente nele e amá-la, mas é preciso que o homem direcione seu olhar para essa matéria e “leia nela os símbolos escritos na matéria de toda eternidade” (*ibid.*, 423). Assim, o trabalho, a arte e a política têm em comum, nessa concepção espiritual proposta por SW, o direcionamento da atenção para a contemplação das verdades eternas, para tanto, é preciso desenvolver a capacidade de realizar uma leitura correta do mundo.

Embora essa beleza seja um mistério, pois ela ultrapassa o limite constitutivo do mundo (finito), ela é um fato na concepção weiliana. Em seus *Cahiers*, a filósofa define a beleza como harmonia entre o acaso e o bem, e nela reside nossa condição de existência enquanto mediação entre o Bem (sobrenatural) e a necessidade (natural) (cf. C VI, 2, 372). Essa definição remete ao *Fedro* de Platão¹, em que o belo é a presença manifesta do real, i.e., de uma realidade transcendente. Nesse sentido, “o belo é o único ser do mundo inteligível que aparece aos sentidos” (*op.cit.*, 444) e o trabalho físico, na concepção weiliana, permite um con-

¹ Ver *Fedro*, 250d-251b.

tato genuíno com a ordem do mundo, i.e, a contemplação de sua beleza (OC IV, 1, 307).

Se nossa civilização esqueceu-se de que “o trabalho, a arte e a ciência são somente diferentes maneiras de entrar em contato com [a ordem divina do universo]” (OL, 156), é preciso remediar a cisão existente entre a vida profana e espiritual. Mas isso não significa o desejo de um retorno ao dogmatismo da Igreja. Isso porque, para Simone Weil, a “a função própria da religião, consiste em impregnar de luz toda a vida profana, pública e privada, sem jamais, de forma alguma, a dominar” (OC V, 2, 208). Assim, a espiritualidade é uma luz e uma inspiração do homem em direção ao Bem², o que não implica uma religião da força, muito menos o uso do poder. O verdadeiro cristianismo, na concepção weiliana, é uma inspiração da luz e não o poder ou a imposição de dogmas, isso porque ela compreende que Deus não é poder, mas amor e, por amor, ele criou o mundo e dele se retirou para que o homem seja e possa negar-se a si mesmo, assim como Cristo o fez na cruz³.

Mas se uma nova civilização, fundada no enraizamento operário, “não tem nenhuma chance de sair do campo das palavras sem um certo número de homens livres que tivessem no fundo do coração uma vontade ardente e inabalável de fazê-la sair daí” (OC V, 2, 364), nem por isso deveríamos nos furtar de pensar os pressupostos do trabalho moderno nessa dimensão espiritual, no qual o método de organização trabalhista conciliaria de maneira justa a produção, o trabalho e o consumo (cf. OC II, 2, 462).

² Para Simone Weil, “Deus é o Bem” e “a ordem do mundo é o Belo” (OC IV, 2, 123).

³ Como afirma Robert Chenavier, no prefácio dos *Écrits de New York et de Londres*, no pensamento de Simone Weil, “la référence au surnaturel qui doit imprégner ce monde ne signifie par conséquent d’acucune façon une fuite hors du social” (OC V, 1, 48). E, continua sua reflexão, reconhecer o bem no íntimo de todo homem e na ordem do mundo, não implica necessariamente “la reconnaissance de Dieu conçu dans sa radicale Altérité”, mas sim o direcionamento da vida a algo permanente, visto que está fora do mundo, pois “seule une attention orientée hors du monde fait percevoir la signification réelle des besoins terrestres de l’âme et du corps. Seule cette orientation permet d’entendre le cri de la malheureuse victime de l’injustice” (*op. cit.*, 50-51). Nesse sentido, Chenavier nomeia a pretensão weiliana uma “política espiritual” decorrente de um método de leitura do real, no qual se encontram tanto uma dimensão interior, subjetiva, referida às necessidades da alma e do corpo de cada ser humano; quanto uma dimensão coletiva, referida às necessidades de um povo (cf. *ibid.*, 70 e 73).

Se é preciso lutar contra todo tipo de idolatria (religiosa, social, política) para que o poder não seja o móbile das ações humanas, é preciso pensar o trabalho tanto em seu viés comunitário, quanto individual:

- a) Comunitário: ações que reafirmam o respeito aos seres humanos; coibição de condições sociais degradantes; promoção e valorização do livre pensar e punição de toda forma de imposição de um pensamento pela cultura de massa, como a propaganda.
- b) Individual: exercícios de atenção, educação, aprendizagem da leitura do mundo, vivência da necessidade, renúncia ao “eu” (impessoalidade).

Para Simone Weil, o direcionamento da vida humana para o Bem, i.é, a busca da perfeição humana via espiritualidade, se dá de maneira individual e deve ser exercida livremente por cada um de nós, nunca imposta pela coletividade (cf. OC V, 2, 242). O que não significa um solipsismo ou um individualismo, mas sim uma mudança social a partir do indivíduo.

REFERÊNCIAS

WEIL, Simone. *Œuvres complètes I: Premiers écrits philosophiques*. Paris: Gallimard, 1988.

_____. *Œuvres complètes II: Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927 – juillet 1934)*. Paris: Gallimard, 1988 ; v.1.

_____. *Œuvres complètes II: Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937)*. Paris: Gallimard, 1991 ; v.2.

_____. *Œuvres complètes II: Écrits historiques et politiques. Vers la guerre (1937 – 1940)*. Paris: Gallimard, 1989 ; v.3.

_____. *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille – Philosophie, science et religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*. Paris : Gallimard, 2008; v. 1.

_____. *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille – Les civilisations inspiratrices : la Grèce, l'Inde et l'Occitanie (1940-1942)*. Paris : Gallimard, 2009; v. 2.

_____. *Œuvres complètes V: Écrits de New York et de Londres* (1943). Paris: Gallimard, 2013; v.2.

_____. *Œuvres complètes VI: Cahiers* (1933 – septembre 1941). Paris: Gallimard, 1994; v. 1.

_____. *Œuvres complètes VI: Cahiers* (septembre 1941 – février 1942). Paris: Gallimard, 1997; v. 2.

_____. *Œuvres complètes VI: Cahiers* (février 1942 – juin 1942). Paris: Gallimard, 2002; v. 3.

_____. *Œuvres complètes VI: Cahiers* (juillet 1942 – juillet 1943). Paris: Gallimard, 2006; v. 4.

_____. *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard, 1955. (OL)

O Eu e o outro: um estudo sobre tradição e subjetividade no discurso político

Larissa Cristine Daniel Gondim

Universidade Federal de São Carlos

Em se tratando de Teorias de Justiça, é comum dividir as doutrinas políticas em dois grandes blocos: de um lado, os liberais procedimentalistas¹; do outro, os comunitaristas solidaristas². Cada uma dessas perspectivas possui um modo específico de interpretar a estrutura básica da sociedade política, dando origem, também, a concepções distintas no tocante à relação entre ética, política e direito.

Segundo Charles Taylor, a confusão que se instaura entre essas duas vertentes teóricas dizem respeito, basicamente, a duas questões distintas: as questões ontológicas e as questões de defesa (2000, p. 197). Define-se como uma questão ontológica a pergunta sobre os fatores que explicam, em última instância, a vida social, ou seja, o conjunto de critérios que fundamentam a estrutura da sociedade política. Por outro lado, define-se como questão de defesa o posicionamento acerca de questões morais e concepções de vida boa. Para Taylor, essas questões

* Doutoranda em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Direito e Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professora da licenciatura em filosofia da Faculdade de Educação São Luis.

¹ São considerados liberais procedimentalistas autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e T. M. Scanlon.

² São considerados comunitaristas solidaristas Michael Sandel, Asladair MacIntyre, Michael Walzer e Charles Taylor.

são distintas, no sentido de que podem ser formuladas separadamente, mas não são completamente independentes (2000, p.198).

Considerando esses dois aspectos, pode-se articular um esboço geral do que compreende as questões ontológicas e as questões de defesa tanto para o liberalismo quanto para o comunitarismo. De modo bastante genérico, pode-se afirmar que, para o liberalismo, as questões ontológicas são fundadas em uma estrutura puramente individualista, que ficou conhecida como “atomismo solipsista”, de modo que o indivíduo é a célula fundamental que justifica a formação da sociedade política e dos bens sociais. Dessa maneira, o corpo político tem como origem uma escolha ou acordo entre indivíduos, realizado em um cenário de liberdade³. Por outro lado, as questões de defesa, em uma perspectiva liberal, geralmente aponta a neutralidade acerca das concepções de vida boa como algo essencial para a manutenção da igualdade e do princípio da não discriminação. Isso, em tese, justifica-se pelo fato de que as noções de bem são sempre objeto de escolha pessoal do indivíduo e, por isso, são variadas demais para serem endossadas pela sociedade política como um todo.

Os comunitaristas, por sua vez, tratam as questões ontológicas e de defesa a partir de fundamentos completamente distintos. No tocante às questões ontológicas, os comunitaristas acreditam que a sociedade política surge do vínculo de solidariedade e responsabilidade existente no seio das comunidades, sendo que esse vínculo é forte o suficiente para instituir a identidade (*self*) dos membros do corpo social, atribuindo-lhes sentido e unidade. O indivíduo apartado do contexto do *self* é, segundo os comunitaristas, uma ilusão, pura ficção abstrata, pois não há como conceber individualidade completamente liberta sem o esvaziamento moral. Do mesmo modo, quanto às questões de defesa, os comunitaristas acreditam que uma definição de vida boa, ostentada pela sociedade política, não só é necessária, mas também é condição inafastável do exercício pleno da democracia.

Em face dessas oposições teóricas, o presente artigo tem como objetivo, a partir de uma releitura das teorias comunitaristas, mais precisamente da obra de Charles Taylor, defender que é inviável manter o

³ Esse modo de explicar a origem da sociedade política é bastante corriqueiro entre os contratualistas e procedimentalistas modernos ou contemporâneos, como Hobbes, Locke, Rousseau, Rawls, etc.

individualismo atomista como fundamento subjetivo da sociedade política. Para alcançar esse objetivo, primeiramente analisar-se-á o conceito de atomismo, para depois identificá-los nas teorias contratualistas da modernidade, mais precisamente em Hobbes, Locke e Rousseau, evidenciando, também, algumas teorias liberais contemporâneas, como a de Nozick e Rawls. A hipótese central é a de que o atomismo, ainda que ligado a uma teoria de direitos subjetivos fundamentais, não consegue elidir compromissos éticos de pertencimento e perpetuação de um tipo específico de sociedade política, isto é, de uma tradição, de modo que se torna impossível defender uma concepção atomista de subjetividade política completamente desenraizada de compromissos éticos.

1. A IDÉIA DO ATOMISMO INDIVIDUAL COMO NÚCLEO DA SUBJETIVIDADE POLÍTICA

No capítulo VII, da obra *“Philosophical papers 2”*, Charles Taylor aponta, como propósito, analisar o conceito de atomismo, examinando os problemas e as possibilidades de se sustentar, politicamente, essa determinada postura. Segundo Taylor,

o termo atomismo é usado largamente para caracterizar as doutrinas da teoria do contrato social, que surgiram no século XVII e também doutrinas sucessoras que podem não ter usado a noção de contrato social mas que herdaram a visão de sociedade como em algum sentido constituídas por indivíduos para o cumprimento dos fins que eram primariamente individuais (TAYLOR, 1999, p.187)⁴

A visão atomista implica, necessariamente, na visão de que os indivíduos e seus direitos estão acima dos interesses de grupo ou sociais, de modo que a sociedade ganha um sentido puramente instrumental, isto é, ela é um meio pelo qual os indivíduos realizam os seus fins privados⁵.

