



PAULA **FRASSINETTI**
Escola Superior de Educação

ÉTICA: DOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS AOS PRINCÍPIOS DE AÇÃO

DIREITOS HUMANOS, EDUCAÇÃO E
INTERVENÇÃO SOCIAL

Ermano do Nascimento, José Luís Gonçalves, Miguel Prata Gomes (orgs.)

FICHA TÉCNICA

ÉTICA: DOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS AOS PRINCÍPIOS DE AÇÃO
DIREITOS HUMANOS, EDUCAÇÃO E INTERVENÇÃO SOCIAL

EDITORA

Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti
Uma iniciativa do Observatório da Intervenção Socioeducativa para os Direitos Humanos Aplicados (OBIS-DH)

ORGANIZAÇÃO

Ermano do Nascimento, José Luís Gonçalves, Miguel Prata Gomes

AUTORES

Ana Carina Vilares, Ana Vieira, Anderson de Alencar Menezes, André Holanda, Barry van Driel, Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa, Dalmo Cavalcante de Moura, Dirk Oesselmann, Eleonoura Enoque da Silva, Ermano Rodrigues do Nascimento, Gerson Francisco de Arruda Júnior, João Evangelista Tude de Melo Neto, Joaquim Escola, José Tadeu Batista de Souza, Karl Heinz Efken, Maria Luísa Branco, Martha Solange Perrusi, Miguel Prata Gomes, Ricardo Pinho Souto, Ricardo Vieira, Stéfano Gonçalves Régis Toscano.

ISBN – 978-989-99984-2-1

© 2018



PAULA **FRASSINETTI**
Escola Superior de Educação

ÉTICA: DOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS AOS PRINCÍPIOS DE AÇÃO

DIREITOS HUMANOS, EDUCAÇÃO E
INTERVENÇÃO SOCIAL

Ermano do Nascimento, José Luís Gonçalves, Miguel Prata Gomes (orgs.)

PRÓLOGO	6
Ermano do Nascimento, Miguel Prata Gomes	
APRESENTAÇÃO	7
José Luís Gonçalves	
PARTE 1 – ÉTICA: DOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS AOS PRINCÍPIOS DE AÇÃO	
DIZER O HUMANO DE OUTRO MODO EM EMMANUEL LEVINAS	12
José Tadeu Batista de Souza	
A NOÇÃO DE EXISTÊNCIA NA FILOSOFIA DE SØREN KIERKEGAARD	20
André Luiz Holanda de Oliveira	
ANTÍGONA: ANÁLISE ÉTICA, POLÍTICA E RETÓRICA	28
Eleonora Enoque da Silva, Martha Solange Perrusi	
DEMOCRACIA, CIDADANIA E LUTA POR RECONHECIMENTO EM JÜRGEN HABERMAS	36
Karl Heinz Effen	
A ÉTICA DA RAZÃO CORDIAL DE ADELA CORTINA. EM TORNO DOS VALORES DA OBRIGAÇÃO E DO CUIDADO ...	44
Ana Carina Vilares	
A ESTRUTURAÇÃO DA AÇÃO NO PENSAMENTO HOBBSIANO. POR UMA DEFESA DO COMPATIBILISMO	50
Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa	
PARTE 2 – ÉTICA E DIREITOS HUMANOS	
ETHOS E DIRECTUM: POR UMA FUNDAMENTAÇÃO DA RELAÇÃO NECESSÁRIA ENTRE A ÉTICA E O DIREITO	56
Gerson Francisco de Arruda Júnior	
O DIREITO E A GUERRA (POR OUTROS MEIOS): APROXIMAÇÕES A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT	62
Stéfano G. R. Toscano	
OS DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE GABRIEL MARCEL: SALVAR O HUMANO NO HOMEM	72
Joaquim Escola	
ANTROPOLOGIA, DIREITOS HUMANOS, EDUCAÇÃO E MEDIAÇÕES SOCIOCULTURAIS	82
Ricardo Vieira, Ana Vieira	
O LONGO CAMINHO DA NÃO DISCRIMINAÇÃO: OS DIREITOS DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA	92
Maria Luísa Branco	
ARGUMENTAÇÃO E CONSTITUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA MORAL: ARBITRARIEDADE POLICIAL ENVOLVENDO JOVENS BRASILEIROS DE BAIXA IDADE	98
Ricardo Pinho Souto	
PARTE 3 – ÉTICA, EDUCAÇÃO E INTERVENÇÃO SOCIAL	
EDUCAÇÃO PARA SENSIBILIDADE COMO CRÍTICA À INDÚSTRIA CULTURAL: A PERSPECTIVA DE THEODOR ADORNO	106
Anderson de Alencar Menezes, Dalmo Cavalcante de Moura	
ESPIRITUALIDADE E MUDANÇA SOCIAL NA PERSPECTIVA DE UMA EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA GLOBAL ..	112
Dirk Oesselmann	
OS LIMITES DOS DIREITOS HUMANOS NA BATALHA EDUCATIVA CONTRA AS VOZES EXTREMISTAS (A NECESSIDADE DE INTEGRAÇÃO DA EDUCAÇÃO PARA OS MEDIA NO PENSAMENTO SOBRE OS DIREITOS HUMANOS)	118
Miguel Prata Gomes, Barry van Driel	
FORMAÇÃO EM SAÚDE: POLÍTICAS E ATORES NO NORDESTE BRASILEIRO: UMA QUESTÃO BIOÉTICA	128
Ermano Rodrigues do Nascimento	
UMA REFLEXÃO SOBRE A MALANDRAGEM BRASILEIRA À LUZ DANOÇÃO GREGA DE MÉTIS	136
João Evangelista Tude de Melo Neto	
AUTORES	144

PRÓLOGO

Ermano do Nascimento
Miguel Prata Gomes

A obra *Ética: dos fundamentos filosóficos aos princípios de ação -Direitos Humanos, educação e intervenção social* pretende compilar uma série de aproximações, leituras e linhas de intervenção na realidade caracterizadas pela defesa e aplicação dos Direitos Humanos. É fundamental ressaltar que a coletânea dos textos em destaque na obra inspira em si mesma um significado do pluralismo das abordagens e das perspectivas dos autores em busca da concretude do processo contínuo de hominização em nossas sociedades. Contudo, neste sentido, o livro põe em evidência a necessidade de uma ação socioeducativa baseada em fundamentos ético-bioéticos que devem marcar o caminho da construção da dignidade humana, entendida esta nos seus mais diversos campos de aplicação. As análises dos autores, ancoradas em perspectivas filosóficas assentes num resgate da ética humanística, destacam a urgência da implementação de mudanças e transformações que estejam à altura dos desafios do nosso tempo.

Trata-se de uma obra escrita por autores de diversas latitudes do globo como enriquecimento e vasta contribuição daqueles que, preocupados com um mundo melhor, aceitaram a expor-se e colaborar com esta reflexão a partir de várias experiências vividas diante dos desafios ético-bioéticos nos tempos atuais. A obra encontra-se dividida em três partes fundamentais: na Parte 1, *Ética dos fundamentos filosóficos aos princípios de ação*, pretende-se mostrar a articulação entre a necessidade de uma perspectiva de ação ética e crítica na sociedade contemporânea e a resignificação de ideias e conceitos com um cariz mais teórico e fundacional. A Parte 2, *Ética e Direitos Humanos*, pretende efetivar a presença e a inter-pelação ética presente na defesa dos Direitos humanos. A Parte 3, *Ética, educação e intervenção social*, mostra-nos exemplos de como a vontade ética e os Direitos Humanos são vertidos numa vontade prática de intervenção socioeducativa.

Reafirmamos mais uma vez, que as várias mãos que emprestam a esta obra uma perspectiva global, tornam-na também num possível diálogo entre o norte e o sul desde os diferentes pontos de vista da reflexão sobre uma ética aplicada embasada na defesa dos Direitos Humanos. Partindo da ideia inicial dos professores Ermano do Nascimento, Gerson Arruda da Universidade Católica de Pernambuco (Recife -Brasil) e Miguel Prata Gomes da Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti (Porto -Portugal), e sob os auspícios do *Observatório da Intervenção Socioeducativa para os Direitos Humanos Aplicados (ESEPF)*, efetiva-se nesta obra uma necessária discussão e colaboração entre investigadores de várias universidades sul-americanas e europeias. As pessoas e as instituições continuam a ser assim pilares fundamentais na

re-construção de uma sociedade fundada na justiça e na dignidade da pessoa humana. A reflexão, a partilha e a discussão são o caldo de cultivo desta obra que mostram a necessidade de contribuições em parcerias para o enriquecimento coletivo do desenvolvimento intelectual do ser humano.

APRESENTAÇÃO

José Luís Gonçalves
Diretor da Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti

O presente livro

A obra que agora se oferece aos leitores pretende contribuir para uma reflexão aprofundada sobre os *limiars antropológicos* que caracterizam o viver humano nas sociedades contemporâneas a partir da identificação de um conjunto de *limites éticos* que têm vindo a ser ultrapassados e que, por essa razão, põem em causa a dignidade do ser humano nos vários campos em que este se quer construir como pessoa. Assim se explica o título do livro “Ética: dos fundamentos filosóficos aos princípios de ação - Direitos Humanos, Educação e Intervenção social”. Entendemos, no contexto desta obra, as noções de *limite* e de *limiar* na perspetiva do pensamento transgressivo de Walter Benjamin, em «Passagens» (1927-1940). Diferenciando, no alemão, o limite enquanto fronteira (*Grenze*) do limiar enquanto soleira ou umbral (*Schwelle*), identifica o limite com o campo jurídico e indexa esta noção à ideia de transgressão, ao passo que entende o limiar como espaços-tempos de passagens e transições. Os limiars correspondem, pois, a movimentos de espaço-tempo indefinidos (do existir humano), enquanto as fronteiras demarcam zonas-limite cuja transgressão (ética) deve ser assinalada. Neste entendimento, a Parte 1 - Ética: dos fundamentos filosóficos aos princípios de ação - dispõe-se a visitar certos fundamentos filosóficos e a repropor determinados princípios de ação humana. Afinal, e no dizer de Fernando Savater, o saber ético é o que se refere aos fins e aos valores últimos das ações e não só às suas virtualidades técnicas.

Com o objetivo de criar pontes de diálogo ético com a contemporaneidade marcada por um conjunto de características de que mais à frente se dará conta, a segunda parte do livro visa resgatar e reafirmar a pertinência dos direitos humanos enquanto marco civilizacional e referente teórico-prático universalizável que estabelece pontes fecundas de reconhecimento intersubjetivo. No pequeníssimo ensaio «Ponte e Porta» de 1909, Georg Simmel fornecia uma metáfora fecunda para pensar o binómio associação/dissociação. A partir da ponte como símbolo da associação-ligação e da porta como passagem para a dissociação-separação, refletia sobre o que permite aos “homens, construtores de caminhos”, passar, reunir e ligar margens ou o que, inversamente, promove a separação, a interrupção e a descontinuidade de realidades e relações. Na esteira de Georg Simmel, a Parte 2 - Ética e Direitos Humanos - pretende ligar margens/marginalidades da existência humana nem sempre reconhecidas através da ponte dos Direitos Humanos e denunciar as ruturas dos vínculos e dos laços sociais pelas muitas portas que foram abertas na vida coletiva fragmentada.

Algumas dessas portas são identificadas na Parte 3 – Ética, Educação e Intervenção Social - através de situações éticas dilemáticas provenientes da área da Educação e da Intervenção Social, situações que se enunciam, não raras vezes, em conflito de princípios ético-morais nos vários campos da sua aplicação. Assim, esta obra contém outra virtualidade:

aplicar os fundamentos e os princípios de ação a um conjunto de realidades, constituindo-se, desta forma, em éticas aplicadas. A obra propõe humildemente marcos axiológicos ao leitor, hipóteses explicativas da realidade e possibilidades orientadoras das ações. É, neste sentido, uma obra educativa na medida em que trata das escolhas em que a pessoa se vai fazendo pessoa, daquilo que faz com a própria vida nas realidades onde se insere. E o que cada um faz com a sua própria vida – o que chega a ser ou não - isso constitui o seu carácter ou *êthos*.

Uma mudança de Época

A natureza, a cadência e a duração dos acontecimentos em que, contemporaneamente, vivemos mergulhados não deixam dúvidas: mais do que ‘perdidos’ numa época de grandes mudanças, ‘encontramo-nos’ numa profunda mudança de época! Quer isto dizer que os esquemas de pensamento e de ação pessoais e coletivos que nos guiaram até há poucos anos atrás parecem já não conseguir tornar inteligíveis o que está a acontecer na nova (des)ordem que se está a instalar e, por isso, carecem de renovados fundamentos e princípios de ação.

Desde o início deste século, alguns dos acontecimentos globais mais emblemáticos precipitaram mudanças paradigmáticas que há muito se vinham a desenhar nas várias esferas da vida coletiva e pessoal. Senão, vejamos: passamos a viver em democracias voláteis e esvaziadas de utopias (não de ideologias) e prenhes de uma grave crise de maturação, de confiança e de lideranças inspiradoras; encontramos num processo de profunda alteração da conceção de trabalho e de emprego (e. g., robotização); na área da educação, e pela primeira vez na História, não sabemos o que ensinar aos jovens, no dizer de Yuval Harari; o capitalismo (económico, financeiro e cultural) enraizou-se nas várias esferas de vida transformando processos em produtos, onde já só interessa adquirir um serviço, uma mercadoria ou alcançar um resultado; no mundo da informação, instalou-se a desconfiança quanto à veracidade das notícias e uma boa parte dos media transformou-se em espaço da exploração da vida privada ao serviço do voyeurismo coletivo.

Como dizia Paul Virilio, o mundo atual já não oferece estabilidade e encontra-se a deslizar de forma contínua, a esvaír-se silenciosamente. Este mundo foi dissolvendo progressivamente as antigas instâncias doadoras de sentido e de ordem e, sem elas, refez-se a agenda dos assuntos a priorizar em cada dia, tornando-nos órfãos de quem lhes determine o seu valor e a sua utilidade. Por falta de referências, temos dificuldades em dar nome ao tempo presente, apelidando-o ora de “modernidade líquida”, de “hipermodernidade” ou de “mundo pós-humano”. Entramos, pois, num tempo desconhecido, que é percecionado como ameaça e, neste contexto, optamos por gerir o quotidiano porque o futuro já não parece ser um lugar que se queira perseguir.

Do individualismo social à democracia dos mínimos

Uma das características deste tempo é a experiência de uma certa anomia social e política, traduzida num sentimento generalizado de perda de identidade e de objetivos coletivos, que ganha expressão numa cultura de indiferença que vem

minando a coesão e a cooperação social. As razões deste sentimento generalizado podem ser encontradas numa mudança de paradigma sobre a natureza dos vínculos sociais que nos unem. Se nos séculos XVIII e XIX, foi o paradigma político a construir as razões da vida em comum, a revolução industrial posterior impôs o paradigma económico e social. Com o declínio deste, na contemporaneidade o centro de gravidade deslocou-se para o “indivíduo” e para os direitos de grupos específicos. Em torno destes reorganiza-se agora a vida social, económica e política, trazendo para o espaço público novos atores e novos conflitos. Numa sociedade tornada, assim, “não-social” (A. Touraine), repleta de fenómenos de “dessocialização” e de novas formas de “neotribalismo” (M. Maffesoli), a ideia de “identidade” (coletiva) é substituída pela de “identificação” (grupala): tendo a heterogeneidade de valores como pressuposta, pessoas e grupos aparecem hoje no espaço público a reivindicar novas exigências de reconhecimento e de equidade. Estamos confrontados com o paradoxo de, sendo ‘espaço público’, este estar construído à volta de ‘interesses privados’, dando lugar a processos conflituosos de legitimidade social de identidades particulares que buscam o seu reconhecimento coletivo.

Estes fenómenos de progressiva afirmação do individualismo social traduzem-se num lento esvaziamento do poder de governação e na constituição de uma *democracia dos mínimos* despojada de projeto coletivo. À crise de um modelo de participação cidadã e de consenso social esgotados segue-se uma crise de representação e de legitimação política. Estamos, pois, desafiados a deslindar uma tensão política entre dois modelos de vida coletiva não convergentes: por um lado, aquele veiculado pela afirmação dos ideais cosmopolitas, igualitários e solidários, próprios do universalismo e do *paradigma da igualdade*; por outro lado, o enfoque reivindicativo da individualidade, da diferença e da heterogeneidade – denominado como *paradigma da diversidade* – com implicações decisivas na esfera política e no modo de construir vida em comum.

A resposta ao desafio sociopolítico com que estamos confrontados é complexa e multifacetada, mas pode apontar para a necessidade de estabelecermos um novo *contrato social* assente na reorganização social das responsabilidades coletivas e na governação integrada e colaborativa, erigindo a cidadania ética e participativa como condição e expressão do vínculo social de pertença a uma identidade coletiva.

Sob o signo das “políticas de identidade”

Qual é o elemento político comum que une os resultados desastrosos que conduzem ao recrudescimento recente dos nacionalismos e egoísmos nacionais? Tudo é conduzido em nome de uma divisão: o “nós” contra “eles”. Este recurso ao argumento da “identidade” tem constituído uma arma perniciosa no discurso político de todos os quadrantes, quer das ideologias situadas à esquerda quer das ideologias atribuídas à direita. À esquerda, defende-se a “diferença” das minorias étnicas, raciais, culturais ou sexuais; à direita, alerta-se para os perigos da perda da “identidade” linguística, nacional, territorial ou religiosa. Nos discursos pretensamente progressistas, a celebração da diferença constitui a razão de ser legitimadora para fazer propostas fraturantes que forcem até ao limite o *ethos* de muitas comunidades humanas; nos discursos populistas, o “outro-diferente-de-nós” constitui um “intruso” e o inimigo a abater,

não raras vezes com linguagem despidoradamente ofensiva. Começam a surgir no espaço público “fantasmas” que julgávamos há muito desaparecidos...

Os políticos que argumentam a partir da “identidade” têm tido sucesso porque conseguem falar a linguagem dos marginalizados da globalização, essa grande transformação que alterou estruturas sociais e estatais, afetou as condições de trabalho e de produção, modificou as relações humanas e, acima de tudo, a maneira como cada pessoa se vê a si mesma e ao outro. Os perdedores desta dinâmica imparável e imprevisível estão cansados de viver na frustração de não conseguirem ser bem-sucedidos na estratégia de adaptação à globalização. Perdidos alguns nesta errância psíquica e geográfica para encontrar o seu “lugar” no mundo – tendo que redefinir pertenças –, a fragilidade da condição provisória e ambivalente das “suas” identidades vem ao de cima. E se é importante sublinhar que as identidades pessoais e coletivas configuram convenções socialmente necessárias à convivência, elas constituem, antes de tudo, um *problema* e uma *tarefa* quando reclamam por reconhecimento e justiça no espaço público. No entanto, se exploradas politicamente, dão lugar a expressões de fundamentalismos de várias ordens: muros que separam os “bons” dos “maus”, postos de trabalho para os de “dentro” e não para os de “fora”, entre outros fenómenos conhecidos.

Neste processo inexorável de uma globalização inacabada, encontramos-nos, pois, numa fase crítica da vida coletiva. Enfrentá-la corresponderá substituir a “política da identidade” pela organização social e política da corresponsabilidade, traduzida em algumas iniciativas: recorrer à tradição dialógica do debate público que, através da racionalidade comunicativa, reconhece e acolhe o melhor argumento; articular o espaço público em torno de uma gramática renovada do que se entende por bem-comum; sob o conceito de governação complexa, instituir o princípio da cooperação como poder de decisão comprometida; fomentar uma aprendizagem social que permita distinguir entre as normas de uma comunidade concreta e os princípios universalistas que atendam à dignidade humana de nome e rosto. O tempo urge e sem perseverança no aperfeiçoamento da democracia não podemos esperar justiça e paz social.

A urgência da fundamentação ética da dignidade humana

No atual sistema mundial, o verdadeiro sujeito histórico do processo de acumulação de riqueza tem sido o capital financeiro transnacional, detentor dos vários poderes fácticos instituídos, permitindo-se difundir abertamente as ideologias que pretendem justificar certas correntes economicistas desejosas de se desvincularem de quaisquer princípios éticos e, assim, legitimar a exploração e a injustiça. Estas ideologias espalham “a convicção de que o crescimento económico se deve conseguir mesmo à custa da erosão da função social do Estado e das redes de solidariedade da sociedade civil, bem como dos direitos e deveres sociais” (Bento XVI, Dia Mundial da Paz 2013). A atual cultura pós-utópica, de pendor pragmatista e resignada “ao que é possível” – sinal maior de uma sociedade axiologicamente empobrecida nos seus horizontes – esquece que a pessoa humana e a sua dignidade constituem o fundamento, a causa e o fim de todas as realidades, inclusive a realidade económica. Como noção moderna que sustenta o pensamento moral, político, educativo e jurídico dos séculos mais recentes, a

“dignidade humana” estende as suas raízes desde a Antiguidade clássica e perpassa a História Ocidental até aos nossos dias. No entanto, a afirmação da dignidade humana na sua absoluta integridade só faz filosoficamente sentido se radicar no valor ontológico do ser humano, ou seja, se o ser humano for tratado como um “fim-em-si-mesmo”, como foi formulado por Kant na segunda secção da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Esta dimensão ontológica do ser humano constitui a base da sua valoração ética na medida em que alguém só se sente compelido a respeitar a dignidade de outrem – e, assim, cumprir a norma moral enquanto imperativo – se o fizer por via da razão e na sua autonomia. Sem a mediação da vontade, um valor ontológico não assume o carácter de valor ético.

Para J. Habermas (2012), a noção de dignidade humana é reconhecida como “fonte moral” onde bebem os conteúdos dos ordenamentos jurídicos que defendem os direitos fundamentais: “a noção de dignidade humana constitui a charneira concetual que liga a moral do igual respeito por todos ao direito positivo e à legislação democrática, de modo a que a sua conjugação permita, em condições históricas favoráveis, o surgimento de uma ordem política baseada na dignidade humana” (Cf. J. Habermas, 2012. *Um ensaio sobre a constituição da Europa*. Lisboa: Edições 70, p. 37). Se os direitos humanos nascem da tensão instável mas fecunda entre, por um lado, uma moral particular interiorizada pelo sujeito, mas carente de justificação racional no espaço público e, por outro, o direito positivo que confere a cada sujeito o estatuto de cidadão mas que, simultaneamente, o obriga ao respeito recíproco pelo outro, isto deve-se à noção de “dignidade humana” que conseguiu ser o grande impulsionador de um processo de mudança que transformou ‘obrigações morais’ em ‘direitos jurídicos’. É esta mudança que permite ao cidadão passar da “dívida moral” ao outro, à “reivindicação legítima” entre iguais no espaço público, permitindo instaurar, do ponto de vista da comunidade política, uma “auto autorização para autodeterminação”, na expressão de Klaus Günther, sublinhando, de forma inequívoca, a interdependência recíproca que mantém entre si dignidade humana, direitos humanos e democracia.

Em resumo,

.....
“A noção de dignidade humana é, pois, o signo da passagem de um tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência pessoal e que é característico da sociedade tradicional (nela é dada a primazia às virtudes da lealdade e do serviço) ao tipo de sociedade na qual predomina o vínculo social da dependência jurídica ou legal que é característico da sociedade moderna e que supõe, exatamente, a independência pessoal do indivíduo, sujeito jurídico de direitos e deveres” (Lima Vaz, Henrique C. 1998. “Democracia e Dignidade Humana”. *Revista Síntese*, N.º 44. Belo Horizonte: FAJE, p. 17).
.....

Esta obra é um convite ao discernimento ético

Vivemos tempos marcados pelo signo da crise, entendida como tempo de transição de modelos e de paradigmas. A etimologia da palavra ‘crise’ aponta para significados pró-

ximos de momento de decisão, risco e, simultaneamente, oportunidade, convergindo igualmente no sentido de apontar para a faculdade de julgar, para o ato de separar para permitir distinguir e escolher, enfim, para a capacidade de realizar um discernimento. A complexidade do momento atual e o pouco distanciamento histórico que ainda temos face aos acontecimentos recentes não tornam possível avaliar os impactos que algumas forças estão a exercer sobre a vida pessoal e social. Com Kuhn, valerá a pena aceitar humildemente que a importância das crises decorre de serem estas a indicar que chegou o momento para a renovação das ferramentas...

É neste contexto épocal que se propõe ao leitor a presente obra para ajudar a um discernimento ético sobre as grandes questões que emergem do viver humano nos campos dos Direitos Humanos, da Educação e da Intervenção Social e Política. Parte-se da necessidade de revisitar fundamentos filosóficos que possam cimentar princípios de ação que embasam as escolhas quotidianas nos seus vários campos de aplicação. Realizar esta tarefa permite desenvolver uma *competência prudencial* que encontra no marco teórico da “sabedoria prática” preconizada por Paul Ricœur um apoio fundamental. Os filósofos latinos traduziram outrora esta noção de “sabedoria prática” – no sentido aristotélico de “phronesis” - por *prudência*, entendida neste contexto como a arte de decidir com discernimento em situações de incerteza e conflito. Como explica Paul Ricœur, esta tarefa constitui “um trabalho incessante de interpretação da ação e de si mesmo que prossegue a pesquisa de adequação entre o que nos parece o melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que governam nossas práticas” (*Soi-même comme un autre*, 1990).

Indexada a uma ética de cariz teleológica, a *sabedoria prática* constitui, por conseguinte, uma competência capaz de dar conta da complexidade da experiência moral na sua tripla vertente cognitiva, efetiva e volitiva. Esta *sabedoria prática* não constitui um ponto de partida da vida moral dos cidadãos, mas antes um ponto de chegada: vai se erigindo em horizonte moral à medida que se articulam desejos e normas, responsabilidades e direitos, no contexto da vida em comum. A *sabedoria prática* exige, por um lado, o diálogo respeitoso com a pluralidade moral vigente nas sociedades democráticas – favorecendo a emergência de um *ethos* comunitário – e, por outro, a adoção de metodologias de abordagem aos problemas e dilemas éticos que traduzam fundamentadamente a diversidade axiológica dessas propostas em decisões éticas responsáveis. Configura, portanto, um processo de aprendizagem que estabelece uma perspetiva ética para o sujeito da ação

Parte 1

ÉTICA: DOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS AOS PRINCÍPIOS DE AÇÃO

DIZER O HUMANO DE OUTRO MODO EM EMMANUEL LEVINAS

José Tadeu Batista de Souza¹

RESUMO

O pensamento de Emmanuel Levinas pode ser interpretado como uma tentativa de explicitar filosoficamente o sentido do humano numa perspectiva absolutamente nova e diferenciada da filosofia vigente. Ele toma como ponto de partida uma severa crítica ao primado ontológico assumido pelo pensamento ocidental desde os antigos gregos. Entende que a inteligibilidade, no seu mais alto nível, esteve sempre dependente da “atualidade do ser em ato”, da concordância entre termos em torno de uma questão, da relação adequada que se estabelece entre o idêntico e o diferente que podem ser sintetizados em um sistema. Enfim, um dos termos pode significar o outro e por ele ser significado, conformando uma “unidade Lógica da aprecepção transcendental”. O que, em última instância, resulta na identidade do ser ou do ser em ato, como disse Aristóteles. Nesse modo de compreensão da racionalidade, Levinas constata a impossibilidade de dizer o humano na sua expressão mais significativa. Propõe, portanto, uma ideia de racionalidade que se põe para além do ser e encontra na proximidade com o outro uma alternativa possível para dizer outramente o humano na sua significância. O presente texto tem como objetivo apresentar a articulação de algumas categorias utilizadas pelo autor na obra *Humanismo do Outro Homem*, no esforço de evidenciar o lugar originário do dizer humano. Em primeiro lugar, faremos considerações genéricas em torno da crítica levinasiana à filosofia na sua insuficiência de dizer satisfatoriamente o homem. Em segundo lugar, apresentaremos as articulações das categorias com as quais Levinas sugere romper o humanismo ontológico e abrir horizontes para um humanismo ético, cujo sentido será expresso a partir da alteridade.

Palavras-chave: Levinas, Humano, Sentido, Ética.

INTRODUÇÃO

Emmanuel Levinas é um pensador identificado pela categoria da Alteridade. Se não for exagero de nossa parte, podemos dizer que os grandes acontecimentos que marcaram o século vinte, e que ainda ecoam no nosso século vinte e um, têm de alguma maneira, relações com essa importantíssima questão. O seu pensamento tem uma expressão importante a nível local e internacional, por tratar essa questão não apenas numa perspectiva teórica que expressa o conceito e a formalidade abstrata, mas com uma espessura de realidade concreta que envolve decisivamente o outro ser humano em todas as suas dimensões. Para nosso pensador, um dos mais graves problemas que desafiam à razão filosófica atual é encontrar alternativas de compreensão e uma linguagem para dizer esses problemas. Eles se apresentam como exi-

gências graves e que podem atestar o vigor do dizer e a autenticidade do pensar.

Na verdade, a problemática da linguagem foi um dos principais temas da reflexão filosófica do pensamento ocidental no século XX. Investigar os signos linguísticos, a relação entre signo, sentido e significado foi uma questão que mobilizou filósofos, linguistas e cientistas. De algum modo, a linguagem converteu-se em condição de possibilidade de se estabelecer o racional e o não racional, o verdadeiro e o não verdadeiro, o real e o fantástico. No entanto, não se fez acompanhar da unidade de compreensão. Muitas foram as formas de abordagens e os entendimentos que delas se teve. No seio da pluralidade das articulações da filosofia com a linguagem, pode-se colocar a relação com a ética. A vinculação entre ética e linguagem compõe, significativamente, o cenário das discussões filosóficas no pensamento contemporâneo. Nesse cenário pode-se destacar a contribuição de Emmanuel Levinas. A sua reflexão sobre o vínculo entre ética e linguagem traz uma contribuição importante, marcada não somente por seu alcance, mas pela ousadia e originalidade. Pode ser destacado o modo como ele compreende e estabelece a correlação entre o “Dizer” e o “Dito.” Ele sugere uma anterioridade do dizer em relação ao dito e um sentido diferenciado da significação:

.....
Anterior aos signos verbais que conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cócegas semânticas, prólogos das línguas, é proximidade de um a outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a significância mesma da significação.” (Levinas, 1999, p. 48).
.....

O dizer é “pré-original” às formas e estruturas convencionais da linguagem que nomeia, designa e manifesta os seres e seus correlatos sentidos. A sua compreensão do dizer se move para além das dimensões da ontologia e do sistema linguístico. Levinas defende, portanto, a possibilidade de um dizer sem dito e a significação que pode significar dia-cronicamente, para além da sincronia do dito e da “anfibiologia do ser e do ente”.

O presente texto tem a intenção de expor algumas ideias que facilitem uma possível aproximação às intuições do dizer levinasiano sobre o humano. Em um primeiro momento, faremos o esforço de articular ideias em torno de sua concepção de filosofia, acentuando a vinculação do pensar com a concretude do real. Em segundo lugar, apresentaremos o seu esforço para pensar a subjetividade como uma dimensão do humano encarnado no tempo e no espaço que pode priorizar suas obrigações para com o outro, renunciando ao privilégio do si mesmo. Em terceiro lugar, tentaremos mostrar a possibilidade humana de estabelecer relações metafísicas a partir da noção do desejo e da abertura para o transcendente. Tais relações ocorrem no âmago da trama ética como obrigações para com o outro, no encontro com o rosto que exige a responsabilidade a ponto do eu sentir-se culpado por sua morte.

1. O humano desperto pelo outro

Numa conversa com Bertrand Révellon, que lhe coloca a questão, “Imaginemos, Emmanuel Levinas, que um jovem, aluno de Bacharelado em Filosofia lhe pede uma definição

1 – Universidade Católica de Pernambuco, Brasil.

da Filosofia, o que lhe responderia?” A pergunta evoca uma posição explicitadora da identidade da filosofia, aquilo que a distingue das demais modalidades de saberes. E respondeu:

.....
Sem dúvida, trataria de fazer-lhe ver que a filosofia brinda ao ser humano a possibilidade de perguntar-se sobre aquilo que diz e sobre o que nos dizemos ao pensar. Que consiste em não deixar-se adormecer pelos sons das palavras e das generalidades que estas designam, em abrir-se à unicidade do único no real, isto é, a unicidade do outro. Abrir-se, ao fim de contas, ao amor. Falar com verdades longe de cantos de sereia, despartar-se, ganhar em sobriedade, deixar-se de tópicos. (Levinas, 2006, p. 191).

.....
A resposta é genial. Chama-nos a atenção que, em primeiro lugar, ele aponta para aquilo com que a Filosofia se ocupa, “perguntar-se sobre o quê” diz. Aqui nos parece que Levinas evoca aquilo que poderá ser o conteúdo do pensar. Essa preocupação sugere uma orientação precisa sobre o que se apresenta como provocação ao pensamento. Isso significa que ele desconfiou das opções deliberadas de investimentos racionais sobre questões que não têm magnitude de sentido, ou seja, sendo abordadas ou não, em nada interferem significativamente na realidade. Em outras palavras, ele quer alertar sobre os riscos e consequências que podem ter a consideração de futilidades banais.

Em segundo lugar, julgamos interessante a sua preocupação sobre o que afeta o pensador, “o que nos dizemos ao pensar”. Assim ele alerta o filósofo para atentar para o sentido que tem para ele o que foi pensado. Ou seja, o que o filósofo põe em tela de juízo não é indiferente à interioridade. Há, assim, uma implicação grave entre aquele que pensa e o que é pensado. Podemos dizer que há uma intrigante interseção de horizontes no movimento do pensar que atribui o sentido à realidade e o sentido que a realidade tem para ele. Sendo assim, a indiferença que o filósofo poderá vir a ter sobre os significados que produz e que lhes afetam, questionam, promoverá, com certeza, a obliteração do pensamento e a espessura concreta da realidade. Por conseguinte, o filosofar torna-se um delírio absurdo, que muito pode agradar a subjetividades levinianas, produzindo gozosos sentimentos, suscitando para si reverências, aplausos, grassos elogios e, por vezes, até grandiosos lucros financeiros. Assim procede a Filosofia que “deixou-se adormecer pelo som das palavras”, que “tomou as generalidades” com suas significações como campo propício para exercer a reflexividade na ilusão de pelo menos aproximar-se das sombras que a verdade deixa como traço de sua passagem na caminhada do pensamento. Decerto, essa maneira de pensar nunca conseguiu, não consegue, nem conseguirá desvencilhar-se das suas próprias ilusões e afastar-se dos “cantos de sereias” que, por vezes, tanto lhe apraz. Além disso, esse modo de operacionalizar a razão também não conseguirá “falar a verdade”, que a princípio se converteu em horizonte de possibilidade que o pensar se propõe alcançar.

Ora, a procura da verdade sempre foi um guia que direcionou os caminhos do filosofar na tradição da Filosofia Ocidental. No entanto, quando ela se deixa embriagar pelas fantasias

do abstrato, das formalidades lógicas, ela ganha obscuridade ao invés de sobriedade, se distancia mais e mais da verdade, ao invés de aproximar-se. A generalidade torna-se nutrição sadia, e, portanto, preferível, ao passo que a determinação particular do concreto, se apresenta como ameaça desaranjadora, que além de não ter nenhuma importância que justifique ser considerada, é uma feroz ameaça da qual a Filosofia deve afastar-se para preservar sua dignidade e o seu caráter de amor ao saber.

Em terceiro lugar, nos chamou a atenção na resposta à pergunta o que é Filosofia, à sua alusão a um filósofo chamado Alain. Disse ele: “já o filósofo Alain nos punha em guarda contra tudo o que nos oferecem os “mercadores de sonhos” em nossa civilização pretensamente lúcida” (Levinas, 2006, p.191). Pode-se perceber que Levinas trouxe uma importantíssima advertência para ser considerada no fazer filosófico. Trata-se do cuidado que se deve ter no discernimento das ofertas que são feitas a cada instante ao filosofar. Os produtos que os “mercadores de sonhos” oferecem são apresentados com um esmero tão caprichado ao ponto de fascinar aqueles que o recebem deixando-os impossibilitados de julgar e fazer uma escolha consistente. A recusa de comprar os sonhos oferecidos, às vezes provoca no indivíduo que recusou um sentimento de culpa, e, por vez, o juízo que faz de sua decisão é negativo: Fui otário, fui burro, deixei passar essa oportunidade, quando vou poder realizar meu sonho? Tudo se passa como se aquilo que foi disponibilizado fosse o melhor e o mais necessário. E, portanto, aderir ao consumo do produto ou fazer do sonho oferecido algo de próprio, é sintonizar positivamente com o civilizado luminoso que porta a mais límpida lucidez.

Finalmente, Levinas expõe o que pode ser a característica principal da Filosofia e, por conseguinte, do filosofar, qual seja, “filosofia como insônia, como novo despertar no âmago das evidências que marcam esta vigília, mas que, todavia são, ou ao menos são por agora, sonhos” (Levinas, 2006, p. 191).

O que está posto apresenta à Filosofia o desafio de manter-se vigilante em todas as operações que se propuser a realizar. O estado de vigília propicia ao filosofar manter-se atento e não se deixar enganar pelo fascínio que lhe provocam a multiplicidade de saberes que ostentam a isenção de parcialidade, goza de objetividade que pode ser comprovada, notabiliza-se por sua autenticidade e, portanto, tem a coerência da verdade.

É desse modo como se apresentam algumas ciências e determinadas correntes da filosofia. Manter a insônia e despertar para os riscos a que estamos vulneráveis, aceitando que somente as ciências e tal estilo de filosofia produzem as verdades autênticas e únicas, evita-se sucumbir em um sono que compromete a possibilidade de um amanhecer em uma aurora luminosa. Então, fazer o esforço de permanecer na insônia poderá garantir o despertar para a “unicidade do único, isto é, a unicidade do outro”. (Levinas, 2006, p. 191). Pensando-se na possibilidade de tal esforço vir a ser exitoso, a Filosofia poderá se encaminhar para um leito onde a vigília acontecerá como próprio do humano. A declinação de o pensamento despertar para o outro, segundo Levinas, o reveste de “uma nova sobriedade, mais profunda, filosófica” (Levinas, 2006, p. 192).