⁴ No original: “The term atomism is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfillment of ends which were primarily individual”

⁵ Taylor ressalta que o termo atomismo nem sempre é utilizado por esses autores, mas majoritariamente pelos seus críticos. De modo geral, os autores definem atomismo por individualismo. (TAYLOR, 1999, p. 187).

Uma consequência correlata ao atomismo é o que Taylor denomina de “teoria da primazia dos direitos” (*primacy of rights theory*), esta que, por sua vez, é o motivo fundador do individualismo como sujeito político fundamental das teorias contratualistas: atribuem-se, ao indivíduo, um conjunto de direitos, sem que esteja também a eles ligada a noção do dever. Isso significa que os direitos fundamentais são atribuídos a individualidades isoladas sem que se exija delas qualquer contrapartida, qual seja, o dever de obediência ou pertencimento a uma sociedade. Segundo Taylor, “A teoria da primazia dos direitos em outras palavras aceitam o princípio de atribuir direitos aos homens como incondicionalmente vinculados, isto é, vinculados aos homens como tal. Mas eles não aceitam, como similarmente incondicional, um princípio de pertencimento ou obrigação” (TAYLOR, 1999, p. 188).⁶

Entretanto, segundo Taylor, esse ponto de vista que coloca o indivíduo como núcleo central e inegável da subjetividade política-jurídica, enquanto a noção de obediência à autoridade se transforma em algo secundário e dependente do consentimento desse sujeito, é algo que não é necessário e que, na verdade, mesmo nas sociedades ocidentais, nem sempre existiu. De fato, o que ela representa é uma possibilidade de significado para a condição humana e, para compreendê-la devidamente, Taylor acredita que é preciso começar pela teoria oposta, qual seja, a perspectiva aristotélica do homem como animal social.

Nesse sentido, o primeiro argumento que se oporá ao atomismo é a questão da autossuficiência. De modo geral, poder-se-ia acreditar que o atomismo, ao constituir a subjetividade política em um ser em si isolado e autônomo, atestaria a sua autossuficiência perante os outros e o mundo como condição mesma de construção dessa individualidade. Isso, de fato, entraria em choque direto com a perspectiva de que os homens não conseguem desenvolver suas potencialidades sozinhos, ou fora da comunidade política, tendo em vista a necessidade de comunicação como um primeiro movimento para esse convívio em conjunto.

Entretanto, segundo Taylor, os defensores da teoria da primazia dos direitos se oporiam a esse argumento, alegando que o sistema de

6 No original: “Primacy-of-rights theory in other words accept a principle ascribing rights to men as binding unconditionally, binding, that is, on men as such. But they do not accept as similarly unconditional a principle of belonging or obligation”

atribuição de direitos independe de qualquer concepção restrita sobre a natureza do ser humano, principalmente uma tão controversa quanto à da autossuficiência (TAYLOR, 1999, p. 189). Isso acontece porque, de fato, seria muito difícil imaginar a sobrevivência isolada do ser humano em face da natureza, e essa ideia seria corroborada, inclusive, pelos filósofos contratualistas, como Hobbes e Locke, quando afirmam que o estado social concede ao homem alguns benefícios que inexistem no estado de natureza, por exemplo, a garantia da vida e segurança.

Todavia, encarar o argumento da autossuficiência apenas sob o viés da capacidade de perpetuação da vida no isolamento é algo muito simplório. O que essa tese verdadeiramente quer afirmar, conforme Taylor, é um compromisso com o desenvolvimento moral do homem em comunidade, no sentido de que a vida social é o único meio através do qual o homem pode desenvolver suas potencialidades como um agente moral completo, responsável e, enfim, autônomo. Isso significa que, para essa tese, “fora de certos tipos de sociedade, nossas capacidades distintamente humanas não poderiam se desenvolver” (TAYLOR, 1999, p. 190)⁷.

Os defensores da tese atomista poderiam, novamente, oporem-se a esse argumento, falando que a atribuição de direitos independe do desenvolvimento moral completo do ser humano, inclusive porque esses direitos são concedidos a pessoas que não tem o desenvolvimento mental completo e até mesmo para seres humanos que ainda nem nasceram. Entretanto, se a realização do potencial humano não é algo relevante para a atribuição de direitos, por que esses mesmos direitos não são atribuídos a pedras, árvores e animais?

Nesse momento, segundo Taylor, surge a discussão sobre a questão da *senciência*. Entretanto, este conceito não dever ser interpretado como a capacidade pura e simples de sentir dor e prazer, mas sim a capacidade de “aproveitar a vida” (*enjoying life*) no sentido de autoconsciência do sentimento próprio (TAYLOR, 1999, p. 192). Dessa forma, os direitos são atribuídos não a partir de uma noção de natureza humana, mas de uma noção de seres que possuem *senciência*⁸.

⁷ No original: “outside certain kinds of society, our distinctively human capacities could not develop”.

⁸ Segundo Taylor, isso geraria a discussão sobre a atribuição de direitos aos animais.

Entretanto, o que está em questão não é o conceito de sciência em si, mas sim o fato de que ela representa uma capacidade importante, e que, portanto, deve ser respeitada. Isso significa que, independentemente de se discutir a natureza humana, é imprescindível concordar que existem certas capacidades que devem ser respeitadas e fomentadas, sobre as quais existe uma proibição de intervir. E, segundo Taylor, é exatamente sob o critério dessas capacidades, e do respeito que é devido a elas, que é possível, à teoria da primazia dos direitos, definir quais são os seres que serão subjetividades jurídicas ou não. Dessa forma, segundo Taylor, a distribuição dos direitos

serão definidas em relação às capacidades. Mas a mera possessão dessas capacidades não terão nenhuma consequência normativa para todos nós se nós não compartilhamos a convicção de que essas capacidades comandam respeito. (...) A intuição que homens têm o direito à vida, à liberdade, à profissão não molestada de suas próprias convicções, ao exercício de suas crenças morais e religiosas, é não mais que outra faceta da intuição de que a forma de vida caracterizada especificadamente por essas capacidades humanas é algo que comanda respeito (TAYLOR, 1999, p. 193)⁹

O argumento levantado por Taylor, portanto, é que essas capacidades especiais possuem um status moral, que necessariamente deve ser considerado no momento da concessão de direitos. Nesse sentido, a teoria da primazia dos direitos não se pode afastar de uma posição moral acerca do que sejam as capacidades humanas que merecem ser resguardadas através de normas. E mais: o compromisso não se dá apenas em relação ao respeito a essas capacidades, mas também inclui a ideia de que o desenvolvimento dessas capacidades de modo generalizado é algo bom e que deve ser fomentado na sociedade.

Isso implica que a teoria da primazia dos direitos necessita de um fundamento moral que, ao fim, ultrapassa os limites da subjetividade individualista, para se transformar em algo que também deve ser

⁹ No original: "what the rights are to will be defined in relation to the capacity. But the mere possession of the capacity will have no normative consequences at all for us if we do not share the conviction that this capacity commands respect. (...) The intuition that men have the right to life, to freedom, to the unmolested profession of their own convictions, to the exercise of their moral or religious beliefs, is but another facet of the intuition that the life-form characterized by these specifically human capacities commands our respect".

garantido em relação ao outro. Dessa forma, a noção de respeito, que subjaz às capacidades humanas constituintes dos objetos de Direito, torna impossível a sustentação de um atomismo que se isenta perante um compromisso moral de perpetuar formas de vida e direitos humanos para todos os seres que possuem as mesmas capacidades.

Dessa forma, por trás da teoria da primazia de direitos, que alega sua total independência em relação a concepções de natureza humana, existe um fundamento moral que implica no compromisso com o outro e com a sociedade, no sentido de considerar que existem capacidades humanas que devem ser respeitadas e perpetuadas através de uma política de direitos.

Ocorre que, novamente, os liberais poderiam objetar, afirmando que qualquer compromisso moral dessa espécie levaria a um pretexto para a restrição da liberdade de escolha autônoma. Segundo esse princípio, inexistente uma escala de valor que coloque alguns bem em uma situação privilegiada em detrimento de outro e, nesse sentido, qualquer escolha moral é considerada válida dentro de um esquema de liberdade. Não existe, portanto, compromisso com a perpetuação da vida social, mas sim apenas a responsabilidade efetiva de uma individualidade com suas próprias escolhas¹⁰.

Segundo Taylor, esse argumento não é forte o suficiente para invalidar a condição moral das capacidades humanas. Isso acontece porque a escolha, por si mesma, é uma capacidade e, nesse sentido, possui um status moral, de modo que “todas as escolhas são igualmente válidas; mas elas devem ser escolhas. A visão que faz com que a liberdade de escolha seja absoluta é aquela que exalta a escolha como uma capacidade humana” (TAYLOR, 1999, p. 197) e, obviamente, essa capacidade é digna de garantia e perpetuação através de um compromisso moral¹¹.

A partir desses argumentos, percebe-se que a teoria da primazia dos direitos não pode se privar de fazer juízos morais sobre a questão da natureza e da condição humana. E nesse sentido, ao negar-se como posição substancialmente moral, ela termina se aproximando de do atomismo da autossuficiência, que tanto ela quis afastar. Mas, além

¹⁰ A questão da liberdade de escolha será mais profundamente discutida em relação à questão da neutralidade.

¹¹ No original: “all choices are equally valid; but they must be choices. The view that makes freedom of choice this absolute is one that exalts choice as a human capacity”.

disso, o que Taylor pretende demonstrar é que esses argumentos não só invalidam a tese atomista, como também apontam que o sentimento de pertença à uma sociedade é algo inafastável do que se entende como condição humana. Nesse sentido, mesmo em uma perspectiva normativa, o fato de que essas capacidades “só podem se desenvolver em sociedade ou em uma sociedade de um certo tipo é a prova de que nos devemos pertencer ou sustentar a sociedade ou esse tipo de sociedade” (TAYLOR, 1999, p. 197). E assim restaria demonstrada a tese da pertença a uma tradição.

2. O ATOMISMO INDIVIDUAL NA FILOSOFIA POLÍTICA DA MODERNIDADE E DA CONTEMPORANEIDADE

Como ficou asseverado anteriormente, a tese da pertença a uma tradição moral é algo que não pode ser facilmente refutado. Isso porque a própria tese do atomismo individual, como subjetividade política, coloca um dilema moral: até que ponto as capacidades humanas, salvaguardadas nas políticas de direitos individuais, devem realizar a sua eficácia apenas na esfera restrita do sujeito, sem necessariamente serem perpetuadas para o todo social ou para as próximas gerações?

De fato, negar que existe o compromisso moral de pertença, isto é, a obrigação de estar inserido em uma sociedade e fomentar, dentro dela, um determinado conjunto de capacidades morais humanas dignas de respeito, poderia se tornar um motivo de impedimento do gozo apropriado desses próprios direitos. Isso se dá, segundo Taylor, porque, ao se desconsiderar a sociedade, duas consequências desastrosas podem surgir: primeiramente, não haveria garantia de que as próximas gerações futuras poderiam usufruir dos direitos a essas capacidades e, secundariamente, não haveria garantia de o próprio sujeito utilizar essas capacidades em um momento futuro (TAYLOR, 1999, p. 199).