Essa reviravolta rumo ao encontro com outro homem apresenta-se com urgência, não suporta mais adiamento. Nessa perspectiva afirmou Levinas: “Penso que a vigília é própria do homem. [...] É precisamente o encontro com o outro homem o que nos urge a despertar; mas também os textos originados das conversas entre Sócrates e seus interlocutores” (Levinas, 2006, p.192). É óbvio que isso não implica desconsiderar os textos magistrais que foram produzidos e que permanecem vigorosos na literatura filosófica. Trata-se muito mais de apresentar as relações que se estabelecem entre os homens como um verdadeiro “acontecimento, a grande experiência” (Levinas, 2006, p. 192), que é capaz de atestar a originalidade do filosofar. Além disso, a razão desperta para esse encontro com o outro, dá-se conta dos limites que lhes são próprios, e que a sua pretensão em compreender a realidade na sua totalidade é impossível. Essa pretensão está circunscrita no que denominamos antes de “delírio ingênuo”. Portanto, pôr-se em direção ao outro não pode resultar na conquista de um conhecimento sobre ele, pois as obrigações que podemos ter para com ele, não podendo ser apreendida na sua totalidade, transborda o conhecimento mesmo. Desse ele:

.....
é certo que não posso jamais apreender totalmente o outro, porém a responsabilidade para com ele na qual surge a linguagem, minha sociabilidade com ele transborda o conhecer mesmo, inclusive se nossos mestres gregos se mantêm aqui circumspectos (Levinas, 2006, p. 192).
.....

No que foi dito acima apareceram duas questões que é preciso ter-se presente pela ressonância que elas têm provocado no seio de várias vertentes filosóficas. A primeira refere-se ao fato de o outro não poder ser apreendido pela razão na sua inteireza. Isso de certo tem produzido contrangimentos e, por vezes, grandes escândalos, àqueles que desde as origens aprenderam com Heráclito, que “o pensar reúne tudo” (Heráclito, Frag. 113), com Aristóteles, no livro da *Metafísica*, que “Todos os homens têm naturalmente o desejo de saber,” e, aquele que pode conhecer as coisas, os princípios com mais exatidão e é capaz de ensinar as causas, é considerado mais sábio em qualquer ciência. Por isso ele é legitimamente o ordenador de todos os outros conhecimentos; com Tomaz de Aquino, que é possível distinguir o ente da essência, conhecer o bem e atingir as alturas na Beatitude; com Descartes, que é pelo pensar que a existência ganha estatuto de existir; com Kant, na *Crítica da Razão Pura*, que é possível identificar as condições de possibilidade do conhecimento, e que estabeleceu a razão como o supremo tribunal que pode julgar tudo e orientar o reto agir; com Hegel, que ela pode acessar a verdade do real e do ideal, e ainda, poder se instituir como pensar absoluto; com Husserl, que ele pode constituir a filosofia como ciência de rigor e pôr-se como fundamento dos demais conhecimentos; com Heidegger, em *Ser e Tempo* que é possível distinguir o ser dos entes, destruir toda a história do próprio pensar com seus construtos e fundar uma ontologia fundamental com a tarefa de desvelar o sentido do ser; com os analíticos filósofos da linguagem que é possível identificar, distinguir

e estabelecer possíveis sentidos e não sentidos das proposições e de todo linguajar humano. Por causa da obsessão na afirmação da racionalidade dotada de força, de potência imbatível Levinas constatou que “Eu penso redundante em eu posso” (Levinas, 1980, p. 33). Nada pode ficar fora do seu domínio. Assim a filosofia percorreu os tempos atuando na “apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade”. (Levinas, 1980, p. 33). Foi assim, que ela se estruturou e perpassou os tempos “como uma filosofia do poder,” sem perceber em que medida ela mesma seria sujeito de injustiças ou indiferente para com ela. Talvez tenha muita razão Levinas em dizer que “filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o mesmo, é uma filosofia da injustiça” (Levinas, 1980, p. 34).

Um pensar que tem esse modo de operar não se estranha, nem se escandaliza com os processos de vitimações e horrores ocorridos e ainda vigentes na nossa recente história. Além disso, parece que há um enorme medo do despertar para o outro no temor que lhe seja agregado atributos de superficialidade, ingenuidade, ou se confundido com uma ideologia que atua à serviço de determinada instituição política, jurídica, financeira ou religiosa e, assim, perder sua “pureza” e, por causa disso ganhar o status de inferioridade ou de filosofia ideologizada de segunda categoria. Portanto, a aproximação ou abertura para a instância última originária de sentido, ou seja, em direção ao ser-para-o-outro seria de fato, o fim da filosofia.

A segunda questão refere-se ao sentido que tem a responsabilidade para com o outro. Quer dizer, a responsabilidade tem um sentido que transborda ao conhecimento. Ela não se oferece como um dado adequado ao fazer teórico. Pensa o autor que “a relação com o outro não é nenhum momento do saber” (Levinas, 1998, p. 107). Isso significa dizer que, sendo a relação com outro um grande acontecimento, como foi dito antes, acontece de modo diferente: “a outredade na qual acontece o outro acontece como ordem [...] Esta ordem é uma chamada, uma chamada à responsabilidade. É um Dizer primeiro que não só pede uma resposta, mas, em primeiro lugar pede reponsabilidade” (Levinas, 1998, p. 107). Essa ordem não verbal torna-se um imperativo irrecusável para qualquer um. Além disso, não há possibilidade de ser substituído, pois é único para efetuar a resposta como responsabilidade. Portanto, Levinas nos propõe pensar o humano como aquele que é capaz de responder por outrem; que pode substituir as suas prioridades pelas prioridades dos outros, ser-para-o-outro. Essa maneira de ser não é e nunca poderá ser adequada a investigação teórica que apenas pretende saber. Levinas disse que “a relação entre o outro e o eu não é um saber, um reconhecimento do outro, que parte da debilidade. Consiste nisso: em está tocado por seu ser exposto para a morte. Esta é a relação com o outro” (Levinas, 1998, p. 107). Portanto, trata-se de uma relação que tem implicações profundas com a totalidade da pessoa e não somente com a dimensão cognitiva. A relação com outro se verifica numa experiência ético-antropológica e não epistemológica. É nesse sentido que o humano significa a partir do seu rosto e das possibilidades de responder pelo existir de outrem e não pelo seu conceito.

Em suma, pode-se dizer que toda “história do Ocidente –

terra do ocaso, antessala da noite - testemunha a necessidade de medir, raciocinar, racionalizar” (Rabinovich, 1998, p. 11). Trata-se de uma verdadeira obsessão na afirmação da racionalidade. Ela torna-se dotada de força e de potência imbatíveis e inabaláveis capazes de desvelar qualquer realidade e, com isso, destruir a condição de outro das entidades reais e ideais. Desse modo, a atividade do eu pensante se desdobra sobre os objetos, mas nesse movimento acontece o dobramento sobre si mesmo, ou seja, a afirmação de sua própria identidade. E nesse sentido podem-se entender as afirmações Levinas:

.....
O Eu é a identificação por excelência, a origem do fenômeno mesmo da identidade. Com efeito, a identidade do eu não é permanência de uma qualidade inalterável. Eu sou eu não porque identifique esta ou aquela característica para depois reencontrar-me sendo eu mesmo. Ao contrário, é justamente porque sou o mesmo desde o início – *meu ipse-*, uma ipseidade-, pelo que posso identificar cada objeto, cada característica e cada ser. (Levinas, 1998, p. 47)
.....

Essa narcísica autoafirmação do pensamento pode ser identificada em cada momento da história e na diversidade de lugares onde atuou, com várias nomenclaturas como, intelecto agente, sujeito, eu penso, eu transcendental, noêsis, consciência, ente da compreensão, *dasein*, etc., Em todas essas variantes de nomes, lugares e tempos permanece o modo de atuação e os resultados deles decorrentes. Quer dizer, a insistência no conhecimento dos entes e suas conseqüentes negações, redundando na afirmação do mesmo, da própria identidade. É nessa perspectiva que ele constata: “a filosofia Ocidental coincide com o desvelamento do outro em que, ao manifestar-se como ser, o outro perde sua alteridade” (Levinas, 1998, p. 49).

2. A subjetividade como abertura para o outro

É mister reconhecer-se que Heidegger foi quem inaugurou de forma contundente, no pensamento contemporâneo, uma nova forma de compreender a problemática questão da subjetividade. Ele levou em conta a necessidade de considerar a questão fora da perspectiva conceitual e a colocar numa perspectiva dinâmica que se verifica no tempo para se abordar devidamente, o ente e o ser. Afirma a intransponível condição da finitude humana e a partir daí, discute as possibilidades da subjetividade.

Trata-se de uma perspectiva nova que foi aberta, mas ainda se move no horizonte de um esquema totalizante. Há, no esforço de Heidegger, a tentativa de livrar a subjetividade da abstração transcendental inaugurada na modernidade e revertê-la para o horizonte do mundo onde se dá a existência. No âmbito da mundanidade, os entes adquirem uma existência concreta, todavia, figuram como entes existentes no meio de outros, igualando-se pelo simples fato de existir. Isto é significativo em relação a uma referência meramente formal numa perspectiva transcendental. Mas não acontece uma determinação identificadora para cada ente onde seja possível mencionar-se o espaço e o tempo que pertence a cada um deles. O ente existe no mundo, mas o

que se identifica dele é somente a sua existência e não a sua particularidade de ente existente. Há uma existência real que se distancia imensamente do idealismo transcendental, assumindo uma condição de espacialidade e temporalidade. Mas não se pontua com precisão a singularidade de seu espaço e sua determinação pontual no tempo.

A existência assume certa condição de indeterminação que lhe permite ser referida como uma generalidade. Os entes têm de fato uma existência quando se pergunta, onde existem. Diz-se, simplesmente, no mundo. Adquirem também um tempo de existência quando se pergunta, quando. Resposta: no tempo.

A referência ao mundo e ao tempo é condição determinante para uma forma de pensar que entende o mundo e o tempo como imprescindíveis e conseqüentes da própria atividade de pensar. Mas não é suficiente para um pensamento que requer a possibilidade da proximidade como é o caso de Levinas. Para acontecer a proximidade é imprescindível um lugar determinado no mundo e um instante preciso no tempo. Aqui começa, por assim dizer, o distanciamento da compreensão levinasiana de subjetividade da compreensão heideggeriana. De qualquer forma, podemos dizer que as reflexões de Levinas sobre a subjetividade acontecem inicialmente na atmosfera do pensamento existencialista, principalmente o heideggeriano, na sua perspectiva de constituir uma ontologia fundamental.

Levinas identifica no pensamento de Heidegger a possibilidade de uma experiência horrorosa. Pensa que o mais amargo que se pode experimentar no âmbito da ontologia é o anonimato. O ser que se pode referir aqui, não é identificado, não tem identidade, não tem voz, não tem corpo, não apresenta uma face. A rigor torna-se impossível qualquer iniciativa de uma real experiência com ele. A velha questão da diferença ontológica está aqui presente. Quando o problema é estabelecer a distinção entre o ente, Levinas postula a ideia de que o ente por excelência é um ser determinado, uma subjetividade. Enquanto ente a subjetividade mantém uma relação dolorosa, marcada pelo sofrimento e o cansaço, pois o ser como o outro da relação, apresenta-se como uma grandiosidade impossível de determinar. Nesta circunstância, podemos imaginar que pensar uma saída do anonimato significaria tirar das costas um fardo pesado causador do cansaço.

O livrar-se desse fardo ele consegue inicialmente recorrendo a ideia de hipóstase. Segundo ele, a hipóstase significava um acontecimento de determinação: “na história da filosofia designava o evento pelo qual o ato expresso pelo verbo torna-se um ser designado por um substantivo” (Levinas, 1978, p.138). Trata-se de um acontecimento de tomada de posição na existência onde ocorre efetivamente a possibilidade de identificação. A hipóstase, portanto, estabelece uma diferença ontológica fundamental. Evidencia a distinção do ser como genético, anônimo e algo com existência determinada (um existente). Ela confere certa individuação que visibiliza simultaneamente a determinação e a diferenciação. Em outras palavras, poderíamos dizer que pela hipóstase ocorre um tipo de entificação como ensimesmamento. A isto Levinas chama de “dobramento em si”.

Vemos, portanto, que há um esforço de superação e de saída

de uma situação de completa indeterminação e anonimato para outra situação na qual é possível afirmar algo indicando um aqui. Algo que, por conseguinte, toma posição de materialidade. Para Levinas essa materialidade garantida pela hipóstase, é o corpo.

O corpo, no entanto, não é um simples modo de ser, um instrumento qualquer que possa ser manuseado. O corpo estabelece como “posição material, condição do próprio ser, a partir do qual acontece o eu como ser e como interioridade” (Susin, 1992, p. 368). O corpo, portanto, constitui-se como possibilidade de identificação do eu. E a condição mesma de poder dizer eu e a interioridade. No entanto, é importante não pensarmos que a partir disto se pode deduzir que a interioridade assumiu definitivamente uma matéria. Não se trata, pois, de interioridade que se corporifica assumindo matéria, mas da materialidade e do corpo material como lugar e base onde “jorra interioridade, o eu ou a subjetividade” (Susin, 1992, p. 368).

A subjetividade acontece vinculada a uma dimensão de localidade que configura uma condição de ser. Uma vez dada à materialidade corporal, uma entificação, está-se diante de subjetividade, um eu como evento ontológico. É, portanto, numa dimensão de distanciamento e diferenciação da impessoalidade e anonimato da generalidade do ser.

Todavia, a entificação ou a possibilidade de dizer eu ocorre de forma diferente daquela a que estamos habituados. Levinas faz uma inversão na declinação do pronome do nominativo para o acusativo. Essa inversão indica uma condição para o eu. Ele não poderá simplesmente dizer eu sou. O próprio agora é dizer É-se: “Dizer é-se equivale a dizer que eu sou “se”, ou eu me sou, nominativo apropriando-se da condição acusativa básica onde há manifestação e exposição antes ainda do domínio” (Susin, 1992, p. 368). Vê-se que não há o anúncio em primeiro lugar do eu. Afirma-se uma condição para dizer eu. Primeiramente ele tem que expor-se, manifestar-se, ocupar um lugar e já desocupar esse lugar pela exposição. O se indica uma dimensão de profundidade, por um lado, e por outro, uma intimidade que lhe garante a afirmação de si mesmo, ter-se a si mesmo. É nesta perspectiva que se tem a identidade. Ora, ter uma identidade é condição de ser:

.....
A identidade não é uma inofensiva relação consigo, mas um acorrentamento a si, é necessidade de ocupar-se de si. O acorrentar-se a si mesmo, é o esforço que cada eu tem que fazer para afirmar a particularidade do seu si e marcar a sua posição na existência como um ente determinado. Até podemos falar que o eu tem que entrar em luta consigo mesmo e tentar surgir tudo aquilo que não é o “seu próprio”, o de si, sob pena de ser diluído na generalidade do ser anônimo. (Susin, 1992, p. 369)

.....
Neste sentido ganha muita importância a possibilidade de poder manifestar, expor-se ou não. Para manter-se como eu, é então necessário fazer de si mesmo uma tarefa. Nesta direção a constituição do eu pode ser entendida como o esforço de ter cuidado para consigo mesmo. Em outras palavras, afirmar o si, apresenta-se como algo que requer um cuidado, o que implica numa inflexão necessária do eu para

consigo mesmo. Nessa inflexão o eu experimenta a simplicidade da solidão: “É-se uma solidão básica, uma mônada solitária” (Susin, 1992, p. 369).

3. O humano aberto à relação metafísica

Na consideração da ideia de metafísica Levinas se refere inicialmente ao pensamento grego, que segundo ele, através da teoria, a distingue “de todo comportamento extático” (LEVINAS, 1980, p. 35). Ela não permitiu assim “a implantação do ser cognoscente no ser conhecido, a entrada no Além, por êxtase: permanece conhecimento, relação” (LEVINAS, 1980, p. 35). Curiosamente, sendo Levinas um ferrenho crítico da representação, reconheceu nela uma privilegiada positividade justamente por ela garantir “a possibilidade de evocar a separação do Eu” (LEVINAS, 1980, p. 35). Ele considerou um

.....
mérito imperecível do “admirável povo grego” e a própria instituição da filosofia terá consistido exatamente em ter substituído a comunhão mágica das espécies e a confusão das ordens distintas por uma relação espiritual em que os seres permanecem no seu posto, mas comunicam entre si (LEVINAS, 1980, p. 35).

.....
Ao se referir à personagem Sócrates presente no Fédon de Platão disse que “Sócrates, ao condenar o suicídio no início do Fédon, rejeita o falso espiritualismo da união pura e simples e imediata com o Divino, qualificada de “deserção” (LEVINAS, 1980, p. 35). Na mesma perspectiva fez alusão a Descartes que se esforçou para elucidar a ambiguidade da evidência primeira dizendo que “a ambiguidade da evidência primeira de Descartes que revela, sucessivamente, o eu e Deus sem os confundir, revelando-os como dois momentos distintos da evidência que reciprocamente se fundamentam, caracteriza o próprio sentido da separação” (LEVINAS, 1980, p. 35).

Pode-se ver que a recorrência aos dois pensadores, um antigo e o outro moderno, expondo seus posicionamentos sobre a separação, tem a intenção de fundamentar o seu ponto de vista na tradição da filosofia Ocidental. Dito de outro modo, ele quer enfatizar o existir de um eu e do divino, do Transcendente como absolutamente separados. E, por conseguinte, qualquer modalidade de relação que poderá haver entre eles tem que imperiosamente pressupor – partir da separação. Isto deve ser assim não por uma conveniência metodológica ou lógica, mas como exigência fundamental do estatuto dos “modos de ser” do eu e do divino. Sendo assim, pode-se perceber que a separação não tem um caráter “contingente” ou provisório, mas se produz como necessidade radical para manter o distanciamento entre o eu e Deus. A proposição da radicalidade da separação aponta para a eminência da forma de uma possível relação com o transcendente e as possibilidades de conjecturar o seu sentido. A relação em questão é aquela que se estabelece entre o mesmo e o outro. Tal relação tem uma condição fundamental que assegura as diferenças entre os polos envolvidos, que foi formulada da seguinte maneira: “A relação do mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o mesmo e o outro” (Levinas, 1980, p. 36).

A condição sugerida expressa a preocupação do autor em efetivar a descrição da relação na garantia da manutenção da exterioridade ou da alteridade dos termos envolvidos na relação. Nesse sentido é importante nos aperceber daquilo que constitui o mesmo como mesmo e o outro como alteridade. Ele afirma que: “A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, de servir de entrada na relação, ser o mesmo não relativo, mas absolutamente” (Levinas, 1980, p. 22). Ora, pensa Levinas, que o termo capaz de permanecer “no ponto de partida” é o Eu. Na tentativa de esclarecer o que significa ser eu o autor afirma em primeiro lugar que:

.....
ser eu é, para além de toda a individuação que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. (Levinas, 1980, p. 24)

.....
Em segundo lugar, afirma que “o Eu é idêntico nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si” (Levinas, 1980, p. 24). Essa é a característica mais expressiva do pensamento moderno que enquanto pensamento universal é sujeito, “eu penso” (Levinas, 1980, p. 24). Em terceiro lugar diz:

.....
o eu que se mantém mesmo nas suas alterações, eu que pensa dá por si a pensar ou espanta-se com suas profundidades e, em si, é outro. Descobre assim a famosa ingenuidade de seu pensamento que pensa “perante ele”, como se caminha diante de si. Dá por si a pensar e surpreende-se como dogmático estranho a si próprio (LEVINAS, 1980, p. 24).

.....
Ele pensa que a alteridade do eu não pode ser uma abstração ou “apenas um jogo do mesmo” (Levinas, 1980, p.24). É necessário considera-la na concretude “entre um eu e o mundo” (Levinas, 1980, p. 24). A fixação no mundo, “maneira do eu contra o outro do mundo consiste em permanecer, em identificar-se existindo aí em sua casa” (Levinas, 1980, p. 24). As coisas do mundo estão aí ao meu dispor. Os modos do possuir, de reter a alteridade “em relação a mim – é a maneira do mesmo” (Levinas, 1980, p. 24). Ele diz ainda que “no mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse” (Levinas, 1980, p. 25).

Pensando-se em outra perspectiva, o que é fundamentalmente outro “não só se recusa à posse, mas contesta-a e, precisamente por isso, pode consagrá-la” (Levinas, 1980, p. 25). O posto tem a intenção de chamar a atenção para uma tomada de posição a sério ao que ele chamou de “reviramento da alteridade do mundo na identificação de si” (Levinas, 1980, p. 25). E, sugere que “o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia são os momentos dessa identificação – não devem figurar como dados empíricos e contingentes chapeados sobre uma ossatura formal do mesmo; são as articulações dessa estrutura” (Levinas, 1980, p. 25).

Ver-se, assim, que aquilo que identifica o outro não pode ser considerado uma abstração vazia, ou uma simples oposição

ao outro, mas a realidade efetiva do egoísmo: “o concreto do egoísmo” (Levinas, 1980, p. 24). A dimensão do egoísmo abre a perspectiva da metafísica. Será a sua compreensão da metafísica que vai vislumbrar a possibilidade da manutenção da alteridade na relação do mesmo-eu com o outro-alteridade.

A questão agora é saber como é que a produção de um eu como egoísmo pode estabelecer relações com o outro sem tolher a sua alteridade. Ou seja, trata-se de compreender o que é caracteriza a relação metafísica.

É indispensável ter-se presente o que é Levinas entende por metafísica. Essa categoria já tem uma longa trajetória no cenário da história da Filosofia. Ela perpassa as vicissitudes do tempo, incorporando novos componentes e abrindo novas perspectivas. Nosso autor pode ser considerado um dos que reformula essa ideia tão antiga dando-lhe uma nova significação e projetando novas possibilidades.

O primeiro movimento de explicitação desse conceito aparece na obra de 1961, *Totalidade e Infinito*, articulado a partir da noção de desejo. De início ele esclarece a sua origem e o horizonte para o qual se destina dizendo: “A verdadeira vida está ausente”. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se álibi. “Ela está voltada para o outro lado, para o “doutro modo”, para o outro” (Levinas, 1980, p. 19). Há, portanto, uma tensão ou relação dialética entre vida ausente e estar no mundo. O mover-se entre a ausência e o estar no mundo, presença, indica não somente sua origem, mas também a natureza da relação. Está voltada para o outro lado, “doutro modo”, enfim, para o outro, sinaliza o horizonte para o qual tende. E é justamente esse horizonte que suscita a saída do si ou o “para um fora-de-si estrangeiro, para o além” (Levinas, 1980, p.19) como ele o diz. Por seu caráter de forasteiro, alheio é que o outro ganha um sentido profundo que não se conjuga com o si, ou o mesmo. É nessa perspectiva que o autor introduz a noção do “outro metafisicamente desejado e desejo metafísico”.

Com a categoria de desejo ele intenciona elucidar o sentido de metafísica. Na explicitação do desejo ele faz uma distinção do ponto de partida e o ponto pretendido a ser alcançado. Em primeiro lugar, considera o desejo que parte de uma necessidade, de algo que falta e tem como meta satisfazer essa necessidade. Desse modo, aquele que deseja “marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza” (Levinas, 1980, p. 21). O que é desejo de uma vez conquistado perde a sua dimensão do diferente, de outro. Assim, a satisfação acaba por produzir a identidade do desejante e do desejado. Ou seja, o Outro retorna para o mesmo. E, conseqüentemente, a identidade do outro se desvanece. Sendo assim, diz ele: “por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou possuidor” (Levinas, 1980, p. 19). Em segundo lugar afirma que o “desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de nenhum modo nascemos e também para onde nunca iremos” (Levinas, 1980, p. 20). Trata-se, portanto, de um desejo que não visa a satisfação: “o desejo metafísico tem outra intenção-deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completa-lo” (Levinas, 1980, p. 22).

Pode-se perguntar o que está na base de um desejo que acontece sem a preocupação de satisfação e mesmo assim

deseja. Levinas oferece muitas respostas para essa questão. Uma delas que nos parece representar bem seu pensamento, apresenta a bondade e a generosidade como o movente do desejo metafísico. Desse ele:

.....
É como a Bondade - o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite. Generosidade alimentada pelo desejado e, neste sentido, relação que não é desaparecimento da distância, que não é aproximação ou, para captar de mais perto a essência da generosidade e da bondade, relação cuja positividade vem do afastamento, da separação, porque se alimenta, poderia dizer-se da sua fome (Levinas, 1980, p. 22).

.....
Em 1986, Levinas publicou uma coletânea de ensaios que traz no prefácio da segunda edição o seguinte:

.....
o presente ensaio que procura os vestígios da vinda de Deus à ideia, de sua descida sobre nossos lábios e de sua inscrição nos livros, manteve-se lá onde – graças ao surgimento do humano no ser – a impertinente perseverança do ser no seu ser, o universal inter-essamento e, consequentemente, a luta de todos contra todos podem irromper-se ou suspender-se. Interrupção ou des-inter-essamento que se produz no homem que responde por seu próximo, por outrem, que lhe é estranho. Responsabilidade que é exposta ao imperativo do amor gratuito que me vem do rosto de outrem no qual significam, ao mesmo tempo, o abandono e a eleição de sua unicidade; ordem do ser-para-outro ou de sua santidade como fonte de valor (Levinas, 2002, p. 9).

No prólogo do texto, o autor diz que “os textos expõem uma investigação sobre a possibilidade ou mesmo sobre o fato de entender a palavra Deus, como palavra significativa” (Levinas, 2002, p. 11). Ele ainda diz que “busca uma concretude fenomenológica na qual essa significação poderia significar ou significa, mesmo que ela se disjunta de toda fenomenalidade” (Levinas, 2002, p. 11). Acrescenta que “trata-se, pois, de descrever as circunstâncias fenomenológicas, sua conjuntura positiva e como a “encenação” concreta do que se diz à guisa de abstração” (Levinas, 2002, p. 11).

“As questões relativas a Deus não se resolvem por respostas em que cesse de ressoar ou se pacifique plenamente a interrogação” (Levinas, 2002, p. 11). O autor se pergunta “se é possível falar legitimamente de Deus, sem violar a absolutidade que essa palavra parece significar. Ter tomado consciência de Deus não significa tê-lo incluído num saber que assimila, numa experiência que permanece - sejam quais forem as modalidades – aprender e um apreender? E, assim, a infinitude ou a alteridade total ou a novidade do absoluto não fica restituída à imanência, à totalidade que o “eu penso” da “acepção transcendental” abarca; não é restituída ao sistema ao qual o saber acaba de chegar ou tende mediante a história universal?. O que significa esse nome extraordinário de Deus em nosso vocabulário não se encontra contradito por essa instituição inevitável, a ponto de desmentir a coerência deste significar soberano e de reduzir seu nome a um puro *flatus vocis*? (Levinas, 2002, p. 11).

Como alternativa ele propõe o acolhimento da novidade do

absoluto para além da consciência, do saber. Defende um modo de pensamento que nem é “assimilação”, nem “integração”, um pensamento fora da “correlação pensamento e ser”. Um pensamento que não liga o “pensador ao pensado”, uma relação sem correlativos, um pensamento que não tente correspondência entre *noesis* e *noema*, não adequado em visível e vivido. Sugere “um pensamento que pode pensar além do que pode abarcar” (Levinas, 2002, p. 11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fica evidente, a partir do que foi exposto, que a reflexão levinasiana move-se como reação à constatação de que no pensamento filosófico do ocidente a prioridade temática foi atribuída ao ser, ao conhecimento e ao saber. Levinas percebeu que a própria Filosofia chegou a identificar-se com “a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade de relação lógica, reduzindo os entes ao neutro da ideia, do ser, do conceito.” Ele propõe como tarefa para a Filosofia, explicitar o sentido do humano a partir da relação com o outro. De modo que compete à Filosofia encontrar o fundamento do inteligível numa situação original na qual o eu e o outro se mostram frente-a-frente. É tarefa da Filosofia, comprometer-se em dizer as experiências originárias do ser-para-outro, como relação ética de respeito pela alteridade. À consciência que se estrutura pela intencionalidade, estabelecendo uma correlação necessária entre consciência e coisa, *noesis* e *noema*, ele propõe a noção de transcendência como ruptura desse modelo de pensamento e a manutenção da alteridade como diferença. A experiência ética, por ser relação ao outro, é também irreduzível à tematização objetiva e, por isso, é capaz de produzir a abertura que possibilita um dizer a outrem o próprio infinito. E, assim, o desejo sempre aberto da proximidade do outro poderá trazer sabedoria à experiência do amor e manter a significação da alteridade como questão sempre dada à provocação do pensamento.

Segundo Levinas, na responsabilidade para com o outro, abre-se a dimensão do tempo (diacronia), do Infinito como experiência possível do Dizer o indizível, e manifesta-se o sentido do humano como ente eminentemente ético – capaz de viver, conviver e pensar em absoluto respeito à alteridade.

Ora, a humanidade está vivendo um momento de profunda deterioração das relações interpessoais, onde as coisas e procedimentos técnico-funcionais adquirem mais importância que o humano com a sua subjetividade inalienável e inobjetivável. O contexto atual de pluralismo e globalização apresenta o aumento do contingente de excluídos da possibilidade de ter suas necessidades básicas atendidas, e, por outro lado, a obsessão pelo ter mais sem atentar para o que se pode ter, como obter, nem para um modo de ser justo, solidário. Levinas propõe a ética fundada no rosto, na justiça e na responsabilidade para com o outro como uma orientação possível para a relação homem-a-homem e critério último para a organização das instituições sociais.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles (2007). *Metafísica*. México: Editorial Porrúa.
- Levinas, E. (1980). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Levinas, E. (1982). *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- Levinas, E. (1997). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes.
- Levinas, E. (1999). *De otro que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (1976). *Difficile liberté*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Levinas, E. (2002). *De Deus que vem a ideia*. Petrópolis: Vozes.
- Levinas, E. (2006). *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, S.A.U.
- Levinas, E. (1998). *La huella del outro*. México: Taurus.
- Levinas, E. (1978). *De l'existence à L'Existant*. Paris: Vrin.
- Beckert, C. (1998). *Subjetividade e diacronia no pensamento de Levinas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Susin, L. C. (set.1992). Levinas e a Reconstrução da Subjetividade. *Veritas*, 37 (147).

A NOÇÃO DE EXISTÊNCIA NA FILOSOFIA DE SØREN KIERKEGAARD

André Luiz Holanda de Oliveira ²

RESUMO

A busca pela autenticidade existencial não é algo facilmente conquistável porque a existência de cada indivíduo é repleta de decisões vitais que determinam o nosso modo de ser no mundo. Desta forma, a existência se apresenta em níveis ou estágios que descrevem as opções de cada indivíduo, bem como a sua postura diante da vida enquanto existente concreto. Os estágios da existência são três: Estético, Ético e Religioso. Para Kierkegaard, o estágio ético apresenta-se como relativamente mais consistente do que o estético, porque o indivíduo reconhece a sua culpa que gera um desespero profundo de cuja consciência o eu necessita a fim de deixar de ser um espectador da existência. Mas, nesse estágio o eu ainda não é ele mesmo porque o eu se dissolve no geral, no universal que se concretiza no dever e que lhe rouba a sua individualidade. O universal precede a singularidade e a coletividade absorve o indivíduo. O estágio ético acarreta o aprofundamento do conflito entre exterioridade e interioridade. Em outras palavras, o representante do estágio ético tem em mente um “eu” ideal. Assim, nessa esfera predominam o dever e a obediência, tendo como resultado a liberdade e a estabilidade. A forma mais comum do ético é o empregado honesto e leal, bem como o esposo dedicado à esposa e aos filhos. Mas, nesse estágio o dever é absolutizado e a vida passa a ser vista como tendo por fim a virtude e não a relação pessoal com Deus. Neste estágio o indivíduo é conscientizado das suas falhas, mas nada lhe confere a existência que ele anseia.

Palavras-chave: Kierkegaard, Existencialismo, Subjetividade, Ética.

Lista de Abreviaturas

CA: *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
CUP: *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
DH: *O Desespero Humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
DP: *Os Diários e Papéis de Kierkegaard. Textos Selecionados de Søren Kierkegaard*. (Tradução de Ernani Reichmann). Curitiba: UFPR, s/d.
MF: *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2011.
PV: *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra Como Escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.
TT: *Temor e Tremor*. São Paulo: Nova Cultural, 1975. (Col. Os Pensadores).

INTRODUÇÃO

Søren Kierkegaard é considerado, com justiça, um dos grandes filósofos ocidentais, pois seus livros e artigos lançaram a base, juntamente com F. Nietzsche, para a estruturação das diversas filosofias existencialistas do século vinte. Uma das razões para explicar o caráter inquietante, polêmico e provocativo (além de se apresentar às vezes bastante hermético) da obra kierkegaardiana é que, muito daquilo que Kierkegaard escreveu deu-se em relação aos próprios acontecimentos de sua vida. Os seus escritos refletem as suas inquietações e dramas existenciais, pois para ele não era possível conceber um filosofar dissociado do existir concreto, ou seja, um filosofar teórico e distante da vida.

A existência não é vista por ele como um conceito a ser incluído num sistema de filosofia ou de teologia. O existir não se dá na impessoalidade ou na abstração, pois ele não é mera possibilidade teórica sem efetivação. Para ele a nossa grande preocupação deveria ser com o aspecto concreto do existir. Assim, Kierkegaard concentra-se na interioridade como primazia da reflexão filosófica, pois é na interioridade do indivíduo que se processa a compreensão e o estímulo da vida concreta.

1. “Missão” de Kierkegaard

Kierkegaard não teve como objetivo elaborar um sistema que advogasse ser o fundamento exclusivo da sabedoria. A tarefa e missão do nosso filósofo seriam mais modestas: “mostrar que uma vez um homem viu o que significa existir”. Tomando isso como ponto de partida, Kierkegaard lançaria mão de diversas formas para tentar comunicar o verdadeiro significado da existência, embora, como acertadamente afirma Giles, isso não indicasse necessariamente que ele já o houvesse alcançado.³ A vocação filosófica de Kierkegaard, teria um chamado irresistível para desenvolver-se no âmbito da concretude da existência em seus limites e possibilidades. Em seus *Papirer*, ele revela a sua busca de uma vida com profundo significado existencial:

.....
O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo o que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a ideia pela qual quero viver e morrer.⁴
.....

.....
Ele desejava emergir do mar da inautenticidade, do conformismo da multidão, tomando sobre seus ombros todo peso do existir concreto, consciente de si e do mundo ao seu redor. Desta forma, a obra de Kierkegaard não estabelece proposições e teorias racionais alheias à vida concreta do ser humano. Neste sentido, Kierkegaard revela a vocação de todos os verdadeiros filósofos, que está na origem mesma da filosofia. Filosofar pressupõe a inquietação que atinge o indivíduo, que lhe rouba a adequação tranquila e conformada em meio à natureza que segue instintivamente e fatalmente o seu rumo. Kierkegaard terá toda a sua vida abalada por causa da consciência de si mesmo enquanto existente. Existir é situar-se em meio às coisas e ao

3 – Cf. Giles, p.11.

4 – DP, IA75, p. 39.

2 – Universidade Católica de Pernambuco, Brasil.

geral humano. Em sua luta em prol da conquista da sua própria existência, Kierkegaard produziu uma obra *sui generis*.

Meu mérito literário será sempre o de ter exposto as categorias decisivas do âmbito existencial com uma agudeza dialética e uma originalidade que não se encontram em nenhuma obra literária, ao que eu saiba, pelo menos. Também não me inspirei em obras alheias. Acrescente-se a isso minha arte de expor, sua forma, e realização lógica, mas levará muito tempo antes que alguém encontre lazer suficiente para lê-la e estudá-la seriamente. Nesse sentido minha produtividade será, quem sabe até quando, desprezada, como o prato delicado que se serve ao camponês.⁵

2. Kierkegaard e a noção de existência

Os escritos de Kierkegaard refletem a vivência de inquietações e dramas existenciais, pois para ele não seria possível um filosofar dissociado do seu existir concreto, ou seja, um filosofar meramente teórico e abstrato. O contexto intelectual da época de Kierkegaard foi a filosofia especulativa do século dezanove, que influenciou bastante os principais professores da Universidade de Copenhague, notadamente Hans Larsen Martensen. A filosofia de Hegel (1770-1831) foi o clímax da filosofia especulativa, mas uma nova orientação filosófica começou na Alemanha com Schelling, nas suas aulas em Berlim, atraindo a atenção de Kierkegaard em 1841. Entretanto, Kierkegaard decepcionou-se com as aulas de Schelling, especialmente pela sua ausência de clareza e pela falta de conexão com a realidade da existência. A razão é que, para Kierkegaard, a existência não é um conceito a ser incluído num sistema racional, ela não se dá na impessoalidade ou na abstração, pois a existência não é mera possibilidade teórica a ser efetivada.

2.1. Existência, realidade e dialética

Para Kierkegaard, existir é o supremo interesse e o interesse da existência é a realidade. Com o uso do termo “realidade”, ele quer se referir a algo que não pode ser corretamente expresso em termos abstratos, porque a realidade está situada justamente entre o pensamento e o ser, entre a possibilidade e a concretude. É impossível, portanto, apropriar-se da realidade porque ela se dá num constante e fugidio devir, restando ao especulador apenas pensá-la, e ao pensá-la nós a suprimimos tornando-a possibilidade para a realidade. Por isso, o pensador especulativo, enquanto pensa a existência – a realidade, existe, porque se encontra ele mesmo na existência, e não pode deixar de fazê-lo, a não ser abdicando do existir.

No momento mesmo em que começamos a interrogar deste modo, estamos no plano da ética e fazemos valer junto do homem existente a exigência da ética, que não pode consistir na abstração da existência, mas ao contrário em que deve existir, o que é também o supremo interesse daquele que existe. Enquanto existente ele não pode, de maneira alguma, manter a supressão do momento dialético (da existência). Para isto requer-se outro plano que o da existência, pois este último é o momento dialético. (...)

Inferir a existência pelo pensamento é, assim, uma contradição pois o pensamento ao contrário retira a existência da realidade.⁶

Isto significa que, ao pensar abstratamente a existência, não nos achamos fora da dialética do existir concreto, cujos momentos não podem ser suprimidos. Para se ausentar da realidade o existente precisaria situar-se fora da história, num local neutro e desinteressado (já que a existência é interesse infinito) longe das demandas do deverser, o que não seria possível nem aceitável. Abstrair da existência é descomprometer-se com a existência mesma e seguir o caminho mais fácil, porque a realidade é muito mais fácil de ser pensada do que vivida com todas as suas demandas e onde, nem sempre, os esquemas e fórmulas pressupostas se revelam satisfatórias.

Conforme Kierkegaard, os sistemas filosóficos buscam entender a realidade enquanto pensamento, mas isso situa o pensador, ele mesmo, fora da vida real. A sistematização hegeliana, por exemplo, é para o nosso filósofo uma obra faraônica, mas enquanto sistematiza a realidade conceitualmente, deixa de situar o indivíduo concreto como existente. E, no final de tudo, o sistema não faz jus à vida em todas as suas ambigüidades, paradoxos e incoerências. O filósofo não pode pensar a realidade de fora, mas precisa vivê-la em toda a sua intensidade. É aí justamente onde Kierkegaard insere a sua crítica contundente. A realidade não se permite adequar fixamente a nenhum sistema conceitual porque a realidade é um constante devir que situa o indivíduo como ser livre a cada instante. Para ele, é perfeitamente verdadeiro, como diziam os filósofos, que a vida deva ser compreendida em retrospecto. Mas o problema é que eles se esqueciam de uma outra proposição, de que ela deve ser vivida para frente.⁷ O devir da realidade busca demover o existente especulativo da arquibancada onde confortavelmente se postou a fim de situá-lo dentro da esfera dinâmica e coercitiva do dever-ser, ou seja, do agir ético. Assim, torna-se uma contradição buscar uma via de demonstração da existência como obra da especulação pura, pois o pensador ao pensar a existência a abstrai, mas não pode dela se libertar mesmo nesse ínterim, senão deixaria de existir.

Para Kierkegaard, a existência consiste num constante devir dialético entre opostos. Nessa dialética, as contradições não são resolvidas, e o resultado é que o indivíduo é levado à angústia que se alimenta da paradoxalidade da vida. A dialética é a temporalidade essencial do pensamento, esforço sempre renovado que coabita em nós com o sentimento da eternidade. Já que, de modo geral, existir significa devir, a existência é perpetua dialética, passagem do idêntico ao outro no esforço de interiorização constante, união e desunião do finito e do infinito, contato entre os dois que é ao mesmo tempo conflito. Ela tende para o incondicionado; não pode viver sem ele e não pode viver nele.⁸

O que Kierkegaard busca destacar é o contraste entre duas atitudes perante a vida. De um lado encontra-se o interesse infinito (*pathos*) que transforma a existência, tendo em vista a salvação

5 – DP, VII A127, p.42.

6 – CUP, tradução de Reichmann, p. 230-1.

7 – Cf. Gardiner, P.(2001). *Kierkegaard* (p. 101). São Paulo: Loyola.

8 – Cf. Giles, p. 14.

do eu e por outro (simbolizado por Hegel e seus discípulos dinamarqueses) encontra-se o desinteresse especulativo da razão (de inspiração estética), que busca abarcar, na abstração, o conceito puro.⁹ Ao falar da existência Kierkegaard tem em vista o homem em sua concretude e individualidade, na vivência cotidiana das suas contradições; a existência é um drama marcado pela possibilidade da dor, da angústia e do desespero.

2.2. Existência e individualidade

A filosofia de Kierkegaard representa uma reação ao hegelianismo, pelo qual ele ficara inicialmente interessado. A sua crítica central ao sistema de Hegel tinha a motivação de que, através do seu idealismo absoluto, obscureceu-se a singularidade do indivíduo. Para ele, este foi o grande erro da filosofia idealista hegeliana: reduziu o viver a uma questão de conhecer, em vez de fazer; na informação em vez da decisão que expressa a paixão e a convicção do indivíduo. Em Hegel, a existência foi absorvida dentro do pensamento e o indivíduo ficou subordinado ao universal. Para Hegel, “a consciência individual, enquanto centra-se sobre si mesma, só colhe fracassos, pois a sua verdade está na relação com os outros.(...) A consciência individual reconheceu sua realidade: ela é parte, momento finito e singular, da consciência universal, do Espírito”.¹⁰ Contrário a isso, Kierkegaard defende que a história e o gênero humano só encontram os seus sentidos através da categoria da individualidade: “O Indivíduo: eis a categoria pela qual devem passar, sob o ponto de vista religioso, a época, a história, a humanidade”.¹¹ O indivíduo não é um momento de uma totalidade que o ultrapassa e na qual, ao mesmo tempo, ele encontra sua realização.

Assim, o individual não se explica pelo sistema, ou o particular pelo geral. Pelo contrário, o particular, e não o geral, deve ser a categoria principal da filosofia. O real não é o racional ou o universal, mas o real é o particular que desfruta da prioridade ontológica em relação ao conceito ou essência. O seu protesto é que a verdadeira realidade é o existente, o singular e não o universal. Mas, de acordo com Kierkegaard, a razão é incapaz de compreender a existência, porque ao pensá-la apenas enquanto possível, ela a exclui da realidade concreta, perdendo, na abstração o elemento principal que lhe caracteriza – o devir. O pensar não antecede essencialmente o ser, mas a existência mesma precede o pensamento sobre a existência. Isto é, para pensar a existência é preciso que o pensador mesmo exista como categoria *a priori*, pois de outro modo estaria suspenso no tempo e no espaço. Porque se o conceito precede a existência o indivíduo é chamando a pensar ao invés de ser. Na verdade, a sua oposição não é apenas contra Hegel, mas contra todo sistema que sacrifique o indivíduo concreto e, segundo ele, é exatamente isso que faz o sistema hegeliano ao negligenciar o indivíduo sobre o altar do gênero humano.

Para Kierkegaard, a formulação de um sistema da realidade é uma prerrogativa apenas de Deus, porque o sistematizador, por mais inteligente e criativo que seja, ainda se conserva sujeito ao devir da existência, que em si mesmo é mutável e contingente. Mas, segundo ele, um sistema existencial não pode ser formu-

lado. Não que tal sistema seja impossível. Ele é possível, mas apenas para Deus que conhece a realidade de forma completa, o que não acontece com o indivíduo existente. Para o existente não há identidade entre pensamento e realidade, pois o indivíduo, enquanto pensa a realidade, não pode deixar de estar situado no tempo.

A existência não está regulada por leis universais e necessárias. Em seus *Diários* afirma: “A Existência corresponde à realidade individual, ao indivíduo (o que Aristóteles já ensinou); está fora do conceito, que, de qualquer forma, não coincide com ela. Para um animal, uma planta, um homem, a Existência (ser ou não ser) é algo de muito decisivo; o indivíduo por certo não tem uma existência conceitual”.¹² A nossa grande preocupação deveria ser com o existir em sua concretude. A esse respeito Kierkegaard afirma:

.....
Meu principal pensamento era que, em nossa era, devido à grande ampliação do conhecimento, havíamos nos esquecido do que quer dizer existir, e também o que significa intimidade; o equívoco entre filosofia especulativa e cristianismo tem essa base. Agora resolvi voltar o máximo possível, para não falar nada específico do modo cristão de existência.(...) Se os homens se esqueceram do que significa existir religiosamente, também se esqueceram, sem dúvida, do que significa existir como seres humanos; isso precisa ser dito. Mas, acima de tudo não pode ser feito de modo dogmatizante, porque então a confusão instantaneamente se apropriaria desse esforço de esclarecimento e o transformaria em novo equívoco, como se existir consistisse em compreender algo sobre isto ou aquilo.¹³
.....

A indisposição de Kierkegaard nestas e noutras passagens dos seus livros é contra os sistemas filosóficos que haviam eclipsado o significado do existir. Para Kierkegaard, a existência é, antes de tudo, o existente humano. O homem é aquele cujo “ser” consiste na subjetividade, ou seja, na pura liberdade de escolha. Não se pode falar de *a* existência. Existir significa tomar uma decisão última a respeito da absoluta transcendência divina. Por isso a filosofia não é especulação, é decisão; não é descrição de essência, é afirmação de existência.

Existir é estar ativamente e conscientemente envolvido com a vida em suas lutas e alternativas. Na conquista de sua existência, ou seja, na conquista do próprio eu, o homem luta consigo mesmo. O indivíduo é, portanto, irreduzível. Não podemos encontrar o sentido do indivíduo num sistema racional que despreza a singularidade, mas, sim, na afirmação radical da própria individualidade. Diz ele: “O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu”.¹⁴ De acordo com a crítica kierkegaardiana, Hegel, através do seu sistema racional, perdeu o elemento mais importante, a existência concreta.

Segundo a sua concepção, a particularidade de cada indivíduo existente não pode ser dissolvida num sistema, porque num sistema não se vive mais, não se age individualmente. Os sistemas buscam a coesão, mas a existência serve de intervalo,

9 – *Ibid.*, p.233.

10 – Cf. Staccone, G.(1991). *Filosofia da Religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus* (p.87). Petrópolis: Vozes.

11 – PV, p. 109

12 – DP, X2A328.

13 – CUP, 223.

14 – DH, p. 195.

mantendo as coisas separadas. De um ponto de vista abstrato, sistema e existência não podem ser concebidos conjuntamente, porque o sistema para pensar a existência deve pensá-la como abolida e, por conseguinte, inexistente. De acordo com a crítica kierkegaardiana, a filosofia deve nos ajudar a viver a concretude da vida. De nada adiantará toda a especulação se isso não tiver alguma repercussão na existência concreta. Afirma Kierkegaard:

Certo pensador eleva uma construção imensa um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e história do mundo, etc. –mas, se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abóbadas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses o cacifo do porteiro! E zanga-se se alguém ousa uma palavra para lhe fazer notar essa contradição. Pois que lhe importa viver no erro, logo que construa o seu sistema...com a ajuda desse erro.¹⁵

Assim, a filosofia de Kierkegaard é uma crítica contra a reflexão abstrata que não atenta para o ser humano como existente, como ser vivo e real diante de escolhas e possibilidades. A individualidade e existência são indissociáveis. No *Diário*, Kierkegaard afirma que o Singular é a categoria através da qual devem passar o tempo, a história e a humanidade. O universal, portanto, não passaria de uma mera abstração do singular. Somente o homem é verdadeiramente singular e somente o homem singular vale mais que a espécie, ao contrário do que acontece aos animais, onde o indivíduo vale sempre menos que a espécie. Somente o singular humano tem consciência de sua singularidade.¹⁶

Para Kierkegaard, só o indivíduo existe. Se existir quer dizer “estar fora”, então a existência ao invés de unir as coisas numa totalidade, faz com que elas se mantenham separadas entre si, assegurando a sua individualidade e unicidade. Assim, a existência se reduz à categoria do particular e somente nela permanece verdadeiramente, porque a existência acha-se unida inseparavelmente à realidade concreta. Se a quisermos pensar, ela foge no devir sucessivo dos instantes. Portanto, a palavra “existência” está reservada para o ser humano individual, o ser humano empírico, confrontado a cada momento com escolhas pessoais em situações repletas de alternativas existenciais. A vida consiste de momentos dialéticos que requerem decisões que representam rupturas onde cada instante assume uma significação decisiva. A existência não absorve a tese e a antítese num estágio posterior de síntese, mas ao contrário, se dá em rupturas e crises. Assim, Kierkegaard investe contra essa concepção do indivíduo como simples manifestação do Espírito Absoluto, elemento a ser incorporado num sistema.

Mas o que é que existe atrás do sistema de Hegel? Um indivíduo que quer constituir um sistema. Atrás do sistema, há Hegel, há o homem Hegel, que é um indivíduo que re-futa pela sua própria existência, pela sua própria vontade de sistema, todo o seu sistema. A luta de Kierkegaard

contra Hegel é por ele concebida como a luta contra toda a filosofia. Hegel é o símbolo de toda a filosofia, tanto mais que a filosofia hegeliana era a filosofia dominante nessa época, e mesmo dominante no interior da igreja luterana, à qual pertencia Kierkegaard.¹⁷

De acordo com Kierkegaard, a filosofia, para ser relevante à condição humana, precisa ser voltada para a vida. Para Kierkegaard, Hegel ao refletir de forma neutra sobre a existência, esqueceu-se de existir. Toda a reflexão desvinculada da concretude da vida, voltada unicamente para a especulação ou para os conceitos, não poderá orientar a práxis humana. Somente uma filosofia que leve em consideração todas as implicações e desafios que marcam as possibilidades das decisões humanas torna-se relevante para o homem concreto.

2.3. Existência e subjetividade

Kierkegaard destaca que a particularidade de cada indivíduo existente não pode ser dissolvida em nenhum sistema, pois a vida implica numa práxis que demanda escolhas a todo instante. Ele se opõe aos pensadores que se satisfazem com o saber intelectual (que também seria a crítica de K. Marx aos filósofos). A filosofia hegeliana, como a “coruja de Minerva”, só podia refletir sobre aquilo que já era momento passado na história, mas, para Kierkegaard, o problema principal não era interpretar a vida, mas vivê-la em sua intensidade.

Para Kierkegaard, a única realidade que há para um homem existente é sua própria realidade ética. De toda outra realidade ele apenas sabe, mas o verdadeiro saber é uma transposição para a possibilidade. O saber ético revela-se como o saber do existente infinitamente interessado em sua existência, é um pensar que se acha diretamente relacionado com a vida em suas demandas. Mas este interesse infinito na existência é o interesse de um eu particular e existente. A realidade exterior ao eu revela-se como algo alheio, pois o eu situa tudo o mais a partir de si mesmo.

Com isso, ele ressalta a ilusão proveniente da sensibilidade que é teorema comum do ceticismo filosófico ou mesmo do idealismo. Para o existente não ocorre a certeza da identidade entre interioridade e exterioridade, ou seja, entre pensamento e realidade. A nossa percepção das coisas exteriores não se dá de forma alheia ao espírito, pois não existe o pensamento puro destituído de subjetividade, a não ser numa existência conceitual. Por isso, a subjetividade, considerada enquanto consecução do dever-ser no existir concreto, é a verdadeira realidade para o existente. Com isso, o pensamento puro é contraposto à subjetividade apaixonada e a abstração especulativa ao agir ético. O ser humano é marcado pelo sentimento e pela paixão, e esta última é a expressão maior da subjetividade,¹⁸ e portanto a mais perfeita expressão da existência e as conclusões da paixão são as únicas dignas de fé, as únicas que são realmente probatórias. No *Pós-Escrito* ele afirma: “É impossível existir sem paixão, a menos que se compreenda a palavra ‘existir’ no sentido vago de um simulacro de existência”.¹⁹ A verdade interior não ocorre sem riscos, sem escolhas, sem paixão e sem uma experiência

15 – DH, p. 359.

16 – Cf. Nogare, p. 120.

17 – Wahl, J.(s/d). *As filosofias da existência* (p.29). Lisboa: Europa-América.

18 – CUP, tradução de Reichmann, p.236.

19 – *Ibid.*, p.22

íntima, e como a paixão do infinito é justamente a subjetividade, a subjetividade é a verdade.

A paixão do infinito é o decisivo e apenas na subjetividade existe decisão, pois o sujeito existe e é dialético em relação ao tempo. Para ele, pensar existencialmente é pensar com paixão interior. A objetividade enfatiza o *que* é dito, mas a subjetividade enfatiza *como* é dito. O *como* interior é a paixão; portanto, a decisão só se encontra na subjetividade.

Desde que se elimine a subjetividade e da subjetividade a paixão e da paixão o interesse infinito não existe absolutamente decisão, nem neste problema nem em qualquer outro. Toda decisão, toda decisão essencial, reside na subjetividade(...), essencialmente na paixão, maxime na paixão pessoal que sente um interesse infinito por sua felicidade eterna.²⁰

A objetividade perde em intensidade se comparada com a subjetividade. Existir contrapõe-se ao ser vago e conceitual, pois implica em estar inserido numa relação de devir comprometido consigo mesmo e com a vida, de forma infinitamente interessada.

A concepção objetiva, entretanto, continua de geração a geração, precisamente porque os indivíduos (os observadores) tornam-se mais e mais objetivos, infinitamente menos e menos, interessados apaixonadamente (...) Quanto mais objetivo um observador se torna, menos ele edifica uma felicidade eterna, isto é, a sua felicidade eterna, sobre sua relação com o que observa, porque a felicidade eterna é uma questão apenas para a subjetividade apaixonada, infinitamente interessada (...) O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua felicidade eterna.²¹

Os filósofos, e Hegel em particular, procuravam identificar a verdade com a certeza racional; Kierkegaard situa a verdade no existencial, ou seja, nas profundezas da subjetividade do pensador, ou seja, “a verdade não é um sistema lógico, mas um itinerário existencial constituído pelo paradoxo, pelo absurdo e pela incerteza. A verdade, como a filosofia, vive-se. Não é ensinada, é sentida. O que importa é a apropriação da verdade subjetiva, a saber, a afirmação da irredutibilidade de cada homem e de cada consciência”.²² Na subjetividade, o universo da interioridade humana encontra a sua autocompreensão. A subjetividade requer a apropriação de uma verdade que seja verdade para mim, porque a existência é vista como um movimento que se lança constantemente a partir da opção existencial do indivíduo.

A verdade subjetiva para Kierkegaard é o equivalente à verdade existencial que implica no compromisso pessoal do indivíduo particular. Assim, interioridade e subjetividade em Kierkegaard relacionam-se à tarefa de analisar suas pressuposições,

20 – CUP, p. 32.

21 – CUP, p. 32-3.

22 – Huisman, D. (2000). *Dicionário de obras filosóficas* (p.436). São Paulo: Martins Fontes.

entendendo a responsabilidade que cada um tem para com o seu próprio eu, ou seja, as responsabilidades implicadas em tornar-se um sujeito da sua existência. O indivíduo, enquanto existente concreto, situado no tempo e no espaço, vivencia a crise de ser; pois, a existência de cada um sempre se dá em luta angustiante frente às decisões que a sua liberdade lhe impõe. A existência implica em situações concretas de decisão e, nesse aspecto, “a subjetividade revela-se no exercício supremo da apropriação da atualidade e da fatualidade. Essa opção torna o simples indivíduo num indivíduo existencial, e constitui a tarefa suprema do ser humano, pois é uma missão dirigida a cada homem, e é a possibilidade de todos”.²³

Enquanto a abstração revela-se em sua impessoalidade e passividade, a existência, ou o pensar existencial, está carregado de vida, atividade e envolvimento pessoal ou subjetividade. As especulações racionais que levam em conta apenas a individualidade como conceito são incapazes de transformar teoria em práxis, de passar do entendimento à ação porque situam-se no não-real. A especulação não traz em si a ação. Por isso, a existência requer a certeza da vida interior que vem da ação e que só se encontra na ação. Por ação Kierkegaard quer indicar escolha, decisão apaixonada, pois a existência vem sempre acompanhada pela possibilidade do inconcebido e não esquemático, que não permite a mera curiosidade ou passividade de pesquisador, porque existir é sempre escolher, é movimentar-se apaixonadamente. Em seu livro *Temor e Tremor*, Kierkegaard falando acerca da decisão, enquanto movimento que leva ao estágio religioso, afirma:

Para tanto [o movimento] é necessário paixão. Todo o infinito se efetua apaixonadamente; a reflexão não pode produzir qualquer movimento. É o salto perpétuo na vida que explica o movimento. A mediação é uma quimera que, em Hegel, tudo deve explicar e que constitui, ao mesmo tempo, a única coisa que ele jamais tentou explicar. Mesmo para estabelecer a distinção socrática entre aquilo que se compreende e não compreende é indispensável a paixão e, ainda com maior razão, naturalmente para realizar o movimento socrático propriamente dito: o da ignorância. Não é reflexão que falta à nossa época, mas paixão.²⁴

Para ele, pensar existencialmente é pensar com paixão interior. A objetividade enfatiza o *que* é dito, mas a subjetividade enfatiza *como* é dito. O *como* interior é a paixão; portanto, a decisão só se encontra na subjetividade. A subjetividade é a verdade e a verdade interior não ocorre sem riscos, sem escolhas, sem paixão e sem uma experiência íntima.

3. Implicações do existir

O *eu* que não é si-próprio permanece num estado de desespero consciente ou inconsciente. O *eu* está em evolução a cada instante da sua existência, em virtude de suas possibilidades, num constante vir-a-ser. Esse querer ser si próprio não se dá sem luta e sofrimento. Ninguém é ele mesmo sem querer sê-lo em sua liberdade. Mas, o exercício da liberdade está atrelado ao sentimento de finitude que acompanha cada escolha ao se

23 – Giles, p.11.

24 – TT, p. 273.

apresentar diante de nós em suas possibilidades.

.....
A conquista de si mesmo, esse querer ser o que se é, não se dá sem luta nem sofrimento. Ninguém é ele mesmo sem querer sê-lo em sua liberdade. Mas, a liberdade traz consigo a angústia frente às escolhas da vida. Para Kierkegaard, o homem formado se angustia por causa do possível, e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua infinitude. Por isso, a possibilidade é a mais árdua das categorias, ou seja, ninguém escapa da angústia, porque existir é escolher e “uma das escolhas que o homem deve fazer continuamente é de ser ou não ele próprio”.²⁵
.....

3.1. Existência autêntica e inautêntica

Para Kierkegaard, o simples ato de nascer não é já existir no sentido mais profundo da palavra. Existir é uma relação que se dá na dimensão espiritual de uma forma consciente, interior, ativa e livre. Nessa relação, o eu se volta sobre si mesmo em momentos de decisão, paixão e fé. Existir é possibilidade de cada ser humano e significa escolher a si mesmo com resolução e luta angustiante. A existência está reservada ao homem, mas isso não significa que todos os homens “existam” no sentido mais profundo da palavra. Por isso, é necessário fazer a distinção entre os diversos modos de existir-no-mundo, pois podemos existir de forma autêntica ou não.

Algo é “autêntico” quando não há dúvida que ele é aquilo o que se supõe ser. Se aplicado ao ser humano, alguém é autêntico quando chega a ser o que verdadeira e radicalmente é, ou seja, a sua vida é própria.²⁶ Como a autenticidade é estabelecida como possibilidade ontológica, fica igualmente estabelecida a possibilidade da inautenticidade que, nesse caso, representaria alienação e perda de si mesmo, do eu. Portanto, “se as coisas não podem deixar de ser elas mesmas, de ser o que são, em contrapartida, o homem pode deixar de ser o que é”.²⁷

O fato de a existência ser uma tarefa para o existente, o estado mais natural da humanidade é o da inautenticidade, pois a tarefa de existir não se dá sem luta nem cruz pessoal. A multidão está destituída do modo de ser próprio, seguindo o curso deste mundo sem perceber a sua condição alienada e ilusória. Os seus olhos espirituais estão cegos para o existir mesmo, para o fato de que são síntese perpassada mortalmente e imortalmente pelo vazio deixado pelo infinito, não encontrando em si mesmos a resposta que satisfaz aos seus mais profundos anseios, os anseios da alma. Ser inautêntico é ser superficial para consigo mesmo e, ao mesmo tempo, ser conduzido existencialmente por outros como um cocheiro que tem em suas mãos as rédeas da carruagem, mas que, dormindo, não dirige o seu trajeto, nem determina o curso da sua jornada.

A reflexão sobre a autenticidade fez com que Kierkegaard identificasse exemplos de inautenticidade, contra os quais ele de alguma forma se indispôs: a filosofia meramente especulativa, a sociedade conformista ou facilmente manipulável dos seus dias, e a religião caricatural representada pela igreja oficial da Dinamarca.

.....
25 – Cf. Dalle Nogare, p. 122.

26 – Cf. Ferrater Mora, p. 58.

27 – *Ibidem*, p.59.

Estes três elementos representavam demonstrações de inautenticidade: o hegelianismo que, procurando explicar tudo pela razão, se situava entre as esferas estética e ética; a sociedade que representava a predominância do geral na ética; e a cristandade religiosa e espiritualmente falida, que mostrava como a relação com o Absoluto poderia ser caricaturizada. Nestes três elementos Kierkegaard via inautenticidade. A autenticidade, assim, representava o engajamento apaixonado na dialética da vida, a primazia do indivíduo sobre a universalidade do geral, e a relação espiritual e verdadeira com o Absoluto, que é Deus. Em vista disso, uma pessoa só existe autenticamente quando tem consciência de que dirige a sua existência, engajando-se conscientemente no exercício da vontade e da escolha. Diante da vida, existem espectadores e atores, mas apenas os atores estão envolvidos na existência. Pensar existencialmente significa reconhecer-se constantemente diante de escolhas pessoais, numa situação existencial de alternativas concretas. A existência, portanto, implica em contrariedade constante e dialética.

.....
Já que, de modo geral, existir significa devir, a existência é perpetuamente dialética, passagem do idêntico ao outro, destruição das categorias do idêntico e do outro no esforço da interiorização constante, união e desunião de finito e infinito, contato entre os dois que é, ao mesmo tempo, conflito. Ela tende ao incondicionado; não pode viver sem ele e não pode viver nele.²⁸
.....

Na busca da autenticidade o ser humano se defronta com o exercício de sua liberdade e ninguém é ele mesmo sem querer sê-lo em sua liberdade. A liberdade está implícita na angústia que consiste no sentimento que acompanha toda escolha, sobretudo nas grandes escolhas, que se apresentam diante de nós em suas possibilidades. A concepção kierkegaardiana é que o ser humano é espírito individual no mundo e diante daquilo que o transcende, ou seja, o infinito - Deus. A individualidade humana reflete nossa solidão quando o ser humano se coloca perante o Absoluto, como finito perante o infinito.

Se individualidade e existência são indissociáveis, então, no reconhecimento de minha existência singular, preciso ser eu mesmo. A minha existência é marcada pela finitude. E o homem que se apercebe de sua finitude, vê-se ao mesmo tempo como parte de uma totalidade infinita, como parte de algo maior, que é infinito. Diz ele: “O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação de dois termos. Sob esse ponto de vista, o eu não existe ainda”.²⁹

Em linhas gerais, portanto, o que Kierkegaard quer indicar com a exposição desta dialética existencial é que o ser humano se vê diante de paradoxos para os quais a razão, em si mesma, não responde satisfatoriamente, nem esgota as soluções. Nem mesmo a crença em Deus soluciona tais contradições presentes na vida, mas Kierkegaard vê em Deus e na religião, enquanto relação subjetiva com Deus, a única resposta que confere significação ou autenticidade à existência humana.

.....
28 – Giles, p. 14.

29 – DH, p. 195.

3.2. Os estágios existenciais³⁰

A busca pela autenticidade existencial não é algo facilmente conquistável porque a existência de cada indivíduo é repleta de decisões vitais que determinam o nosso modo de ser no mundo. Desta forma, a existência se apresenta em níveis ou estágios que descrevem as opções de cada indivíduo, bem como a sua postura diante da vida enquanto existente concreto. Os estágios da existência são três: Estético, Ético e Religioso.³¹ “Essas dimensões correspondem não só às diversas opções feitas pelo ser humano, como também podem ser vistas como fases vividas por Kierkegaard, analisadas e descritas ao longo da sua existência”.³²

Kierkegaard estabeleceu a distinção entre os três estágios, mas outras distinções paralelas aparecem internamente, como os dois tipos de vida estética, que ele chamou de imediata e refletida; ou os dois tipos de religiosidade, que ele denominou A e B. Em cada uma destas dimensões a auto-relação se dá numa perspectiva distinta: na fase estética em pura exterioridade; na fase ética mesclando o exterior com o interior, na fase religiosa, esfera da autenticidade, em profunda interioridade onde o eu se relaciona com Deus.³³

Ao falar em estágio, Kierkegaard não tem em vista fases invariáveis pelas quais todas as pessoas passarão; nem são momentos sequenciais e preparatórios para o seguinte. Também, “nesse movimento dialético de transição de um estágio para o outro, o estágio posterior retém, em germe, por assim dizer, aquilo que foi superado”.³⁴ Cada estágio mais elevado é constituído, não pela abolição do inferior mas pela sua subordinação. Por exemplo, o indivíduo religioso tem paixões estéticas e entusiasmo ético, mas existe nesse estágio uma paixão mais elevada que os limita.³⁵

Os estágios da vida são inter-relacionados; não se vive um estágio puro. Ninguém é exclusivamente estético, ético ou religioso. Os estágios não são exclusivos na experiência humana. Não são também cursos através dos quais se têm de passar da infância à velhice, mas são métodos através dos quais nos colocamos diante da realidade *hic et nunc*. Note-se, também, que um estágio não se transforma em outro; um estágio destrona o outro e esse efeito representa uma nova orientação básica na vida do indivíduo. Esse “destronamento” não se dá através do intelecto, e sim da vontade.³⁶

Os níveis ou estágios existenciais expressam essa auto-relação

30 – O estético, o ético e o religioso, enquanto modos existenciais, têm sido descritos como: estádios, estágios, estações, estilos, esferas, dimensões, etc. Neste artigo optamos pelo termo “estágios”, significando etapas pelas quais os seres humanos podem ou não passar.

31 – A divisão da evolução histórica ou o desenvolvimento humano individual em etapas é uma característica muito comum na história da filosofia. Podemos ver isso, dentre outros nomes, em Platão, Agostinho, Fichte, Schelling e Hegel, como acertadamente observa Gouvêa. (*op.cit.*, p.10).

32 – Huhne, L. M. (2010). O Irracionalismo de Kierkegaard. In A. Resende, *Curso de Filosofia* (p. 165). Rio de Janeiro: Zahar / SEAF.

33 – Cf. Huhne, p. 165.

34 – Cf. Giles, p. 16.

35 – Cf. Gouvêa, p. 212.

36 – Cf. Rosa, p. 159

que determina o modo de o homem estar no mundo, mas não devem ser pensados em termo de continuidade lógica ou seqüência gradual. Os estágios diferenciam-se entre si não quantitativamente, sendo concebidos como acúmulo de saber pela consciência em seu desenvolvimento histórico, mas qualitativamente, pois o movimento existencial independe da evolução cultural, visto que é sempre dado em relação à estrutura mesma do indivíduo enquanto síntese do finito e do infinito. A liberdade representa, portanto, a própria essência da existência, pois a subjetividade revela a infinita possibilidade do ser, que é a liberdade.

Como afirmamos anteriormente, a saída de um estágio para o outro só pode acontecer através de saltos, ou seja, através de atos de vontade que provocam mudanças qualitativas naquele estágio em questão, pois cada nível descreve uma atitude diante da vida que só pode ser alterada mediante atos de vontade. Jolivet explica que, para Kierkegaard, o salto se opõe à mediação, que é a categoria do contínuo e homogêneo. Mediatizar equivale a identificar os contrários, suprimindo as originalidades irreduzíveis, volatizando o concreto e o existencial em proveito da quantidade. A dialética, assim compreendida, volta as costas para a vida e leva à imobilidade. “Na dialética hegeliana a diversidade é sempre provisional, a oposição relativa, o conflito aparente. O imóvel e homogêneo triunfam sobre o móvel e diverso, o universal sobre o individual e o uno sobre o múltiplo”.³⁷ Mas na dialética kierkegaardiana o homogêneo cede lugar à heterogeneidade e à distinção. A realidade da interioridade é uma dialética contínua sem síntese unificadora que remova a tensão, sem cessação do combate existencial, sendo marcada pela luta e pelo sofrimento que é resultante de querer ser si próprio. Na síntese hegeliana a unidade racional eleva-se acima das contradições que são mediadas e os paradoxos são dissolvidos no Absoluto. Kierkegaard, contudo, procura manter a paradoxalidade e a contradição da existência como elementos que precisam manter sua distinção. Nos *Diários* ele afirma:

[No sistema] todo contraste relativo pode ser mediado; [mas a] personalidade protestará por toda a eternidade contra a ideia de que contrastes absolutos podem ser mediados (e este protesto é incomensurável com a afirmação da mediação); para toda a eternidade ela repetirá seu dilema imortal: ser ou não ser – eis a questão (Hamlet).³⁸

Para Kierkegaard, a distinção entre os estágios no caminho da vida apontando para um pressuposto que subjaz toda esta reflexão sobre os possíveis modos de existência: o homem, além de ser uma criatura finita, é uma síntese paradoxal do tempo e da eternidade. A eternidade é o objetivo de sua existência e a diferença qualitativa entre os elementos que compõem essa síntese explicam os conflitos essenciais e as lutas durante o desenvolvimento espiritual do homem.³⁹ Desta forma, a autenticidade do existente só pode ser verdadeiramente encontrada no estágio religioso que estabelece a relação subjetiva com o Absoluto, razão de ser da existência relativa. Kierkegaard explica que o estágio religioso é o ponto culminante da existência,

37 – Jolivet, p. 171-2.

38 – DP, II 1578.

39 – Cf. Gouvêa, p. 210.

por isso, o movimento ideal é subordinar o temporal ao eterno, o finito ao infinito.⁴⁰

Para realizar a tarefa de apropriação da atualidade e fatualidade na subjetividade, o indivíduo precisa fazer uma opção decisiva. Tal opção não significa posicionar-se em favor desta ou daquela ideia, mas escolher uma forma de existência. Essa opção assume a forma de transição, através dos estágios, até que se chegue ao reconhecimento da vocação radical situada no âmbito da fé, que requer o salto infinito do estágio religioso.⁴¹ Portanto, o homem tem a possibilidade da escolha existencial, o que situa a culpa e a angústia sempre no *eu* responsabilizando-o diante do eterno. O movimento de superação de cada estágio se dá através de uma decisão existencial qualitativa enquanto abertura cada vez maior ao Absoluto, fundamento mesmo do existente. Diante do indivíduo as principais escolhas existenciais apresentam-se como “ou isto ou aquilo”, daí decorrendo a angústia de poder estar no erro. Para existir, a questão mais importante para o indivíduo está no fazer. Podemos aqui relembrar as suas palavras que exprimem a tarefa que ele tem diante de si:

.....
O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo o que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a ideia pela qual quero viver e morrer.⁴²
.....

A existência não pode ser pensada de forma distanciada e impessoal. É necessário o nosso engajamento prático na dialética da vida, onde cada instante assume um significado decisivo que não pode ser desconsiderado, pois o instante é breve e temporal, mas traz consigo a decisão e, por isso, tem natureza própria, o instante tem valor infinito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento inquietante de Kierkegaard, acessível através dos seus escritos, representou gradativamente para a Filosofia o elemento definidor de toda uma postura que, desde então, veio a identificar uma preocupação com a existência humana; por isso não há como minimizar o papel do pensamento kierkegaardiano na estruturação da Filosofia contemporânea. Para entendermos o pensamento de Kierkegaard, teremos de lidar com uma obra que sofre as dores do “parto” e cujo objetivo era mostrar que alguma vez alguém viu o que era existir. Através da sua reflexão, Kierkegaard quer nos mostrar que o ser humano não deveria se perder em meio à mera fruição do instante ou na conformidade com a multidão. O ser humano tem um chamado para assumir a sua própria existência, para ser-no-mundo, para agir, em busca de sua autenticidade. Esta concepção kierkegaardiana é libertária, no sentido de que propõe a busca e, ao mesmo tempo, a construção da identidade humana.

.....
⁴⁰ – *Ibidem*, p. 210.

⁴¹ – Giles, p. 15-6.

⁴² – DP, IA75.

BIBLIOGRAFIA

- Ferrater Mora, J. (1998). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gardiner, P. (2001). *Kierkegaard*. São Paulo: Loyola.
- Giles, T. (1978). *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EDUSP.
- Gouvêa, R. Q. (2000). *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Novo Século.
- Huhne, L. M. (2010). O irracionalismo de Kierkegaard. In A. Resende (Org). *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar / SEAF.
- Huisman, D. (2000). *Dicionário de obras filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Jolivé, R. (s/d). *Introducción a Kierkegaard*. Madrid: Editorial Gredos.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2011). *Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, S. (2010). *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, S. (1979). *O desespero humano*. São Paulo: Nova Cultural.
- Kierkegaard, S. (s/d). *Os diários e papéis de Kierkegaard. Textos Seleccionados de Søren Kierkegaard*. Curitiba: UFPR.
- Kierkegaard, S. (1986). *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70.
- Kierkegaard, S. (1975). *Temor e tremor*. São Paulo: Nova Cultural.
- Nogare, P. (1998). *Humanismos e anti-humanismos*. Petrópolis: Vozes.
- Rosa, M. (1994). *Antropologia filosófica: uma perspectiva cristã*. Rio de Janeiro: Juerp.
- Staccone, G. (1991). *Filosofia da religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. Petrópolis: Vozes.
- Wahl, J. (s/d). *As filosofias da existência*. Lisboa: Europa-América.

ANTÍGONA: ANÁLISE ÉTICA, POLÍTICA E RETÓRICA

Eleonora Enoque da Silva⁴³
Martha Solange Perrusi⁴⁴

RESUMO

Sófocles escreveu a tragédia *Antígona* – peça representada pela primeira vez em 441 a.C., em Atenas –, que tem como tema central um problema prático de conduta, envolvendo aspectos morais e políticos. Nessa obra, o tragediógrafo colocou questões fundamentais para discussão e reflexão, principalmente a do limite da autoridade do Estado sobre a consciência individual e o conflito entre a lei não escrita e a lei escrita. Nosso propósito, neste capítulo será analisar como Aristóteles, em sua obra *Retórica*, discute o tema e as questões fundamentais de *Antígona*, a partir dos conceitos de lei, justiça e equidade. Continuaremos nossa análise com um pensador contemporâneo, Cornelius Castoriadis, que considera ser a tragédia, um dos mecanismos de defesa da democracia grega, isto é, do exercício político na polis. Com base nas ideias desses autores, pretendemos primeiro discutir o conflito, entre as leis escritas e as leis não escritas, à luz da retórica aristotélica e num segundo momento discutir o bom senso x descomedimento, a partir de considerações trazidas por Castoriadis, levando em conta que em ambas as discussões faremos uma reflexão do discurso político em jogos de disputas de poder na contemporaneidade.

Palavras-chave: *Antígona*, Aristóteles, Castoriadis.

APRESENTAÇÃO

O tema desse trabalho consiste em uma discussão das confluências entre ética, política e retórica na obra *Antígona*, de Sófocles, com objetivo de analisar alguns conflitos, entre os protagonistas a partir de obras de Aristóteles e Castoriadis. Sabemos que *Antígona* foi uma das tragédias mais estudadas e interpretadas em diversas áreas do conhecimento, como Filosofia, Direito, História, Ciências Políticas, Psicologia, Letras, Artes Cênicas e outras. Mas o que nos chama atenção para revisitar *Antígona* pelo viés da Filosofia é porque há certos aspectos observados e indicados por filósofos antigos e contemporâneos que ainda não foram discutidos e refletidos, e, sobretudo, reunidos em um mesmo trabalho. Nas seções a seguir, inicialmente, faremos algumas considerações sobre Sófocles e sua obra *Antígona*, contextualizando tal obra no âmbito da história e da política da Grécia antiga. Em seguida, apresentaremos um breve resumo dessa obra. Por fim, faremos uma análise retórica dos gêneros do discurso e dos tipos de provas que identificamos nessa tragédia.