Dessa maneira, “a afirmação de certos direitos envolve que nós afirmemos o valor de certas capacidades e assim aceitemos certos padrões a partir dos quais a vida pode ser julgada completa” (TAYLOR, 1999, p.199)¹². Acontece que, na história da filosofia política moderna,

¹² No original: “the affirmation of certain rights involve us in affirming the worth of certain capacities and thus in accepting certain Standards by which a life may be judged full”.

era comum que os autores dessem mais importância a certas capacidades em detrimento de outras, o que fica bem claro na filosofia de Hobbes e Locke.

Segundo Hobbes, a tese social seria completamente irrelevante na descrição do que seria a natureza humana, porque esta coloca o homem como um agente do desejo, e todos os desejos estão no mesmo nível. Segundo Hobbes, o ser humano possui dois movimentos, o vital e o voluntário. Dentro dos movimentos voluntários, existe o desejo e a aversão, isto é, o esforço de ir em direção a algo ou contra algo, respectivamente. O desejo, portanto, é um movimento causado por ação dos objetos externos e, por conseguinte, o objeto desse desejo é algo bom (HOBBS, 1999, p.58). Dessa forma, em um estado de natureza, o bom é determinado exclusivamente pelo critério individual, segundo o paradigma do desejo. Para Hobbes,

as palavras “bom”, “mal” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um (HOBBS, 1999, p. 58).

Entretanto, é essa mesma estrutura do desejo que gera a competição, a desconfiança e a busca por glória, o que irremediavelmente culmina em um estado de guerra. Todavia, o desejo da vida confortável mediante o trabalho e o medo da morte violenta, levam os homens a abandonar o estado de natureza, alienando sua liberdade em face de um soberano que, a partir daí, irá representá-los como sujeito do desejo, garantindo a vida e a segurança do corpo social.

Ocorre que, nesse estado de guerra, noções como a de bem e de mal, de justo e de injusto, não têm lugar (HOBBS, 1999, p.110). Isso porque, se não há lei, não há justiça e, dessa forma nenhuma capacidade humana pode ser digna de respeito, exceto a própria sobrevivência de si mesmo, ou seja, a vida. O argumento hobbesiano da sobrevalorização da vida como movimento de realização do desejo, torna, segundo Taylor, a discussão sobre a substancialidade da condição humana

algo vazio e metafísico (TAYLOR, 1999, p. 201). Entretanto, isso tem um alto custo, pois centrar a condição humana na questão do direito à vida prejudica a atribuição de valor fundamental a outras capacidades relevantes, como a liberdade e a autonomia. Segundo Taylor, o nominalismo hobbesiano do ser desejante só dá margem à fundamentação do direito à vida, à satisfação do desejo e ao afastamento da dor (TAYLOR, 1999, p. 201). Entretanto muitas outras questões estão em jogo, questões estas que nem sempre decorrem do fato de se estar fisicamente vivo.

Uma segunda perspectiva é aquela que prioriza a questão do direito que o homem tem à disposição das suas posses. Trata-se, portanto do argumento da propriedade, defendido por Locke. Segundo esse filósofo, a capacidade de ter bens é natural e completamente independente da tese social, ou seja, é uma capacidade que não necessita de qualquer valor moral para ser desenvolvida. Para Locke, os bens materiais existem para dar conforto e sustento à humanidade e, nesse sentido, apropriar-se dela mediante o trabalho, sem que haja desperdício, é algo inerente ao homem como ser modificador da natureza (LOCKE, 2005, p. 407). Trata-se, portanto, de uma lei natural original, que posteriormente veio a ser reforçada por leis positivas (LOCKE, 2005, p.411).

Segundo Taylor, a tese da propriedade como algo natural pode ser contraditada com alguns exemplos fáticos, pois nem sempre, na história do mundo, os homens viveram sob esse regime. Além disso, não existe garantia de que a propriedade é capaz de assegurar a vida. Mas o argumento lockeano não se reduz apenas à questão de ter bens, mas também de como esses bens influenciam na independência e autonomia do homem, tornando-o livre da subjugação ao arbítrio alheio. Entretanto, ser independente é uma aptidão humana que envolve a autoconsciência da escolha. E, nesse sentido, ela também é uma capacidade humana que precisa ser respeitada e desenvolvida em um meio social.

A terceira perspectiva é colocada sob um ponto de vista diferente. Aqui não se defende mais o homem como autossuficiente: na verdade, faz parte da completa condição humana a necessidade do convívio social. Entretanto, esse convívio não necessariamente precisa se dar no âmbito da sociedade, mas sim da família. É no seio da família que o homem desenvolve sua humanidade, a partir das relações de amor e

afeto, e desenvolve, inclusive, um sentido de obrigação para com seus ascendentes e descendentes, entretanto isso não gera qualquer necessidade de pertença a uma sociedade política.

Entretanto, as capacidades humanas de liberdade e autonomia, segundo Taylor, não são inatas, e o modelo lockeano de família, baseado no poder paterno, é autoritário demais para que essas aptidões venham a se desenvolver no seio da família. Ademais, autonomia e liberdade não são aptidões que se desenvolvem em qualquer sociedade, mas sim apenas naquelas que consideram essas capacidades algo que deve ser respeitado e fomentado, ou seja, algo que deve estar presente em suas práticas públicas. Nesse sentido,

o indivíduo livre ou agente moral autônomo só pode conseguir e manter sua identidade em um certo tipo de cultura. (...) Mas essas e outras da mesma significância não vêm a existência espontaneamente em um sucessivo instante. Elas são carregadas em instituições e associações que requerem estabilidade e continuidade e frequentemente também suporte da sociedade como um todo (TAYLOR, 1999, p.205)¹³.

Contemporaneamente, alguns autores também têm sustentado a dispensabilidade da tese social como sentimento de pertença e obrigação moral em relação a uma comunidade política. Teorias libertárias, como a de Robert Nozick, trazem de volta a noção de atomismo afastada do conceito de contrato social. Por outro lado, outras teorias liberais, como a de John Rawls, retomam a noção atualizada do contrato social, mas continuam com a ideia da ausência de comprometimento moral do indivíduo com o modo de vida da sua sociedade.

Segundo Nozick, o modelo ideal de sociedade é regido economicamente por um Estado Mínimo, em que os indivíduos estão completamente livres para criar associações segundo seus desejos. Dessa forma, há uma relação entre o desejo, a escolha do indivíduo e as associações que ele dá origem. Entretanto, isso não implica a formação e o

¹³ No original: "the free individual or autonomous moral agent can only achieve and maintain his identity in a certain type of culture. (...) But these and others of the same significance do not come into existence spontaneously each successive instant. They are carried on in institutions and associations which require stability and continuity and frequently also support from society as a whole".

comprometimento com uma sociedade política, isto é, o sentimento de pertença se dá em relação a uma civilização e não a um Estado.

O conceito de associação, para Nozick, está ligado a uma utopia, ou seja, a um mundo imaginado como uma mera hipótese. Nesse mundo, todos são livres e iguais para viver no melhor mundo que se possa imaginar para si mesmo, e essa possibilidade Nozick denomina de associação (NOZICK, 1991, p.325). Ocorre que, segundo este argumento, para que as associações sejam estáveis, é preciso lançar mão de um modelo de mercado, em que nenhuma associação pode gerar uma assimetria entre o valor atribuído para indivíduo e o valor contribuído pelo indivíduo. Afinal, se isso acontecer, os que se sentirem prejudicados poderão emigrar para uma associação que lhe seja mais vantajosa, até que não restasse mais nenhum membro naquela associação, além do seu idealizador.

O que é interessante se notar é que a associação é fundamentada em uma troca mercadológica de valores. Por um lado, o indivíduo imprime um valor na participação daquela associação e, reciprocamente, recebe algo em troca de modo equivalente. Segundo Nozick,

o que eu tomo da associação não é o mesmo que recebo dela: o que tomo é o quanto eles valorizam o que me dão, nos termos do arranjo, e o que eu recebo é o quanto eu valorizo minha filiação a ela. De nenhuma associação eu poderei receber algo mais valioso para ela do que para si mesma vale aquilo com que contribuo (NOZICK, 1991, p.326)

Para Taylor, o problema dessa visão utópica é essa noção de que as associações humanas remetem-se exclusivamente a estrutura de desejos e escolhas individuais, esquecendo que essas escolhas remetem a um contexto moral mais amplo que o próprio indivíduo. De modo geral, não se pode evitar a ideia de que “liberdade e diversidade individual só podem florescer em uma sociedade em que há o reconhecimento geral de seu valor” (TAYLOR, 1999, p. 207)¹⁴. Isso acontece porque, em grande parte, o exercício da liberdade e da autonomia só se efetiva quando os indivíduos participam na formação de algo comum,

¹⁴ No original: “freedom and individual diversity can only flourish in a society where there is a general recognition of their worth”.

através da decisão comum, e isso só pode ser feito em uma esfera pública. A teoria do Nozick, portanto, poder vir a gerar um sentimento de irresponsabilidade de um indivíduo que se rege publicamente apenas segundo seus desejos arbitrários, sem comprometimento com aquilo que é geral e público.

Contudo, essa primazia da vontade associativa individual pode ser colocada com algo problemático a partir do próprio argumento do Nozick. Isso acontece porque existem dois tipos de valor: (1) o valor atribuído pela associação à participação; e (2) o valor que a minha participação imprime na associação. Esses valores são diferentes, inclusive porque podem ser desiguais. Entretanto, qual a origem desses valores? O indivíduo isoladamente? Ou algo que surge a partir da própria associação, como algo comum?

De fato, esse valor é estabelecido pelo outro. Isso acontece porque, se o valor atribuído pela associação à minha participação dependesse única e exclusivamente da minha vontade, então ela sempre seria equivalente, de modo que não motivasse nem a minha evasão, nem a evasão dos outros associados. Percebe-se, assim, que, no argumento mercadológico de troca de valores no seio das associações, já existe uma possibilidade inerente de tese social, e de possíveis condutas humanas mais ou menos valoradas que outras.

Por outro lado, autores liberais como John Rawls acreditam que a sociedade política é fundada a partir de um contrato, e esse pacto diz respeito a princípios de justiça que fundam a estrutura básica da sociedade. De certo modo, a teoria de Rawls procura uma base pública para a questão da justiça, a partir da qual os indivíduos poderão desenvolver suas capacidades de forma autônoma. O problema é que a subjetividade que dá origem a esse pacto não está ligada à tese social do pertencimento ou da perpetuação de questões morais que ligam o homem à sua comunidade. Na verdade, o que Rawls pretende é justamente o contrário: é criar uma subjetividade desenraizada de questões morais, e faz isso como garantia de uma suposta igualdade.

Trata-se, portanto, do que Rawls denomina de Posição Original. Essa posição é um procedimento abstrato de representação, em que pessoas abstratas se colocam em um lugar de formulação de uma futura sociedade política. Essas pessoas estão submetidas a uma condição,

denominada de véu da ignorância: elas são livres, iguais e racionais, mas elas não possuem consciência do seu lugar social, da sua classe econômica, nem de qualquer concepção restrita ou abrangente de bem ou do que é vida boa. Isso significa que, em prol de uma ideia de justiça, é preciso abdicar de horizontes morais, e que isso seria uma restrição razoável. Segundo Rawls,

a posição original é um procedimento de representação: é um modelo, primeiro, do que consideramos (aqui e agora) serem condições equitativas para um acordo em torno dos termos de cooperação social (referidas na simetria da situação das partes); e, em segundo lugar, um modelo do que consideramos (aqui e agora) serem restrições razoáveis impostas às razões a serem usadas para defender princípios de justiça que regulem a estrutura básica (RAWLS, 2003, p. 121)

O véu da ignorância é o que garante a generalidade, a universalidade e a publicidade dos princípios de justiça. Mas antes de tudo, o que ela garante mesmo é a primazia do justo sobre o bem. No caso, os indivíduos nessa situação exercerão uma escolha racional sobre uma lista previamente dada de concepções políticas de justiça e, a partir dela, desenvolverão princípios equitativos e procedimentalistas de justiça.