1. Aspectos históricos e políticos nas tragédias

Sófocles nasceu no ano de 496 a. C., na pequena localidade de Colono, nas imediações de Atenas, e morreu em 406 a. C. em Colono. Ele foi um importante dramaturgo grego, um dos mais importantes escritores de tragédia ao lado de Ésquilo e Eurípedes. Suas primeiras peças foram escritas depois das de Ésquilo e antes das de Eurípedes. Segundo Mário K. Kury (1989), Sófocles escreveu 123 peças durante sua vida, mas apenas sete sobreviveram em uma forma completa. Por quase 50 anos, Sófocles foi o mais celebrado dos dramaturgos nos concursos dramáticos da cidade-estado, de Atenas, que aconteciam durante as festas religiosas. (Sófocles, 2004)

No âmbito da política, o dramaturgo viveu tanto a decadência de Atenas para Esparta, durante a Guerra do Peloponeso, quanto o triunfo na Guerra greco-pérsica (ou guerras Médicas). Com o surgimento da democracia grega, séc. V a.C., houve um grande interesse, dos tragediógrafos, filósofos e sofistas, pelos problemas de ética e política, bem como pela questão do homem enquanto cidadão da polis. Isso porque a democracia representava a possibilidade de se resolverem, através do entendimento mútuo, as divergências e diferenças existentes na sociedade em nome de um interesse comum. As deliberações seriam tomadas, assim, em reuniões de cidadãos, as *assembleias*. Isso significa que as decisões seriam tomadas por consenso, o que acarretaria persuadir, convencer, justificar, explicar. Assim, surgem as artes do discurso, a retórica e a oratória: na medida em que a palavra passa a ser livre, ela se torna o instrumento dos indivíduos defenderem seus interesses, direitos e propostas. (Marcondes, 1998)

Os sofistas surgem exatamente no período em que se instaura a democracia em Atenas. Eles eram mestres de retórica e oratória, que percorriam as cidades-estados fornecendo seus ensinamentos, sua técnica e habilidades de persuasão aos governantes e aos políticos em geral. Os principais e mais conhecidos sofistas foram Protágoras de Abdera (cerca de 490-421 a.C.), Górgias de Leontinos (c. 487 – 380 a.C.) e Pródico (465-399 a.C.), tendo sido este último o mestre de Sócrates (465-399 a.C.). (Marcondes, 1998)

É neste contexto histórico e político que entendemos o surgimento do discurso filosófico e o sentido das mudanças sociais e culturais, como por exemplo, a tragédia que tornou-se parte de uma cerimônia cívica, em que virtudes morais e políticas são exaltadas. Como exemplo, temos Sófocles (496-406 a.C.), cujas tragédias destacam-se por tematizar as virtudes, os direitos, a verdade e a justiça, principalmente, nas obras *Édipo Rei* (430 a.C.) e *Antígona* (441 a.C.) (Marcondes, 1998).

A respeito das tragédias, Aristóteles considera que o objetivo das mesmas era provocar uma forte impressão no público para que refletissem sobre as paixões (*pathos*) e os vícios humanos. Em sua obra *Poética* (IV-26), assim conceitua a tragédia:

.....
Tragédia é a representação de uma ação elevada, de alguma extensão e completa, em linguagem adornada, distribuídos os adornos por todas as partes, com atores atuando e não narrando; e que, despertando piedade e temor, tem por resultado a *catarse* dessas emoções.
.....

43 – Universidade Católica de Pernambuco, Brasil.

44 – Universidade Católica de Pernambuco, Brasil.

A catarse, para Aristóteles, seria um elemento chave na compreensão da tragédia, entendida como purificação das emoções de “terror e piedade”. A bem dizer, a questão interessante do processo catártico de uma encenação trágica, é mobilização por conta de um erro do personagem trágico que carrega em si todo o peso da comunidade. É por isso que pode-se dizer que a audiência purifica as emoções. Como diz Rachel Gazolla, “dirimir um erro é salvar a comunidade e nunca somente a si mesmo” (Gazolla, 2001, p.28).

O processo de purgação catártica acontece em vários momentos da tragédia *Antígona* e nos deteremos, em particular no desfecho da tragédia. O processo purificador tem seu aspecto sagrado, por conta da origem dionisiaca (embora no seu auge não se reconheça mais Dioniso) e das apresentações ritualísticas, mas também apresenta um conteúdo educativo e cívico. É uma arte da *polis* e para a *polis*. A catarse “presenteia o assistente com a possibilidade de expandir seus julgamentos, sua capacidade de pensar sobre sua pessoa e suas relações com as outras pessoas (...) nos traz experiências emocionais de tal vigor, que provocam a purificação por sua vivência”. (Gazolla, 2001, p.39)

Os personagens agem e, então, por uma espécie de revivência, a audiência se purificaria por retomar esses sentimentos. A tragédia, pois, está intrinsecamente ligada à política. A obra *Antígona* é filha de sua própria época e questiona o status político. A assistência vivenciaria as ações dos personagens e os diálogos da obra com vivências bem próximas dos próprios espectadores, cotidianas e políticas.

Percebemos, notoriamente, essa catarse ao longo de várias passagens do texto, mas em particular no desfecho da tragédia que iremos descrever, posteriormente em nosso artigo. Na próxima seção, faremos uma breve descrição dos elementos da tragédia.

2. Breve descrição da obra

Antes da descrição da obra *Antígona*, apresentaremos os personagens da *Trilogia Tebana*, de Sófocles:

- Antígona e Ismênia: filhas de Édipo, sobrinhas de Creonte, irmãs Eteocles e Polinice. O nome de *Antígona* daria, a partir de *gonei* – origem, *geração*, *ante* – apresenta, a rigor, ela defende os valores da família. É Antígona que toma as dores da família
- Coro dos anciãos de Tebas: grupo de membros respeitados da sociedade e da *polis*. Eles são os defensores da virtude cívica e religiosa. O coro, na obra, representa o povo, mas também pontua situações próprias da tragédia, como ator e como narrador, situando tudo o que aconteceu antes, além de ser também um ponto de reflexão.⁴⁵
- Creonte Rei de Tebas: pai de Hemon, marido de Eurídice, irmão de Édipo, tio dos filhos de Édipo, Eteocles,

Polinice, Ismena e Antígona. Ele defendeu a cidade e o povo de Tebas contra o ataque de Polinice

- Guarda: responsável por supervisionar o corpo podre de Polinice e garantir que nenhum cidadão tente dar-lhe enterro. Ele tem colegas, e deve lealdade a Creonte.
- Hemon: filho de Creonte e Eurídice; herdeiro do trono. Comprometido com Antígona. De certo modo, o próprio nome de Hemon já antecipa o trágico.⁴⁶
- Tirésias: adivinho cego e profeta de Tebas. Foi responsável por revelar a Édipo a verdade sobre seu casamento, seus filhos e como ele tinha involuntariamente cumprido a profecia.⁴⁷
- Mensageiro: um cidadão de Tebas que devia lealdade a Creonte.
- Eurídice: esposa de Creonte, mãe de Hemon e de Megareus, que tinha sido recentemente morta no ataque a Tebas.

A obra relata o drama vivido por Antígona, filha de Édipo e Jocasta, depois que seu pai, já velho, cansado e cego, sai de Tebas e vai para Colono. Em Tebas ficam seus irmãos, Polinice e Eteocles (herdeiros do trono) que disputam o poder, mas que acabam se matando mutuamente. Creonte, rei de Tebas como sucessor de Édipo e irmão de Jocasta, de acordo com as leis da *polis*, proíbe o sepultamento de Polinice, príncipe tebano, considerado inimigo da cidade por comandar o exército da cidade de Argos na invasão de Tebas para exigir de seu irmão Eteocles o cumprimento do pacto de permutação no trono. O rei, portanto, priva-o de todo acesso ao reino dos mortos, o que é inconcebível para Antígona.

Sepultar o irmão se torna, para Antígona, um dever determinado por uma Lei, que se encontra acima e além das leis da cidade: a Lei dos Deuses. A personagem, portanto, ao se decidir por sepultar Polinice, já havia transposto o limite da lei da *polis*. E ela o sabe bem, pois conceder-lhe honras fúnebres é o mesmo que atribuir-lhe outro status: “Foi como irmão que ele morreu, não como escravo” (Sófocles, 2004, p. 222). E era qualquer forma de reconhecimento que Creonte evitava com seu decreto.

Mediante a recusa de Antígona a acatar as leis da *polis*, Creonte faz novo decreto: que ela seja emparedada viva. E apesar dos apelos recebidos, ele permanece irredutível. Entretanto, quando o adivinho Tirésias o alerta sobre possíveis acontecimentos que viriam a desgraçar sua família e a cidade, ele retrocede. Porém, é tarde demais, pois, ao dirigir-se ao túmulo, encontra Antígona morta e sobre o seu corpo está Hémon, seu filho e noivo de Antígona, que se mata diante do pai” (Sófocles, 2004, p. 253). A rainha Eurídice ao saber do suicídio do seu filho Hemon também se mata “[...] Creonte ao chegar no palácio com o cadáver do filho nos braços é avisado, pelo segundo mensageiro, que a soberana também já está morta. (Sófocles, 2004, pp. 256-257).

45 – O coro separa a reflexão da ação (Nietzsche, 2006, p.68), fazendo que, com força poética, a tragédia apresente o conflito entre o agir e o pensar, levando a audiência à reflexão. Além disso, o coro é o contraponto dramático, isto é, quando as paixões estão elevadas, o coro fala de modo a arrefecer os ânimos. Em Sófocles, o coro “traz tranquilidade à obra, impede o arrebatamento absoluto por meio do forte efeito dos virtuosos” (Nietzsche, 2006, p.85). De tal modo que conseguimos nos distanciar dos afetos e somos levados à reflexão.

46 – “o nome de Hemon (*Haimon*) se assemelha extremamente ao do sangue (*haima*)” (Loraux, 1995, p.36)

47 – Ao que parece Tirésias fazia parte da nobreza tebana. E recebeu a mântica, o que o torna capaz de fazer antecipações do desenvolvimento da tragédia.

3. Antígona: discussão ética e política

Creonte, sob um certo ponto de vista, está correto. Polinice recorreu a um exército de Argos para invadir a cidade de Tebas e tomar o poder, ainda que lhe fosse de direito por conta do acordo com o irmão. Mas ele invade a cidade e, ao invadir com ajuda do exército de Argos, ele se torna inimigo de Tebas. Então segundo a lei da cidade, um inimigo não teria honras fúnebres. Portanto, Creonte está correto e segue rigorosamente a lei da cidade.

Antígona, por sua vez, também está correta, ao defender a lei natural de enterrar os mortos da família, isto é, de defender as honras fúnebres ao irmão. Portanto, o que temos é uma situação em que há correção de ambos os lados. No entanto, as coisas não são tão simples assim.

Observem a posição de Creonte que segue estritamente a lei. Ora, política não é apenas o cumprimento da lei, política envolve muitas outras variáveis que também são políticas. Ou seja, a lei contempla o povo? Ouvir o povo é política. Antígona faz parte do povo e o coro já anuncia essa situação. Há a tensão bem forte entre o enterro de Polinice, a discordância veemente de Creonte frente ao ato e defesa vigorosa do cumprimento da lei da cidade. Nesse momento, temos a pausa dramática do coro que, após a ação, faz uma reflexão. Trata-se do estásimo, bem conhecido, que vai dos versos 332 a 377.

O estásimo começa com “Muitos prodígios há; porém nenhum maior do que o homem”. (v 332) A palavra aqui foi traduzida por “prodígios”, mas Castoriadis discute os sentidos da palavra na versão original, *deinos*. Segundo ele, *deinos* comportaria um duplo sentido, maravilhoso e terrível, e Sófocles teria usado a palavra *deinos* com os dois sentidos. Assim, o ser humano seria ao mesmo tempo maravilhoso e terrível.

O ser humano, Sófocles nos descreve, se distingue na sua condição natural, por ultrapassar seus limites, através da técnica. Através do trabalho, ele ultrapassou os mares, lavrou a terra etc. São ações próprias da cultura. A origem dessas ações é a própria humanidade. O homem teria ensinado a si mesmo e sozinho aprendeu, nenhum Deus lhe concedeu (como teria acontecido com *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo): “a fala, o alado pensamento e as normas que regulam a cidade” (versos 355). Só há uma única coisa que o ser humano não conseguiu ultrapassar, a sua condição mortal. Consideramos que a parte final do estásimo seria uma chave para nossa interpretação de *Antígona* (vv.365 a 377). Tudo que o coro descreveu sobre o homem, tudo que ele aprende de si mesmo, a linguagem, o pensamento, as normas da cidade, pode levar ora ao bem, ora ao mal. Isto, como aponta Castoriadis, é maravilhoso e terrível. Aquele que sabe levar em consideração os dois lados da questão, as leis da cidade e as leis dos deuses conseguiria tornar a cidade venturosa. A tragédia acontece precisamente porque há nos protagonistas uma rigidez cega na defesa de uma das leis. Ambos são apaixonados por seu tema. Antígona, apaixonada por seu irmão, defende a todo custo, a lei familiar. Creonte, apaixonado pelo poder pela cidade, defende a todo custo a lei da cidade.⁴⁸

48 – “Diz o poeta aos cidadãos de Atenas: mesmo quando temos razão, pode ser que a não tenhamos, pois nunca há uma última palavra no plano lógico. Efectivamente, os argumentos de Creonte e de Antígona, considerados enquanto tais, são impermeáveis um ao outro e não têm refutação lógica possível.” (Castoriadis, 2000, p.26)

Só há honras fúnebres porque há cidade e as leis da cidade garantem as honras fúnebres e só há leis da cidade porque há cidadãos. É preciso, portanto, olhar os dois lados da questão. É precisamente essa arrogância (*hybris*), descrita também no estásimo, “quem por audácia incorre no erro”, que vai fazer com que, na tragédia, seja desencadeada toda a catástrofe. O coro já anunciou que quem, por excesso, se fixar em apenas um dos lados da questão pode desencadear a tragédia.

Em seguida, o diálogo entre Hemon e Creonte vai tratar de mostrar essa inflexibilidade do ponto de vista passional, isto é, um diálogo entre o inflexível Creonte e o conciliador Hemon, uma bela defesa da democracia. É precisamente quando aprendemos, pela democracia, que precisamos ouvir o outro lado.

Hemon, noivo de Antígona, ouve a população que é favorável à ação de Antígona “Mas a mim é-me dado escutar na sombra como a cidade lamenta essa moça, porque, depois de ter praticado ações tão gloriosas, vai perceber de tal maneira, ela, que, de todas as mulheres, era a que menos o merecia” (vv.693 a 695).

No diálogo entre Hemon e Creonte, Hemon dá razão a Creonte “Nem eu poderia nem saberia afirmar que não tens razão ao falar assim” (vv. 685-686). Isso mostra a clareza de Hemon, no entanto, Creonte recusa-se a ouvi-lo, primeiro, por ele ser mais jovem, depois porque se mostra inflexível na defesa da lei da cidade. O coro, então pontua que ambos têm razão: “Senhor, se ele dissertou com prosperidade, é natural que tu aprendas com ele, e tu, Hemon, com teu pai, por tua vez: pois ambas as partes disseram palavras sensatas” (vv.724-726). Ambos têm razão: aquele que diz que a lei deve ser cumprida e aquele que diz que o povo deve ser ouvido.

Creonte, contudo, recusa-se a ouvir os argumentos de Hemon, inclusive questionando quem deve conduzir a cidade: “E a cidade é que vai prescrever-me o que devo ordenar?” (verso 734), numa postura claramente antidemocrática. Há uma disputa de autoridade, Hemon pontua o problema, mas, além de jovem, não exerce o poder.

Hemon diz a Creonte: “Mandarias muito bem sozinho numa terra que fosse deserta” (v. 739). Após reconhecer certa razão na defesa da lei, Hemon aponta que Creonte se considera o único a ter razão e aqui temos um problema chave na tragédia. Creonte não está disposto a ouvir, e, em grego, ele seria visto como um *monos phronein*, o único a ter razão. Essa inflexibilidade vai levar à catástrofe.⁴⁹ Diz ainda Hemon sobre essa questão “Porque quem julga que é o único que pensa bem, ou que tem uma língua ou um espírito como mais ninguém, esse, quando posto a nu, vê-se que é oco” (vv. 708-710).

Sófocles levantou, nessa tragédia, questões fundamentais para o espírito humano, principalmente a do limite da autoridade do Estado sobre a consciência individual, e a do conflito entre as leis da consciência — não escritas — e o direito positivo. A sua *Antígona* é o primeiro grito de protesto contra a onipotência dos governantes e a prepotência dos mais velhos.

49 – “A catástrofe se produz porque tanto Creonte como Antígona se aferem a suas razões, e não escutam as razões do outro” (Castoriadis, 1987, p.309)

Nessa tragédia Creonte encarna o dever de obediência às leis do Estado, e a heroína simboliza o dever de dar ouvidos à própria consciência. A nosso ver *Antígona* é um dos maiores exemplos em que o tema central de um drama grego é um problema prático de conduta, envolvendo aspectos morais e políticos, que poderiam ser discutidos, com fundamentos e interesse idênticos, em qualquer época e país.

O tradutor Jebb, na introdução à sua edição comentada de *Antígona*, sintetiza o problema da seguinte maneira:

.....
Mas a questão não é um simples conflito entre a lei do Estado e os deveres religiosos; é um conflito entre a lei do Estado imposta com excessivo rigor, e uma afeição natural colocada acima das leis. Creonte está certo na letra e errado no espírito; Antígona está certa no espírito e errada na letra. (Jebb, *apud* Kury in Sófocles, 2004)

.....
Isso significa dizer que da mesma forma que Creonte ultrapassou o limite devido quando, em seu edito, infringiu a lei divina, Antígona também o ultrapassou ao desafiar o edito. O drama seria, então, o conflito entre duas pessoas, cada uma das quais defende seus princípios de maneira intransigente.

Aristóteles, por exemplo, menciona a peça nas seguintes passagens de sua obra a *Retórica*:

.....
[...] Há na natureza um princípio comum do que é justo e injusto, que todos de algum modo adivinham mesmo que não haja entre si comunicação ou acordo; como, por exemplo, o mostra a Antígona de Sófocles ao dizer que, embora seja proibido, é justo enterrar Polinice, porque esse é um direito natural (Aristóteles, I, 13, p.92-93, 2004): *Pois não é de hoje nem ontem, mas desde sempre que esta lei existe, e ninguém sabe desde quando apareceu.* (vv. 456-457)

.....
É isso que a Antígona de Sófocles claramente quer exprimir quando diz que o funeral de Polinice era um ato justo apesar da proibição; ela pretende dizer que era justo por natureza. Segundo Pereira (2015) foi na obra *Retórica* a primeira vez que Aristóteles falou sobre o direito natural ou jusnaturalismo

Em outro trecho da mesma obra, Aristóteles, ao falar das leis escritas e não escritas, refere-se a *Antígona*, ao afirmar

.....
[...] a equidade é permanentemente válida e nunca muda, como a lei comum (por ser conforme à natureza), ao passo que as leis escritas estão frequentemente a mudar; donde as palavras pronunciadas na Antígona de Sófocles; pois esta defende-se, dizendo que sepultou o irmão contra a lei de Creonte, mas não contra a lei não escrita (Aristóteles, I, 15, p.97-98, 1375b, 2004): *Pois esta lei não é de hoje nem de ontem, mas é eterna [...] Esta não devia eu [infringir], por homem algum...* (vv. 456, 458.)

.....
Devemos enfatizar que os princípios da equidade são permanentes e imutáveis, e que a lei universal tampouco muda, pois se trata da lei natural, ao passo que as leis escritas mui-

tas vezes mudam. Assim, vimos que dramaturgos, como Sófocles, e filósofos como Aristóteles e Castoriadis não centralizam a relação indivíduo-sociedade (cidadão-polis), porque concebem os seres humanos como membros integrantes de uma comunidade (oikos-polis) e não como sujeitos singularizados, fora de um contexto social. A ação moral, por isso mesmo, torna-se indissociável da ação política. Segundo Freitag (1992) “a moralidade praticamente confunde-se com a ética, e esta com a decisão política, levando em consideração o outro, no interior de seu grupo ou de sua comunidade política”.

Mais do que isso, a dimensão política da tragédia, em Castoriadis, é ontológica e faz parte de uma visão de mundo. Não temos noção da consequência dos nossos atos. Mais do que ordem, no mundo humano, temos desordem. O resultado de ações inflexíveis apareceria sob a forma de catástrofe.

.....
A dimensão política da tragédia decorre antes de mais nada e acima de tudo de sua base ontológica. O que a tragédia traz à vista de todos – não ‘discursivamente’ mas por *apresentação* – é que o Ser é Caos. O Caos apresenta-se aqui, primeiramente, como ausência de ordem para o homem, a falta de correspondência positiva entre as intenções e as ações humanas, por um lado, e seus resultados e consequências, por outro. Mais que isso, a tragédia mostra não apenas que não somos senhores das consequências de nossos atos, mas também que não dominamos nem mesmo a sua *significação*. (Castoriadis, 1987, p.307).

.....
Ou seja, ambos, Creonte e Antígona, reivindicam que suas ações são corretas, mas o resultado da ação inflexível deles é imprevisível, no sentido de ser catastrófico. Não temos como saber as consequências de nossas decisões e, se essa decisão é autoritária e inflexível, ela não pode ser revista. Não conseguimos dar conta nem racional nem patologicamente. Não dominamos sequer a significação de nossos atos, ou seja, julgamos a correção da nossa ação, mas não percebemos os resultados da intransigência.

Na próxima seção, analisaremos aspectos da *Antígona*, de Sófocles a partir dos elementos da arte retórica de Aristóteles, em particular dos gêneros do discurso

4. Análise de Antígona a partir da Retórica aristotélica

Aristóteles ao tratar da retórica enquanto arte, apresenta-nos algumas técnicas que têm por objetivo: (i) identificar os gêneros do discurso –, a saber, o deliberativo, judiciário e epidítico –, a depender do tipo de orador, do assunto de que se fala, e do ouvinte (ii) problematizar o caráter do orador tendo em vista que, para persuadir, este caráter (ethos) deve ser “construído” como “verdadeiro” (mesmo que não o seja); (iii) apresentar análise dos meios de provas retóricas: ethos, pathos e logos; (iv) propor tipos de argumentos estabelecendo uma relação entre lógica e dialética. Para o filósofo, a importância dessa arte consiste na capacidade de persuadir o ouvinte através do discurso oral, fazendo com que ele formule um juízo sobre a situação que a ele se apresenta. Neste sentido, a retórica liga-se, portanto, à política, aos costumes e à ética. (Jesus, 2015)

4.1. Gêneros do discurso

Na obra *Retórica*, de Aristóteles, sabe-se que há 3 gêneros do discurso, e no texto de *Antígona* podemos encontrar esses três gêneros, a saber, o deliberativo, judiciário e epidíctico, que segundo Aristóteles podem ser vistos de acordo com o auditório (tipo de público).. A respeito disso, Aristóteles afirma “As espécies de retórica são três em número; pois outras tantas são as classes de ouvintes dos discursos. [...] De sorte que é necessário que existam três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judicial e o epidíctico”. (*Retórica*, Livro I, cap. 3, p.104).

O gênero deliberativo (ou político) trata de assuntos como legislação, impostos; orçamento; a defesa do país; a administração geral do Estado; os interesses da instrução; as relações internacionais. O objetivo é mostrar a vantagem ou desvantagem de uma determinada ação. O discurso deliberativo tem como auditório a Assembléia (Senado). Quanto aos valores, esse tipo discurso se refere ao útil ou ao nocivo. Os argumentos principais neste tipo de discurso são ou pelo menos deveriam ser: a honestidade; a legalidade e a utilidade. (Aristóteles, 1998, p. 56; Reboul, 2000, p.44-47)

Em suma, o gênero deliberativo tem como objetivo argumentar sobre assuntos futuros, como legislação, finanças, pode ser visto, no início de *Antígona*, quando Creonte apresenta aos representantes da cidade, ou seja, ao Coro, como ele irá governar Tebas, uma vez que os filhos de Édipo estão mortos. Temos isso no diálogo entre Creonte e o Coro, nos versos 163-175; 195-205 e 211-219.

O discurso judiciário (ou forense) *se refere* ao justo e diz respeito à argumentação perante os juizes. *Visa* mostrar a justiça ou injustiça do que foi feito por meio de acusações ou defesas sobre coisas feitas no passado. O discurso judiciário ou forense abrange todos os discursos pronunciados nos tribunais ou nas assembleias, em presença de juizes, com o fim único de se fazer justiça. (Aristóteles, 1998, p. 56; Reboul, 2000, p.44-47)

Ou seja, em relação ao discurso judiciário, aquele “que dispõe de leis e se dirige a um auditório especializado, utiliza de preferência raciocínios silogísticos (entimemas), próprios a esclarecer a causa dos atos” passados (Reboul, 2004), detectamos o uso dele, sobretudo, na cena que, diante de Antígona, após o flagrante do delito e sua detenção pelos guardas, Creonte interroga, julga e condena. Esse tipo de discurso pode ser percebido no diálogo entre Creonte e Antígona, nos versos 442 -449 e na sentença proferida por Creonte ao Coro, nos versos 770-780.

O gênero epidíctico (ou demonstrativo), *se refere* ao elogio ou à censura, ao belo e ao feio. *Visa* mostrar a virtude ou defeito de uma pessoa ou alguma coisa por meio do elogio ou censura. As formas de oratória deste discurso são: os elogios em datas comemorativas; os elogios a uma pessoa viva ou a uma pessoa morta; os discursos de formatura feitos por paraninfos; os discursos de agradecimento; as saudações em virtude de visitas; etc.. (Aristóteles, 1998, p. 56; Reboul, 2000, p.44-47).

Identificamos o gênero epidíctico em vários trechos, mas em particular nos elogios do Coro ao rei Creonte, como mostram os versos 211-220; nos elogios do adivinho Tirésias a Creonte nos versos 990 – 999 e nas censuras feitas por Antígona a Creonte, versos 519 – 523 e as censura de Hemon ao rei, versos 740 – 755.

4.2. Tipos de provas: ethos, pathos e logos

Em alguns trechos da *Retórica*, Aristóteles descreve os tipos de provas ou argumentos e como elas podem ser identificadas ou criadas. Vejamos o que diz Aristóteles e em seguida analisaremos tais argumentos na *Antígona*.

Segundo Aristóteles (2005), o ethos (caráter moral que o orador deve parecer ter, mesmo que não o tenha de fato), o pathos (conjunto de emoções, paixões e sentimentos que o orador deve suscitar no auditório com seu discurso) e o logos (razão) são tipos provas ou argumentos que podem ser utilizados no sentido de persuadir o auditório. Em outras palavras, o importante não é o caráter que o orador tem e que o auditório conhece que é importante, e sim o caráter que ele cria (Aristóteles, 2005).

4.3. Análise do ethos, pathos e logos na *Antígona*, de Sófocles

Após determinado o gênero do discurso, devemos encontrar os argumentos. Aristóteles define três tipos de argumentos, no sentido de instrumentos de persuasão, temos o ethos e o pathos, que são de ordem afetiva, e o logos, que é racional. (Reboul, 2000, p.47)

Ethos – esse tipo de argumento é o caráter moral que o orador deve assumir para gerar confiança do auditório, mostrando-se sensato (capaz de dar conselhos razoáveis e pertinentes), simpático (capaz de ajudar o auditório) e sincero (não dissimulando o que pensa nem o que sabe), como diz Aristóteles (*Retórica*, livro II, 1377a, em diante).

Na tragédia temos o ethos quando Antígona defende a sua ideia em relação ao sepultamento de seu irmão Polinice frente ao edito promulgado pela lei

Ismênia diz para Antígona que vai obedecer a lei de Creonte e Antígona responde a irmã dizendo:

.....
Procede como te aprouver; de qualquer modo hei de enterrá-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever: repousarei ao lado dele, amada por quem tanto amei e santo é o meu delito, pois terei de amar aos mortos muito, muito tempo mais que aos vivos. (Sófocles, 2004, versos 69-78)

.....
Segundo Shirley M. Jesus (2015), o ethos de Creonte revela que ele é o arquétipo do herói que aprende tardiamente, pois como o deus Cronos, “devora” seu filho e sua futura nora (que seria também sua “filha”). E o ethos de Hemon aponta-o como aquele que sabiamente pode intervir enquanto conselheiro do pai, já que toda a sua intervenção buscava expandir o período político de Creonte a outro patamar, conforme percebemos nos excertos a seguir:

.....
Hemon [...] - nenhuma, em tempo algum, “terá por feitos tão gloriosos quanto os dela [Antígona]” “sofrido morte mais ignóbil; ela que, “quando em sangrento embate seu irmão morreu “não o deixou sem sepultura, para pasto “de carneiros cães ou aves de rapina, “não merece, ao contrário, um áureo galardão?” (Sófocles, 2004, versos 692-700)

[...] - não há vergonha alguma, mesmo sendo sábio, em aprender cada vez mais, sem presunções. (Sófocles, 2004, versos 710 -712)

O ethos de Hemon tem, ainda, o intuito de revelar ao sujeito interpretante que o bem político não é uma verdade pronta, mas um processo em curso, um caminho nunca acabado. Seu ethos, tal como o de Antígona, revela-se porta-voz dos novos tempos ou da necessidade de se abrir para esse fato incontestável.

Ismenia, irmã de Antígona, ao contrário dessa, opta por obedecer à lei e à vontade do rei Creonte, pois, ela procura, mediante sua condição de oprimida, reavivar o fato de que as mulheres, sozinhas, não são capazes de modificar as leis.

[...] não nos esqueçamos de que somos mulheres e, por conseguinte, não poderemos enfrentar, só nós, os homens. Enfim, somos mandadas por mais poderosos e só nos resta obedecer a essas ordens e até a outra ainda mais desoladora. Peço indulgência aos nossos mortos enterrados mas obedeco, constrangida, aos governantes; ter pretensões ao impossível é loucura (Sófocles, 2004, versos 61-67).

Esse excerto nos faz perceber outra preocupação tratada por Sófocles em sua obra, a saber: a exclusão da mulher enquanto cidadã.

E apesar da resignação de Ismenia, Antígona, ainda, tenta dissuadi-la, conforme percebemos nos fragmentos abaixo:

Minha querida Ismenia, irmã do mesmo sangue, conheces um só mal entre os herdados de Édipo que Zeus não jogue sobre nós enquanto vivas? (Sófocles, 2004, versos 1-5)

[...] Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte a mim e a ti (melhor dizendo: a mim somente) [...] Ele não dá pouca importância ao caso: impõe aos transgressores a pena de apedrejamento até a morte perante o povo todo. Agora sabes disso e muito em breve irás tu mesma demonstrar se és bem-nascida ou filha indigna de pais nobres. (Sófocles, 2004, versos 31-38)

[...] Ele não pode impor que eu abandone os meus. (Sófocles, 2004, verso 49)

Entretanto, Antígona não consegue convencer sua irmã a mudar de ideia.

Ismênia diz:

Mas, nessas circunstâncias, infeliz irmã, teria eu poderes para te ajudar a desfazer ou a fazer alguma coisa? (Sófocles, 2004, verso 40)

[...] Agora que restamos eu e tu, sozinhas, pensa na morte ainda pior que nos aguarda se contra a lei desacatarmos a vontade do rei e a sua força. (Sófocles, 2004, versos 57-60)

O ethos de Antígona coloca-se em ruptura em relação aos limites e aos compromissos da vida cívica. Seu engajamento político se inscreve na fidelidade a uma justiça atemporal e divina.

A determinação de Antígona é inflexível, inabalável, surda, como vimos, até mesmo nas ordens dadas a sua irmã. Antígona parece flutuar entre fronteiras, entre a norma(lidade) e a prudência. Seu ethos reflete, portanto, uma personalidade exagerada / ultrajada, que a conduz além do medo e do conformismo.

Pathos – é o conjunto de emoções, paixões e sentimentos que o orador deve suscitar no auditório. Esse tipo de argumento, na maioria das vezes, envolve dor e prazer, uma vez que a maioria das pessoas só muda por uma grande dor ou por uma grande perspectiva de prazer. O pathos tem o objetivo de gerar no auditório as emoções, como ira e calma; amizade e inimizade; temor e confiança; vergonha e falta de vergonha; amabilidade e indelicadeza; piedade e indignação; inveja e disputa (ou competição).

Além disso, segundo Aristóteles, livro II, devemos observar o caráter do auditório por idade e por condições financeiras, a saber:

- (i) O caráter dos jovens: são propensos aos desejos e esperanças; são inexperientes e por isso deixam se enganar.
- (ii) O caráter do idoso: supõem sempre o pior em tudo; não aspiram nada de grande, nem de extraordinário, só o que é indispensável à vida; são mesquinhos porque sabem por experiência como é difícil adquiri-los e fácil perdê-los; vivem de recordações mais do que de esperanças; não são propensos aos desejos, nem procuram satisfazê-los, agem apenas segundo o seu interesse. Por isso, em tudo vêem um mal que os ameaça, fato que, os inclina à compaixão.
- (iii) O caráter dos adultos: a temperança (nem demasiados confiantes, nem demasiados temerosos) e a coragem.
- (iv) O caráter do nobre: são ambiciosos; despreza os pobres.
- (v) O caráter dos ricos: são soberbos e orgulhosos; gostam do luxo e da ostentação.
- (vi) O caráter dos poderosos: são ambiciosos, arrogantes (Aristóteles, 1998; Reboul, 2004)

Na obra de Sófocles, temos o pathos no trecho em que há a ameaça de Creonte ao guarda pela entrega de um culpado pela tentativa de sepultamento de Polinice. Creonte com ira ameaça os guardas ao dizer:

Sei muito bem que os guardas foram corrompidos e subornados para agir assim por eles. Nunca entre os homens floresceu uma invenção pior que o ouro; até cidades ele arrasa, afasta os homens de seus lares, arrebatada e impele almas honestas às ações mais torpes e incita ainda os homens ao aviltamento, à impiedade em tudo. Mas, quem age assim por interesse, um dia paga o justo preço. Se a Zeus ainda agrada a minha reverência, escuta e dize aos outros guardas: juro agora que se não descobrires o real autor desse sepultamento e não o conduzirdes à frente de meus olhos, simplesmente a morte não há de ser pena bastante para vós; sereis pendurados todos, inda vivos, até que alguém confesse

o crime! Sabereis de quem é vantajoso receber dinheiro de hoje em diante e aprendereis ao mesmo tempo que não é bom querer ganhar de qualquer modo; vereis que o lucro desonesto leva os homens com mais frequência à ruína que à prosperidade! (Sófocles, 2004, versos 294-314)

Logos – esse argumento diz respeito à argumentação propriamente dita do discurso. É o aspecto dialético da retórica. Aristóteles distingue o argumento do tipo entimema do argumento do tipo exemplo. Este segundo pode ser de dois: (i) o real: baseados em fatos históricos; (ii) o fictício: baseados em fatos inventados (fábulas e parábolas)

No texto de *Antígona* escolhemos identificar o exemplo porque eles são persuasivos em todas as circunstâncias.
Exemplo – argumentos baseados em fatos históricos:

Falaram-me de uma estrangeira, há muito, filha de Tân-talo, da terra forígia, e de seu triste fim no alto do Sípi-lo, aprisionada por muitos rochedos que em volta dela, como hera tenaz cresciam sempre; e ainda hoje contam que a chuva não cessava de molhar-lhe o corpo agonizante, nem a neve, enquanto as lágrimas que lhe desciam dos olhos orvalhavam o seu colo. Prepara-me o destino enterro igual”. (Sófocles, 2004, versos 824-834).

Como vimos, Aristóteles (2013) vê a retórica como prática que proporciona ao orador oportunidades sociais de aprendizagem sobre como lidar com o público durante um discurso, projetando-se enquanto um orador digno de fé. Na arte retórica, até mesmo a posição social do orador é levada em consideração enquanto elemento que valida ou dá credibilidade a ele.

Portanto, podemos dizer que a tragédia de *Antígona* é marcada por dois tipos de sofrimento: aquele que advém de um excesso de paixão (pathos) e aquele que se origina do ethos (caráter moral). Sófocles debruçou-se nessa tragédia com os seguintes elementos: i) sobre as leis gregas de seu tempo, a fim de ordenar o mundo e os atos para que as coisas sejam justas; ii) sobre o destino humano e o destino do herói que sofre e é destruído.

A obra de Sófocles, como um todo, demonstra-nos, mediante os argumentos dos tipos ethos, pathos e logos - apresentado por *Antígona*, pelo Coro e por *Tirésias* -, que os governantes devem buscar ajustamentos progressivos que busquem o bem comum, pois essas adequações visam ao equilíbrio, a temperança e a prudência nas ações.

Assim, se o perdão que *Antígona* pedia para *Polinice* e o pedido de revisão, da sentença, sugerido por *Hemon* fossem considerados, então o governo de *Creonte* poderia ter sido o de uma cidade pacificada. Contudo, nos parece que a temperança e a pacificação não pertencem ao universo trágico de *Antígona*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo vimos que na antiguidade, os sofistas e os filósofos desenvolveram uma habilidade prodigiosa de articu-

lar um discurso sobre política, moral, metafísica ou qualquer outro tema que merecesse a defesa, ou a acusação, o elogio ou a censura das pessoas. Nesse período, a eloquência, na oratória dos discursos, causava fascínio e deslumbramento na população. Atualmente os discursos retóricos causam interesse e curiosidade nas pessoas que têm a necessidade de empregar a arte de convencer e persuadir. Nesse trabalho pesquisar as discussões de *Castoriadis* e aplicar a retórica aristotélica a uma das tragédias de Sófocles foi uma honra e um privilégio, uma vez que consideramos o pensamento filosófico e a arte retórica indispensáveis e úteis na vida social, política e profissional de todo cidadão, pois para nós tanto um como outro são os instrumentos, de reflexão e linguagem, mais completos para análise, interpretação e prática do discurso.

Mas ao analisarmos os temas da justiça e da democracia em *Antígona* percebemos que a retórica empregada por Sófocles, na construção da tragédia, renasce sempre que as ideologias se desmoronavam. Assim foi o caso de *Antígona* ao perceber a possibilidade de sua irmã *Ismenia* ser condenada à morte por causa das suas crenças, e o caso de *Creonte* em reconsiderar a sua decisão após ser avisado por *Tirésias* das fatalidades que ainda poderiam ocorrer na sua família. Em ambos os casos os protagonistas utilizam a retórica como arte da persuasão e do convencimento, a saber, *Creonte* ao apelar para a misericórdia dos deuses para que não ocorresse mais nenhuma desgraça na sua família e *Antígona* ao argumentar com *Creonte* a não condenar *Ismenia*. Por fim, o que observamos é que, em *Antígona*, há argumentos persuasivos que não dialogam. Precisamos, portanto, pontuar onde está o aprendizado na tragédia, e, para isso, falamos sobre quem sobrevive e porque sobrevive. *Ismenia* passa de uma mulher medrosa que reconhece a importância da lei natural, mas não se sente capaz de mudar a lei da *polis* para uma mulher assertiva que aprende com as atitudes de *Antígona*.

A inflexibilidade de *Creonte* condena *Antígona* à morte. No entanto, ele voltou atrás. Mas *Antígona* havia se antecipado e se matado. A morte de *Antígona* é seguida da morte de seu noivo, *Hemon* e de *Eurídice*, mãe de *Hemon*.

Creonte lamenta a morte do filho e deseja sua própria morte. O coro, contudo, adverte que tal decisão só cabe ao futuro. (vv. 1330-1335) *Antígona*, além da intransigência no cumprimento da lei divina, comete o descomedimento de tirar sua própria vida. *Creonte*, então, implora a morte e reconhece que foi sua intransigência que levou às mortes de *Hemon* e *Eurídice*, “levai para longe este homem tresloucado, que sem querer te matou, filho” (vv. 1339-1341)

Mas o coro, como já havíamos indicado anteriormente em outras passagens, profere as palavras finais da tragédia, conclamando ao bom senso: “Para ser feliz, bom senso é mais que tudo. Com os deuses não seja ímpio ninguém. Dos insolentes palavras infladas pagam a pena grandes castigos; a ser sensatos os anos lhe ensinaram.” (vv. 1349-1353)

Em *Antígona*, pois, busca-se o bom senso, ninguém deve ser sábio sozinho. Foi precisa a catástrofe para que *Creonte* aprendesse o que os anos lhe ensinaram, a ter bom senso. E assim, concluimos com a purificação das emoções em seu caráter educativo e cívico.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles. (2005). *Retórica*. Introdução Manuel Alexandre Júnior. Tradução do grego e notas: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: WWF: Martins Fontes.
- Aristóteles. (1998). *Retórica*. Introdução Manuel Alexandre Júnior. Tradução do grego e notas: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Casa da Moeda.
- Aristóteles. (1973). *Poética*. Coleção Os Pensadores, vol.IV. São Paulo: Abril Cultural.
- Castoriadis, C. (1987). *As Encruzilhadas do Labirinto 2: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (2000). *Figuras do Pensável: as encruzilhadas do labirinto*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Freitag, B. (1992). *Itinerários de Antígona – A questão da moralidade*. São Paulo: Papirus.
- Gazolla, R. (2001). *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Loyola.
- Jesus, S. (dez.2015). O ethos em Antígona, de Sófocles. *Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, 9, 137-152.
- Lesky, A. (2006). *A Tragédia Grega*. São Paulo: Perspectiva.
- Loroux, N. (1995). *Maneiras Trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Marcondes, D. (1998). *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Meyer, M. (2007). *Questões de retórica: linguagem, razão e sedução*. Lisboa: Edições 70.
- Nietzsche, F. (2006). *Introdução à Tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Pereira, A. (2015). *Confluências entre mito, literatura e direito em Édipo Rei, de Sófocles*. Dissertação em Letras apresentada à Unesp. São José do Rio Preto.
- Reboul, O. (2000). *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Reboul, O. (2004). *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Sófocles. (1989). *A Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sófocles. (2004). *A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona*, (15ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Sófocles. (1992). *Antígona*. (6ª ed.). Coimbra: Calouste.

DEMOCRACIA, CIDADANIA E LUTA POR RECONHECIMENTO EM JÜRGEN HABERMAS

Karl Heinz Effen⁵⁰

RESUMO

O filósofo e sociólogo alemão, Jürgen Habermas, pode ser considerado como um dos principais pensadores contemporâneos a se dedicar a difícil tarefa de pensar criticamente o desenvolvimento dos sistemas políticos instaurados e efetivados no século XX e, principalmente, no período após a Segunda Guerra Mundial, momento histórico de importância crucial para a recuperação da crença na possibilidade de formas de convivência humana sob regimes políticos democráticos, constitucionais, de soberania popular e cidadania plena. Pretende-se, neste trabalho, partindo de pressupostos fundamentados de uma racionalidade comunicativa, reconstruir criticamente a discussão habermasiana em torno de “três modelos normativos de democracia”, texto incluído na sua obra “A inclusão do outro”, para, em seguida, tentar compreender como em cada modelo se articulam as lutas por reconhecimento e integração. Trata-se de um problema e desafio a ser enfrentado, pois a sempre maior diversidade de modelos de vida, de planos de ação dos cidadãos e cidadãs nas sociedades atuais e o fenômeno sempre mais impactante da diversidade cultural e dos processos migratórios, afrontam os modelos tradicionais de administração e organização da vida em sociedade, não deixando de colocar em cheque a potencialidade integrativa do Estado democrático de direito.

Palavras-chave: Democracia; Cidadania; Luta por reconhecimento.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Habermas, em seus livros, Teoria do Agir Comunicativo e Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos, apresenta duas convicções fundamentais do seu pensar filosófico que têm importância para a compreensão do tema a ser desenvolvido. A primeira faz referência à função da filosofia. Para Habermas (2012, p. 19), “pode-se dizer, até mesmo, que o pensamento filosófico tem sua origem no fato de a razão corporificada no conhecer, no falar e no agir tornar-se reflexiva. O tema fundamental da filosofia é a razão”. A segunda diz respeito à problemática em torno da unidade e da multiplicidade:

Minhas considerações caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma

passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para a outra. E esta possibilidade do entendimento, assegurada apenas de modo processual e realizada de modo transitório, forma o pano de fundo para a variedade daquilo com que nos defrontamos na atualidade, sem que possamos compreendê-lo (Habermas, 1990, p. 153).

Habermas (1990) responde, com essa articulação linguística da relação entre unidade e multiplicidade, à tentativa, sempre renovada no pensamento filosófico do ocidente, de forçar uma unidade, para nela “(...) salvar os momentos do não idêntico e não integrado, do heterogêneo e divergente, do contraditório e conflitivo, do passageiro e acidental” (p. 151-152), enfim, de tudo que parece escapar à força unificadora de uma razão fundada em si mesma. Por outro lado, há aquele “protesto contra a unidade em nome de uma pluralidade avassaladora” (p. 151), que não descansa até que tudo que restou sólido se desmanche no ar.

Habermas propõe um caminho diferente, pois pensa na possibilidade de um compreender discursivo da unidade e da multiplicidade, ambas sendo perpassadas e articuladas, desde sempre, pela linguagem e, assim, convidadas a se comunicarem num esforço de superarem qualquer forma de fechamento em si mesmas ou exclusão enquanto o diferente de si mesma e, portanto, ameaça à sua própria identidade e integridade.

O pensar filosófico, focado numa razão que se faz perceber na multiplicidade das suas vozes e que se entende como um pensar reconciliador das partes degeneradas da modernidade, poderá servir como aproximação teórica ao tema, como chave de leitura e de interpretação do pensamento habermasiano sobre os conceitos de democracia e cidadania. Tentarei trabalhar os conceitos a partir do texto “Três modelos normativos de democracia”, que se encontra na sua obra A inclusão do outro: estudos de teoria política (Habermas, 2002, p. 269-284. Doravante IO).

1. Concepção liberal versus concepção republicana

Habermas, no texto mencionado, reflete sobre a compreensão “liberal” e “republicana” da política descrevendo os dois modelos de democracia sob o ponto de vista dos conceitos de “cidadão do Estado” e “direito”, em seguida, trata da natureza do processo político de formação da vontade, para, enfim, apresentar a concepção procedimentalista, que ele denomina de “política deliberativa”.

Habermas considera importante para a compreensão adequada das diferenças existentes entre os dois modelos de democracia, compreender o papel que cabe ao processo democrático articulado no interior de cada modelo, pois é este processo que nos diz algo sobre a natureza da cidadania.

Na concepção liberal, a política, [...] no sentido de formação política da vontade dos cidadãos, tem a função de congregar e impor interesses sociais particulares mediante um aparato estatal já especializado no uso administrativo do poder político para fins coletivos (IO, p. 270).

Para a concepção republicana, a política é constitutiva do processo de coletivização social como um todo e é concebida como forma de reflexão sobre um contexto de vida ética.

Os integrantes de comunidades solidárias surgidas de forma natural encontram nela um *médium* no qual se conscientizam de sua interdependência mútua. Como cidadãos, dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as de forma voluntária e consciente em uma associação de jurisconsortes livres e iguais (Cf. *ibidem*, p. 270).

O processo político, assim entendido, provoca uma mudança substancial na concepção liberal do Estado e da sociedade, pois surge a solidariedade como terceira fonte de integração social, além das instâncias reguladoras do poder soberano estatal e do mercado.

A vontade política horizontalmente atuante e voltada ao entendimento mútuo ou ao consenso almejado por via comunicativa merece primazia, pois favorece a autodeterminação dos cidadãos e sua comunicação política, protegendo-as de intervenções tutelares por parte do Estado e da assimilação agressiva pelas forças do mercado. “Na concepção republicana, confere-se significado estratégico tanto à opinião pública de caráter político quanto à sociedade civil, como seu sustentáculo. Ambos devem conferir força integrativa e autonomia à práxis de entendimento mútuo entre os cidadãos do Estado” (IO, p. 270).

Quanto à compreensão de *cidadãos do Estado*, liberais e republicanos também assumem posições diferentes. Segundo a concepção liberal, o status dos cidadãos se define em função dos seus direitos individuais em face do Estado e dos demais cidadãos. Ao Estado compete a defesa desses direitos e ao cidadão dos seus interesses nos limites impostas pelas leis. No campo político, os cidadãos podem organizar-se e conferir validação a seus interesses particulares, transformando-os em vontade política e, assim, controlar o poder estatal garantindo o seu uso e exercício em favor dos interesses dos cidadãos na sociedade. Para Araujo,

.....
cristalizou-se aqui uma visão individualista e instrumentalista do papel dos cidadãos. A cidadania é concebida com base no modelo de uma pertença organizacional capaz de fundamentar uma posição jurídica, ou seja, os indivíduos permanecem exteriores ao Estado, contribuindo, de certa forma, para a sua reprodução, através de eleições e pagamento de impostos, a fim de conseguir em troca benefícios organizacionais. (2007, p. 126).
.....

A concepção republicana entende os direitos dos cidadãos como direitos positivos. Eles garantem “[...] a participação em uma práxis comum, por meio de cujo exercício os cidadãos só então se tornam o que tencionam ser – sujeitos politicamente responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais” (IO, p. 272). Os cidadãos do Estado se posicionam diante do poder do Estado exercendo um poder gerado comunicativamente na prática de autodeterminação e legitimado pelo fato de defender essa mesma práxis por meio da institucionalização da liberdade pública. O Estado assume a tarefa de garantir aos cidadãos a formação livre da opinião e da vontade e a obtenção de um acordo mútuo sobre o que deve ser de interesse comum. A cidadania, segundo Araujo (2017, p. 126),

.....
é vista através do modelo da pertença a uma comunidade ético-cultural, que se determina a si mesma, ou seja, os indivíduos estão integrados na comunidade política como partes num todo, de tal maneira que, para formar sua identidade pessoal e social, necessitam do horizonte de tradições comuns e de instituições políticas reconhecidas.
.....

Quando tratam do conceito clássico da pessoa do direito como portadora de direitos subjetivos, as duas concepções, a liberal e a republicana, entram em controvérsia.

Na concepção liberal, “o sentido de uma ordem jurídica consiste em que ela possa constatar em cada caso individual quais são os direitos cabíveis a que indivíduos” (IO, p. 273) e na concepção republicana, “esses direitos subjetivos se devem a uma ordem jurídica objetiva, que possibilite e garanta a integridade de um convívio equitativo, autônomo e fundamentado sobre o respeito mútuo” (IO, p. 273).

Para Habermas, ambos os conceitos não dão conta da natureza intersubjetiva dos direitos, segundo a qual deve haver consideração recíproca de direitos e deveres, em proporções simétricas de reconhecimento. O projeto republicano destaca a necessidade de garantia da integridade tanto do indivíduo quanto da comunidade, vinculando, assim, a legitimidade das leis ao procedimento democrático de sua criação, preservando, desse modo, uma coesão interna entre a práxis de autodeterminação do povo e do domínio impessoal das leis.

O direito a voto está situado no topo da hierarquia dos direitos em geral, pois evidencia a inclusão em uma comunidade de cidadãos dotados de direitos iguais por meio da participação efetiva nos processos de formação da opinião e da vontade. Mais uma vez, os direitos individuais precisam ser conciliados com os interesses gerais da comunidade e vice-versa, pois as forças do aparato estatal e as do mercado, em muitos casos, ameaçam a integridade do espaço de liberdade concedido pelas leis aos cidadãos enquanto indivíduos e à comunidade enquanto totalidade ético-jurídica. Por outro lado, uma insistência exagerada nos direitos individuais, garantidos e legitimados a partir da ideia de razões ou fontes supremas e transpóliticas, poderá colocar em perigo a distribuição simétrica de direitos e deveres e causar em termos comunicativos perturbações graves na obtenção de acordos sobre o projeto mais amplo da comunidade como um todo. Segundo Habermas, “as diferentes conceituações do papel do cidadão e do direito são expressão de um dissenso de raízes mais profundas sobre a *natureza do processo político*” (IO, pp. 274-275). Os liberais entendem a política como luta por posições que garantem o acesso ao poder administrativo. O processo de formação da vontade e da opinião é determinado pela luta por conquistar e manter posições de poder. Prevalencem razões estratégicas que devem garantir sempre maior sucesso na conquista da hegemonia política e dos programas e projetos socioeconômicos. O voto é funcionalizado e cada votante visa a maximização dos seus interesses por meio da multiplicação do seu voto. O voto é a tradução política de interesses individuais e particulares a serem defendidos e institucionalizados juridicamente pelos representantes eleitos. Essa concepção traduz muito bem uma prática política comum na vida política brasileira, pois

o cidadão, ao votar num representante, entende-se, neste ato, como cidadão cumprindo com seu dever e sua obrigação de participar da vida pública. Aqui, vale a pena mencionar a problemática do voto obrigatório no Brasil, pois nos parece ser um modo muito eficaz de controle sobre a conduta política dos cidadãos e uma forma de garantir uma participação razoável nas votações.

Para os republicanos, a formação de opinião e vontade política, em meio à opinião pública e no parlamento, é entendida como um processo de obtenção de entendimentos mútuos na interlocução dos cidadãos na comunicação pública. Evidencia-se uma diferença estrutural em relação à concepção liberal marcada pelo modelo de mercado, uma vez que o que conta é o poder comunicativo articulado pela comunicação política na forma de opiniões majoritárias estabelecidas via discursiva.

Predomina a razão comunicativa que aposta no entendimento mútuo e num projeto de sociedade que traduz os anseios mais profundos de cidadãos interessados num equilíbrio de direitos e deveres, quer dizer, num equilíbrio entre a autodeterminação e liberdade individuais e as forças determinantes vindas do aparato estatal e do mercado. Poderíamos falar num “voto estratégico” do lado dos liberais e de um “voto comunicativo” do lado dos republicanos, cada um expressando sua estrutura interna marcada pela razão estratégica ou comunicativa.

Habermas avalia vantagens e desvantagens do modelo republicano. Como vantagem apresenta o sentido radicalmente democrático de auto-organização da sociedade pelos cidadãos por processos comunicativos de formação da opinião e da vontade e como desvantagem de ele ser muito idealista e o processo democrático depender demasiadamente das virtudes dos cidadãos e sua orientação política inspirada pela ideia do bem comum.

Apesar da avaliação positiva do modelo republicano, Habermas não nega as dificuldades que este enfrenta quando confrontado com as demandas de uma sociedade movida por um pluralismo cultural e social. Existem interesses e orientações de valor no interior de uma mesma coletividade e que resistem a qualquer tentativa de chegar a um acordo, menos ainda a um consenso comunicativamente alcançado. Nestes casos, não basta recorrer a discursos éticos, estão em jogo interesses de partidos que se apoiam sobre potencialidades de poder e de sanções. Os possíveis objetivos comuns de convivência em sociedade devem ser negociados e os envolvidos devem mostrar vontade de respeitar as regras do jogo.

Uma política orientada por valores éticos e fundamentada sobre normas morais requer, antes de tudo, um consenso de base que coloca acima dos interesses particulares o interesse comum, que é concebido como um transcendental fraco de abertura para uma comunicação em direção a um entendimento, entre as partes interessadas, sobre a melhor forma de viver em sociedade e coordenar os múltiplos planos de ação. Esse consenso de base sofreu abalos profundos nas sociedades contemporâneas, inspiradas e até determinadas por um sistema capitalista de inspiração neoliberal, no qual predominam negociações constantes e tensas em torno da obtenção e satisfação de interesses e vantagens particulares, segundo a lógica sistêmica e calculista de mercado. Neste

ambiente, não é a razão comunicativa que orienta os discursos políticos, mas a razão tanto estratégica quanto instrumental, dependendo da intensidade dos conflitos oriundos da esfera econômica e da sua função na articulação e legitimação das forças sócio-políticas atuantes na sociedade.

Habermas (2002, p. 277) propõe um terceiro modelo de democracia que se baseia nas “(...) condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo o seu alcance, de modo deliberativo”.

2. Concepção procedimentalista da democracia

Segundo Reese-Schäfer,

.....
a democracia deliberativa de Habermas ganha seus contornos quando a diferenciamos do modelo de democracia nos termos do Estado de direito liberal dos acordos dos interesses privados de uma população despolitizada governada por uma classe política, por um lado, e do modelo civil-republicano de auto-organização política dos cidadãos ativos e politizados, por outro lado. (2009, p. 93).

.....
Partindo do conceito procedimental da política deliberativa, como chave de leitura normativa da teoria da democracia, as concepções liberal e republicana do Estado sofrem diferenciações. Habermas toma como referencial para a nova leitura a formação democrática da opinião e da vontade e sua tradução em eleições gerais e decisões parlamentares. Sendo assim, na concepção liberal, “esse processo apenas tem resultados sob a forma de arranjos de interesses” e, na concepção republicana, “a formação democrática da vontade cumpre-se sob a forma de um auto entendimento ético (IO, p. 278). Acolhendo elementos de ambos os lados,

.....
a teoria do discurso (...) os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisão. Esse procedimento democrático cria uma coesão interna entre negociações, discursos de auto entendimento e discursos sobre a justiça, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos (IO, p. 278).

.....
Escolhas e decisões passam por processos argumentativos que seguem determinadas regras e visam um acordo mútuo, que encontra sua força normativa na própria estrutura da comunicação linguística. São processos comunicativos que formam a base para a compreensão normativa do Estado e da sociedade.

3. Conceituação normativa de Estado e sociedade

Para os republicanos, a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos possibilita a constituição da sociedade como um todo firmado politicamente. A autodeterminação política dos cidadãos possibilita um processo de formação de uma coletividade consciente de si mesma e, enquanto totalidade, age sobre si mesma e se expressa na vontade coletiva dos cidadãos. A democracia se apresenta como auto-

-organização política da sociedade e assume posição crítica frente ao Estado. Trata-se de revitalizar a opinião pública, de provocar a regeneração dos cidadãos e de apossar-se do poder estatal, para superar a dependência dos cidadãos de um poder centrado no Estado e administrado burocraticamente, o que pode ser entendido como um processo de ressignificação da própria cidadania e de seu deslocamento para a esfera pública, seu locus por excelência.

Para a concepção liberal, não há como superar a separação entre o Estado e a sociedade, e não há como equilibrar normativamente os interesses que motivam ambas as esferas. O poder estatal deve ser disciplinado e funcionalizado em favor dos interesses e orientações de valores da sociedade. Para Habermas (IO, pp. 279-280),

.....
o centro do modelo liberal não é a autodeterminação democrática de cidadãos deliberantes, mas sim a normatização jurídico-estatal de uma sociedade econômica cuja tarefa é garantir um bem comum entendido de forma apolítica, pela satisfação das expectativas de felicidade de cidadãos produtivamente ativos.

.....
A teoria do discurso, por sua vez, assume elementos de ambas as partes, e diante do desafio de como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático, oferece como resposta os direitos fundamentais e o princípio do Estado de direito. A efetivação de uma política deliberativa depende da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito, procedimentos que devem garantir uma discursividade comunicativa que envolve os participantes e os que são atingidos pelas consequências resultantes da observação das regras consensualmente estabelecidas.

Ela se afasta tanto da ideia de um sujeito social totalizante quanto a de sujeitos individuais concorrentes entre si. A teoria do discurso, fortemente ancorada em processos intersubjetivos de formação de entendimentos,

.....
conta com a intersubjetividade mais avançada presente em processos de entendimento mútuo que se cumprem, por um lado, na forma institucionalizada de aconselhamentos em corporações parlamentares, bem como, por outro lado, na rede de comunicação formada pela opinião pública de cunho político (IO, p. 280).

.....
Pode-se falar de comunicações sem sujeito que formam arenas nas quais acontecem os processos de formação de opinião e de vontade acerca de temas relevantes para a sociedade, e essas comunicações sem sujeito formam arenas nas quais pode ocorrer a formação mais ou menos racional da opinião e da vontade acerca de temas relevantes para o todo social e sobre matérias carentes de regulamentação. Interesses particulares e coletivos encontram nos processos discursivos de tomada de decisão uma espécie de equilíbrio, pois passam por procedimentos argumentativos, nas quais vence o melhor argumento e não os argumentos da força, ou qualquer outra forma de poder não construído por processos discursivos democráticos de formação da vontade. Importa, aqui, destacar a necessidade de um acordo entre

o público e o privado, na qual ambos os momentos se reconhecem como momentos integrados dialeticamente num jogo mais amplo e complexo, que se sustenta e efetiva no respeito e na observância de regras aceitas e, sempre, passíveis de reformulação, segundo as exigências que decorrem da configuração interna do contexto discursivo em que estão engajadas e a partir do qual são elaboradas.

A formação de opinião tem como finalidade decisões eletivas institucionalizadas e resoluções legislativas que transformam o poder resultante de processos comunicativos em poder administrativo aplicável, poder que, em sua constituição e dinâmica internas, se efetiva de forma comunicativa. Cabe à sociedade civil viabilizar e potencializar os fluxos comunicativos para que sejam articulados em torno de demandas da sociedade e traduzidos em projetos a serem encaminhados às instâncias legislativas para consideração e possível formulação em leis.

Essa nova dinâmica democrática discursiva de pensar e realizar a convivência em sociedade, engajando todos os envolvidos, exige, segundo Habermas, uma redistribuição dos pesos que são atribuídos aos três recursos que dão conta da integração e direcionamento nas sociedades modernas: o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade. O poder socialmente integrativo da solidariedade, poder que não se constitui e resulta da ação comunicativa, deve contrapor-se ao dinheiro e ao poder administrativo e alimentar-se das opiniões públicas autônomas e de procedimentos institucionalizados da formação democrática da opinião e da vontade.

4. Compreensão de legitimação e soberania popular

A teoria do discurso não se satisfaz com processos democráticos de formação da vontade e com eleições que apenas legitimam o exercício do poder político, a tomada do poder governamental, a constituição da sociedade como coletividade política e eleições que atualizam esse ato fundador, ela se utiliza de procedimentos e pressupostos comunicacionais, que possibilitam a racionalização discursiva das decisões de um governo e administração vinculados ao direito e à lei (IO, p. 282). Desse modo, o poder administrativo resulta de processos de formação democrática da opinião e da vontade, e exerce forte influência sobre o exercício do poder político.

Deferentemente do poder político, que é especializado em decisões coletivamente vinculativas,

.....
as estruturas comunicativas da opinião pública compõem uma rede amplamente disseminada de sensores que reagem à pressão das situações problemáticas no todo social e que simulam opiniões influentes. A opinião pública transformada em poder comunicativo segundo procedimentos democráticos não pode “dominar”, mas apenas direcionar o uso do poder administrativo para determinados canais (IO, p. 282).

.....
Quanto à soberania popular, para os republicanos, o povo é portador de uma soberania que por princípio não se pode delegar, o poder constituinte encontra seu fundamento nas práxis de autodeterminação de seus cidadãos e não de

seus representantes, para os liberais, no Estado de direito democrático o poder estatal que nasce do povo se efetiva em eleições e votações, além de organismos legislativos, organismos de poder executivo e judiciário (IO, pp. 282-283). Trata-se de uma diferença significativa, para não dizer substancial, uma vez que a impossibilidade de delegar a soberania garante ao cidadão seu status de soberano constituinte e instituinte das regras fundamentais que orientam os processos discursivos de formação da opinião e da vontade e sua tradução em instituições democráticas de organização da sociedade. Na concepção liberal, corre-se o perigo de efetivar uma transferência da soberania aos representantes eleitos, os quais se entendem legitimados pelo voto e com autorização para falar, negociar e decidir no lugar dos seus eleitores, ou, como pode ser verificado na política brasileira, agindo como se tivessem adquiridos o direito de atuar em causa própria, não havendo necessidade de prestar contas, a não ser em função da manutenção do poder e de um novo período legislativo. Tudo se transforma num jogo de interesses, de luta por posições e controle sobre os processos de tomada de decisão nos campos administração e dinheiro, expulsando quaisquer formas democráticas discursivas de articulação dos espaços políticos.

Para Habermas, o conceito de discurso na democracia possibilita criar a imagem de uma sociedade descentralizada e articulada pelo espaço público, que constata, identifica e trata problemas pertinentes à sociedade como um todo, deixando para traz o velho princípio do todo e suas partes, o qual permitia uma distribuição desigual do peso do poder, ou para o lado do todo ou para o lado das partes, resultando no modelo coletivista da sociedade ou individualista, nenhum fazendo jus ao espírito democrático de um estado de direito. A soberania popular é interpretada de maneira intersubjetivista e se despede das leituras subjetivistas herdeiras das filosofias da subjetividade, movidas por uma racionalidade monológica e incapaz de efetivar processos comunicativos de entendimento mútuo entre os membros da sociedade. É uma soberania popular que encontra abrigo no processo democrático e na implementação jurídica de seus pressupostos comunicacionais, bastante exigentes por sinal, caso tenha por finalidade conferir validação a si mesma enquanto poder gerado por via comunicativa (IO, p. 283). Portanto,

.....
a leitura da democracia feita segundo a teoria do discurso vincula-se a uma abordagem distanciada, própria às ciências sociais, e para a qual o sistema político não é nem o topo nem o centro da sociedade, nem muito menos o modelo que determina sua marca estrutural, mas sim um sistema de ação ao lado de outros. (IO, p. 284).
.....

Ela comunica-se com todos os demais campos de ação legitimamente ordenados pelo médium do direito, possibilitando, assim, a solução de problemas que ameaçam processos de integração social. Nos casos em que o sistema político depende de outros desempenhos do sistema, a política deliberativa mantém uma relação interna com os contextos de um universo de vida cooperativo e racionalizado. Aqui há necessidade de um intercâmbio intenso com o universo vi-

tal, da cultura política libertadora, de uma socialização política esclarecida e principalmente de associações formadoras da opinião, pois elas garantem aos processos comunicativos de cunho político um diálogo permanente com as demandas vitais que brotam da sociedade civil e são tematizadas no espaço público político. São os fluxos comunicacionais entre os diferentes componentes do sistema que decidem sobre a qualidade democrática dos processos de formação da opinião e da vontade.

5. Luta por reconhecimento

Diferentemente de Adorno e Horkheimer, Habermas deixa bem claro que a racionalidade instrumental não é a última palavra do projeto da modernidade de racionalização. O paradigma da produção é, apenas, uma dimensão desse projeto, mas não o esgota, pois importa enxergar a importância da linguagem na construção e reconstrução das realidades sociais, políticas, econômicas e culturais. Habermas aposta na racionalidade comunicativa, sempre presente na história do ocidente, apenas esquecida e colocada à margem da dinâmica social, ela voltada ao entendimento mútuo entre sujeitos de ação e fala, capazes de atualizarem e configurarem o mundo em suas três dimensões objetiva, subjetiva e social. Esse resgate da linguagem como articuladora do mundo demonstra a potencialidade emancipadora do projeto da modernidade e sua capacidade de integração e reconhecimento do diferente a partir e de dentro de processos permanentes de construção de entendimentos (Verständigung), por meio do uso da linguagem como prática social.

Habermas distingue, até Teoria da Ação Comunicativa, entre mundo da vida e mundo sistêmico, como se fossem mundos opostos, o mundo da vida sendo regido por processos comunicativos e regido por uma linguagem que visa entendimento entre os participantes, e o mundo sistêmico sendo movido por uma razão instrumental que serve a interesses específicos e segue à dinâmica de quais meios para quais fins. No mundo sistêmico não há necessidade de reconhecimento ou de integração, pois se orienta pelo clássico modelo da relação entre sujeito e objeto. Segundo Honneth apud Bressiani (2011, p. 340),

.....
o desenvolvimento dado por Habermas a seu modelo teórico estabeleceria [...] duas ficções teóricas: a de um sistema que teria se diferenciado do mundo da vida e se tornado um meio não-linguístico de coordenação de objetivos e a do mundo da vida isento de quaisquer relações de poder e de dominação, onde o processo de reprodução simbólica da sociedade ocorreria por meio de relações de comunicação linguisticamente mediadas.
.....

Reformulações feitas por Habermas, procuram estabelecer intercâmbios entre os dois mundos, o sistêmico invadindo o mundo da vida colonizando-o, o que tem como consequência uma perda progressiva das suas forças comunicativas e integrativas, provocando perda de sentido e alienação nas relações sociais e culturais. Essa perda precisa ser enfrentada por meio de ações descolonizadoras e recuperadoras de espaços de comunicação livres de dominação e repressão. Segundo Mendonça (2007, p. 178), “é na ação comunicativa

– na livre troca de argumentos voltados para o entendimento – que se atualizam e se alteram sentidos sobre o mundo em suas múltiplas dimensões, podendo a realidade ser reconstruída de forma não opressora.” Além da força moral de uma política deliberativa, o direito daria aqui um suporte e serviria para institucionalizar normativamente espaços e processos comunicativos na sociedade para, assim, fazer frente à pressão vinda do sistema econômico e administrativo sobre quaisquer formas de comunicação não orientadas para fins específicos e em função de interesses particulares. A esfera pública assume, aqui, um papel predominante na articulação e efetivação de processos comunicativos integrativos, pois “a política deliberativa obtém sua força legitimadora da estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade, a qual preenche sua função social e integradora graças à expectativa de uma *qualidade* racional de seus resultados” (Habermas, 1997, p. 28). Sendo assim, a luta por reconhecimento passa obrigatoriamente por processos discursivos, os quais envolvem os membros da sociedade, as instituições básicas de um estado de direito e devem assumir a forma argumentativa, ter caráter inclusivo e público e abster-se de quaisquer mecanismos de coerção, visam a um acordo motivado racionalmente, devem abranger todas as matérias passíveis de regulação, tendo em vista o interesse simétrico de todos (Habermas, 1997, pp. 29-30). Esses procedimentos poderão, assim acreditamos, servir como um pano de fundo para uma política de integração e de reconhecimento de todos os membros de uma comunidade, criando as condições necessárias para uma convivência de pessoas que se respeitam e aceitam, apesar das suas diferenças e apostam na “qualidade racional dos resultados”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão em torno das três concepções normativas de democracia, concepção liberal, concepção republicana e concepção procedimental, revelaram não somente divergências e oposições, mas a abertura para um diálogo frutífero entre eles, diálogo, assim pensamos, possibilitado a partir do modelo procedimental de democracia proposto por Habermas. A compreensão da realidade como sendo de natureza discursiva e sempre inconclusa, não dada, mas sempre construída e reconstruída, de forma argumentativa e passiva de retomadas e reformulações, convida todos os envolvidos a se colocarem na posição de agentes comunicativos, que apostam na força integradora de procedimentos democráticos de formação da opinião e da vontade, uns insistindo mais nos interesses particulares, outros no interesse comum, uns apostando na força reguladora das instituições políticas, outros na força dinâmica e “anárquica” das subjetividades, uns acreditando na necessidade de uma forte ancoragem da política numa tradição construída coletivamente e base sustentável de uma continuidade histórica, outros se apoiando sobre uma dinâmica histórica movida pela criatividade individual e das forças pujantes inerentes ao processo de produção e reprodução da base material da sociedade.

A forte crença na possibilidade de uma *unidade da razão na multiplicidade das suas vozes*, ou na racionalidade da discursividade articuladora da vida nas sociedades contemporâneas, abre espaços para que posições possam ser revistas,

redefinidas, superadas ou suspensas, até que novas possibilidades apontem para um caminho razoável de formas mais humanas e pacíficas de convivência em sociedade.

Não se trata de forçar o reconhecimento do outro, de tolerar a alteridade, mas de abrir-se para um diálogo, no qual todos os envolvidos possam colocar-se enquanto sujeitos autônomos, livres e iguais, com projetos de vida e planos de ação diferentes, porém dispostos ao acolhimento da fala do outro como uma oportunidade de rever permanentemente as respostas já dadas e aparentemente conclusivas.

BIBLIOGRAFIA

- Araujo, L. (março, 2007). Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas. *Revista Veritas*, 52 (1), 120-136.
- Bressiani, N. (Maio/Ago. 2011). Redistribuição e reconhecimento – Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. *Caderno CRH*, 24(62)331-352.
- Habermas, J. (1990). *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1997). *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (v. 2). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2002). *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola.
- Habermas, J. (2012). *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalidade social* (v. 1). São Paulo: Martins Fontes.
- Mendonça, R. (nov. 2007). Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. *Revista de Sociologia Política*, 29, 169 – 185.
- Reese-Schäfer, W. (2008). *Compreender Habermas*. Petrópolis: Vozes.

A ÉTICA DA RAZÃO CORDIAL DE ADELA CORTINA. EM TORNO DOS VALORES DA OBRIGAÇÃO E DO CUIDADO

Ana Carina Vilares⁵²

RESUMO

Partindo das considerações de Adela Cortina sobre a crise ética que hoje vivemos, visível na escassa habituação humana ao reconhecimento de valores morais como a obrigação e o cuidado, esta reflexão pretende mostrar como ambos os valores se encontram geminados na sua Ética de la razón cordial, uma aproximação que permite entroncar a ética das virtudes de Aristóteles à deontológica de Kant. O seu filosofema da razão cordial irá assim permitir-nos estabelecer pontes de diálogo entre a generalização do pensamento, o que eu devo ou não devo fazer, pergunta por excelência da racionalidade, e a contextualização das emoções, o que eu posso ou não posso fazer, a proposta do cuidado para o alargamento da obrigação moral. **Palavras-chave:** Ética, obrigação, cuidado, política, sentimento, racionalidade.

.....
Não acham que somos todos responsáveis pela falta de valores? E se nós, que vimos do pensamento de Nietzsche, do niilismo ou do materialismo histórico, declarásemos abertamente que estávamos errados, que os valores morais existem realmente, e que doravante iríamos fazer tudo o que é necessário para os estabelecer e clarificar, não acham que seria o princípio de alguma esperança?
.....

.....
Albert Camus⁵³
.....

.....
1. A crise ética que hoje vivemos, com mais ou menos consciência, visível no escasso reconhecimento de valores morais como a tradição e a autoridade, a obrigação e a responsabilidade, é indelevelmente sinal de preocupação, mas também, não o esqueçamos, horizonte de sentido e de produção para a reflexão filosófica. A natureza social desta crise, identificável na falta de transparência dos interesses, pretensamente públicos, dos agentes económicos; na escassa confiança no trabalho administrativo de alguns políticos e no eclipse da família na educação dos seus filhos, está igualmente presente no deses-

52 – Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal.

53 – Palavras de Albert Camus num debate realizado a 29 de outubro de 1946 que teve como interlocutores André Malraux, Manés Sperber e Jean-Paul Sartre. (apud Riemen, 2011, p. 99)

pero de alguns professores por não conseguirem educar os seus alunos nas dimensões do dever e do exemplo, do trabalho e do esforço, mareando, em alguns casos, às mãos do facilitismo e da dispersão. Neste contexto, e para pensar sobre algumas destas questões, considerarei o testemunho filosófico de Adela Cortina na avaliação da escassez da autoridade e da obrigação na vida pública, sintomas da grave desresponsabilização do ser humano em relação à sua circunstância e ao mundo. Como bem salientou Hannah Arendt, no seu ensaio sobre a liberdade, “na política o que está em jogo não é a vida, mas o mundo” (Arendt, 2006, p. 168) e se, de facto e aos poucos, essa demissão se tornar recorrente, um acontecimento entre outros, o esquecimento das causas públicas acarretará a submissão do ser humano às suas necessidades vitais, às suas preferências individuais, ou seja, ao alívio particularizado dos seus interesses sem visão ou partilha do comum. Este carácter demissionário do humano advirá não só do descrédito sentido pelos cidadãos em relação à classe política, mas sobretudo, e aqui o defenderei, da fraca habituação humana ao íntegro reconhecimento das suas responsabilidades, ou seja, das obrigações de “humanidade” que temos perante os outros e diante do mundo.

Para começar a afinar a reflexão, partilho a perspetiva de Adela Cortina em relação ao fenómeno crise, remetendo para a sua definição independentemente da classificação política, económica ou ética que lhe possamos apontar. As suas considerações encerram a necessidade de fazer adentrar a reflexão filosófica no terreno movediço desta crise, dando assim pistas para uma nova valorização do humano e do mundo. Na obra *Ética civil y religión*, Cortina ajuizava que “estamos num momento crítico no sentido em que se encontra em mudança o modo de descobrir os valores, a maneira como se pensa encarná-los.” (Cortina, 1995, p. 37) À crise não subjaz o desaparecimento dos valores morais em si mesmos. Não são os valores morais da liberdade, da igualdade ou da justiça que estão destituídos do seu carácter objetivo enquanto necessária valência para todos. É a forma de reconhecer os valores morais, de através deles fazermos “juízos diretos” sobre a realidade, de os “encarnarmos” na construção da nossa realidade, que se encontra em crise. A descoberta dinâmica dos valores deve ser tarefa de todos, mas acima de tudo de cada um, demanda de esforço e de integridade humanas, independentemente da profissão, religião, cultura ou partido político a que possamos aderir.

Foi também inspirado por esta convicção que Thomas Nagel assegurou, na obra *Equality and partiality*, que o principal problema da filosofia política não radicava na relação entre o indivíduo e a sociedade, mas na relação do indivíduo consigo mesmo. É no indivíduo, na relação que estabelece consigo próprio, que deve dar-se a necessária ligação entre o ponto de vista pessoal e o ponto de vista imparcial, capaz de distanciar o indivíduo da sua particularidade e de o fazer procurar a postura mais generalizável, posição compatível com o reconhecimento contextualizado dos valores morais segundo Adela Cortina. Para promover essa experiência de reconhecimento, devemos robustecer o exercício moral da racionalidade, porque, e segundo Nagel, a razão é a principal capacidade humana que permite atingir a integridade moral. Nas suas palavras, “a razão propõe-se oferecer um método de transcender tanto o meramente social como o meramente pessoal” (Nagel, 2006, p. 19) não descurando o trabalho de vigília que é necessário levar a cabo

para sermos mais racionais.⁵⁴ É a partir do exercício racional da imparcialidade que podemos distanciar-nos um pouco de nós próprios e ir ao encontro dos outros. Assumimos pois que o exercício da imparcialidade é em rigor um dos passos mais prementes da filosofia moral e, por sua vez, da filosofia política, mas é preciso reavaliar o modo como essa distância reflexiva se desenvolve, do particular para o geral, e também do universal para o privado, não partindo da suposição esclarecida ou razoável de que devemos ignorar todas as nossas preferências, desejos e interesses, em prol de uma sociedade bem ordenada, assistida pela legalidade das instituições. Em relação aos desejos, interesses e preferências, há sim que pensar sobre eles, ponderá-los, escrutinar se se coadunam ou não com o princípio da imparcialidade, ou, neste caso, da universalidade, que prevê agirmos como todas as pessoas com sensibilidade moral agiriam no nosso lugar. A imparcialidade permite pensar e ver as nossas ações aos “olhos da humanidade” conferindo-lhe uma bem estendida “largueza de vistas”.