A discussão sobre os princípios de justiça e a problemática em torno deles não serão objeto deste artigo. O que se pretende aqui é focar na questão da posição original, e sua condição de véu da ignorância. O motivo dessa opção se justifica pelo fato de que o véu da ignorância é exatamente aquilo que afasta o indivíduo de uma concepção de bem moral que o vincula a um sentimento de pertença. E, se em sua origem o indivíduo não tem essa predisposição moral, obviamente o resultado de sua escolha, ou seja, a estrutura básica da sociedade política, também não o terá. A partir desse artifício, Rawls desenvolve uma sociedade política isenta de fundamento moral. E aí poder-se-ia pensar que a tese social tornar-se-ia desnecessária, tendo em vista que a finalidade política da sociedade estaria longe de ser aquela que fomenta o compromisso moral da sociedade no desenvolvimento de certas capacidades humanas.

Acontece que, como o próprio Rawls afirma, a posição original é uma ficção, uma abstração. E isso só corrobora a tese de seus críticos,

como Michael Sandel, quando estes afirmam que é impossível que a condição humana seja mantida, quando submetida a um tal véu da ignorância. Para Sandel,

exige um sujeito antecipadamente dotado de individualidade, cujo eu tenha sido delimitado antes da experiência. Para construir um eu deontológico, tenho que ser um sujeito cuja identidade é fornecida independentemente das coisas que possuo, isto é, independentemente dos meus interesses, dos meus objetivos e das relações que estabeleço com os outros (SANDEL, 2005, p.86)

O que Rawls faz, portanto, é retomar o argumento do atomismo de uma maneira mais sofisticada, porque agora ele é condição abstrata de justiça. Entretanto, essa abstração é incapaz de elidir definitivamente com a situação moral a que o indivíduo continuamente é submetido. Primeiramente porque, mesmo na posição original, o cidadão é livre, igual e possui autonomia de escolha. Como já ficou dito, isso só é possível porque essa são aptidões humanas essenciais para a formação da comunidade política e que, nesse sentido, são algo que deve ser respeitado e fomentado ainda que sob o véu da ignorância. Isso, segundo o argumento de Taylor, explicitado anteriormente, por si só já representa uma concepção de compromisso moral, no sentido de que a liberdade, igualdade e a autonomia de escolha são capacidades humanas que merecem respeito, ainda que sob o viés duro e nivelador da racionalidade.

Além disso, o comprometimento da teoria rawlsiana com padrões de liberdade, igualdade e autonomia, indica que a estrutura social que ele visa criar com a posição original é a de uma sociedade com valores tradicionais específicos, e de certo modo, todo o arcabouço racional e neutro arquitetado pela racionalidade pretensiosamente abstrata e universal de Rawls só serve única e exclusivamente aos fins de colocar esses ideais de liberdade, igualdade e autonomia como compromissos morais na formação de uma sociedade específica, qual seja, a comunidade liberal ocidental. Nesse sentido, MacIntyre afirma que

o liberalismo, portanto, oferece uma concepção específica de ordem justa, que intimamente integrada à concepção do raciocínio prático exigida pelas tradições públicas conduzidas nos termos estabelecidos por uma comunidade política liberal. Os princípios

que informam tal raciocínio prático e a teoria e a prática da justiça nessa comunidade não são neutros com relação a teorias rivais e conflitantes do bem humano. Onde são vigentes, elas impõem uma concepção particular de vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntária ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais de debate. O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos (MACINTYRE, 2008, p. 370).

Desse modo, percebe-se que o atomismo individual, como núcleo da subjetividade política moderna e contemporânea, não consegue superar o dilema moral que ele mesmo gera. Isso acontece porque, a liberdade, a igualdade e autonomia só podem ser interpretadas em um contexto social que se relaciona com o compromisso moral de desenvolvimentos de capacidades humanas. Segundo Taylor,

assim, a tese apenas rascunhada sobre as condições sociais da liberdade é baseada primeiramente na noção de que liberdade desenvolvida requer um certo entendimento do *self*, no qual aspirações sobre autonomia e autodirecionamento se tornam concebíveis. e secundariamente, que esse autoentendimento não é algo que nós podemos sustentar em nós mesmos, mas que a nossa identidade é sempre parcialmente definida em conversa com outros ou através de um entendimento comum que subjaz às práticas de nossa sociedade (TAYLOR, 1999, p. 209)¹⁵.

Em face desses argumentos, percebe-se, no tocante à formação da sociedade política, um discurso atomista é insuficiente, pois desconsidera a relação do outro e da tradição como elementos fundamentais dos compromissos morais que o homem realiza, no seio da sociedade, para alcançar a própria plenitude humana.

¹⁵ No original: "Thus the thesis just sketched about the social conditions of freedom is based on the notion first, that developed freedom requires a certain understanding of the self, one in which the aspirations to autonomy and self-direction become conceivable; and second, that this self-understanding is not something we can sustain on our own, but that our identity is always partially defined in conversation with other or through the common understanding which underlies the practices of our society".

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quanto ao objetivo estabelecido para esse artigo, qual seja, o de se fazer uma análise da questão da tradição e da subjetividade no discurso político, defendeu-se, aqui, que essa discussão gira em torno de um conceito essencial, isto é, o de atomismo individual.

Essa noção, que permeia tanto teorias contratualistas modernas, quanto teorias políticas contemporâneas, coloca o indivíduo como um ser cuja autonomia o transforma em fundamento subjetivo único para a atribuição de direitos que independem de qualquer disposição moral acerca do que seja a natureza humana.

Entretanto, a defesa dessa teoria da primazia dos direitos, mostrou-se, segundo os argumentos taylorianos, extremamente problemática, pelo menos no tocante a sua pretensa isenção quanto à natureza moral do homem. Isso acontece porque, como foi mostrado, ela está condicionada por uma concepção de vida boa que considera que algumas capacidades humanas, como a liberdade, a igualdade e a autonomia, são dignas de respeito e, por isso, devem ser perpetuadas no seio da sociedade, como garantia para as gerações futuras e para os próprios indivíduos.

Em face do exposto, no tocante à questão da subjetividade política, percebeu-se que esta deve ser mediada por uma relação entre o eu e o outro, em um contexto tradicional. Alternativas abstratas e racionais que separam o domínio da ética e da política acabam por artificializar e esvaziar o conteúdo moral das relações humanas, que se completa não apenas na vida privada dos indivíduos, mas também no modo em que é possível decidir um destino político comum.

REFERÊNCIAS

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANDEL, Michael. *O liberalismo e os limites da justiça*. Tradução de Carlos E. Pacheco do Amaral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Philosophical Papers 2*. Philosophy and the Human Sciences. London: Cambridge University Press, 1999.

Dinâmicas políticas contemporâneas

Público, privado e social

Samir Haddad

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

O trabalho apresentado a seguir é parte de um projeto de pesquisa que se iniciou na Unirio. Esse projeto, em seu conjunto, pretende analisar as práticas e conflitos políticos dos séculos XX e XXI, procurando compreender as referências teóricas que lhes serviram, e servem, de fundamento. **Estendemos** o conceito de contemporâneo, não tanto, como faz a historiografia que o concebe a partir dos eventos da Revolução Francesa até hoje, mas, pelo menos, aos eventos ocorridos no século XIX, que, se não são causas, são, no mínimo, origem/ensejo/motivo dos eventos que hoje se desenvolvem.

Ainda hoje, a perspectiva marxista é presente, apesar de toda crítica. A queda do muro de Berlim não acabou, como a princípio se pensou, com a interpretação marxiana da história, da sociedade e da política. Ao contrário, diversas releituras foram feitas e ainda o estão sendo. Repensar o marxismo virou palavra de ordem tanto quanto derrubar o capitalismo.

Além disso, correntes anarquistas que *pareciam* estar desaparecidas, ressurgem com um viés globalizante, parecendo reeditar a antiga questão da I Internacional. Por exemplo, no Brasil, o PSTU acusa, e a polícia concorda que sua sede foi atacada por elementos pertencentes a

grupos anarquistas. Já um grupo anarquista gaúcho acusa Tarso Genro, enquanto governador no Rio Grande do Sul, de atacar sua sede e capturar “armas perigosas” que ajudariam ao terrorismo. O grupo diz que as “armas perigosas” são apenas literatura anarquista.

Por outro lado o que era o liberalismo na sua formulação contemporânea (o neoliberalismo) usou e abusou de práticas que se poderiam dizer, no mínimo, keynesianas. Os USA não titubearam em salvar seus bancos e empresas corroídas pela corrupção e má gestão, incluindo programas de governo com o propósito de reformular ou colocar novamente em pleno funcionamento a economia americana. Mesmo o fascismo e a extrema direita viveram seu momento, seja na eleição de membros para o parlamento europeu, seja internamente como resposta a crises econômicas endêmicas e à migração maciça, tal como no caso da Grécia e da Itália. Temos até mesmo, agora, um *revival* de guerra fria, quando a Rússia, amiga até pouco tempo, tenta deter sua queda de poder, procurando resguardar suas áreas de influência, como a Ucrânia, do apetite americano e europeu. Sem contar, é claro, com a questão israelense-palestina que se arrasta desde 1948, tendo como elemento “novo” (novo?), um califado nascido do caos no qual se transformou o Iraque, que, por sua vez, deveria ganhar, e ganhou, uma constituição modelo americana novinha.

No século XXI, nos vemos de frente com questões nascidas no século XIX, vividas no século XX e reinventadas no século XXI.

Dentro deste cenário, o trabalho proposto apresenta uma análise das relações entre a esfera pública, privada e social, tendo Hannah Arendt como interlocutora. Cremos que as diversas demandas políticas estabelecem limites e compreensões distintas do que seria o privado, o público e o social. E que um perfeito entendimento desses conceitos seria benéfico para a interpretação dos fenômenos políticos. Distintas análises dos conceitos nos levariam a interpretações distintas dos procedimentos e das ações políticas, ao mesmo tempo em que fundam compreensões teóricas distintas.

PÚBLICO, PRIVADO E SOCIAL

Logo de início, a questão da diferenciação entre os termos se coloca espinhosa, pois já assume que há algo de social que se distingue

do político e do privado. Essa maneira de colocar a questão estabelece uma forma específica de pensar o fenômeno político que caracteriza o pensamento de Hannah Arendt.

Portanto, levantamos, aqui, uma questão: seria possível, ainda, pensar a esfera do político, independente da esfera social?

Para Hannah Arendt, seria não apenas possível, mas necessário. Ela sempre defendeu a autonomia do político frente às exigências do social. Tomava este último como uma esfera pré-política, ligado ao privado e à necessidade que todos os homens se encontram submetidos, enquanto a esfera política seria o espaço da liberdade. A passagem da sociedade para a luz da esfera política teria apagado a antiga distinção entre o público e o privado, entre a liberdade e a necessidade.

A partir das experiências políticas e sociais contemporâneas, procuramos analisar se a divisão entre as duas categorias em esferas tão rígidas, o social de um lado e o político de outro, nos permite pensar a ação política como ela se apresenta hoje. Buscamos repensar as distinções propostas por Hannah Arendt, reconsiderando os conceitos de “social” e de “político”, mas tendo em vista que essa distinção é válida e fundamental, pois temos como hipótese que as demandas atuais, mais do que um apelo a necessidades sociais, são exigências políticas, no mesmo sentido que é concebido Hannah Arendt.

O conceito de social para Hannah Arendt é difícil de tematizar, pois se coloca em desacordo com o pensamento dominante, principalmente, a versão marxista, mas sem excluir o liberalismo como sua antítese. O que Arendt chama de social é uma esfera híbrida entre o privado e o público que se cristalizou definitivamente na modernidade; no discurso da autora, essa conceituação se confunde com a esfera econômica, que foi, literalmente, interpretada por ela como a contradição de seus termos originários, manifesta na expressão *economia política*.

O modelo do qual parte Hannah Arendt para compreender e estabelecer as distinções entre esfera pública, privada e social é a experiência grega na *polis*. Os gregos teriam separado o público e o privado de maneira estrita. Para melhor esclarecermos a concepção arendtiana, vamos caracterizar esse modelo.

O MODELO GREGO DE HANNAH ARENDT E O ADVENTO DO SOCIAL

Os tipos de vida possíveis que Aristóteles elenca em *Ética a Nicômaco*, aqueles que são de livre escolha dos homens, seriam¹: a vida dedicada ao prazer dos sentidos (*hedonê*); a vida dedicada aos negócios públicos e a *polis* (*bios politikós*) a vida dedicada à contemplação (*theoria*).²

O espaço privado, a vida no *óikos* (lar) nem sequer é considerada por Aristóteles, na medida em que não se configura como vida livremente escolhida, mas sim como o espaço da necessidade que todo homem está submetido.

Na perspectiva grega, a organização política não é só diferente, mas se opõe à ‘associação natural’ da família e do *oikos* (lar), que é um fenômeno pré-político. O surgimento da *polis* significou o aparecimento de uma segunda vida além dessa vida privada, e é só a esta que Aristóteles se refere.

Para Arendt, o homem grego pertence a duas formas de existência distintas. De fato, dois papéis eram exercidos pelo homem grego: o de *despótes* na esfera privada, que corresponderia à família e ao lar – ao *idion* (o que é próprio e, nesse sentido, privado); e o de *polítes* na esfera pública, que corresponderia à política – ao *koinon* (o que é comum e, nesse sentido, público). A esfera privada se caracteriza pela necessidade e carência que os homens estão submetidos e coagidos, nasce pela necessidade e pela necessidade é governada. A esfera pública, ao contrário, é o espaço da política e da liberdade, nela os homens só conhecem iguais, não há diferença entre governar e ser governado, é o espaço do discurso e da ação. A isonomia é uma característica do espaço público, enquanto a desigualdade e a violência caracterizam a esfera privada e as relações entre o senhor e a mulher, o senhor e o filho, o senhor e o escravo (a propriedade).

¹ Aristóteles. *Ética a Nicômaco; Poética*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. — 4. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores; v. 2). Livro I, 5.

² A diferença de Aristóteles para seus sucessores medievais é que o *bios politikos* (o que Arendt chama de *vita activa* é a tradução clássica medieval para a *bios politikos*) se referia aos negócios públicos, não incluídos o trabalho e a necessidade. Aristóteles chega a colocar os artesãos como impedidos de exercer a política. A contemplação (*bios theoretikos* traduzido como *vita contemplativa*) se tornaria no pensamento cristão o único modo de vida realmente livre, porém, a contemplação como modo de vida superior a todos os outros não é invenção cristã. Já Platão, que inicia o pensamento político da tradição, concebe sua utopia política tendo como fim o estabelecimento da vida filosófica. A vida dedicada aos prazeres, apesar de não contar com a aprovação de Aristóteles, ainda é considerada um modo de vida possível.

Esses dois espaços, ainda que interligados, pois a participação no espaço público exigia um lugar privado e próprio no mundo, estavam separados por um abismo. O desaparecimento deste abismo é o que caracterizaria para ela a emergência do social.

Segundo a autora, o aparecimento da sociedade e do social “significa a elevação das atividades do lar privado para a ‘luz da esfera pública’” e seria responsável por tornar, não só, indistinta a antiga divisão grega entre o público e o privado como lhes alterar o significado. A confusão já estaria evidente na tradução latina da expressão aristotélica de homem como *zoón politikon* por *homo socialis*. Aristóteles ao definir o homem como *zoon politikon* não mirava a sociedade natural que tem a família como foco, pois a necessidade de viver junto é comum a todos os animais, e não seria suficiente para distinguir os homens dos animais. *Zoon politikon* caracterizava a possibilidade humana de ultrapassar a necessidade e constituir o espaço da liberdade. Segundo Arendt:

Embora a incompreensão e o equacionamento das esferas políticas e sociais sejam tão antigos quanto tradução latina de termos gregos e sua adaptação ao pensamento romano-cristão, a confusão tornou-se muito maior no uso moderno e na moderna concepção da sociedade. (...); mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação³.

Na idade média o abismo entre o privado e o público ainda existia, mesmo que o sentido fosse alterado. A Igreja fazia o papel que antes cabia à cidade e ao exercício da cidadania, enquanto o domínio secular se tornava privado. O senhor feudal se comportava como um *pater-familia*, administrando justiça em seus domínios, como o *despótes* fazia no *oikos*.

Para Arendt, “o desaparecimento do abismo que os antigos tinham de transpor diariamente a fim de transcender o estrito domínio do lar e ‘ascender’ ao domínio da política é um fenômeno essencialmente moderno⁴. Para nós, modernos, as fronteiras entre público e privado não são nítidas, vemos as comunidades políticas como uma

³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pág. 33.

⁴ Ibid. p. 40.

grande família cujas necessidades devem ser supridas por uma administração nacional. A ciência correspondente já não é a ciência do político, mas a economia política.

O que entendemos por sociedade, nas palavras da autora, é: “o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’”⁵.

O que na Grécia era restrito ao mundo privado, na era moderna, ocupa o lugar central, pois a necessidade se transforma em assunto público e político. A política converte-se em administração da necessidade, e o processo vital da vida e sua reprodução ocupam o espaço público.

O advento da sociedade e a admissão do doméstico e das atividades do lar no domínio público tem a tendência de crescer e devorar as antigas esferas do privado e do público. Enquanto a esfera pública absorve as atividades antes reduzidas ao privado e, com isso, se transforma, a esfera privada sofre o mesmo efeito. As atividades privadas, agora postas em público, não deixam de ser ainda privadas, mas constituem o campo específico do que a modernidade chamou de “social”, enquanto a esfera privada se transforma em intimidade.

Na antiguidade, quem vivesse uma vida privada, como ocorria com o escravo ou com o bárbaro, não era inteiramente humano. Contudo, ao contrário dos gregos, nós não entendemos uma vida vivida na privatividade como ‘idiota’, no sentido grego de *idion* (próprio), nem tomamos a vida privada como os romanos, como um refúgio temporário da vida pública. Entendemos o privado como esfera da intimidade, e o moderno “valor” atribuído a ela é resultado do individualismo característico da sociedade burguesa moderna.

Assim, compreendemos a esfera da intimidade como distinta do social. E, de fato, a privatividade se constituiu em oposição ao social, e não ao político; se caracteriza pela exclusividade, nela escolhemos com quem desejamos compartilhar a vida. Liberdade, na Grécia, era liberdade pública; na modernidade, liberdade se transforma em liberdade privada, ainda que os termos sejam contraditórios.

Arendt nomeia Rousseau como o “o primeiro grande explorador” da intimidade – tida como uma reserva ou espaço de proteção contra a sociedade e sua tirania, os modos e usos estratificados e rígi-

⁵ Ibid. p. 34.

dos do século XVIII e seu conformismo. A autora afirma que a descoberta da intimidade teria ocorrido durante a reação rebelde de Rousseau e dos românticos contra a sociedade.

O conformismo presente no caráter da sociedade é o mesmo que forma a base da moderna ciência da economia, cujo nascimento é concomitante com o surgimento da sociedade moderna. A economia que na antiguidade se referia ao controle da vida privada, do *óikos*, passa, na modernidade, a gerir a sociedade como o modelo de uma grande família. A premissa da ciência econômica é que os homens procedam de forma igual. Na sociedade, o homem não age, mas se comporta, deve ser normalizado ou socializado, o que dá no mesmo; o caráter científico da economia só é possível quando os homens se tornaram sociais.

O mesmo vale para as ciências sociais enquanto estatística. A lei dos grandes números só se refere ao que é comum. Atos e eventos aparecem como desvios. Na visão de Arendt, os eventos são momentos singulares que por seu brilho iluminam os fatos e constituem a política e a história. Aplicar as leis dos grandes números à história e à política é descaracterizá-las e perder seu objeto específico. A individualidade pertence ao domínio público. Era neste espaço que o homem podia mostrar quem ele era, revelando, performaticamente, sua identidade única. O esforço em manter o espaço público (administração, defesa etc.) dava-se em troca desta oportunidade de distinção⁶.

Em resumo: “o que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar aqui a mera administração”⁷. A política se transforma de fim, em meio, um meio de proteger a sociedade:

Seja uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, uma sociedade de proprietários, como em Locke, uma sociedade inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição, como em Hobbes, uma sociedade de produtores, como em Marx, uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de trabalhadores, como nos países socialistas e comunistas. Em todos esses casos, é a liberdade da sociedade (e, alguns casos, uma pretensa liberdade) que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo⁸.

⁶ Aqui há outra inversão. A privatividade parece ser hoje o espaço da individualidade.

⁷ Op.cit. p. 54

⁸ Op. Cit. p. 37

Para caracterizar, por fim, o advento do social em Hannah Arendt gostaria de fazer uma aproximação com o que Foucault, chamou de “população”. Mesmo nunca tendo citado a autora, os estudos por ele desenvolvidos no curso do *Collège de France* (1977-1978) publicado, no Brasil, como *Segurança, Território, População*, parecem fazer a análise histórico conceitual da constituição daquilo que Arendt chamou de emergência do social na modernidade. Como nos diz Foucault:

O objetivo final vai ser a população. A população é pertinente como objetivo, e os indivíduos, as séries de indivíduos, os grupos de indivíduos, a multiplicidade de indivíduos, esta não vai ser pertinente como objetivo. Vai ser simplesmente pertinente como instrumento, intermédio ou condição para obter algo no nível da população⁹.

O advento da “população” para Foucault marca o momento em que a sociedade se torna o foco da ação política, e não há mais espaço para individualidades, mesmo que estas sejam tomadas conjuntamente, como grupo de indivíduos ou multiplicidade de indivíduos. O Estado e seus instrumentos se debruçam sobre a sociedade como objetivo principal, similar a uma grande família da qual é necessário prever os meios de subsistência, a prevenção das doenças e a instrução necessária para o desempenho de suas funções¹⁰.

Claro que as preocupações de Arendt e Foucault são distintas. Enquanto Arendt procura explicitar a transformação do espaço público pelo aparecimento do que chamou de social, e conseqüentemente o “esquecimento” da política, como ela foi pensada em sua origem, Foucault está interessado em determinar as técnicas e os dispositivos de poder no processo de dominação. Entretanto, o foco de ambos é o mesmo, a constituição de povo/população e seu processo de normalização e adequação a um mesmo modelo, característica do que Arendt chamou de social. Nas palavras de Foucault,

⁹ Foucault, Michael. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 56.