Ao explorar a etimologia da palavra obrigação descobrimos que esta procede da palavra latina *obligatione* e essa procedência é, logo à partida, dilemática. O prefixo *ob* significa enfrentamento, oposição, confronto; *ligatione* significa ligação, atadura, laço ou, até mesmo, vínculo. Pois muito bem, haverá algo tão diferente, pelo menos eticamente falando, do que as atitudes do confronto e do vínculo ou do enfrentamento e da ligação? Certamente não haverá, mas é nesse terreno dialético, movediço, entre o confronto e o vínculo, que a liberdade humana reconhece como valiosas para a sua ação determinadas obrigações, por vezes enfrenta-se com elas, outras tantas a elas se vincula deliberadamente. Quando tenho uma determinada obrigação para com outrem, pessoa ou instituição, a minha ação depara-se com uma certa medida ou com um certo limite, reconhecido por todos, que não posso ultrapassar. Assim, a minha subjetividade detém-se um pouco no pensamento e conclui: eu tenho uma obrigação para com aquela pessoa e essa obrigação reveste-se para mim de caráter objetivo, numa palavra: necessário. Essa obrigação possui um caráter objetivo precisamente porque obriga na medida da sua necessária generalização. Necessito de agir de uma determinada forma, porque essa é a forma que todos reconheceriam como boa para agir, em cada caso, e se todos estivessem hipoteticamente no meu lugar. Revela-se aqui um dos mais importantes requisitos da ética: a necessidade de universalização, tal como o reitera Thomas Nagel na obra *The last word*:

.....
Tentamos decidir o que *devemos fazer*, dadas as circunstâncias interiores e exteriores - e isso significa não apenas o que *eu devo fazer*, mas o que *esta pessoa deve fazer*. A mesma resposta deve ser dada a essa questão por qualquer pessoa à qual se apresentem os dados, quer essa pessoa esteja nas nossas circunstâncias e partilhe os nossos desejos, quer não. (Idem, p. 131)
.....

54 - Hilary Putnam diz o seguinte sobre a questão do exercício da racionalidade, convicção que inspirou, a meu ver, a de Thomas Nagel. Segundo o primeiro autor: “Dizer que conseguimos ser racionais é diferente de dizer que conseguimos ser infalíveis. Pelo contrário, como salientou Iris Murdoch, o esforço para uma atitude reflectida e racional é essencialmente algo progressivo, algo “infinitamente aperfeiçoável.” (Putnam, 1992, p. 210)

Nesta leitura, cada pessoa possui os seus próprios pontos de vista, a sua opinião, as suas crenças e projetos, mas para além desse material que constitui as *razões relativas ao agente* e a partir das quais estruturamos a nossa particularidade, temos também *razões neutras em relação a nós próprios*, aquele referente racional que institui e promove a nossa capacidade de imparcialidade, e que, por sua vez, nos transforma em “representantes locais da verdade e, na ação, do bem.” (Idem, p. 140). Apesar da particularidade intrínseca a cada um de nós, a cada pessoa, a qual não podemos menosprezar, ser livre é ter a capacidade de reconhecer algo acima de nós, não no sentido divino, mas no sentido humano, íntegro, universalizando, deste modo, a dignidade humana através da obrigação moral que descreve e prescreve o que as *pessoas devem fazer*. A integridade moral é um trabalho interior, de cada ser humano relativo a si mesmo, mas que não pode jamais perder de vista a sua circunstância, a sua exterioridade, o fora de nós que é comum e a partir do qual generalizamos as nossas ações. Como reitera ainda Nagel, “a moralidade só é possível nos seres capazes de se verem a si próprios como indivíduos entre outros, mais ou menos análogos em termos gerais - capazes, por outras palavras, de se verem a si mesmos como os outros os vêem.” (Idem, p. 143) A moralidade pressupõe por isso não nos no lugar do outro, ou melhor, dos outros, estendendo o nosso sentido moral ao seu sofrimento, às suas dores, às suas angústias e incertezas. Para tal, é necessário um certo distanciamento do próprio indivíduo que somos, um distanciamento que só nós somos capazes de concretizar.

2. Um pouco antes do final da obra *Ética de la razón cordial*, publicada em 2007, Adela Cortina diagnosticava o seguinte:

.....
Nos últimos tempos, os educadores - mestres e pais - sentem-se particularmente impotentes para transmitir valores e conhecimentos, isto dentro dum ambiente de constante desinteresse, dum alto grau de violência em múltiplos sectores e de difícil empatia entre alunos e filhos, que parecem ter projetos de vida cada vez mais díspares ou, até mesmo, nenhum projeto de vida. (2007, p.248)
.....

No contexto desta preocupação, a autora propõe uma filosofia da aprendizagem, da inteligência por certo, mas que não descarta, ao bom modo aristotélico, a educação do desejo, da vontade de cada ser humano, contribuindo aquela para o desenvolvimento de uma boa formação do caráter. O analfabetismo emocional que se torna visível em condutas e comportamentos cada vez mais agressivos, violentos, muitas vezes pueris, é um sinal de que a educação das emoções, o modo como sentimos e o modo como aprendemos a sentir, é devesas importante para conduta moral⁵⁵. Adela Cortina destaca o papel fundamental que pais, professores e mestres têm nesse

55 - Segundo Cortina: “O analfabetismo emocional é uma fonte de condutas agressivas, antisociais e antipessoais, que infelizmente se vão multiplicando nos mais distintos países, desde a escola e da família ao futebol, a delinquência, a destruição e o terrorismo. Por isso é urgente recuperar essa educação que é, não somente a das habilidades técnicas, mas também a das habilidades sociais: saber organizar a própria vida tendo como objetivo a felicidade é tarefa, não da razão demonstrativa, mas da inteligência sentiente, que é, afinal, inteligência prudencial.” (Cortina, 2007, p. 250)

contexto, porque uma boa educação da inteligência e dos sentimentos ajuda a preparar cada ser humano para a vida quotidiana, assente em valores. Na sua conceção de uma razão cordial, pensada à altura dos tempos, cada ser humano, criança, jovem ou adulto, tem de saber adquirir paulatinamente a experiência degustativa dos valores morais, na metáfora de que esses valores são como uns óculos especiais que auxiliam cada um de nós a perceber e a examinar melhor a realidade. Esta ideia da degustação dos valores morais, ideia que pressupõe uma *praxis*, introduz a defesa do caráter experiencial da razão e do sentimento humanos, ambos servindo para um melhor “acondicionamento” do ser humano à realidade através do reconhecimento dos valores morais. Esta é uma ideia francamente aristotélica, uma tradição que Cortina retoma dos seus mestres hispânicos: José Ortega y Gasset, José Luís Aranguren e, neste contexto, sobretudo, de Xavier Zubiri. Para este último autor, todos os seres humanos são dotados de uma estrutura moral; não existem seres humanos amorais, fora do bem e do mal, somente seres humanos morais ou imorais. A partir dessa estrutura há todo um trabalho de apropriação “humana” que o homem leva a cabo na escolha de várias possibilidades. É preciso dar conteúdo ou conteúdos a essa estrutura moral e, por esse motivo, o homem é um animal de possibilidades. É a partir delas que este faz escolhas, que muda ou que recua, que se constrói ou destrói, que prefere o bem ou o mal, definindo a sua realidade, o seu mundo, sem que possa afastar-se desse referente moral.⁵⁶ Zubiri estava reticente quanto à solidão do homem do século XX, e diríamos hoje do século XXI, ou seja, quanto à clausura humana numa pretensa independência de ações, particularizando cada vez mais os resultados e consequências das suas possibilidades. Essa pretensa independência, que cada um reconhece a si mesmo, permite um constante fugir de si mesmo, do mundo e até de Deus, refere Zubiri (1974, p. 31). Perante o caráter superficial e provisório de que se revestiu a vida das mulheres e dos homens contemporâneos, na qual a valorização do que é imediato e supérfluo, do que é relativo ou particular às nossas vidas, toma a dimensão de absoluto, é preciso parar um pouco e pensar, perguntando: se nada devemos a ninguém, nem a nós próprios, nem ao mundo, nem a Deus, perante quem nos devemos ainda sentir obrigados? Perante quem, pergunto, e não somente perante o quê. Nos Cadernos do Círculo Cívico de Opinião Espanhola, publicados em 2012, e no espírito da questão anterior, Adela Cortina asseverou que: “palavras como obrigação, dever, responsabilidade são palavras malditas numa cultura como a nossa, empenhada em enganar os jovens e os adultos e em fazê-los crer que a grande finalidade da vida é o bem-estar.” Nesse apagamento de outras finalidades vitais que não estejam apenas votadas ao bem-estar individual, vamos paulatinamente descurando que

56 – Tal como defende Xavier Zubiri no seu ensaio sobre o homem, mais especificamente no capítulo dedicado à moralidade enquanto estrutura física e social do ser humano, “A virtude ou a ciência, por exemplo, não são dons que o homem tem pela sua natureza, tal como o talento ou a estatura, ou a cor natural dos olhos. No homem, antes da sua decisão livre há talento, mas não há virtude nem ciência; é “sujeito de” talento e de cor, mas não é “sujeito de” virtude ou de ciência. Virtude e ciência são somente duas possibilidades da vida e da realidade humana, ao contrário de outras como o vício e a fraude. Para “tê-las”, o homem tem de escolher entre essas possibilidades e delas se apropriar.” (Zubiri, 1986, pp. 343-344)

“obrigação e responsabilidade são dois termos tão essenciais no dicionário que nos torna humanos que apagá-los da nossa linguagem é renunciar à humanidade.” (Cortina, 2012, p. 18). O texto no qual se encontra registada esta convicção, intitula-se “Elogio de la obligación: no hay democracia posible sin cultura de la obligación” e a sua finalidade é precisamente a de chamar a atenção dos leitores de que passamos por uma crise ética que exige de nós respostas, soluções e resoluções. Não basta indignarmo-nos e *dizer*: está mal! Não é certo! É injusto! É preciso para além dessa indignação agir, *fazendo* o que está bem, e o que é justo a dada altura fazer.

Esta atitude transformadora assenta pois numa cultura da obrigação, a qual pressupõe duas vias distintas, mas complementares entre si: a obrigação legal e a obrigação moral. Em primeiro lugar, Cortina fala das obrigações legais. Para que uma democracia funcione verdadeiramente é preciso que as instituições e as pessoas que as integram sejam justas e para que tal aconteça é necessária a promulgação de “leis comuns, bem claras e concretas” (Idem, p. 18) que condenem sem pruridos, em primeiro lugar, a corrupção; depois, a gestão errónea dos bens públicos para fins privados; a seguir, a falta de transparência de alguns partidos políticos na angariação dos seus patrocinadores e na escolha dos seus membros; em seguida, o mau funcionamento de algumas entidades económicas e financeiras que tomam em sua defesa o princípio da neutralidade axiológica das suas atividades; e, por último, mas em sentido positivo, que assegurem a independência dos tribunais de justiça em relação ao poder legislativo e ao poder executivo⁵⁷. Este clima de confiança nas leis nacionais e europeias poderá ser capaz de gerar um clima de cooperação mais alargado entre os povos e, sobretudo, das pessoas entre si. Se o incumprimento das normas se generalizar, desde “a Administração pública, aos membros do governo e da oposição, deputados e senadores, tribunais de justiça, entidades financeiras, partidos políticos, meios de comunicação, grandes empresas, universidades e hospitais” (Idem, p. 20), a situação desta crise ética agudizar-se-á, pois quem deve primar por um exemplo de cidadania e por um resultado efetivo da sua ação para o bem comum, não o faz.

Tanto o político, como o deputado, como o juiz ou o médico, são pessoas e cidadãos, e se a sua ação individual não se inspirar numa ação coletiva, dentro de um quadro de valores comuns, qualquer ética profissional ficará certamente sem efeito, assim como o capital social que cada atividade pode gerar. Por esse motivo, e para além das obrigações legais, temos de trabalhar sobre e a partir das nossas obrigações morais, sendo

57 – Quando esteve em Portugal como filósofa residente 2013 do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Adela Cortina salientou numa entrevista ao jornal *Público* que: «Esta crise surgiu da imoralidade pura e dura. Não se trata de, como dizem os economistas, estarmos a atravessar um mau ciclo, mas de mentira, fraude, corrupção e das suas consequências. Veja o *subprime* nos EUA. Alguém se deu conta de que aquilo não valia nada, e, em vez de o reconhecer, passou a vender as ações, garantindo que ninguém soubesse o que se estava a vender. Isso é enganar. E há pessoas que são moralmente responsáveis por isso. A forma como atuam os bancos, como se incentivou as pessoas a contraírem hipotecas, tudo isso se deveu a seres humanos que não atuaram como deveriam. Essa é a dimensão ética da crise.» CORTINA, Adela, «Acabar com o Estado social é levar a Europa ao suicídio», *Público*, 20 de abril de 2013, pp. 12-13.

elas o sustento de um verdadeiro reconhecimento do valor de si e dos outros. Ainda que possa deliberar sobre as leis claras e concretas a que a sociedade, por ser sociedade, me obriga; ou que possa confiar no poder de deliberação das pessoas que me representam, há um pilar moral que não posso jamais descuidar: os valores morais que sustentam a construção do caráter, de um êthos educado e educável, na relação consigo mesmo. Com estas duas últimas expressões, educado e educável, quero defender duas coisas. Se, por um lado, o que eu sou é fruto da educação a que fui “sujeita”, dos meus pais, professores, mestres e amigos, inspirando-me no seu exemplo (educado); por outro lado, não posso descuidar a faceta educável, ainda por inaugurar, do meu próprio caráter. Quero aqui reforçar a ideia antropológica, filosoficamente proposta, de que o meu caráter não está feito, acabado, está sim em permanente construção, edificação, sujeito a possíveis desmoronamentos e a posteriores reconstruções. Quando saímos da Escola podemos estar prontos para a vida ativa, mas não estamos certamente prontos para a vida quotidiana. Podemos ser bons funcionários e até, por vezes, bons profissionais, mas a nossa conduta pode permanecer igual, diminuída, não roçando sequer de longe a capacidade para se ser uma boa pessoa, uma pessoa justa, que vive de acordo com a integridade dos valores morais, e tornando sua essa mesma integridade.

Aqui deslocamos a nossa atenção para a via da obrigação moral. A este respeito, Adela Cortina salientou, no texto que estamos a tratar, que devemos “assumir a tarefa de refletir a sério e em voz alta sobre quais são esses mínimos de justiça que queremos partilhar e promover nas nossas formas de vida.” E isto sem renunciar jamais “à autêntica liberdade, que consiste em assumir as responsabilidades de justiça que lhe correspondem.” (Idem, p. 23) No início desta reflexão, lembrei as palavras de Albert Camus sobre a necessidade de reconhecer a existência de valores morais reais capazes de trazer valência a nós e ao mundo que habitamos, até porque o desafio mais importante para a geração de Camus, e também de Hannah Arendt, não era o de assistir à renovação do mundo, mas o de impedir que o mundo se desfizesse. Da geração destes dois filósofos para a nossa, a situação não se manteve, agravou-se. Se a vida privada e pública, de há uns tempos para cá, veio descuidando a personificação de valores morais como a autoridade e a obrigação, a tradição e a responsabilidade, degradando o seu sentido para a vida moral, cabe-nos a nós, hoje, enquanto habitantes mortais deste mundo, recuperar a importância dessa valoração ainda que, num primeiro passo, comecemos pelo nível individual. Fazemo-lo contudo com os olhos fitos num outro amanhã que não se fará ou refará sem integridade moral ou o mesmo é dizer sem a altura da dignidade humana, importantíssimas como referencial ético para a ação política.

3. Quanto ao filosofema da razão cordial, Adela Cortina aproximou Aristóteles de Kant, tal como o fizera também no tema da educação moral. Para a autora, há um aspeto comum no pensamento destes dois filósofos que os avizinha, e este prende-se com o lugar e o estatuto conferidos à educação moral, apesar de o ser por corolários morais distintos. Para ambos, a educação moral deve promover a formação do caráter, alicerçá-lo, com medida humana. Como referimos mais acima, Aristóteles situava a inteligência nos caminhos do desejo e

dizia que «a escolha é ou inteligência desejosa ou desejo inteligente»⁵⁸ propondo a figura da *temperança* como valor moral mais elevado. O justo meio, referia Aristóteles, é aquele que permite ao homem deliberar e fazer as suas escolhas entre a natureza do seu temperamento e a excelência do seu caráter, mediando-os. Na emoção, ou na presença paradigmática de todas as emoções personificada pela ira ou pela indignação, é necessário que estas sejam bem pensadas, avaliadas por uma disposição [inteligente], pois para Aristóteles: “sentir [emoção] no tempo em que se deve, nas ocasiões em que se deve, relativamente às pessoas que se deve, e em vista do que se deve e do modo como se deve, isso é o meio e o melhor de tudo, ou seja, o meio e o melhor de tudo é a medida da excelência”⁵⁹ Por conseguinte, para Kant, a educação moral sustém a ligação entre a ética e a antropologia, entre a razão e a vontade, e, de um certo modo, cola ambas na tentativa de as tornar uma só, transformando, por sua vez, a *animalidade em pura humanidade*: “a disciplina transforma a animalidade em humanidade” (Kant, 2012, p. 9). E assim, no seu ensaio *Sobre a Pedagogia*, chega a defender que:

.....
Tornar-se melhor, cultivar-se e, quando se é mau, produzir em si a moralidade, isso é tarefa do homem. Mas, quando se reflecte maduramente sobre isso, descobre-se que tal é muito difícil. Daí que a educação seja o maior e o mais difícil problema que pode ser confiado ao homem. Pois o saber depende da educação, e a educação depende, por seu turno, do saber. (Kant, 2012, p. 15)
.....

E do saber depende a felicidade do homem enquanto ser moral. Felicidade à qual acedemos através da educação. Para Kant, a educação é o maior problema que o homem enfrenta porque é por ela e nela que o homem se faz homem, tornando-se *humanidade*. Kant tem razão numa das suas primeiras asserções pedagógicas: «O homem só se pode tornar homem através da educação.» Mas, na leitura que venho a desenvolver, contudo, parece-me ser um pouco exigente nesta segunda: «[o homem] nada mais é do que aquilo em que a educação o torna.» (Kant, 2012, p. 12) A importância extrema reconhecida à educação coloca a tônica na sua radicalidade existencial como o único *qualia* da vida e da moralidade. Não podemos esquecer que também somos seres condicionados, determinados por bases sociais, psicológicas e cerebrais. Essas bases são condições que determinam a nossa conduta moral, biológica e antropológicamente falando, não podendo, portanto, assumir-se uma *completa*, porque eficaz, concorrência da racionalidade como faculdade privilegiada da educação moral. Kant pretende eliminar as paixões na busca de mais humanidade no homem. Erradicá-las da vida, esquecendo por completo a sua *animalidade*. E se efetivamente podemos conotar as emoções com a animalidade, talvez devido ao seu caráter primário, mas não tão simplesmente dado o seu caráter destrutivo, pois também existem boas emoções, emoções positivas, assim como sentimentos que podemos apelidar de morais. Para Aristóteles, como vimos, a disposição humana para a excelência é capaz de direcionar as paixões, conduzindo-as

58 – (Aristóteles, *EN*, Livro VI, 2, 1139b 4-6)

59 – (Aristóteles, *EN*, Livro II, 6, 1106b 21-23)

à feitura de um bom plano para a decisão através da deliberação. Por esse motivo, as determinações que se impõem ao nosso comportamento, como, por exemplo, o surgir imediato de uma emoção, que à partida não controlamos, não são a última palavra da moral. Nem para Aristóteles, nem para Kant. Para Aristóteles, podem ser a primeira, no sentido do que nos move para a ação, mas não serão certamente a palavra *certa* da moral. São fonte da obrigação moral, é verdade. Mas não a sua *ultimidade* no sentido da justificação para o aparecimento dessa emoção que determina a nossa escolha; justificação que é pois conferida pelo papel reflexivo da racionalidade, que, no fundo, confere paciência e maturação às emoções. Salvaguardando aqui, no entanto, que na ética não tratamos somente do que *deve ser*, da obrigação que constrange e com a qual nos confrontamos, tratamos também do que está a ser, do que acontece, pois é através da sua análise e compreensão que podemos antever ou prever o que devemos e o que não devemos fazer. Numa interpretação mais hermenêutica do ser humano, compreensiva do seu contexto fenoménico, e não só da sua estrutura numérica, devemos olhar com mais acuidade para a nossa realidade e, por sua vez, para a realidade do mundo. Mesmo admitindo que a dignidade humana seja o nó górdio da moralidade, e é desejável que o seja, a assunção do seu reconhecimento por indivíduos particularizados, que vivem com uns com os outros, necessita de todo um caminho de conquista, ou seja, de um trabalho de apropriação da liberdade em responsabilidade, no qual o princípio deontológico da dignidade humana se torna paulatinamente capacidade. Liberdade como conquista, assinalámo-lo, cujas escolhas e ações sejam fruto de uma vontade humana maturada, e não, à partida, dada. Liberdade como possibilidade em cujo contexto hermenêutico se move e existe como razão cordial, evidenciando aqui as palavras de Adela Cortina sobre a criação da sua ética:

Tanto em *Alianza y contrato* como na *Ética de la razón cordial*, tentei desenvolver uma versão cálida da ética do discurso, porque creio que esta é uma ética procedimental à qual falta coração. Creio que a ética do discurso tem de ter uma dimensão de *encarnadura*, porque se nos ativermos somente à racionalidade dos procedimentos, faltar-nos-ão as motivações que vêm dos valores, faltar-nos-á a sintonia para com os interlocutores a qual brota do entendimento comum, mas também do sentir comum; faltar-nos-á motivação e sentido de justiça, porque deixamos de ser capazes de apreciar os valores. (Cortina, 2008, p. 25)

Desta forma, o problema da relação entre a moral imparcial da justiça e a ética vivencial do cuidado ou, grosso modo, entre a universalidade da lei e a preocupação humana diante do seu contexto, são os dois eixos axiais da ética da razão cordial de Adela Cortina, e delineados nas duas direções da sua *Ethica cordis*: 1. *Um fim limitativo*: que obriga a não instrumentalizar as pessoas e a não tratá-las como meios (imperativo categórico kantiano); 2. *Um fim positivo*: ajudar-se a si mesmo e aos outros a empoderar e a melhorar as suas vidas, através do cuidado, contribuindo assim para a capacidade humana de realização da vida como algo valioso; da vida como realidade que valha

a pena viver (Cortina, 2007, pp. 223-226). Obrigação e cuidado estão assim geminados na *Ethica cordis*, a qual não perde de vista nenhum dos dois fenómenos da moralidade: a lei e o dom, a norma e a compaixão, esta última enquanto emoção positiva. Neste caso, é contra a dissolução da moral pela ética, ou *a fortiori*, da vida pela normatividade, que Adela Cortina propõe uma *figura inédita de racionalidade*, que não se furte às considerações «clássicas oportunas» do êthos, na medida da excelência, mas que não descure também a incondicionalidade do imperativo categórico kantiano.

Para a autora, não o esqueçamos, é a razão que é cordial e não o contrário. As emoções despertam a racionalidade, obrigam-na a pensar mais, mas é a razão que pensa sobre as emoções, que as examina, permitindo ou não que estas alarguem o horizonte do pensamento. Para não cairmos na visão inautêntica da alienação ou da dissolução (porque a própria sociedade pode a uma e a outra conduzir), o *anthropos* do homem, tem de ser vivido, sentido e examinado em cuidado. Esta decisão pela autenticidade, através da compreensão e interpretação hermenêuticas do humano e do mundo, está também delineada nas palavras da filósofa portuguesa Irene Borges-Duarte, que, por sua vez, preparam agora melhor o terreno da ética da razão cordial de Adela Cortina, cuja configuração cordial da razão é a de um pensar que cuida:

Ser à maneira humana é *cuidar*, em todas as suas formas: atender ao que se dá e assistir, solidário, a outrem, e experimentar, inquieto, o próprio correr palpitante ao encontro do porvir, forjado no que já de antemão somos e nos é habitual, mas também na inteligente e sensível escuta do que, ainda oculto, chegará a mostrar-se no fazer humano. Cuidado é projecção de temores e desejos e molesto padecimento pelo vivido e por viver, mas também escuta do íntimo apelo da consciência e aceitação de si-mesmo na decisão de autenticidade. (Borges-Duarte, 2010, p. 121)⁶⁰

Tal como indicado pela autora deste texto, o termo *cuidado* (*Sorge*) apareceu, pela primeira vez, nas lições de Martin Heidegger do ano letivo 1921/1922 e num curso dedicado a Aristóteles! No seu decorrer, Heidegger enlaçou o termo *cuidado* ao «sentido referencial da vida» que para Aristóteles estava diretamente relacionado com a tarefa ou a prática de se ser humano enquanto tal (Borges-Duarte, 2010, p. 122). O tema do cuidado é também um dos temas privilegiados da filosofia moral de Adela Cortina, so-

60 – Como salienta ainda Irene Borges-Duarte, no início do texto «A fecundidade ontológica da noção de cuidado» que acima citamos: «O campo semântico de “cuidar” e de “cuidado” guarda no português, o sentido original de uma etimologia inesperada: a do latim *cogitare*, pensar. Na forma transitiva, cuidar é pensar: atender a, refletir sobre – e, por isso – interessar-se por, tratar-se de, preocupar-se por, ter cautela com. Cuidamos de nós e dos outros, quando, solícitos, tratamos de assistir-lhes nas suas necessidades ou padecimentos, quando nos ocupamos deles. “Cuidadosos” – às vezes tão só atentos, outras inquietos – abrimo-nos e oferecemo-nos nesses desvelos.» E quando à etimologia alemã da palavra *Sorge* ou *sorgen*, a autora diz que ele «engloba os dois sentidos fundamentais do cuidado: «inquietude ou angústia», por um lado, e «esforço por ou empenho em ajudar, por outro.» Borges-Duarte, I., «A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo», Revista *ex aequo*, 21, 2010, pp. 115-131, referindo-me às pp. 117-118.

bretudo, na criação do filosofema da razão cordial. Não pela via heideggeriana referente ao tema do cuidado, porque demasiadamente próxima do paradigma da Pós-modernidade que Adela Cortina sempre rejeitou, mas pela via da ética do cuidado de Carol Gilligan, que defendia, na sua contenda com Lawrence Kohlberg acerca da capacidade de universalização dos juízos morais ao nível do desenvolvimento pós-convencional da moral, que este não funcionava apenas dentro da lógica imparcial da justiça, mas também, e em certos casos mais, na lógica contextual, relacional e “ponderadora” do cuidado. Para Cortina, na sua *Ética de la razón cordial*:

.....
Necessitamos, ninguém duvida, de comida, roupa, casa e cultura, liberdade de expressão e de consciência, para levar adiante uma vida digna. Mas também precisamos, e nalgumas ocasiões mais ainda, de consolo e de esperança, de sentido e de carinho, esses bens de gratuidade que não podem ser-nos exigidos como um direito; são partilhados por quem os oferece, não por dever, mas por abundância do coração. (Cortina, 2007, p. 263)

.....
Cor/cordis é a ordem do coração, o sentido referencial da vida que alarga o imperativo categórico de Kant à ética do cuidado de Gilligan. Na compreensão da filósofa espanhola, submeter a realidade humana à clivagem antropológica entre emoção e racionalidade, natureza e cultura, pressupõe uma lógica tão desafortunada, quanto inviável. O ser humano não age moralmente *somente* sob os ditames da razão que, por sua vez, torna a vontade racional; também age moralmente por «pura inclinação» ou, poderíamos aqui dizer, naturalmente. Não age *somente* porque *deve* fazer isto ou aquilo, fá-lo também porque *pode* fazer isto ou aquilo. Pensar que a ética tem apenas como substrato a ordem do esforço e do sacrifício perante um determinado imperativo ou mandamento, é aos poucos retirar-lhe toda a sua espontaneidade, a vontade que temos ou o desejo que possuímos de realizar algo bom, assumindo à partida a naturalidade de quem faz o bem pelo bem, de quem personifica uma «boa vontade» sem necessidade de se sentir constrangido ou subjugado a. Situamo-nos aqui na lógica do coração, *ordre do coeur* para lembrar Blaise Pascal, terreno filosófico que Adela Cortina toma de empréstimo para a sua ética da razão cordial, sobretudo nas seguintes asserções «conhecemos a verdade não somente pela razão, mas ainda pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os verdadeiros princípios, e é em vão que o raciocínio que deles não participa, tenta combatê-los.» Ainda para Pascal: «os princípios sentem-se, as proposições concluem-se.» (Pascal, 1998, p. 121)

Obrigação e cuidado têm de andar a par, uma no encaixe do outro, a bem do enlace entre sentimento e pensamento numa ética da razão cordial.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2006). O que é a liberdade?, In *Entre o passado e o futuro. Oito exercícios sobre o pensamento político* (pp. 155-182). Lisboa: Relógio d`Água.
- Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Borges-Duarte, I. (2010). A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Revista ex aequo*, 21, 115-131.
- Cortina, A. (1995). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, (2ª ed.). Oviedo: Ediciones Nobel.
- Cortina, A. (2008). *Ética, ciudadanía y desarrollo*. In F. Henriques (Coord.), *Género, Diversidade e Cidadania* (pp. 15-28). Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS-EU.
- Cortina, A. (septiembre, 2012). Elogio de la obligación. No hay democracia posible sin cultura de la obligación. *Cuaderno Círculo cívico de opinión: Una democracia de calidad: valores cívicos frente a la crisis*, 6, 17-24.
- Gilligan, Carol (1982), *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*, trad. portuguesa de Natércia Rocha, Lisboa: FCG, 1997.
- Kant, I. (2012). *Sobre a Pedagogia*. Lisboa: Edições 70.
- Nagel, T. (2006). *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona: Paidós Surcos.
- Nagel, T. (1999). *A última palavra*. Lisboa: Gradiva.
- Pascal, B. (1998). *Pensamentos*, (3ª ed.). Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Putnam, H. (1992). *Razão, verdade e história*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Riemen, R. (2011). *Nobreza de espírito. Um ideal esquecido*. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, historia y Dios*, (5ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.

A ESTRUTURAÇÃO DA AÇÃO NO PENSAMENTO HOBBESIANO. POR UMA DEFESA DO COMPATIBILISMO

Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa⁶¹

RESUMO

O presente texto pretende argumentar no sentido da defesa do compatibilismo na estruturação da ação desde a perspectiva defendida por Hobbes em sua obra *Leviatã*. A primeira parte do texto explicitará os seguintes pontos: (i) em que consiste a liberdade para Hobbes, (ii) o sentido da expressão ser livre, (iii) a relação entre a liberdade e a coação interna e a coação externa. O segundo bloco de reflexões apresentará em que consiste o compatibilismo em teoria da ação, em geral, e o compatibilismo hobbesiano, em particular. Por fim, se demonstrará as consequências do compatibilismo em Hobbes para se pensar a ação humana na atualidade.

Palavras-chave: Ação; Liberdade; Necessidade; Compatibilismo; Hobbes.

INTRODUÇÃO

O presente texto pretende argumentar no sentido da defesa do compatibilismo na estruturação da ação desde a perspectiva defendida por Hobbes, especialmente, mas não exclusivamente, em sua obra *Leviatã*. A primeira parte do texto explicitará os seguintes pontos: (i) em que consiste a liberdade para Hobbes, (ii) o sentido da expressão *ser livre*, (iii) a relação entre a liberdade e a coação interna e a coação externa. Num segundo momento, se desenvolverá as reflexões acerca da defesa e de que consiste o compatibilismo em teoria da ação, em geral, e o compatibilismo hobbesiano, em particular. Por fim, se demonstrará as consequências do compatibilismo em Hobbes para se pensar a ação humana na atualidade.

1. A Liberdade na perspectiva Hobbesiana

A liberdade entendida em termos hobbesianos foi, *a priori*, recepcionada em termos a negar o livre arbítrio, e logo, a excluir o compatibilismo⁶². Assumida esta frase em sua identidade mais imediata, parece que este trabalho propõe apresentar algo tão

inovador a ponto de colocar em risco a própria seriedade da proposta aqui defendida, o que não é o caso.

Todavia, demonstraremos através de nossa argumentação que nem é tão certa a idéia imediata da negação do compatibilismo hobbesiano, assim como, não é de todo preciso o conceito de liberdade em Hobbes de tipo apenas negativo, modelo este que excluiria o livre arbítrio e o compatibilismo. Em termos gerais, e ainda externos ao texto hobbesiano, pode-se dizer que liberdade em Hobbes significa a ausência de obstáculos externos ao deslocamento dos corpos. Atuar com liberdade seria poder deslocar-se sem oposição externa.⁶³

A liberdade, se fosse entendida em termos de *propriedades*, na perspectiva hobbesiana não seria uma propriedade intrínseca aos seres humanos, nem tampouco à mamíferos superiores, mas à todos as criaturas extensas. Estaria a liberdade no âmbito das *res extensas* e não das *res cogitans*, limitaria-se a liberdade ao registro da natureza imediata.

A perspectiva desenvolvida por Hobbes situa a explicação da liberdade na direção dos fenômenos ao homem, ou da natureza à humanidade, ou mesmo da causalidade à sua explicitação, em franca oposição as tentativas de descrever a liberdade como um atributo, em alguma medida inerente à racionalidade humana, e por isto, possuída (a liberdade), apenas por nós, os animais racionais.

Hobbes entende a liberdade nos quadros de um registro distinto daquele que a tradição ordinariamente a enquadra. Normalmente a liberdade foi compreendida como uma propriedade *quase* metafísica que junto à racionalidade constitui o ser humano em oposição aos demais seres vivos, os quais seriam seres sencientes e instintivos, em oposição a nós, seres livres e racionais.

Na perspectiva desenvolvida no *Leviatã*, Hobbes opera uma guinada na designação da liberdade, em forte oposição à racionalistas como Descartes, e aos setores da teologia de sua época, os quais o acusavam de ser um *determinista materialista*. O debate dos teólogos com Hobbes é de capital importância, pois todas as importantes questões acerca da relação liberdade *versus* livre arbítrio na modernidade terminavam por findar na natureza de Deus e de nossa relação para com ele.⁶⁴

No capítulo XXI, intitulado *Da liberdade dos súditos*, Hobbes assim delimita primariamente a liberdade:

.....
Liberdade ou independência significa, em sentido próprio, a ausência de oposição externa (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento), e não se aplica menos as criaturas irracionais e inanimadas que às irracionais.⁶⁵
.....

Deste conceito de liberdade⁶⁶, chega-se à aparente situação

61 – Universidade Católica de Pernambuco, Brasil. A presente pesquisa se insere no projeto *Normas, Máximas e Ação* e possui suporte e apoio financeiro da FACEPE através de apoio a projeto de pesquisa APQ 0132-7.01/14 PPP/FACEPE/CNPQ.

62 – Pierre Guenancia (Cf. Guenancia, P.(2012). La question du libre arbitre: Descartes ou Hobbes. In Y.Zarka, (Org.). *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains. Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, (p. 48). Paris: Vrin), defende que em Hobbes a necessidade exclui o livre arbítrio ao contrário de Descartes, que, conciliaria necessidade e livre arbítrio.

63 – Eis o exemplo paradigmático da liberdade negativa.

64 – É de grande utilidade sobre o debate acerca da liberdade em Hobbes e a sua relação à sua época a leitura atenta da introdução ao volume Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity (Cf. Chappell, V. (Org.). (1999). *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge University Press), especialmente a partir da p. X.

65 – Hobbes, T. (2014). *Leviatã* (p.179). Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes.

66 – Hobbes em seu *Tratado de ética*, 1ª Hipótese, p. 485, assim delimita a

paradoxal de a liberdade ser aplicável, seja à água, seja ao homem, pois ambos mesmo enquadrando-se nos reinos mineral e animal, respectivamente, podem estar livres ou privados de liberdade a depender da existência de um corpo externo que lhe prive de ir e vir.

No arranjo explicativa da liberdade hobbesiana todas as *criaturas extensas* e a extensão passa a ser o predicado delimitador da possibilidade da liberdade, estariam incluídas no discurso acerca da liberdade na perspectiva posta por Hobbes tal como demonstrado nesta passagem.

A centralidade da extensão como elemento determinante da possibilidade de um discurso acerca da liberdade, e por consequência, do *ser livre*, promove a naturalização do debate ético, restringindo às cruciais questões originantes e originadas da liberdade ao mundo empírico.

Pensemos a título de exemplo na água contida pelas represas e nos homens contidos pelas grades das prisões, ambos não são livres nesta acepção, e a ruptura das represas ou das grades promoveria a transição da não-liberdade à liberdade. Pensemos agora no inverso em seres humanos privados de seus membros inferiores e superiores por questões genéticas, anteriores ao seu nascimento com vida, e teríamos com Hobbes que afirmar sua liberdade.

Seriam então características da liberdade nesta acepção as seguintes: (a) ser aplicável apenas aos corpos extensos, (b) não poder deslocar-se por motivo extrínseco ao corpo extenso e (c) ser causalmente determinada, dado que os corpos, as *res extensas*, são explicitáveis pelas leis de causalidade, as quase descrevem toda realidade empírica.

Todavia, sendo aplicável a uma gama muito ampla de seres, é preciso perquirir em relação ao ser humano em que consiste a liberdade. Segundo Hobbes, homem livre “[...] é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer”⁶⁷.

Logo, *ser livre* no homem neste primeiro momento é possuir a potência para mover e não sofrer impedimento externo.

Entretanto, advirta-se não é suficiente apenas a potência interna para o movimento, sendo preciso a ausência de oposição externa. Ao contrário, sendo suficiente apenas a disposição interna o homem seria o primeiro ou ao menos possível de sê-lo em algumas séries causais. Tal perspectiva, equivaleria dizer que o homem, ser natural, poderia ser colocado acima da natureza, rompendo a isomorfia existente, quanto à liberdade, entre seres sencientes e sapientes.