¹⁰ Segurança, saúde e educação. Esse ainda é o tripé onde se assentam as campanhas políticas contemporâneas. “Esses são os três grandes temas”, assim relatou outro dia um assessor de marketing de um candidato às eleições de 2014. Ao se referir a seu candidato, disse que este abriu mão dos três grandes temas e preferiu abordar, segundo ele, o segundo escalão: transporte ou circulação, turismo e sustentabilidade.

“a população como sujeito político, como novo sujeito coletivo absolutamente alheio ao pensamento jurídico e político dos séculos precedentes, está em via de aparecer aí na sua complexidade, com as suas cesuras”¹¹.

Entretanto, apesar de tratar de temas semelhantes, Foucault não evita, nem aborda essa transformação como uma perda do sentido de política; já Arendt, ao contrário, se mantém irredutível ao separar o conceito de político e social. Esse tema, que foi abordado por ela de forma explícita em *A Condição Humana*, de 1958, se conserva como preocupação até a década de setenta, e não era mera idiosincrasia. Em 1972, um evento que teve como tema e título “A obra de Hannah Arendt”, ocorrido no Canadá e organizado pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político¹², contou com a presença da autora e de vários pensadores, como C.B. Macpherson, Hans Jonas, Richard Bernstein, dentre outros. Neste encontro, Arendt, para espanto de uns e raiva de outros, reafirma a separação intransigente entre a esfera social que hoje ocupa o espaço público e a esfera do político, cada vez mais reduzida e transformada em administração das coisas.

Contudo, nessa mesma discussão, afirma que a vida é uma mudança constante e que, em todas as épocas, sempre haverá assuntos dignos de serem discutidos, e que pertencem ao âmbito público ou podem adentrar nesse espaço público. Além disso, pontua que: “o que esses assuntos são em cada momento histórico é provavelmente completamente diferente”¹³. Isso significa que o que pode adentrar no espaço público não é necessariamente um conteúdo específico. Segundo Arendt, o debate público só pode lidar com aquilo que não podemos calcular com precisão, ou seja, não com a certeza ou a verdade, mas a opinião.

Essa diferença entre opinião e cálculo com precisão, que estabeleceria uma distinção entre social e político, parece nos remeter a separação que a autora faz entre filosofia e política¹⁴. A separação entre filosofia e política seria estabelecida pela diferença entre a verdade e

¹¹ Op. cit. p. 56.

¹² Publicado depois em: “On Hannah Arendt” in HILL, M. *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: St. Martin’s press, 1979. Estou usando a tradução que Adriano Correia publica em: *Inquietude*. Goiânia, vol.1, nº2, ago/dez – 2010.

¹³ Ibid. p. 138.

¹⁴ Arendt, H. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política*. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1993.

a opinião; já a distinção entre economia/administração das coisas e a política seria a diferença entre opinião e aquilo que pode ser calculado. Tanto a economia quanto a filosofia acabariam por trazer ao âmbito do político, princípios que se desejam verdadeiros ou cientificamente válidos e que, portanto, não necessitam do debate e do acordo. A esfera pública estaria, por um lado, sendo pressionada por meio da ciência econômica, pelas exigências do privado e da necessidade e, por outro lado, pela filosofia política, pelas exigências da *vita contemplativa* como solução dos problemas políticos, o trabalho do teórico engajado ou do filósofo como conselheiro do tirano.

Portanto, nos parece que o que Arendt pretende deixar fora do âmbito do público é o resultado da apropriação do político e sua transformação em economia e administração das coisas. Não há a priori nenhum tema que deva, necessariamente, permanecer de fora. Isso fica evidente no tratamento polêmico que a autora dá ao processo de dessegregação racial nos Estados Unidos, discutido no texto *Reflexões sobre Little Rock*¹⁵, no qual faz uma distinção inusitada entre o aspecto social e político do tema. Segundo ela, o que se constituiu em tema político é a existência de leis discriminatórias, pois o âmbito do político se caracteriza pela igualdade entre seus membros, enquanto que o aspecto social do tema, isto é, a própria discriminação, é uma questão social que não pode ser tratada e resolvida politicamente. A discriminação seria um direito social tão indispensável quanto a igualdade é um direito político. Para Arendt, o processo de dessegregação americano acabava por misturar ambos os temas ao tentar acabar politicamente tanto com a desigualdade política quanto com a discriminação social.

¹⁵ Arendt, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: CIA das Letras, 2004, p. 160-281.

“A segregação é a discriminação imposta pela lei, e a dessegregação não pode fazer mais do que abolir as leis que impõem a discriminação; não pode abolir a discriminação e forçar a igualdade sobre a sociedade, mas pode e, na verdade, deve impor a igualdade dentro do corpo político. Pois a igualdade não só tem a sua origem no corpo político; a sua validade é claramente restrita à esfera política” (p. 272).

“O que a igualdade é para o corpo político – seu princípio intrínseco –, a discriminação é para a sociedade. A sociedade é essa esfera curiosa, um tanto híbrida, entre o político e o privado em que, desde o início da era moderna, a maioria dos homens tem passado a maior parte da vida. Pois cada vez que abandonamos as quatro paredes protetoras de nosso lar e cruzamos o limiar do mundo público, entramos primeiro não na esfera política da igualdade, mas na esfera social. Somos impelidos a entrar nessa esfera pela necessidade de ganhar a vida, atraídos pelo desejo” (p.272).

TENTATIVA DE RESPOSTA

A resposta à pergunta: seria possível, ainda, pensar a esfera do político independente da esfera social – seria *não*, não podemos deixar de pensar as demandas sociais a partir e como demandas políticas. E, *sim*, devemos pensar e distinguir a esfera do político da esfera do social como uma necessidade política, sob pena, de nem agir politicamente e nem enfrentar as fortes necessidades sociais que a sociedade contemporânea reclama.

Pensar politicamente o social já é, em certa medida, fazer a distinção, na medida em que tomamos o social como um objeto no qual o político se debruça, como poderiam ser a defesa e as relações externas. Mas o social não pode ser o elemento determinante da ação política, cujo sentido é liberdade, e não necessidade – poder e não gestão. É claro que, na prática, a questão é menos clara, já que hoje o político é mero gestor.

Contudo, não é possível trabalhar com o conceito de social de Hannah Arendt, como ela propõe inicialmente de forma radical, indo buscar, na Grécia, seu modelo de público e privado. Ela nos mostra, em *A Condição Humana*, os modos pelos quais o que chamamos de social – e que originalmente pertencia ao plano do privado – ganha a luminosidade que os gregos só conferiam àquilo que possui dignidade própria para adentrar este espaço. Arendt nos apresenta o curso e o rompimento com essa tradição, que começa já com os romanos, e o “erro” ou “engano” que os levam a traduzir o *zoon politicon* de Aristóteles por animal social. O caminho nos é mostrado até seu estabelecimento definitivo na construção da ‘sociedade’ e da concomitante transformação da privatividade em intimidade, como um recurso e uma fuga possível das tiranias desta mesma sociedade.

Entretanto, o que se modificou – e Hannah Arendt sabe – não é a natureza da liberdade, mas apenas a sua localização. A liberdade era, para o grego escapar da necessidade que todo homem está submetido. O trabalho, em uma sociedade escravista como a grega, está localizado no interior do *óikos* e é exercido por escravos, assim como o papel da mulher é gerar novos cidadãos. A formação, para o trabalho, se é que existia, era atividade privada, exceto o trabalho da guerra que era fun-

ção pública e de toda a comunidade. A partir da modernidade o que mudou de lugar foi a necessidade. Em uma sociedade de operários ou trabalhadores a formação para o trabalho e a localização do próprio trabalho é feita em público e de forma pública e coletiva. Não foi a liberdade que mudou, mas a localização da necessidade.

Podemos dizer que, na Grécia clássica, não foi o público que gerou o privado, mas a vontade de escapar à necessidade que constituiu o espaço da igualdade. Modernamente, enquanto é em público que os homens podem suprir as necessidades a que estão submetidos (*work* e *labor* ou *work* entendido como *labor* – trabalho e fabricação reduzida à força de trabalho, no dizer de Arendt), o espaço da intimidade se torna cada vez mais igualitário, invertendo por completo a relação. Devemos lembrar que Hannah Arendt acompanha Aristóteles e interpreta o homem livre como aquele que pode dispor de seu tempo, o que para o filósofo grego, ao contrário de Péricles – no elogio fúnebre citado por Tucídides¹⁶ – deveria excluir boa parte dos artesãos que alugavam seu tempo a outros. Hoje, quando é que estamos livres ou quando podemos nos sentir livres? No momento em que termina o trabalho, quando recuperamos nosso tempo e voltamos ao lar privado e à convivência dos amigos, que pode se dar ‘em público’, mas é privado por natureza. O espaço propriamente político que sobra para o exercício da liberdade foi reduzido ao mínimo.

Por isso, voltar ao passado não é mais possível. Os elementos que constituíam o espaço privado grego, do exercício do *despótes*, se desdobraram e transformaram definitivamente a esfera pública, e não há o que fazer, sob risco de, simplesmente, sofrermos de ‘*nostalgia helênica*’. Algum estatuto político ou público devemos dar a esses elementos da ‘*oikonomia*’, que foram trazidos à luz e à vista de todos, e hoje constituem o assunto e a preocupação principal daqueles que lidam com o público e política.

POR QUE NÃO ABANDONAR O CONCEITO

Independente do fato de que um conceito não precisa ser necessariamente operativo no sentido da utilidade ou eficácia, procuramos aqui apontar por que, simplesmente não abandonamos o conceito e as

¹⁶ TUCIDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UNB 2001, p. 108 e segs.

distinções propostas por Arendt, tomando-os como não realizáveis no âmbito do pensamento político contemporâneo e, o reduzimos a mera idiosincrasia.

Apontamos, então, que a separação proposta por Arendt nos serviria em alguns aspectos.

1) COMO CRITÉRIO DE RECONHECIMENTO.

Sabemos que a palavra usada desta forma aponta para Popper e seus critérios de demarcação entre ciência e metafísica. Entretanto, seu uso aqui está mais próximo do que Bonnie Honig¹⁷ sugere como flexibilização do conceito de público, mas ao invés de flexibilizar o conceito, acreditamos que o reconhecimento seria mais vantajoso.

Como elemento de reconhecimento, a separação serve para não respondermos às demandas políticas com soluções sociais. Isto é, responder ao desejo de liberdade e ação com saúde e educação, ainda que sejam boas.

Não seria só uma demarcação espacial, mas de conteúdos que possam ser pensados politicamente. Trata-se de determinar o que é político e aquilo que requer sua entrada na esfera do político, o que temporaneamente é inevitável. Serviria como elemento distintivo daquilo que pede acesso ao espaço público, ainda que, na perspectiva de Arendt, não devesse entrar na esfera de nossas preocupações políticas.

A separação não é rígida, mas ainda assim precisa de critérios. Então, questionamos: qual o critério possível para a essa demarcação? A resposta nos foi dada pela própria Arendt: cada momento histórico deveria estabelecer seus próprios critérios acerca de quais assuntos devem ser objeto de reflexão política.

Outro critério estabelecido por Arendt advém do fato de que o político é o espaço da liberdade, portanto, algum espaço performativo deve ainda se constituir para que possamos pensar e agir politicamente. Determinar o que é social e o que é político já é uma decisão política que, como tal, não admite cálculo, mas só opinião. A cada instante esse reconhecimento deve e pode ser reelaborado.

¹⁷ HONIG, Bonnie. Arendt's accounts of action and authority. In: *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press, 1993.