Mas, então, o que constitui a diferença específica entre o *ser livre* nos homens e nos animais? Digamos preliminarmente que é o livre arbítrio! Contrariamente ao que afirma-se no texto do *Leviatã* de que o livre arbítrio é o que distingue o nosso ser livre daquele dos demais animais, há toda uma literatura que defende que Hobbes nega a possibilidade do livre arbítrio.⁶⁸

questão: “Toda ação é movimento local no agente, assim como toda paixão é movimento local no paciente. Entendo, pelo nome “agente”, o corpo por cujo movimento um efeito é produzido em outro corpo, por “paciente”, o corpo no qual um movimento é gerado por outro corpo”.

67 – Hobbes, 2014, p.179

68 – Pense-se, por exemplo, no volume Mignini, F.(2012). *Liberté et nécessité: Spinoza avec Hobbes*. In Y. Zarka, (Org.), *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains*. Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz. Paris: Vrin.

Todavia há aqui a necessidade de seguir o próprio Hobbes, o qual, afirma que

Por último, do uso da expressão livre arbítrio não é possível inferir nenhuma liberdade da vontade, do desejo, ou da inclinação, mas apenas a liberdade do homem. Esta consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação.⁶⁹

Hobbes não nega o livre arbítrio, o que é negado por Hobbes é a possibilidade da ação humana ser praticada *ex nihil*, ou seja, a negação é de que o livre arbítrio opere fora da cadeia causal ou instituindo-a. Hobbes é enfático ao declarar que “[...] porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de outra causa, numa cadeia contínua [...]”⁷⁰

Neste sentido atribuído por Hobbes ao livre arbítrio percebe-se uma clara alusão ao modo de Calvino tematizar a relação entre a *graça* e a *salvação*, ou entre a ordem divina e àquela humana, ou entre a liberdade e a necessidade.

O livre arbítrio só é negado em Hobbes se, por este termo se compreender o homem como *causa sui*. A liberdade só é explicável em Hobbes em termos de causalidade forte ou estrita, nunca em termos de uma origem radicada no próprio homem fora da cadeia causal.

Assim, parece que começa a ser possível pensar na possibilidade de o livre arbítrio poder ser conciliado com Hobbes e ser entendido como a *compreensão pela racionalidade da total explicação da ação e da liberdade do agir a partir das leis da causalidade*.

Em razão de sua compreensão naturalística da realidade toda ação enquanto efeito de uma potência inerente ao próprio agente (a vontade, o desejo ou a inclinação), ou de uma potência que lhe é exterior (a coação), demarcará no primeiro caso a liberdade e no segundo a não liberdade, mas sempre explicável pelo recurso retroativo da causalidade, e também pelo livre arbítrio, o qual, consiste em determinar seu querer pela causa que o condiciona.

Nesta perspectiva, o livre arbítrio é a adequação e conformação da vontade, do desejo e da inclinação a todos os elementos requeridos para a produção do efeito produzido dentro e a partir da série causal.

Em Hobbes é o movimento o delimitador primeiro da liberdade, sendo o movimento realizado sem oposição externa, ele é livre; sendo realizado sem oposição externa e *por si*, é o movimento além de portador da liberdade, resultado da ação humana de conformidade às causas.

Assim, inicia-se o périplo do compatibilismo em Hobbes, qual seja, a isomorfia entre a liberdade e a necessidade. Mas, por enquanto, deixemos este tema ao ocaso, pois em breve a ele retornaremos.

Para fecharmos o primeiro bloco de reflexões é preciso estabelecer a relação entre a coação interna e a externa e a liberdade em Hobbes. Primeiro vamos estabelecer que en-

69 – Hobbes, 2014, p.180.

70 – Hobbes, 2014, p.180

tendemos por coação o constrangimento de um móvel à um corpo extenso capaz de lhe causar movimento.

Pelo delimitado, teremos que as disposições interiores não extensionais não serão capazes de privar o *ser livre humano* de sua liberdade, e em Hobbes, o exemplo clássico é o do medo. Enquanto dimensão reflexivo intencional o sentimento do mundo opera do psiquismo para a natureza, motivando-o, mas não determinando-a.

Há liberdade, segundo Hobbes, quando alguém – um ser humano – lança seus pertences ao mar para não afundar o bote (e a si próprio) em razão do peso dos corpos que ele deve sustentar sob a água, pois o homem poderia fazer diverso do que fez. Igualmente os homens que pagam tributos ou deixam de cometer crimes numa república são livres, mesmo que atuem por medo da lei e de suas possíveis imposições. Pelo breve exposto, conclui-se que a coação interna produzida sob a vontade, o apetite e a inclinação não são hábeis a suprimir a liberdade do agir, pois incapazes de alterar a ordem das causas no mundo exterior.

Assumindo a tematização a partir da coação exterior é razoável admitir que se o objeto da coação externa for um *corpo extenso*, estará o homem privado de sua liberdade se este for a causa do movimento.

Não ser livre é não poder determinar sua disposição ao movimento segundo as leis necessárias da natureza (e, logo também de Deus, ao menos em Hobbes!).

2. O compatibilismo em filosofia da ação e em Hobbes

Este segundo momento desenvolverá uma reflexão sobre o que consiste o compatibilismo em teoria da ação, em geral, e o compatibilismo hobbesiano, em particular, fazendo a defesa do compatibilismo em Hobbes.

Assumiremos a já consagrada definição emprestada de Robert Kane que afirma que o compatibilismo é

.....
A visão de que realmente não existe conflito entre o determinismo e o Livre arbítrio – e que livre arbítrio e determinismo são compatíveis – é conhecido como Compatibilismo; e ele é a primeira perspectiva sobre o livre arbítrio que nós devemos considerar. O Compatibilismo tornou-se uma doutrina cada vez mais popular na filosofia moderna porque fornece o que parece ser uma solução pura e simples para o problema do livre arbítrio. Se realmente não existe conflito entre o livre arbítrio e o determinismo, como dizem os compatibilistas, então o antigo problema do livre arbítrio está resolvido de uma vez.⁷¹
.....

O próprio Hobbes autodeclara a possibilidade e a sua adesão ao compatibilismo ao afirmar que “A liberdade e a necessi-

71 – Kane, R. (2005). *A contemporary introduction to free will* (p. 12). Nova Iorque: Oxford University Press. (“The view that there is really is no conflict between determinism and free will—that free will and determinism are compatible—is known as compatibilism; and it is the first view about free will we shall consider. Compatibilism has become an increasingly popular doctrine in modern philosophy because it provides what seems to be a neat, simple solution to the free will problem. If there really is no conflict between free will and determinism, as compatibilists say, then the age-old problem of free will is resolved in one fell swoop”).

dade são compatíveis, o que ocorre com a água que não tem apenas liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam”.⁷²

Vê-se claramente que Hobbes exige em sua asserção que a liberdade e a necessidade se expressem na realidade como mutuamente condicionantes e que seu compatibilismo implica ausência de constrangimento, determinação causal e deliberação segundo *quid est*.

Compatibilismo é toda teoria que defende a possibilidade de a realidade ser um misto composto de liberdade e necessidade, e que estes polos da ação humana não são autoexcludentes. Há toda uma gama de nuances na atualidade acerca destas questões, posto que o *determinismo hard* está em franco declínio no contexto contemporâneo, havendo raríssimos pensadores que, hodiernamente, o defendam.

São compatibilistas pensadores como Hobbes, Hume, Stuart Mill e Hegel, por exemplo, e cada um ao seu modo, defendem a explicação da ação humana pela unidade entre a liberdade e a necessidade.

Demonstrou-se ou espera-se tenha sido demonstrado, que em Hobbes o compatibilismo é matizado pelos seguintes pontos: (i) a constituição da ação desdobrando-se em disposição interna capaz de agenciar o movimento e em ausência de impedimento externo que o obstaculize.

Agora vamos nos colocar de modo prático neste universo do compatibilismo com um exemplo que lhe seja favorável. Imaginemos então que o indeterminismo está correto e que eu escrevi este texto sobre Hobbes e defendi a identidade entre liberdade e necessidade.

Estando a perspectiva indeterminista ou libertária correta, como seria possível explicar minha escolha e o próprio indeterminismo se todas as possibilidades se colocaram e eu não tinha condições de deliberar e refletir acerca delas dado seu caráter indeterminado?

Não se deve olvidar que o indeterminismo exige unidade de passado e pluralidade de futuros!

Tomemos um outro exemplo a favor do compatibilismo, em geral, e daquele hobbesiano em particular. Imaginemos que enquanto seres morais nós podemos fazer escolhas e que estas determinam nosso ser no mundo, adicionemos a isso a ideia de que o indeterminismo está correto, eis que surge o seguinte problema.

Estando certo que a realidade é indeterminada causalmente, como seria possível pensar uma ordem moral dado que é pré-condição da moralidade o estabelecimento de uma ordem hipotético-condicional, baseada em descritores modais como *poder, dever, ter que, etc?*

Parece que a natureza indeterminística da realidade impede a natureza moral da realidade, entretanto, parece que há mais crenças, razões e argumentos para ficar com a moralidade, mesmo com toda sorte de dificuldades que ele nos traz, do que com o indeterminismo e a quase nominalização do mundo da vida e sua imposição discursiva.

Vejamos como um autor importante em filosofia como Peter van Inwagen descreve o estado da arte desta impossibilidade do indeterminismo em seu texto intitulado *Sobre dois*

72 – Hobbes, 2014, p.180.

argumentos para o compatibilismo

Se as ações de um indivíduo fossem indeterminadas, elas seriam “casuais e imprevistas” elas não seriam atos mais livres do que seriam se fossem causados pelas manipulações do sistema nervoso desse indivíduo por um demônio bizarro. Portanto, ação livre não é meramente compatível com o determinismo ela implica o determinismo.⁷³

É claro que no texto em apreço parece que Inwagen está indeterminado em sua escolha, mas vamos, por hipótese admitir que ele apenas ainda não quis decidir, mesmo sabendo que há uma única escolha, ao mesmo, uma única *posição a ser determinada na escolha!*

Importa tematizar que Hobbes ao conectar ausência de constrangimento externo, potência interna e deliberação a partir da série causal necessária, vetou a possibilidade de que se entende a liberdade a partir de um livre arbítrio no qual o agente possa após estabelecida as determinantes agir ou não agir.

Argumentar em tal perspectiva implicaria uma fratura na ordem causal, seja *originante*, no sentido do agente ser a causa de sua própria causalidade (tal como uma deidade), seja *derivada*, na medida que deliberando sobre múltiplos futuros estaria o agente determinando-se indeterministicamente, o que não parece razoável argumentar.⁷⁴

CONCLUSÃO

O compatibilismo em filosofia da ação e aquele hobbesiano entende a possibilidade do livre arbítrio entendido como autodeterminação como um conceito contraditório e *naïve*. A negativa de dita perspectiva se coloca exatamente na compreensão de que a causalidade tal como exposta através da natureza empírica preenche a totalidade das circunstâncias necessárias para a produção do efeito produzido, não havendo espaço para se pensar uma cisão entre o caráter suficiente e aquele necessário na causalidade, tal como pensado por pensadores como Luís Molina e outros, a exemplo de Peter van Inwagen.

O chave de acesso ou o segredo do compatibilismo hobbesiano reside na ideia de que a ação humana é causada pela vontade, mas que esta, a vontade explícita um momento de uma rede causal necessária de causas empíricas, físicas, e estritamente necessárias.

Assim o ser livre (efeito de todo ser humano enquanto portador de livre arbítrio), reconhece-se como atuando desde a liberdade ao determinar sua vontade segundo a série causal necessária que ele reconhece como lhe constrangendo internamente, pois seria insensato admitir que uma ação começasse sem causa, ou que no curso de uma ação se pudesse retroativamente regredir no tempo até atingir o momento de autodeterminação, o que equivaleria, a encontrar Deus!

Festa de São José de Anchieta!

73 – Van Inwagen, P.(Abr. 2014). Sobre dois argumentos para o compatibilismo. *Aufklärung Revista de Filosofia*, 1(1), 287290. DOI: <http://dx.doi.org/10.15440/arf.2014.18509>

74 – Ao menos não razoável em termos hobbesianos, mas talvez razoável numa perspectiva aristotelizante de futuros contingentes.

BIBLIOGRAFIA

- Barbosa Filho, B. (2013). *Tempo, verdade e ação: estudos de Lógica e Ontologia*. São Paulo: Paulus.
- Chappell, V. (Org.). (1999). *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge University Press.
- Frateschi, Y. (Fev. 2017). Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, 17(1). Disponível em <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/584>
- Guenancia, P.(2012). La question du libre arbitre: Descartes ou Hobbes. In Y. Zarka, (Org.). *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains. Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz* (pp. 47-66). Paris: Vrin.
- Hobbes, T. (2014). *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hobbes, T. (Jun 2006). Breve tratado sobre os primeiros princípios. *Sci. stud.*, 4 (2), 307-333.
- Hobbes, T. (Jul-Dez. 2016). Tractatus opticus / Tratado de óptica. *Sci. stud.*, 14(2), 483-526.
- Leibniz, G. (2007). Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso. *Trans/Form/Ação*, 30(2), 261-272.
- Mignini, F.(2012). Liberté et nécessité: Spinoza avec Hobbes. In Y. Zarka (Org.), *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains. Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz* (pp.81-102). Paris: Vrin.
- Kane, R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.
- Monnoyer, J.-M. (2012). Penser la contingence : Leibniz contre Hobbes. In Y. Zarka (Org.), *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains. Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz* (pp.103-128). Paris: Vrin.
- Van Inwagen, P. (Abr.2014). Sobre dois argumentos para o compatibilismo. *Aufklärung Revista de Filosofia*, 1(1), 287290. DOI: <http://dx.doi.org/10.15440/arf.2014.18509>
- Zarka, Y.(2012). Penser l'action libre: Cudworth contre Hobbes. In Y. Zarka (Org.), *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains. Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz* (pp.67-80). Paris: Vrin.

Parte 2

ÉTICA E DIREITOS HUMANOS

ETHOS E DIRECTUM: POR UMA FUNDAMENTAÇÃO DA RELAÇÃO NECESSÁRIA ENTRE A ÉTICA E O DIREITO

Gerson Francisco de Arruda Júnior⁷⁵

RESUMO

Atualmente, um dos problemas mais discutidos no âmbito das ciências jurídicas é o de saber se deve ou não haver uma relação entre a Ética e o Direito, e, em havendo, que tipo de relação é esta. Historicamente, não há uma unanimidade nas respostas dadas por aqueles que se ocupam com a questão. Tendo como pano de fundo o debate instaurado por esta falta de harmonia no tratamento da questão, o presente texto procura estabelecer uma plataforma comum que possa servir de fundamentação para o estabelecimento de uma relação necessária entre tais disciplinas. A sua tese principal é a ideia segundo a qual não se pode separar o Direito da Ética, simplesmente porque não há Direito sem Ética. Sua argumentação está dividida em três momentos. No primeiro, discorre-se sobre conceitos centrais que caracterizam os campos da Ética e do Direito, buscando os pontos de convergências e divergências entre eles. No segundo momento, critica-se a posição que defende a separação radical entre o Direito e a Ética. Considera-se, sobretudo, as principais ideias da moralidade kantiana e do positivismo jurídico. Por fim, de modo mais propositivo, expõe-se as razões pelas quais a Ética não deve estar fora do âmbito jurídico.

Palavras-chave: Ética; Direito; Moral; Justiça.

“o Direito [...] tem de se naturalizar primeiramente cidadão da república da Ética, se quiser conseguir aquele mínimo de validade e eficácia que lhe são necessárias para poder socialmente cumprir a sua missão”⁷⁶.

INTRODUÇÃO

Atualmente, dois são os problemas mais discutidos no âmbito das ciências jurídicas. O primeiro deles é o de saber se deve ou não haver uma relação entre a Ética e o Direito. O segundo, que decorre do primeiro, é: em havendo tal relação, de que tipo ela é. Historicamente, é fácil de constatar que não houve e nem há unanimidade nas respostas dadas às questões levantadas por estes problemas.

Tendo como pano de fundo o debate instaurado por esta falta

de harmonia no tratamento da questão, o presente texto procura estabelecer uma fundamentação para o estabelecimento de uma relação necessária entre tais disciplinas. A sua tese principal é a ideia segundo a qual não se pode separar o Direito da Ética, simplesmente porque o Direito não deve existir sem a Ética. Sua argumentação está dividida em três momentos. No primeiro, discorre-se sobre conceitos centrais que caracterizam os campos da Ética e do Direito, buscando os pontos de convergências e divergências entre eles. No segundo momento, critica-se a posição que defende a separação radical entre o Direito e a Ética. Considera-se, sobretudo, as principais ideias de Kant e do positivismo jurídico. Por fim, de modo mais propositivo, expõe-se algumas razões pelas quais a Ética não deve estar fora do âmbito jurídico.

1. Ética e Direito: definições, convergências e divergências

No âmbito das ciências sociais e jurídicas, o Direito talvez seja a disciplina que possua uma maior proximidade com a ciência Ética. Esta proximidade, contudo, não implica numa coincidência total e plena. Ética e Direito não apresentam apenas pontos de convergências. Há também elementos de divergências. Isto já pode ser visto na análise etimológica dos termos utilizados e das definições a eles associadas.

1.1. Ética e Direito: definições

Os termos ‘Ética’ e ‘Direito’ possuem origem etimológica diferente. A primeira é grega, e tem como étimo o vocábulo *êthos*, que significa “modo de ser ou caráter”⁷⁷. A segunda, derivada da raiz latina *directum*, “significa reto, certo, correto, mais adequado”⁷⁸. Conceitualmente, tais termos se prestam a interpretações diversas e, exatamente por isso, qualquer tentativa de enquadramento destas interpretações em moldes objetivos não será feita sem grandes esforços.

De caráter filosófico ou não, diversos matizes tentam, a partir de métodos específicos, oferecer alguma definição de Ética. Uma definição amplamente aceita é a que pode ser resumida nas palavras de Adolfo S. Vázquez, para quem a “Ética é a ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”⁷⁹. Os que, à semelhança de Vázquez, consideram a Ética uma ciência reivindicam pelos menos três características básicas para ela ser admitida como tal: (1) um objeto próprio de estudo, (2) leis próprias, e (3) um método próprio.

Quanto ao método, embora esteja relacionado com os aspectos da sistematização e organização da dimensão teórica, a Ética se distingue claramente dos métodos utilizados no âmbito das ciências naturais, dado o seu caráter teórico-social. As leis próprias da Ética são, digamos, os imperativos decorrentes de seu enquadramento conceitual. Isto implica em concebê-la como uma disciplina normativa e, como tal, ela estabelece valores e princípios que devem nortear a vida e a existência humanas. Neste sentido, ela tem a pretensão de legislar sobre aquilo que “devemos fazer”.

77 – Santos, J. (2012). *Introdução à ética* (p. 39). Lisboa: Documenta. (Coleção Ethos e Polis, 2).

78 – Magalhães, J. (2010). *Horizontes da ética: para uma cidadania responsável* (p. 188). Porto: Edições Afrontamento.

79 – Vázquez, A. (1989). *Ética*, (11ª ed., p.12). Trad. de João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

75 – Universidade Católica de Pernambuco e Faculdade de Teologia Integrada, Brasil.

76 – Moncada, L. (1997). *Filosofia do Direito e do estado* (v. 2, p. 293). Coimbra: Almedina.

O objeto de estudo da Ética é a moral. A moral que se constitui como objeto de estudo é definida a partir do étimo *mores*, e é concebida como costumes, ou seja, pelo conjunto de regras de comportamentos derivado do modo de viver ou formas de viver dos homens. Em outras palavras, a moral que é considerada objeto da Ética se define pelo conjunto de normas adquiridas pela repetição, pelo *hábito*. Sob este ponto de vista, a Ética seria uma ciência dos *costumes* e seu objetivo seria o de retirar dos fatos morais aqueles princípios gerais a eles aplicáveis. Uma maneira simples de compreender esta relação seria a de admitir que a Ética se ocuparia com os conteúdos teóricos relacionados aos comportamentos humanos. Ocupar-se-ia, portanto, da reflexão sobre os fundamentos da moral, tal como esta foi aqui definida.

Embora predominante, esta maneira de conceber a Ética bem como a relação entre Ética e moral dela decorrente não é unânime. Por um lado, há teóricos como Luc Ferry⁸⁰, por exemplo, que admitem que os termos 'Ética' e 'moral' são intercambiáveis, não apresentando qualquer distinção. Um dos argumentos utilizados para sustentar este ponto de vista é o de que, etimologicamente, tanto 'Ética' quanto 'moral' possuem o mesmo significado, são sinônimos e, portanto, não há qualquer boa razão para distingui-los.

Por outro lado, há teóricos que, à semelhança de Kant, diferem radicalmente a Ética da moral. O ponto de partida desta argumentação é a ideia segundo a qual a moral trata dos princípios gerais do comportamento humano, enquanto que à Ética competiria a aplicação destes princípios. Neste sentido, a moralidade se impõe como uma instância que precede (numa ordem lógica) a própria Ética.

A mesma complexidade que existe na busca por uma definição de Ética é encontrada também na tentativa de definir o que é o Direito. De fato, o Direito não é algo que pode ser definido facilmente, e talvez seja por isso que nunca houve e (talvez) jamais haverá uma única definição fixa para ele.

Várias são as perspectivas usadas para se definir o Direito. Uma delas é a que decorre da perspectiva formal kantiana. Em sua obra *A Metafísica dos Costumes*, o Direito é definido como "o conjunto de condições por meio das quais o arbítrio de um pode estar em acordo com o arbítrio de um outro, segundo um a lei universal da liberdade"⁸¹. Para Kant, portanto, o Direito é o que regula as relações entre indivíduos; é aquilo que possibilita a livre coexistência dos homens.

Compartilhando pressupostos semelhantes, outra definição bastante discutida é encontrada no âmbito do positivismo jurídico, que tem como um de seus principais expoentes Hans Kelsen⁸². Tendo como projeto a proposta de uma ciência do Direito fundamentada em proposições normativas cuja linguagem fosse rigorosamente capaz de descrever o objeto do Direito, Kelsen define o Direito como "uma ordem normativa da conduta humana, ou seja, um sistema de normas que regulam

o comportamento humano"⁸³. Desta perspectiva, o caráter de tais normas se instauraria como "o sentido de um ato através do qual uma conduta humana é prescrita, permitida ou, especificamente, facultada"⁸⁴. Assim concebido, o Direito é caracterizado apenas como fato, mas não como um valor. Não seria nada além de uma simples "ordem de conduta humana"⁸⁵.

Uma vertente ligeiramente modificada da definição de Direito no positivismo kelseniano é a defendida por Herbert Hart⁸⁶. Trata-se de definir o Direito sob uma perspectiva positivista, mas com objetivos hermenêuticos. A diferença de uma postura para outra consiste, neste caso, no fato de que sob este novo pressuposto os aspectos linguísticos são considerados determinantes para a compreensão e o exercício do Direito. De fato, para Hart, o Direito seria concebido como um fenômeno cultural, constituído necessariamente pela linguagem. A ênfase dada por ele ao fenômeno linguístico está no uso da linguagem normativa como o segredo para que se compreenda a normatividade do Direito⁸⁷.

De modo menos filosófico, Dimitri Dimoulis⁸⁸, considerando alguns aspectos importantes, propõe outras definições do Direito. Para ele, o Direito pode ser concebido: (1) como aquilo que "é o justo, aquilo que a pessoa deve fazer ou deixar de fazer"; (2) como "aquilo que alguém pode fazer, exercendo uma faculdade [...] e exigindo uma prestação [...] ou uma omissão"; (3) como sendo "o estudo das normas jurídicas"; e (4) como "o conjunto de normas que objetivam regulamentar o comportamento das pessoas na sociedade".

A definição (1) destaca o aspecto deontológico do Direito, considerando-o como um dever, como um mandamento. A (2) destaca o aspecto subjetivo do Direito, destacando a capacidade e limites de um sujeito de Direito enquanto um ser racional. A terceira ressalta o aspecto técnico-acadêmico, pois nela o termo 'Direito' denota o conjunto das disciplinas ligadas direta ou indiretamente ao âmbito jurídico. A última salienta o aspecto objetivo do Direito, cujas normas objetivas são promulgadas por autoridades competentes e descritas num código. Neste caso, compete à tais autoridades prever, em caso de violação, a imposição de penalidades e punições. Deste ponto de vista, portanto, o Direito é o que está em conformidade com a norma positivada.

1.2. Ética e Direito: convergências e divergências

Quem exigir rigorosidade nas definições dadas às coisas, certamente ficará frustrado em saber que, de fato, Ética e Direito são conceitos que não são (pelo menos ainda) passíveis de uma definição fixa. Sem discorrer sobre o mérito desta questão, é certo que uma taxonomia conceitual da Ética e do Direito como a resumidamente apresentada acima poderá nos servir de base para a abordagem das convergências e divergências entre estas disciplinas.

80 – Ferry, L. (2007). *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos* (p. 31). Trad. de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva.

81 – Kant, I. (2003). *A metafísica dos costumes* (p. 407). Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro.

82 – Cf., sobretudo, a sua grande obra *Teoria pura do direito* (Kelsen, H. (1998). *Teoria pura do direito* (6ª ed.). Trad. de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes).

83 – Kelsen, 1998, p. 5.

84 – Kelsen, 1998, p. 6.

85 – Kelsen, 1998, p. 33.

86 – Hart, H. (1994). *O conceito de direito* (3ª ed.). Trad. de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin.

87 – Rocha, L. (1998). *Epistemologia jurídica e democracia* (p. 95). São Leopoldo: Unisinos.

88 – Dimoulis, D. (2013). *Manual de introdução ao estudo do direito* (5ª ed., pp. 20-21). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.

Há muitos pontos de convergência entre a Ética e o Direito. Considerá-los na sua totalidade é pouco provável e fugiria aos propósitos aqui pretendidos; por isso, trataremos apenas quatro deles, que julgamos serem os mais relevantes⁸⁹.

Inicialmente, destacamos o fato de a Ética e o Direito constituírem âmbitos normativos. Quer isto dizer que tanto um quanto o outro ordenam e organizam as relações interpessoais por meio de *normas*. Entretanto, convém ressaltar que, como era de se esperar, o caráter normativo reivindicado nestes âmbitos não se revela como simples recomendações ou meras sugestões. Por isso, em segundo lugar, tais âmbitos são constituídos por normas estritamente imperativas, isto é, normas que possuem um forte teor deontológico e que, por isso mesmo, reclamam para si o dever de serem seguidas e obedecidas.

Em terceiro lugar, por causa deste aspecto deontológico, tanto a Ética quanto o Direito convergem no importante papel que desempenham no processo de estabelecimento da coesão social. De fato, ambos os domínios se apresentam como um cimento que garante certa harmonia na complexa conjuntura da sociedade, sobretudo quanto à resolução de conflitos intersubjetivos. Por fim, por estarem diretamente ligados ao desenvolvimento histórico da sociedade humana e à organização da vida social como um todo, o Direito e a Ética passam por determinadas mudanças, chegando até a alterar o modo como devem desempenhar as suas respectivas funções sociais. Em outras palavras, ainda que seja possível enxergarmos elementos imutáveis, tanto a Ética quanto o Direito sofrem alteração porque são modelos históricos de ordenação dos comportamentos humanos individuais e intersubjetivos.

Ao considerar, porém, o conjunto de semelhanças entre o Direito e a Ética, percebemos que ele não garante a isenção de divergências. A primeira delas é a de que o campo da Ética é muito mais abrangente do que o campo do Direito. Se fôssemos representar em formas de círculos concêntricos, o Direito seria um círculo menor do que o da Ética. Quer isto dizer que a Ética abrange um campo muito mais amplo das relações humanas do que o campo do Direito.

Uma segunda diferença que pode ser apontada é a de que a Ética é anterior ao Direito, considerando no caso do Direito enquanto instância positiva inscrita num código público. Se olharmos para as sociedades antigas, não será difícil de se constatar que, mesmo aquelas civilizações que não possuíam um Direito positivo, sempre defendiam determinados princípios éticos que ordenavam e organizavam a vida social. Neste sentido, pode-se dizer que o Direito é fruto de uma maturidade humana decorrente de diversas situações de conflitos existentes no convívio intersubjetivo.

Outra notável diferença é a que se pode verificar quando se olha o escopo de atuação da Ética e do Direito. Neste caso, nota-se que o Direito é necessariamente estatal, enquanto a Ética não é determinada por este âmbito político, circunscrito geograficamente. Dentro de um mesmo ordenamento jurídico, podemos ter vários e diferentes princípios éticos.

Por fim, Ética e Direito se distingue também pelos aspectos interno e externo da coação e das sanções que ocorrem nos seus

respectivos âmbitos. A coação e a sanção no âmbito da Ética são de caráter interno, enquanto que as no âmbito do Direito possuem um caráter eminentemente externo. Quer isto dizer que, se, por um lado, o descumprimento de determinadas normas ou preceitos éticos pode redundar apenas em remorsos que afetam apenas (e internamente) a consciência do sujeito praticante da ação, por outro lado, a infração de alguma norma ou preceito jurídico poderá implicar em severas sanções sob a forma externa de prisão, por exemplo. Basta desejar algo que não seja eticamente bom para que o preceito moral seja reprovável. Contudo, o simples fato de desejar algo ilegal não é suficiente para que alguém seja punido com uma sanção externa.

2. Direito sem Ética: proposta do kantismo e do positivismo

É precisamente embasado no aprofundamento dos desdobramentos destes pontos de divergência que alguns pensadores propõem uma cisão radical entre a Ética e o Direito.

Historicamente, a admissão de alguma ligação entre Ética e Direito nem sempre foi admitida ou assumida pacificamente. Com efeito, é possível verificar uma forte tradição político-filosófica que se fundamenta na necessária demarcação entre os limites da Ética e do Direito. Ainda que se apresente com sendo complexa e por demais diversificada, esta tradição é composta por três ideias basilares, diretamente ligadas entre si⁹⁰.

A primeira delas estende o último ponto apresentado no item anterior e consiste na ideia segundo a qual há uma diferença substantiva entre a Ética e o Direito no que diz respeito aos aspectos subjetivos e objetivos. Desta perspectiva, a Ética estaria, em essência, confinada ao domínio da pura subjetividade. Estaria, assim, ligada à esfera da interioridade autônoma da consciência, à esfera das intenções dos agentes e àquilo que privadamente motivariam as suas ações. Neste sentido, a Ética pode estar em conflito com a lei. Já o Direito, por sua vez, teria um caráter fundamentalmente objetivo, a partir do qual regeria, no âmbito da convivência social, todos os comportamentos exteriores por meio de deveres e obrigações concretos e positivos.

A segunda ideia, que decorre da primeira, versa sobre o padrão de referência que legitima os âmbitos da Ética e do Direito. Defende-se que, porque associada à consciência individual subjetiva, a Ética tem em si mesma o seu fundamento, não recorrendo a nada além da autonomia individual do agente, que é derivada do seu caráter interno essencial. Diferente disto, também defende-se, por outro lado, que a garantia e o fundamento do Direito depende do conjunto de normas objetivas e positivas, necessariamente externas ao agente. Convém ressaltar que o aspecto deontológico e a força imperativa de tais normas derivam-se da instrumentalidade e mediação legisladoras da coação política imposta pelo Estado.

A terceira e última ideia é a de que há uma distinção de princípio entre o Direito e a Ética. Trata-se, na verdade, do princípio de avaliação. Sendo remetida para o domínio da interioridade, a avaliação da Ética seria inominável. Ninguém, além do agente, seria capaz de tanger o seu conteúdo. Já o Direito, enquanto âmbito objetivo, admitiria avaliações públicas de seu conteúdo, a ponto inclusive de permitir alterações e mudanças

89 – Os tópicos aqui apresentados são discutidos mais pormenorizadamente por José Naline (Cf. Naline, J. (2016). *Ética geral e profissional*, (13ª ed., pp. 205 – 211). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais).

90 – Um exposição mais detalhada desta tradição, Cf. Billier, J.-C. & Maryoli, A. (2001). *História da filosofia do direito*. Trad. de Pedro Henrique. Lisboa: Instituto Piaget.

dependendo das condições políticas vigentes. Estes três pilares da tradição político-filosófica que tentam demarcar a distinção entre Ética e Direito conheceu importantes desenvolvimentos ao longo da história do pensamento ocidental. Para os fins pretendidos neste texto, consideraremos apenas duas importantes correntes: o formalismo kantiano e o positivismo jurídico de Hans Kelsen.

Diferente do que muitos pensam, ao lado de seu arcabouço teórico, cuja ênfase está na razão especulativa, Kant desenvolveu uma filosofia prática de consequência ímpar para a sistematização de seu pensamento moral⁹¹ e para a sua filosofia do Direito⁹². A proposta moral kantiana aguça e radicaliza a distinção conceitual do binômio interioridade/exterioridade. Em tese, a moral diria respeito ao *êthos* dos indivíduos, ao seu modo de ser, ao seu próprio caráter, não remetendo a nada externo a ele. Em outras palavras, na esfera da moralidade o agente moral é concebido de modo solipsista, tendo as suas obrigações moral restritas ao âmbito de sua consciência. Já o Direito, por sua vez, nada tem a ver com a dimensão interior do indivíduo. Ele possui natureza distinta, sendo caracterizado por mecanismos cujo campo de atuação é o da coação externa. Ou seja, o Direito se ocupa com a legislação prática externa dos indivíduos entre si (a *Legalidade*), e a moral com os deveres morais do Imperativo Categórico (a *Moralidade*).

Para Kant, a condição que torna a moralidade factível é a autonomia da razão humana, a liberdade da vontade. No âmbito do formalismo por ele preconizado, agir moralmente é agir por dever. Para que a vontade queira agir por puro dever é indispensável que ela seja livre, isto é, não submetida a uma lei heterônoma, alheia ao indivíduo. Para que isto ocorra, Kant propõe que o dever decorre da suposição de que a faculdade racional dirigida à ação, isto é, a razão prática, dispõe de um dado *a priori* que se revela como um valor absoluto, como um imperativo cuja negação é impossível, cuja formulação se encontra expressa no Imperativo Categórico: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal"⁹³. Deste imperativo pode-se derivar todos os imperativos do dever. Neste caso, a vontade só obedecerá à própria lei, que se revela como Lei Universal.

Dado que legislação jurídica se ocupa da legislação prática externa de uma pessoa em relação à outra, o Direito nada tem a ver com o espaço subjetivo e insondável da lei moral, cujo móbil da ação dos agentes é unicamente o dever. No Direito, a ação externa decorre de outros motivos que não o dever. Neste caso, o Direito conforma-se com a *Legalidade*, para o que basta apenas a obediência a lei para validar a sua obrigatoriedade, independente da ação. Deste ponto de vista, a ação não é necessariamente universalizável, como é o caso da ação moral. A coação extrínseca na esfera do Direito obriga a todos agirem em conformidade com leis e normas positivas e objetivas, a coação intrínseca na esfera da moral é fruto da autonomia su-

jeitos morais, e não é passível de formulação objetiva. Muitos foram os herdeiros das conclusões kantianas quanto à relação entre Direito e Ética. A partir da segunda metade do século XIX e início do século XX, grande parte destas ilações foram retomadas e aprofundadas pelo movimento que ficou conhecido como *positivismo jurídico*. Em tese, este movimento se apresentou bastante promissor, tendo como ponto de partida central a aplicação do método positivista das ciências exatas aos fenômenos jurídicos. Um dos seus maiores expoentes foi Hans Kelsen.

Além do neokantismo, Kelsen herdou alguns dos postulados defendidos pelo *Círculo de Viena*, tendo recebido tal herança através de alguns de seus professores, que eram membros do *Círculo*. Inicialmente, ele partilhou das ideias positivistas do *Círculo*, sobretudo aquelas que promoviam a necessária isenção da ciência de toda a influência da metafísica, da Ética, da filosofia.

Aplicando tais princípios ao Direito, Kelsen propôs que o Direito fosse considerado como um campo autossuficiente. As ideias centrais deste projeto foram notificadas na sua já citada obra *Teoria Pura do Direito*⁹⁴. Nela, ele apresenta o Direito como uma área privilegiada, hierarquicamente independente de outras áreas. A consequência imediata desta preconização da separação do Direito de disciplina como metafísica e Ética é a de que o Direito dependa apenas do conjunto de normas cuja validade é determinada por aquilo que se nomeia *Grundnorm*, ou seja, pelas disposições jurídicas fundamentais vigentes.

Neste sentido, as normas tornam-se matéria exclusiva do Direito e das ciências jurídicas. Portanto, compete ao Direito lidar com as formas de organização e regulação de legislação e execução, isto é, à ele pertence o dever de não só criar como também aplicar as leis, independente de seus conteúdos. Desta forma, diferentemente de fazer qualquer valoração, o papel do jurista seria o de simplesmente atestar a validade formal das normas e leis positivas do ordenamento jurídico vigente. Ele desempenharia, assim, um papel meramente descritivo, e nunca prescritivo ou valorativo, dado que "a validade de uma ordem jurídica positiva é independente da sua correspondência, ou da sua falta de correspondência, com um certo sistema moral"⁹⁵.

Em síntese, tanto o formalismo kantiano quanto o positivismo jurídico desvalorizam completamente a relevância dos contributos da Ética para uma análise, avaliação e desenvolvimento do exercício do Direito. O resultado disto é uma concepção reducionista do Direito, reduzindo-o à letra da lei, imposta pela força de uma instância governamental legisladora, que é o Estado.

3. Direito com Ética: crítica ao kantismo e ao positivismo

Esse modo de separar o Direito da Ética não ficou isento de críticas. Grande parte desta reação se deu a partir da constatação de que, em certo sentido, tal separação fundamentou a emergência de regimes políticos totalitários, sobretudo na primeira metade do século XX.

91 – Neste texto, mantemos a distinção kantiana entre Ética e moral, inicialmente apontada. Por isso, falamos de pensamento 'moral' e não de pensamento 'ético'.

92 – Sobre isso, Cf. Leite, F. (2008). *10 lições sobre Kant*, (3ªed., p. 15-22). Petrópolis: Vozes.

93 – Kant, I. (2002). *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*, (p. 51). Trad. de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret.

94 – Para uma exposição das teses principais desta obra, (Cf. Martins, R. (2016). *A ciência do direito como ciência humana: Hans Kelsen e a influência do neokantismo* (pp. 151 – 192). Porto Alegre: Editota Fi).

95 – Kant, 2002, pp. 47-48.

A razão para se pensar assim é porque, da exclusão da Ética do âmbito do Direito, decorre um problema sério de legitimação do Direito. Tal problema consiste no seguinte: se outros princípios, inclusive os éticos, não podem em nada contribuir para a legitimação das normas e leis jurídicas, a validação destas normas se daria unicamente por uma instância governamental que, neste caso, seria o poder legítimo para validar todo o sistema normativo através dos mecanismos de elaboração e aplicação das leis e dos elementos que compõem o ordenamento jurídico vigente. Dar-se-ia, assim, uma legitimação especificamente reduzida ao poder estatal, circunscrito geograficamente e sem quaisquer abordagens valorativas universais.