As experiências políticas contemporâneas, internacional e nacionalmente são exemplos de demandas políticas interpretadas como demandas econômicas. O que ficou conhecido como primavera árabe, seja na Tunísia onde começaram os eventos, seja na Praça Tahrir onde alcançou seu clímax, eram demandas políticas que tiveram como resposta uma proposição econômica. O mesmo se deu no Brasil em julho de 2013, onde as autoridades políticas continuavam sem entender o que “eles queriam”, afirmando que não havia agenda ou interesse organizado, confundindo claramente o desejo de ação política com a satisfação da necessidade.

2) COMO FORMA DE SEPARAR MORAL E DIREITO.

A separação entre esfera pública e esfera social, interesse público e interesse particular nos ajudaria a distinguir a moral do direito, evitando, assim, a confusão que leva à indistinção perigosa, vivida nas experiências totalitárias. Uma das formas que o totalitarismo utiliza para se constituir é a indistinção entre a moralidade e o direito, entre o público e o privado. O totalitarismo pretende ser um movimento total, constituir um estado ético, portanto, não seriam necessárias leis (lembramos aqui que os tribunais de exceção funcionam a partir das mesmas premissas, os homens éticos e revolucionários não precisam de lei, pois apenas imbuídos de vigor revolucionário seriam capazes de julgar e ajuizar as causas do povo, porque conhecem suas necessidades e reconhecem os traidores do povo; o critério de julgamento seria o “senso da justiça”)¹⁸.

A esfera social tem, enquanto esfera da discriminação e da diferença, a tendência de pensar a partir do moral, e não do legal. Entretanto, podemos conceber várias morais distintas, ao passo que a lei positiva é uma só; a consequência desse fato é que as leis positivas ao invés de servirem ao político e à manutenção da isonomia política, tentam resolver dilemas sociais que a lei não pode e não consegue resolver. Querer resolver assuntos privados a partir de leis públicas, acaba por destruir a isonomia e por constituir um espaço público desigual, na medida em que o interesse de um se coloca como interesse

¹⁸ PIPES, Richard. *Historia concisa da Revolução Russa*. Rio de Janeiro: Record, 1997. Ver pág. 216 e segs.

de todos. O inverso também é possível. Ao tentar nivelar e acabar com as diferenças entre os homens, a moral travestida em norma legal acaba por construir instituições autoritárias que procuram, a todo custo, reduzir todos os homens ao mesmo exemplar de homem, destruindo a pluralidade inerente à esfera pública¹⁹. Sem ir tão longe, hoje vemos a mistura do laico e do religioso, e a tentativa de *deslaicizar* o Estado e suas instituições, seja no protestantismo americano durante a administração Bush, seja no Brasil, com o papel dos partidos formados exclusivamente a partir de denominações religiosas.

3) **COMO FORMA DE REVELAR OS MECANISMOS DE GOVERNAMENTALIDADE.**

Revelar os mecanismos daquilo que Foucault chamou de governamentalidade, no sentido do controle da população por meio de mecanismos de controle social que passam não só pela economia, mas pela segurança alimentar e saúde. Através da resolução dos problemas, que Arendt chama de sociais, isto é, a necessidade, pode se dar o aprisionamento dos indivíduos em uma teia de aparentes serviços e benesses que mais controlam do que oferecem. Fazendo a troca bastante hobbesiana de segurança por liberdade.

4) **COMPREENDER A CRISE DE REPRESENTAÇÃO NELA MESMA, COMO CRISE POLÍTICA E NÃO SOCIAL.**

“É a economia seu estúpido” – “*it’s the economy, stupid*”²⁰. Esse foi o slogan da campanha de Bill Clinton à presidência e foi, dessa forma, que ele conseguiu evitar a reeleição de Bush pai, em 1992. O pressuposto é que “o que decide a política é a economia”, ou a questão política é antes de tudo uma questão econômica.

Isso não significa, imediatamente, que a questão econômica é a questão decisiva e fundamental do/no processo político contemporâneo. Mas apenas que a forma da representação política nas sociedades

¹⁹ Assim agiu o Kmer Vermelho no Camboja (1975/1979) e foi o motivo da revolução cultural de Mo Tse-tung (1966).

²⁰ Frase de James Carville estrategista da campanha de Bill Clinton em 1992 e que se tornou slogan da campanha de Bill Clinton contra a reeleição de George Bush pai

modernas atinge unicamente esse escopo ou modelo, deixando de lado a própria questão da representação ou, do que aqui é a mesma coisa, a questão do poder. Parece que o que está em causa na eleição moderna é quem vai cuidar da economia, e não quem vai assumir ou tomar o poder. Nesse modelo representativo o que sobra é a escolha de gestores, Arendt já havia dito que “o que protege a liberdade é a divisão entre poder econômico e poder governamental”²¹.

CONTINUAÇÃO DO DEBATE

Na prática, a separação do que é político e do que é social, como critério de distinção, é difícil, na medida em que as duas instâncias se encontram cada vez mais misturadas. Portanto, a discussão não termina aqui. A continuação do tema deve levar à discussão das formas de poder e ao conceito de *poder local*, como solução possível ou como utopia contemporânea. Essa seria a maneira pela qual a ideia de liberdade pública, enquanto participação democrática poderia resistir.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo; posfácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. J. Volkman. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- ARENDDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. José Roberto Miney, Brasília: UNB, 1988.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- ARENDDT, Hannah. *On revolution*. Nova York: Viking Press, 1965.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 3v: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

²¹ Arendt. *Crises da república*. p. 183.

ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. Nova York: Harcourt Brace Javanovich, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. H. Rackham. Londres: Harvard University Press, 1990.

BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Londres: Sage Publications, 1994.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

PIPES, Richard. *Historia concisa da Revolução Russa*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

TUCIDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UNB 2001.

Os movimentos sociais e as lutas transversais e/ou antiautoritárias: uma tentativa de diagnosticar o presente

Marcos Antônio Carneiro da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

As lutas de resistência às relações de poder podem ser consideradas, pela perspectiva foucaultiana, como uma espécie de “catalizador químico” (FOUCAULT in: DREYFUS & RABINOW, 1995, p.234), de modo a analisar o poder através do antagonismo das estratégias. O objetivo deste texto segue nessa direção, procurando diagnosticar as manifestações sociais, ocorridas no ano de 2013, como o que Foucault denominou de batalhas contra o governo da individuação. Se realmente somos mais livres do que imaginamos e o papel do filósofo (ou da filosofia política) é diagnosticar o presente, procurando investigar e coibir os excessos do poder, combatendo as falácias da racionalidade política, nas relações de poder do Estado (expressas numa razão de Estado), cabe-nos observar os movimentos sociais como uma das formas em que tais posições de antagonismo podem se concretizar como formas de resistência. Para tanto, faremos uma breve retomada das questões apresentadas por Foucault nas temáticas da Razão de Estado/Inimigos do Estado, Polícia e política, aliadas ao conceito de Lutas Anárquicas e/ou transversais. As provocações do pensamento foucaultiano serão aproveitadas, neste estudo, na perspectiva de responder, mesmo que, provisoriamente, à questão contemporânea de quem somos nós. No

nosso caso específico: as manifestações sociais recentes expressam nossas expectativas contra o governo da individuação? São, em alguma medida, lutas antiautoritárias?

RAZÃO DE ESTADO/ POLÍTICA E POLÍCIA

É interessante observar as considerações de Foucault sobre o Estado. Terrorismo de Estado, Racismo de Estado, Racionalidade Política/ Razão de Estado, foram muitas elaborações sobre as formas de governo e exercícios de poder do Estado, mesmo para um autor que admitia a capilaridade da microfísica das relações de poder. Reconhecer, no Estado, um forte coordenador das relações de poder não invalida, nem impede a microfísica do exercício do poder, pois o poder se exerce e se concretiza nas relações (Sujeito e Poder). Para efeito deste estudo, é importante ressaltar a perspectiva de Razão de Estado, foucaultiana, que parte de um ponto de vista teórico e prático e analisa historicamente a racionalidade política até o contexto da formação da biopolítica. Com o desaparecimento do tema imperial e com as novas formas de governar que surgem nos séculos XVI e XVII, a racionalidade política busca outras formas de conduzir condutas. Não pelo fato de que a razão de Estado vá atropelar as outras regras, mas de que devem ser criadas novas formas de soberania sobre os homens. O Estado agora é pensado como um conjunto de forças e vantagens que podem aumentar ou debilitar o seu poder de governo e, para tanto, além de teorias que justifiquem a razão do Estado, se fazem necessários, também, dois grandes saberes ou tecnologias políticas: o diplomático-militar (alianças, fortificação do poderio do exército) e a polícia (meios de fortalecimento interior do Estado). O Estado moderno integra os indivíduos “marginas” à sua utilidade, por meio de uma técnica particular que se chamou de polícia. Foucault analisou como a ciência da polícia entrava em cena para o governo da vida da população, com o intuito de aumentar a potência do Estado. Polícia encerra, desse modo, o domínio em que se uniam poderes políticos e administrativos do Estado, centralizados na intervenção na vida da população, ocupando-se de uma gama de aspectos do gerenciamento dessas condutas. Foucault remonta uma literatura

alemã e italiana visando a compreender a temática dessas tecnologias políticas e resume razão do Estado, como uma arte e uma técnica que procede, segundo determinadas regras da arte de governar. A racionalidade dessa técnica provém da natureza mesma do Estado, rompendo com a longa tradição clássica e cristã que se ajustava às leis divinas, naturais e humanas, pois as leis do Estado não se submetem a nenhuma delas. O Estado é, dessa forma, em si mesmo, uma ordem das coisas e o saber político o distingue das reflexões jurídicas (p.e. Estado de exceção). Essa nova relação é diferente da tradição de Maquiavel, por exemplo, em que a razão do Estado era fortalecer o nexó entre o Príncipe e o Estado, para que, desse modo, o Príncipe seja fortalecido; agora, trata-se de fortalecer o Estado em si mesmo.

A racionalidade política se desenvolveu e se impôs no curso das sociedades ocidentais. Ela se enraizou, em primeiro lugar, na ideia de poder pastoral, e depois na de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. (FOUCAULT, 1997, p.161)

A característica da racionalidade política, para Foucault, se dá, justamente, na integração dos indivíduos em uma comunidade ou numa totalidade, como resultado de uma correlação permanente entre uma individualização, cada vez maior, e a consolidação dessa totalidade. Pode-se perceber uma antinomia direito/ordem, enquanto o direito remete a um sistema jurídico, a ordem remete a um sistema administrativo; em busca da conciliação é que o Estado procura integrar o direito na ordem do Estado. É justamente na compreensão da biopolítica, como um dispositivo de exercício de poder estatal, que podemos perceber a reação do Estado, que, ao se sentir atacado ou ameaçado por agentes externos ou internos, apresenta-se como um todo coeso e harmônico, fechado em si mesmo e pronto a combater tudo e todos que o ameaçam. É o que Foucault denominou de “perigo biológico” que “legitima” o Estado a perseguir, neutralizar e a matar seus “inimigos”. É dessa forma que o Estado elege seus inimigos, ou seja, tudo e todos que possam contaminar sua boa unidade política, ou seja, os inimigos desse Estado.

OS EXCESSOS DO PODER/ Os “NOVOS” INIMIGOS DO ESTADO

“Desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites da experiência (...) o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política” (FOUCAULT, 1995, p.233).

Todas essas estratégias e tramas do Estado puderam ser observadas nas Jornadas de Junho, quando o Estado se viu em situação de “risco”. Vale destacar que a categoria *inimigo* sempre foi utilizada para criminalizar indivíduos ao longo da história. As bruxas, os negros, os comunistas, os judeus, os subversivos etc. eram categorizados de forma a detectar, neutralizar o perigo e punir esses grupos. A desumanização do inimigo é providencial, pois permite a desqualificação do outro, abrindo espaços para as sanções de toda ordem. As manifestações de junho de 2013 ampliaram o leque dos eleitos como inimigos do Estado. Diante das arbitrariedades do Estado, vários grupos de advogados, ligados ou não à OAB, foram às ruas defender os manifestantes e acabaram sofrendo o mesmo tratamento por parte da polícia. A resposta do Estado às manifestações de junho de 2013 reforçou o seu autoritarismo e não a democracia. O Estado reagiu com truculência, demonstrando seu despreparo e seu temor. A Anistia Internacional lançou, no embalo da Copa do Mundo de 2014, a campanha “Brasil, chega de bola fora” com o objetivo de alertar e, principalmente, prevenir restrições aos direitos de liberdade de expressão e manifestação, especialmente durante a Copa. Essa ação é uma reação da Anistia Internacional frente às tentativas constantes de criminalização dos manifestantes por parte do governo brasileiro. Um relatório (05-06-14) foi encaminhado pela ONG Anistia Internacional, destacando o uso indiscriminado da violência policial e a falta de responsabilização pelos excessos cometidos pela polícia, além das prisões arbitrárias de vários manifestantes que contrariam a legislação brasileira, inclusive as normas internacionais. O relatório também chama a atenção a várias propostas de modificação da legislação penal, inclusive com a criação da lei antiterrorismo. Tais propostas foram encaminhadas ao relator Efraim Filho (DEM/PB). Esses projetos se expressam claramente contra as manifestações, com a intenção de restringir o direito de liberdade de expressão. O ministro

dos esportes, Aldo Rebelo, comunicou seu incômodo com as manifestações, publicando, na imprensa, sua opinião sobre a “partidarização” das manifestações, entre outras acusações, atacando inclusive a própria Anistia Internacional. A campanha e o relatório servem de alerta para os abusos cometidos pelas forças policiais contra os manifestantes e a urgente regulamentação, no Brasil, do uso de armamento denominado “menos letal”, pois sua utilização já causou graves danos em manifestantes e profissionais da imprensa. As manifestações, que em 2013 mobilizaram o país, exigindo, entre outras coisas, maior transparência dos gastos públicos e maior respeito à população tiveram, por parte das forças policiais, uma repressão violenta e desproporcional, deixando clara a ação do Estado frente aos direitos de livre expressão e manifestação. Não houve nem controle dos manifestantes mais violentos (fato bastante comum nas manifestações em todo mundo) e nem uma proteção aos que se expressaram de forma pacífica; todos foram repreendidos de modo desproporcional, instalando o medo e a repressão generalizada. Os atos violentos, cometidos por uma minoria, não podem servir de motivo para reprimir a legítima vontade da população de expressar seu descontentamento. A ação violenta do Estado só se justifica como uma relação de poder, que encontra no conceito de Inimigo do Estado ou do Estado de Exceção, elegendo, de acordo com seus interesses, os seus inimigos de ocasião.

LUTAS DE RESISTÊNCIA/LUTAS TRANSVERSAIS/ANTIAUTORITÁRIAS

É interessante lembrarmos os três tipos de lutas elencados por Foucault (ibidem p.235): contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, desse modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). Foucault nos alerta que, mesmo quando tais lutas encontram-se misturadas, alguma sempre prevalece, por exemplo, nas lutas feudais contra a dominação étnica e social, prevalecia a exploração econômica; no século XIX, a luta contra a exploração surgiu em primeiro plano. Entretanto, as lutas contra as formas de sujeição/submissão da subjetividade estão tornando-se cada

vez mais importante, nos dias de hoje, a despeito dos outros embates não desaparecerem (*idem*). Foucault lança uma estratégia de ação mais empírica, mais diretamente relacionada aos embates recentes que implica uma relação mais estreita entre teoria e prática, que são denominadas de Lutas de Resistências, Anárquicas ou Transversais, tais lutas consistem em:

Usar formas de resistência contra as diferentes formas de poder, ou seja, usar esta resistência como catalizador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados, analisar o poder através do antagonismo das estratégias (FOUCAULT, p.234, 1995).

Para Foucault, não basta afirmar que são lutas antiautoritárias, ou lutas transversais (pois não se limitam a um país), não são contra uma forma particular de governo; o objetivo dessas lutas são os efeitos de poder enquanto tal (exemplo do médico e o poder sobre o corpo das pessoas); são lutas imediatas por duas razões: criticam-se as instâncias de poder que lhes são mais próximas, ou seja, que exercem sua ação sobre os indivíduos e não objetivam o “inimigo mor”, mas o inimigo imediato. Dessa forma, não esperam encontrar soluções para os problemas do futuro, mas para o agora. São lutas anárquicas. Elas questionam o estatuto do indivíduo, afirmam o direito à diferença, atacam tudo que separa o indivíduo do outro ou dos outros e que fragmenta a vida comunitária e força o indivíduo a voltar-se para si mesmo, ou o liga a sua identidade de forma coercitiva. “Não são a favor nem contra o indivíduo, mas são batalhas contra o “governo da individualização” (*idem*). A contemporaneidade dessas lutas gira em torno da questão: quem somos nós? “Em suma, o principal objetivo destas lutas é atacar, não tanto “tal ou tal” instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas antes, uma técnica, uma forma de poder” (*idem*). Não é a questão de tudo ser ruim, mas sim, de tudo ser perigoso em relação às questões que envolvem exercício de poder. Foucault considera a palavra racionalização perigosa, o que devemos fazer é analisar racionalidades específicas, mais do que evocar constantemente o processo de racionalização geral (*ibidem*, p.233). Para tal, há uma convocação do pensador francês, no sentido estratégico de combate aos excessos de poder, de

modo a instigar lutas contra as formas de governo de individuação. Vale relembrar a advertência de Foucault sobre o exercício de poder, ou seja, a de conduzir condutas, em ordenar a probabilidade das ações dos indivíduos (ibidem, p.244). A ideia é da condução da vida dos outros, de todos os outros e governar, nesse sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros. Para Foucault, ao analisarmos tal estratégia de governmentação, devemos incluir um elemento importante: a liberdade. Neste texto, o que está em jogo, num campo não menos importante, é a liberdade de expressão e de manifestação. A repressão de direitos na nossa história não é tão recente, nem o papel decisivo da polícia nesse campo. Nossa atenção deve ser permanente, devemos estar sempre em prontidão em relação a retrocessos dos nossos direitos.

O poder só se exerce sobre sujeitos livres, enquanto livres – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer (ibidem, p.244).

Concluindo... tentando responder às questões: As manifestações de 2013 sociais recentes expressam nossas expectativas contra o governo da individuação? São Batalhas contra o Governo da Individuação? São, em alguma medida, lutas antiautoritárias?

As manifestações ocorridas em junho de 2013 tiveram como impulso inicial o aumento das passagens dos ônibus municipais da cidade de São Paulo. O movimento rapidamente se alastrou para as capitais de todo país. Inicialmente, as reivindicações foram deflagradas por um movimento denominado de Movimento Passe livre (MPL), entretanto, logo ganharam espaço outros motes reivindicatórios com outros matizes políticos. O que pode ter sido marcante, nesse movimento inicial, foi exatamente essa característica apartidária e multifacetada dos manifestantes - o que poderia indicar, pelo menos nesse ponto inicial, uma espécie de “batalha contra a individuação”. Esse primeiro momento, em que há uma forte adesão da população, pode ser considerado como uma reivindicação por mais liberdade, mais ética, mais respeito com o cidadão. Esse contexto poderia aproximar-se do que Foucault denominou de “batalhas contra a individuação”. Tais batalhas são modos de

reação estratégica ao governo de individuação. O combate ou a resistência à individuação, resumidamente, podem ser considerados como todas as ações que questionam o estatuto do indivíduo; afirmam o direito à diferença, atacam tudo que separa o indivíduo do outro ou dos outros e que fragmentam a vida comunitária e forçam o indivíduo a voltar-se para si mesmo, ou o liga a sua identidade de forma coercitiva. Outros temas fizeram parte do movimento inicial e ganharam as ruas, como, por exemplo, a PEC 37 (Restringindo os poderes do Ministério Público de investigação criminal), mas seguiram o impulso do MPL. Desse modo, ao reivindicar coletivamente respeito, mais liberdade de expressão, ou seja, de manifestação e um compromisso ético dos políticos perante a população, os manifestantes de alguma forma, lutam contra a fragmentação da vida comunitária, ao mesmo tempo em que combatem as instalações de formas de identidades coercitivas e os efeitos do poder, aqui podendo ser caracterizadas como: entorpecimento, mansidão, inércia, incapacidade de indignação. A reivindicação do aumento da passagem do ônibus pode ser identificada como uma ação imediata ao combate a uma instância de poder mais próxima, uma vez que tais lutas não objetivam o “inimigo mor”, mas o inimigo imediato e não uma solução futura, mas uma solução para o agora. De alguma forma que a luta contra a PEC 37 não estava objetivando uma derrocada do governo em exercício, nem a favor ou contra alguma instituição, mas a identificação de uma ação imediata contra o que poderia ser uma restrição ao combate à corrupção. Entretanto, as manifestações não estão imunes a tantas outras formas de infiltração, e, logo, esse caráter anárquico deixou de vigorar e passou-se então às reivindicações mais gerais e, por sua vez, menos imediatas. Partidos, sindicatos e grupos sociais começaram a ocupar um espaço que, de início, foi rejeitado ou pelo menos não assumido e as lutas perderam o caráter de resistência para se tornarem manifestações mais dispersivas e menos imediatas. Porém, o que pode ser considerado nas manifestações de junho de 2013 é que no seu início houve ações marcantes que poderia ser considerada como já citado anteriormente “(...) um catalizador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados, analisar o poder através do antagonismo das estratégias” (ibidem, p.234). Talvez

um comparativo pudesse ser feito, respeitando as proporções, com a Primavera Árabe que, no início, poderia ser também catalisada pelas “batalhas contra o governo de individuação”, mas, no transcorrer das manifestações, foram se transformando em lutas contra uma forma de governo específico e perderam seus pertencimentos às questões mais imediatas. Contudo, seu caráter catalisador e imediato tenha justamente essa função de iniciar de disparar um processo de luta. Nesse sentido, e pra concluir, mesmo de forma provisória, devemos considerar um campo provocativo, um “agonismo”, uma “incitação recíproca e de luta”, não há antagonismo entre poder e liberdade. Entre as formas de exercício de poder (da condução de condutas), há sempre estratégias ou lutas de resistência.

BIBLIOGRAFIA

CASTELO BRANCO, G. *Subjetividade e lutas políticas na modernidade. O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), v. 31, p. 237-249, 2012.

BRANCO, G. C. 2012 _____ *Controle e luta pela vida em tempos de biopoder*. Argumentos. Revista de Filosofia, v. 7, p. 50-56, 2012.

CASTELO BRANCO (Org.). *Terrorismo de Estado*, 2013, Autêntica, 2013.

DREYFUS & RABINOW. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Forense Universitária, 1995

FOUCAULT. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____ *História da sexualidade v. I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

FOUCAULT. *Estratégias poder saber*. In: Ditos e Escritos IV. Forense Universitária, 1997.

_____ *Ética, sexualidade, política*, v. V. In: Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DELEUZE, G. GUATARI, F. *Anti-edipo: capitalismo and schizophrenia*. New York: Viking Press, 1997.

DUARTE A. *Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo*. In: Para uma vida não-fascista. Autentica, 20