Convém ressaltar que, diferentemente do que muitos pensam, admitir isto não implica necessariamente dizer que o positivismo jurídico serve de justificativa para os regimes totalitários. Porém, também não se pode negar que algumas das teses neokantianas e positivistas servem a tais regimes no momento em que fornecem a eles elementos básicos para as suas argumentações. Pois, ao defenderem a suspensão de critérios através dos quais os conteúdos das normas e leis jurídicas pudessem ser apreciados, avaliados e até julgados, a posição positivista confunde indiscriminadamente o conjunto de elementos que constituem o sistema legal com qualquer ação estatal, dado que é outorgado ao Estado o poder de legitimar o seu próprio sistema jurídico. Neste caso, o Estado estaria sempre agindo de modo legítimo e completamente aceitável à luz do ordenamento jurídico.

A reação à separação entre Ética e Direito foi significativamente ampliada. De fato, embora apresentem arcabouços teóricos diferentes, diversas tendências contemporâneas⁹⁶ criticam severamente as teses principais do positivismo jurídico. Reconhecendo a incapacidade de sistematizar aqui o amplo horizonte apresentado por estas tendências, pretendemos apenas traçar duas ideias comuns em torno das quais elas se unem negativamente contra o positivismo jurídico.

A primeira e mais ressaltada ideia diz respeito à própria metodologia assumida pelo positivismo jurídico. Deste ponto de vista, critica-se fortemente a aplicação intransigente da cientificidade e objetividade à uma esfera que escapa nitidamente a qualquer tentativa de definições taxativas e fixas, à semelhança do modelo de uma ciência natural. A argumentação, portanto, gira em torno da certeza de que a dinâmica com a qual o Direito se efetiva foge completamente dos ditames objetivos do cientificismo preconizado pelo positivismo. O Direito não pode ser reconduzido à dinâmica de uma ciência exata.

Além disto, em segundo lugar, critica-se também o estatuto das leis e normas jurídicas no âmbito da proposta positivista. O ponto aqui criticado é o de que, ao levar à cabo os seus pressupostos, o positivismo jurídico é levado a descrever a lei como sendo a expressão final do Direito, ou seja, ele é conduzido a absolutizar o dispositivo legal vigente. O que suporta esta tentativa de tonar o sistema jurídico absoluto é

ideia segundo a qual a justificação do Direito está na autoridade do Estado, que é a instância que torna absoluta o dispositivo legal. Como consequência disto, estabelece-se uma identificação formal entre o Direito e as leis estatais, como se todo o Direito se encontrasse na lei. Ora, dado que as normas jurídicas também estão sujeitas à imperfeição, falhas e até mesmo manipulação pelos que detêm a legitimidade de aplicá-las, a crítica se fundamenta na ideia segundo a qual não é razoável atribuir a elas um valor absoluto, ou seja, dar-lhes o estatuto de expressão final do Direito. A razão disto é porque tal legitimação esvazia o Direito de qualquer valor axiológico, negando que princípios racionais, sociais, culturais, antropológicos devam ser levados em conta no ordenamento da vida em sociedade.

POR UMA CONCLUSÃO: A NECESSÁRIA RELAÇÃO ENTRE O DIREITO E A ÉTICA

Grande parte do arcabouço teórico que suporta as críticas acima elencadas está alicerçada sobre a ideia de reconsiderar um tipo de “ciência geral” capaz de estabelecer princípios que fundamentem não só o Direito como também a dinâmica usada no processo de legislação. Na verdade, o se predomina nas tendências contemporâneas é ao desejo de estabelecer certos princípios basilares a partir dos quais se possa pensar e, conseqüentemente, fundamentar a natureza do Direito e do sistema jurídico com um todo.

Deste modo, pode-se dizer que a real pretensão destas tendências é a de sustentar o sistema jurídico sobre uma plataforma normativa prévia, na qual determinados pressupostos ético-morais fossem capazes de avaliar os conteúdos do sistema jurídico vigente. Deve ser evidente o fato de que estes princípios se distinguiriam das leis e normas existentes na legislação por serem dotados de uma validade moral. O intuito, portanto, é o de fundar um vínculo vital e necessário entre os âmbitos da Ética e do Direito. Dentro deste molde, competiria à Ética o dever de fornecer a justificação moral do Direito, completamente ausente no modelo jurídico positivista.

Se analisada com rigor, não há quaisquer critérios fixos para separar o Direito da Ética. Na verdade, não só os sistemas jurídicos são inegavelmente expressões de certos ideais axiológicos, como também o próprio exercício da Ética carrega aspectos objetivos e sociais indispensáveis à organização da vida social. A consequência imediata de se admitir um pressuposto como este é a de ter um conjunto coeso de elementos teóricos, práticos e metodológico, derivados dos próprios domínios da Ética e do Direito. É precisamente este conjunto que servirá de fundamento para a admissão de um vínculo necessário entre Ética e Direito, cuja “regra geral, ou pelo menos a presunção, é a conformidade entre as regras morais e as regras jurídicas”⁹⁷.

Em outras palavras, a rejeição da separação entre a Ética e o Direito gerou um discurso predominante de que a relação entre estes campos deve ser necessária. Sendo assim, qualquer sistema razoável de normas e leis deve estar imbricado com valores éticos. Nesta relação, a Ética se impõe como um princípio norteador na formação da consciência jurídica,

96 – É o caso, por exemplo, das propostas de Jürgen Habermas e de Chaim Perelman (Cf., respectivamente, Habermas, J. (1999). *Direito e moral*. Trad. de Sandra Lippert. Lisboa: Instituto Piaget; Perelman, C. (1996). *Ética e direito*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes).

97 – Cf. Perelman, 1996, p. 227.

uma vez que estabelece fundamentos valorativos que analisariam e avaliariam o sistema jurídico como um todo e a disposição legal, em particular. Para isso, deve-se assumir a anterioridade dos valores éticos em relação à elaboração dos mecanismos legais que compoem o ordenamento jurídico. Sob este ponto de vista, ao Direito se exigiria um tipo de colaboração com a Ética na promoção de um horizonte da obrigação, do 'dever ser', cujo fim seria o alcance dos ideais dos comportamentos humanos.

Proceder deste modo não é negar que haja uma vontade do legislador. Mas é, pelo contrário, admitir que tal vontade não é arbitrária. É de fato assumir a ideia segundo a qual a consolidação de um conjunto permanente de normas, leis e costumes característicos da organização social que configuram um sistema jurídico deve depender também de determinados princípios éticos universalmente aceites, como por exemplo: (1) a dignidade humana como um valor que se impõe por si mesmo; (2) o ser humano devendo ser tratado como um fim e nunca como um meio; (3) a igualdade perante a lei, etc. Desta maneira, nenhuma norma jurídica, por mais legitimidade que se tenha dado a ela, não pode contrariar ou violar tais princípios. Pensar assim é considerar a Ética como uma instância fundante do Direito.

Convém notar que defender uma relação necessária entre a Ética e o Direito, bem como aceitar que a natureza desta relação deva ser a de uma anterioridade da Ética não resolve o problema completamente. Isto porque fica ainda por definir quais serão os valores que deverão ser reivindicados para abalizar as normas jurídicas e por que razão uns devem ser preteridos em detrimento de outros. Este desafio certamente servirá de combustível para fazer mover uma série de discussões contínuas sobre o tema, que serão muito promissoras se não somente forem considerados os conteúdos das reflexões realizadas no âmbito das ciências jurídicas e Éticas, mas se com eles também inter cruzarem reflexões filosóficas, sociais, culturas, antropológicas, etc.

Reconhecer e propor um vínculo necessário entre ao Direito e a Ética não é negar as peculiaridades de cada uma destas esferas teórico-práticas. De fato, há aspectos éticos que jamais serão contemplados no âmbito jurídico, como também há, no exercício do Direito, elementos que escapam a uma submissão à Ética. Contudo, o propósito principal da reivindicação deste vínculo indispensável é o de sublinhar a existência de um campo de intersecção comum, mediante o qual os conteúdos da Ética possam permear a dinâmica da elaboração e aplicação das leis que caracterizam o ordenamento jurídico, conferindo-lhe uma mais correta justificação e dando-lhe o sentido que lhe é devido. Parafraseando Habermas⁹⁸, não se trata de confundir indistinta e absolutamente a Ética e o Direito, mas fazer com que a primeira complemente a segunda, servindo-lhe princípios para a sua regulamentação e fundamentação. E, sem dúvida alguma, para que isto ocorra, "o Direito [...] tem de se naturalizar primeiramente cidadão da república da Ética, se quiser conseguir aquele mínimo de validade e eficácia que lhe são necessárias para poder socialmente cumprir a sua missão"⁹⁹.

98 – Habermas, 1999, p. 119

99 – Moncada, 1997, v. 2, p. 293.

BIBLIOGRAFIA

- André, J. (2012). Ética e direito: divergências e convergências. In *Ética: teoria e prática* (pp. 367 – 380). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Billier, J.-C., Maryoli, A. (2001). *História da filosofia do direito*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Dimoulis, D. (2013). *Manual de introdução ao estudo do direito* (5ª ed.). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- Ferry, L. (2007). *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Habermas, J. (1999). *Direito e moral*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Hart, H. (1994). *O conceito de direito* (3ª ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkinan.
- Kant, I. (2002). *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret.
- Kant, I. (2003). *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro.
- Kelsen, H. (1998). *Teoria pura do direito* (6ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Leite, F. (2008). *10 lições sobre Kant* (3ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- Magalhães, J. (2010). *Horizontes da ética: para uma cidadania responsável*. Porto: Edições Afrontamento.
- Martins, R. (2016). *A ciência do direito como ciência humana: Hans Kelsen e a influência do neokantismo*. Porto Alegre: Editota Fi.
- Moncada, L. (1997). *Filosofia do direito e do estado* (v. 2). Coimbra: Almedina.
- Naline, J. (2016). *Ética geral e profissional* (13ª ed.). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- Perelman, C. (1996). *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rocha, L. (1998). *Epistemologia jurídica e democracia*. São Leopoldo: Unisinos.
- Santos, J. (2012). *Introdução à ética*. Lisboa: Documenta.
- Vázquez, A. (1989). *Ética* (11ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

O DIREITO E A GUERRA (POR OUTROS MEIOS): APROXIMAÇÕES A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

Stéfano G. R. Toscano¹⁰⁰

RESUMO

Partindo da tentativa de desenvolver as análises de Walter Benjamin acerca de capitalismo como uma forma de religião, buscar-se-á investigar as possíveis articulações da política econômica neoliberal brasileira, a hegemonia das instituições financeiras e bancárias e uma das produções de subjetividade decorrentes dessa combinação: o homem endividado. Nesse sentido, caberá observar o endividamento como dispositivo biopolítico segundo o embasamento teórico de Foucault, Negri e Lazzarato. A razão de tal trabalho justifica-se pelos constantes cortes nos gastos públicos, há bem pouco tempo destinados a promover um maior desenvolvimento social, fundamentado no direito à igualdade e outros direitos resguardados pela Constituição Brasileira, assim como o progressivo desmantelamento promovido pelo governo Temer das garantias mais básicas das condições de subsistência e o conseqüente aumento de parcelas da população forçadas ao endividamento e sujeitas às instituições voltadas para especulação financeira.

Palavras-chave: dívida, direito, biopolítica.

INTRODUÇÃO

Este artigo resulta da tentativa de pensar a concepção de guerra no interior da articulação triangular elaborada por Foucault, entre o problema do direito, como instrumento à serviço da dominação (ocultada total ou parcialmente pelo manto das teorias da soberania), do poder (compreendido em seu caráter relacional, plural e dinâmico), a um só tempo limitado e ampliado pela ordem e instituições jurídicas e pela verdade que, da forma como pode ser pensada em sua relação com os dois outros termos, é concebida como o montante de discursos, teorias, conceitos (predominantemente filosóficos e jurídicos gestados na modernidade) que legitimaram e legitimam o poder e o seu funcionamento. Para compreender os termos, nesse sentido e em outros que serão desdobrados, importa considerar que o principal marco teórico utilizado se refere ao período genealógico do mestre francês, mais particularmente as investidas teóricas materializadas em seus cursos nos anos setenta no *Collège de France*.

Parte-se do pressuposto da pertinência dos cursos de Foucault do mencionado período como um referencial teórico particularmente fértil para compreender o contexto sócio político atual, principalmente em face da efervescência de conflitos,

ora fronteiriços, ora internos aos limites estatais. Tais confrontos (que podem ser pensados segundo múltiplos recortes e condicionantes culturais, de gênero, de classe, raciais, políticos e biopolíticos, etc.), parecem tomar cada vez mais o espaço das cidades transformando-as em zonas de guerra. Some-se a tal cenário a polarização forte entre posturas e movimentos de esquerda e da direita rediviva cujos movimentos e estratégias no espaço das ruas, das instituições, na mídia e nos governos tornaram-se sensíveis, tanto na Europa quanto nas Américas nesses últimos anos.

Por conseguinte, importa pensar os sentidos da guerra na medida em que, para além de uma guerra real, a passar as mais diversas relações e instituições, pode-se também conjecturar a existência de uma guerra sentida, concernente ao âmbito das representações e, mais ainda, dos processos de construções identitárias tendentes a identificar no outro um inimigo a ser expulso e, no limite, morto. Outrossim, deve-se também observar o papel do direito, aqui identificado com as instituições jurídicas como mecanismo de afirmação do conflito, pensado em termos de guerra.

1. Os valores e a demarcação das distâncias

Importa suscitar nesse ponto, considerando a necessidade de adentrar o mais diretamente possível no cerne das questões a interpretação que Foucault fez da *teoria hobbesiana*: segundo essa perspectiva, Hobbes foi o pensador que concebeu o fundamento e o princípio das relações de poder em termos de guerra, de luta. Nas entranhas da vida social, em um ponto mais profundo, insuscetível de captura por parte dos mecanismos da lei pode-se ouvir o murmúrio contínuo de uma batalha permanente, aquela que a todos concerne, que projeta uns contra os outros. Mesmo após a fundação do Estado, ela ainda se faz ouvir e, quanto a isso, Foucault nos faz lembrar as três manifestações de guerra permanente exemplificadas por Hobbes: em uma sociedade civil o conflito entre os ladrões e suas vítimas; a guerra contínua de certas sociedades primitivas, e, por fim, o contexto de beligerância entre os Estados nacionais. A questão maior a ser feita, sabendo que ao Estado caberá dar um suposto ponto final aos conflitos, e que, paradoxalmente, a guerra continuará presente, mesmo diante da presença do Soberano, consiste em esclarecer em que se baseia e o que é essa guerra contínua. Não se trata de uma guerra dos mais fortes contra os fracos, dos mais corajosos contra os mais covardes ou algo que o valha:

[...] a guerra de todos contra todos é uma guerra de igualdade, nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade. A guerra é o efeito imediato de uma não-diferença, ou, em todo caso, de diferenças insuficientes. De fato, diz Hobbes, se tivesse havido grandes diferenças, se houvesse efetivamente entre os homens desigualdades que se vêem e se manifestam, que são muito claramente irreversíveis, é evidente que a guerra seria por isso imediatamente brecada. Se houvesse diferenças naturais marcantes, visíveis, maciças, das duas uma: ou haveria efetivamente enfrentamento entre o forte e o fraco – mas esse enfrentamento e essa guerra real se resolveria imediatamente com a vitória do forte sobre o fraco, vitória que seria definitiva por causa da própria força do forte; ou então não

100 – Universidade Católica de Pernambuco e Faculdade Boa Viagem do Recife, Brasil.

haveria enfrentamento real, o que quer dizer, pura e simplesmente, que o fraco, sabendo, percebendo, constatando sua própria fraqueza, renunciaria antes mesmo do enfrentamento[...]. Portanto, se houvesse diferença, não haveria guerra. A diferença pacífica[...] a não-diferenciação natural cria incertezas, riscos acasos e, por conseguinte, a vontade, de ambas as partes de enfrentar-se; é o aleatório na relação primitiva das forças que cria esse estado de guerra.(FOUCAULT, 1999, p.103-104)

.....
A guerra não pode ser circunscrita apenas ao estado de natureza. Ela perdura no meio social mesmo após advir o Estado. Ela é então ao mesmo tempo anterior e contemporânea a ele. Essa guerra, como já foi dito, não é um confronto dos mais fortes contra os mais fracos ou dos corajosos contra os covardes. Essas divisões supõem instituições e modos de avaliar que as franqueiam e as legitimam, ao passo que tornam nebuloso o fato de que os termos antepostos expressam, antes de tudo, que no jogo das forças um dos lados encontra-se em posição de dominância. Não existem corajosos ou tímidos ou grandes e pequenos em uma suposta origem, o que se deveria constatar de fato seria apenas uma incômoda igualdade ou em outras palavras, uma desigualdade ou diferenciação incapaz de conferir qualquer alento. Às pequenas diferenças naturais o homem junta o seu esforço por diferenciação e, nessa busca e por meio dela, os costumes, as leis, as instituições enfim traçam o círculo mítico da semelhança e da diferença. Um dos objetivos das instituições consiste em fundir-se, por assim dizer, à ordem natural das coisas (até o ponto de sua origem mesclar-se ao horizonte de uma história remota perdida nas entranhas da natureza). O processo de naturalização, tão mais bem sucedido será na proporção em que certas críticas que possam ser feitas ao costume ou à lei soem como disparate e, como desarrazoadas, eventuais resistências que possam eclodir.

Não obstante, raras vezes as instituições forjadas pelo homem em sua vida social conseguem potencializar as pequenas diferenças que emanam da natureza a ponto de produzir uma estabilidade efetiva da estrutura social, e talvez não seja por menos que sobretudo hodiernamente, o poder, a dinâmica do poder, mobilize mecanismos e estratégias de dominação (cuja ideia este texto pretende enfatizar) e simultaneamente corresponda a um exercício biopolítico no qual a própria definição da vida, do que significa viver está constantemente em jogo. Em outros termos, a fragilidade dos processos de diferenciação socialmente arquitetados e reforçados pela produção de conceitos como os de classe, estamento, raça, origem social etc. não conseguem evitar e até mesmo potencializam o espectro de incerteza e insegurança compelindo a movimentos de manobra do poder cada vez mais voltados para o domínio das próprias estruturas da vida e dos processos mais elementares da vida natural a tal ponto que a clássica divisão entre cultura e natureza vem tendendo a desaparecer.

Uma das principais consequências teóricas que pode ser absorvida dessa perspectiva, em relação a pelo menos duas concepções relevantes ao pensamento político-jurídico ocidental, consiste em uma crítica da ideia de contrato social e daquela na qual o poder político possa supostamente desempenhar o papel que – sobretudo na modernidade de Hobbes à Hegel – os filósofos se esmeraram por associar ao Estado: o de pacifica-

dor, integrador ou responsável pela síntese das forças sociais. Nesse sentido, todo propalado pacto ou contrato social apresentado como artifício para garantir a vida designa implícita ou explicitamente uma concepção politizadora da vida que numa situação limite, determine que a vida possa ser extinta no intuito mesmo de garanti-la, vida, assim, nua desprovida de fundamentos sobretudo porque os próprios fundamentos da vida humana encontram-se em “crise”. Vidas sacrificáveis em nome de um pacto por outras vidas, por determinadas formas de vida e de viver com os seus valores correspondentes, via de regra, tomados como universalizáveis e válidos por si mesmos. Nesse perspectiva, pode-se considerar a interpretação deleuziana de Nietzsche que dispõe o seguinte:

.....
Por um lado, os valores aparecem ou dão-se como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Mas por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, <<pontos de vista de apreciação>>, donde deriva o seu próprio valor. O problema crítico é este: o valor dos valores, a avaliação donde procede o seu valor, portanto o problema da sua criação. A avaliação define-se como o elemento diferencial dos valores correspondentes: simultaneamente elemento crítico e criador. As avaliações referidas ao seu elemento, não são valores, mas maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios aos valores em relação aos quais julgam.[...] Eis o essencial: O elevado e o baixo, o nobre e o vil não são valores, mas representam o elemento diferencial donde deriva o próprio valor dos valores. (DELEUZE s/d p. 6)

.....
De acordo com Deleuze, as visões predominantes, quanto à compreensão dos valores, defendem que qualquer avaliação e todo processo concernente a avaliar alguma coisa supõe a preexistência de valores de acordo com os quais o procedimento avaliador será efetuado, nesse sentido é que os valores podem apresentar-se como princípios. Por outro lado, uma explicação mais consistente revela que ao invés de compor uma espécie de substrato de elementos irreduzíveis de onde derivam as avaliações, são os próprios valores que derivam, resultam, isto sim, das avaliações. Uma das principais consequências desse modo de pensar é que deve haver um ponto de sustentação, algo como o fundamento a partir do qual as avaliações possam advir e proliferar, um elemento diferencial que confira valor aos valores e, que tendo em vista o que foi dito até agora, não pode ser um valor, pois caso assim fosse, seria sempre possível postular a existência de outro valor que o sobrepujasse. Portanto, as avaliações sustentam-se e remetem aos estilos de vida, aos modos de viver daqueles que, devido às posições sociais que ocupam, encontram-se em situação formal ou informal de julgar. Eis, com isso, o que pode ser chamado de elemento diferencial. Não obstante, retirado o sangue e a carne o que a ossatura tem a revelar é que por detrás das formas variadas da vida o elemento diferencial assoma como elemento topológico.

O elemento diferencial caracteriza-se em essência pela demarcação das distâncias ou diferenças sociais, indicadas topologicamente (o elevado e o baixo; o nobre e o vil; o digno e o indig-

no; o humano e o animal ou bestial; o saudável e o doentio etc.) e é desse elemento que os valores extraem o seu peso.

O efeito de desconhecimento ou apagamento do fato de que os valores, os conjuntos de disposições ou *habitus* compartilhados pelos grupos tem sua origem, de modo geral, em contextos sociais bem restritos e provincianos corresponde a uma dentre as mais importantes funções das instituições sociais que, por meio de um longo e contínuo processo de repetição, produzem e reproduzem as crenças em determinados valores.

Considerando o que foi até o momento exposto, as posições de Michel Foucault secundado pela leitura de Deleuze proporcionam um caminho de acesso à compreensão da sociedade em termos conflituais pretendente a desvendar a lógica do poder político e suas relações com o exercício da soberania, do direito e da dominação tal como se argumentará mais ainda doravante.

Nesse ponto, deve-se enfatizar a relevância da concepção de guerra e mais notadamente de guerra civil para Foucault, pois, segundo a perspectiva ou ponto de vista por ele adotado o que de fato caracteriza a guerra civil é o seu caráter grupal a despeito da concepção hobbesiana de guerra de todos contra todos, decodificável portanto em termos individualistas:

.....
Acredito que a guerra civil ao contrário do que se pode encontrar em Hobbes, não põe em ação nenhuma virtualidade essencial às relações entre indivíduos. Na verdade não há guerra civil que não seja confronto de elementos coletivos: parentes, clientelas, religiões, etnias, comunidades linguísticas, classes, etc. É sempre por meio de massas, por meio de elementos coletivos e plurais que a guerra civil nasce, se desenrola e se exerce.[...] Ademais, a guerra civil não só põe em cena elementos coletivos como também os constitui.[...] a guerra civil é o processo através do qual se constituem diversas coletividades novas, que não tinham vindo à tona até então. (FOUCAULT, 2015, p. 27)
.....

De tal modo, se Foucault considera cabível seguir Hobbes no que concerne ao exame dos fatores que levam à guerra dos homens entre si, na medida em que a igualdade é impeditiva da existência de assimetrias capazes de demover a possibilidade de conflitos é a própria persistência da guerra (mesmo após o advento do contrato) que tende a cavar cada vez mais profundamente as divisões entre os homens, dispondo-os em grupos antagônicos por vezes suscetíveis de estabelecerem alianças contra possíveis opositores em comum de acordo com os mais diversos marcadores (culturais, econômicos, etc.) e dos valores e formas de vida que os representam

Para uma melhor compreensão dessa problematização, será considerada a seguir a relação entre o problema da verdade, do direito e do poder, tríade que deve ser posta sob análise para compreender o “como” do poder articulado com a concepção de guerra.

2. O edifício jurídico: soberania e dominação

Em sua aula de 14 de janeiro de 1976, Foucault afirmou que a guerra lhe serviria de princípio de análise, talvez eventual ou provisório, das relações de poder. De tal maneira, o que ele procurou fazer foi o esboço dos principais traços de uma proposta de análise calcada na guerra, na arremetida múltipla das

forças, casa de máquinas da sociedade política. O que ele pretende colocar em jogo é a capacidade do modelo quanto à sua eficácia para solucionar as questões formuladas.

.....
É mesmo exatamente da guerra que se deve falar para analisar o funcionamento do poder? São válidas as noções de “tática”, de “estratégia”, de “relação de força”? Em que medida o são? O poder, pura e simplesmente, é uma guerra continuada por meios que não as armas ou as batalhas? Sob o tema agora tornado corrente, tema aliás relativamente recente, de que o poder tem a incumbência de defender a sociedade, deve-se ou não entender que a sociedade em sua estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra outros, ou defender a sua dominação contra a revolta dos outros, ou simplesmente ainda, defender sua vitória e perenizá-la na sujeição? (FOUCAULT, 1999, p. 26)
.....

Relações de força são idênticas a relações de estratégia? Ou se o poder fosse um lugar, aonde se pudesse chegar por vários caminhos, certamente seria detectado àquele que condiz com as estratégias, enquanto que um outro percurso apontaria a rota da força? A solução não é tão facilmente identificável. As relações de força comportam um sentido mais amplo e, portanto, não se reduzem a relações estratégicas. Uma relação de força condiz com a apreensão do poder expressando-se como potência, expressão plural e pluralista, que resiste ao fechamento de sua expansividade, e se assim o faz, é porque uma força sempre está acompanhada e interagindo com outras forças tal como mencionou Deleuze: “[...] *Y que quiere decir “relación de fuerzas”?* Solo quiere decir algo si es que a la fuerza le pertenece esencialmente estar en relación. Con qué? Con otra fuerza” (DELEUZE, 2014, p.66)

Dispor a questão do lado da guerra e das estratégias significa estreitar um pouco mais o problema quanto ao seu significado. Além de no limite, comportar a ideia de armas, de batalhas e nesse sentido fazer apelo a uma relação marcada pela violência, atual ou latente, segundo esse ponto de vista, as relações de poder-estratégia subentendem o ingrediente volitivo e consciente das táticas de combate.

Logo, é de se presumir a composição de alianças, esquivas, blefes, estratégias montados de forma mais ou menos deliberada, não se tratando de uma situação circunstancial, mas contextual, menos espontânea do que engendrada. Mas a questão se complica ao se constatar que uma relação de guerra não exige necessariamente o combate cruento, não implica derramamento de sangue mesmo que isso seja o caminho mais presumível na trajetória de qualquer conflito dessa natureza.

É um modo de pensar corriqueiro fazer a associação entre guerra e atrito ou fricção, mas não deve ser desprezado o fato de que a guerra não se resume apenas a isto. Guerra condiz também com todos os estágios aquém e para além da fricção, abarcando todas as atitudes, posições, gestos, discursos que a antecedam e que, hipoteticamente, possam dar a ela um ponto final.

A guerra seria, então, mais corretamente interpretada como uma face mais áspera, abrupta e explícita – do modo como todos se acostumaram a vê-la – da relação de forças. Estas, por seu lado, comporiam segundo a posição aqui adotada, um solo visto a partir dos seus estratos instáveis e subterrâneos,

liberadores de energia. As relações de força corresponderiam a placas tectônicas enquanto que as relações de guerra a uma de suas formas de difusão da energia. Não há então contradição entre elas. As relações de guerra são coextensões das relações de força. Quanto ao segundo elemento discriminante, o volitivo, que confere à guerra o seu caráter estratégico, pode-se dizer o seguinte: o jogo das forças remete ao querer do querer e a tal ponto, a intenção é apenas a crista da onda.

A adoção do referido “modelo” pautou-se pela busca de um princípio de inteligibilidade do poder político, ou, em outros termos, a maneira pela qual o poder político pode ser decifrado, traduzido segundo a compreensão das disputas que os homens travam entre si.

As aulas iniciais do curso “Em defesa da sociedade” de Foucault conferiam ênfase para o “como” do poder, na tentativa de apreender os seus mecanismos entre dois limites: o formal, representado pelas regras de direito; e, o outro, pelos efeitos de verdade produzidos pelo poder. Assim, seria possível invocar a figura de um triângulo constituído pelos termos poder, direito e verdade. A relação entre os termos efetua-se, mais detalhadamente, segundo o seguinte caminho: o poder político deve ser estudado de acordo com as regras de direito que o delimitam formalmente e, do outro lado, deve-se investigá-lo segundo os efeitos de verdade produzidos pelo exercício do poder, que retornam a ele reinvestindo-o, reconduzindo-o e ampliando a sua força.

As possíveis relações dos termos posicionados nos ângulos da figura, suscitam uma primeira questão, que seria a de como a filosofia política e jurídica, considerada como discurso exemplar da verdade, poderia historicamente ter fixado limites ao poder, tornando esse mesmo poder um direito, enfim dotado de legitimidade.

A postura de uma pergunta como esta não pode, entretanto, conduzir a uma resposta adequada a um outro problema nodal: se a filosofia foi capaz de produzir os mais variados discursos, por qual motivo alguns revestiram-se de tamanha eficácia, a ponto de funcionar como limites de direito ao poder? Esta questão conduz a uma outra pergunta ainda mais premente:

[...] a que eu queria formular é uma questão abaixo desta, uma questão muito factual em comparação a essa questão tradicional, nobre e filosófica. Meu problema seria de certo modo este: quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade? Ou ainda: qual é esse tipo de poder capaz de produzir discursos de verdade que são numa sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes? (FOUCAULT, 1999, P. 28).

A inversão é bastante sensível. A tentativa de contemplar uma questão mais factual percorre um itinerário em que a eficácia discursiva não pode ser desvinculada das relações concretas de poder. A força dos argumentos filosóficos só pode ser encontrada no limite em que os sistemas de pensamento são tomados de assalto, pelas demandas da política. O poder é um catalisador dos discursos, o elemento que os dinamiza, ora potencializando uns, despotencializando outros. Responder à questão proferida por Foucault consiste em analisar as formas e conteúdos dos quais as ações políticas progressivamente re-

vestiram-se, no intuito de produzir discursos de verdade dotados de eficácia. Mais ainda, trata-se de averiguar como os discursos de verdade são situados numa relação de dependência, frente às regras jurídicas pelas relações de poder, de modo a produzir verdades legitimadas, dotadas de eficácia.

3. O poder régio ou a centralização do poder

O plano da confluência do poder, do direito e da verdade pertence à ordem dos fundamentos e diz respeito à afirmação de que nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, a elaboração do pensamento dos juristas sempre orbitou em torno do poder régio.

Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades. O direito no Ocidente é um direito de encomenda régia. Todos conhecem, claro, o papel famoso, célebre, repetido, repisado, dos juristas na organização do poder régio. Não convém esquecer que a reativação do direito romano, em meados da Idade Média, que foi o grande fenômeno ao redor e a partir do qual se reconstituiu o edifício jurídico dissociado depois da queda do Império Romano, foi um dos instrumentos técnicos constitutivos do poder monárquico, autoritário, administrativo e, finalmente, absoluto. Formação, pois, do edifício jurídico ao redor da personagem régia, a pedido mesmo e em proveito do poder régio. (FOUCAULT, 1999, p. 30).

As teorias do direito sempre exerceram, fundamentalmente, o papel de cuidar dos direitos do soberano, dos seus limites. Nesse sentido, a discussão sempre orbitou em torno de dois problemas maiores: a fundamentação do poder conferido ao soberano de modo a obter a legitimidade de seu poder que mesmo sendo absoluto poderia ser adequado a afirmação de um poder fundamental, tal como se pode observar em Hobbes tanto em sua obra “Do Cidadão” como em “O Leviatã” ou então, de acordo com o segundo problema, quais limites jurídicos poderiam ser impostos ao soberano quanto ao exercício de seu poder. Assim, não teria sido desempenhado outro papel maior pelas teorias políticas e jurídicas da soberania do que o da fixação da legitimidade do poder.

Nesse ponto, é preciso enfatizar a relação das teorias da soberania com o problema da guerra, que tem sido um dos focos de atenção deste texto. A compreensão do lugar ocupado pela guerra em relação ao meio social, assim como a natureza das relações de poder, assumem nos campos das teorias jurídicas e políticas, predominantes, perfis francamente distintos dos que foram trabalhados, segundo a perspectiva de Foucault. Segundo ele, a guerra será um mecanismo de exercício do poder que nas teorias elaboradas a partir do século XVII em diante deixará de ser admitido como um conflito que ocorre no interior dos limites do soberano. A eventualidade da guerra será arrastada para as fronteiras do Estado. A afirmação progressiva de uma ordem internacional tenderá a considerar a guerra uma exceção enquanto que a paz deverá ser a regra.

O edifício jurídico, seus fundamentos, princípios centrais, desempenharam na construção do poder político ocidental os mais potentes mecanismos de legitimação das prerrogativas

políticas do soberano. Pouco importa se em determinados momentos as regras de direito supostamente foram e ainda são invocadas para justificar um eventual direito de resistência ou insurgência diante de possíveis abusos cometidos pelo poder público, o fato é que as discussões sobre os limites do poder servem mais, até certo ponto, para fortalecê-lo do que para diminuir-lo:

.....
O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos de soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e de suas conseqüências. (FOUCAULT, 1999, p. 31).

.....
O direito é, então, um instrumento posto a serviço da dominação. Quanto a essa afirmação, deve-se ter em mente os sentidos conferidos aos termos *direito e dominação*. Primeiramente, em relação ao direito, não se deve confundir-lo com a lei simplesmente, mas considerá-lo como um conjunto de aparelhos e instituições encarregados de aplicar o direito.

Devido à manifesta equivocidade do termo, convém dizer: a instituição concerne tanto a um padrão de conduta quanto ao lugar em que a conduta ou o conjunto de padrões de comportamento serão esperados e sancionados. As instituições, a grosso modo, são compostas por um elemento formal e um elemento material. Se o elemento formal concerne ao padrão de comportamento o elemento material diz respeito ao lugar e aos sujeitos localizados no interior da ordem institucional. Pode-se dizer, ainda, das instituições que elas são lugares regidos por regras mais ou menos interiorizadas e acordadas em torno de um objeto ou afazer conjunto. Elas se expressam impondo padrões específicos e, com isso, preservam o tecido social sobre o qual atuam.

.....
Com efeito, têm como alvo primordial ajudar na manutenção ou na renovação das forças vivas de uma comunidade, permitindo aos seres humanos serem capazes de viver, amar, trabalhar, mudar e, talvez, criar o mundo à sua imagem. O seu objetivo é de existência. [...] A família, a Igreja, o Estado e os "grupos" educativos e terapêuticos, podem com toda razão, ser considerados como instituições, porque todos colocam o problema da alteridade, ou seja, da aceitação do outro enquanto sujeito pensante e autônomo por cada um dos atores sociais que mantêm com ele relações afetivas e vínculos intelectuais. As instituições que facultam a entrada do homem num universo de valores são criadoras de normas particulares e de sistemas de referência. (mito ou ideologia), que servem como lei organizadora tanto da vida física quanto da vida mental e social dos indivíduos que dela participam. Assim sendo, toda

.....
instituição tem vocação para encarnar o bem comum. (ENRIQUEZ, 1991, p. 74).

.....
Porém, há outras formas de olhar as instituições. São lugares, certamente, em que a cooperação adquire maior consistência e duração. Nelas, a aceitação mútua dos membros é reforçada pela lei e por laços sentimentais construtivos de um sentimento de pertença a um todo maior, transcendente, que confere a todos os partícipes um espaço e um papel. Por outro lado, a instituição pode adquirir o caráter de um sistema tendente a se fechar em si mesmo, ludibriando ou afastando quaisquer possibilidades de renovação, repudiando a aceitação da diferença. Nesse sentido, a instituição penetra em um nível ou lógica de funcionamento narcísico passando a visar apenas a sua própria afirmação por meio do ajustamento contínuo da diferença em mecanismos de homogeneização e de repúdio à diferença. O segundo sentido parece ser o mais adequado se o que se pretende é colocar sob discussão a relação entre instituições e direito, segundo Foucault, e isto porque o objetivo por ele visado é a compreensão do direito, de suas instituições como instrumento de dominação. Assim, cabe tentar precisar o que é dominação. No intuito de explicá-la, Foucault termina por dizer o que ela não é:

.....
E, com dominação, não quero dizer o fato maciço de "uma" dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade: não portanto, o rei, em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social. (FOUCAULT, 1999, p. 32).

.....
Relações de dominação são relações de poder. Isto pode parecer óbvio, porém é preciso atentar para o fato de que relações de poder são relações de força. Sendo assim é, em primeiro lugar, necessário advertir que Foucault rejeita a hipótese de que quanto à vida social seja possível aceitar a existência de apenas um ou dois poderes interagindo entre si, pois múltiplos são os sujeitos assim como múltiplas são as instituições, as disciplinas que as atravessam e as formas de organização. A dominação também diz respeito a toda uma variedade de recursos mobilizados, de estratégias, mas fundamentalmente de agentes. O alvo visado é a centralização proposta pelas teorias da soberania que acabam por ocultar o pluralismo das relações de dominação. De tal maneira se o direito enquanto conjunto de instituições, regulamentos, etc. veicula ou aplica relações de dominação, ele assim o faz na medida em que institucionaliza relações de dominação advindas de outras instituições, além de criar e procurar fortalecer a sua própria esfera institucional. Mas como foi estruturado mais especificamente o discurso da soberania de modo a poder desenvolver uma lógica de tal espécie?

O que no discurso da soberania denuncia as técnicas de dispersão ou dissolução da dominação? Quais expedientes viabilizam a transmutação da dominação em direitos legítimos do soberano e deveres dos súditos a encontrar amparo no sistema de leis? Em que sentido a centralização do sistema jurídico na figura do soberano dificulta a percepção da presença da domi-

nação? Possíveis respostas solicitam um outro olhar sobre os significados da soberania e da dominação.

Para atingir o cerne dessas questões evidencia-se a necessidade de considerar o direito, seu universo teórico, suas normas como instrumentos resultantes da dominação para em seguida desvendar o papel específico desempenhado pelo direito na produção e reprodução da mesma dominação que o concebeu. Logo, cabe desvincular o direito do discurso da soberania para afiliá-lo ao campo da dominação. Pensar, então, o Direito significa recusar o discurso de boa parte dos juristas e dos pensadores políticos, demarcados pelas problematizações em torno da soberania, das normas jurídicas, do direito positivo e das visões procedimentalistas e legitimadoras do pós-positivismo. Direito, em resumo, como um fenômeno mais amplo do que as concepções estatizantes querem aceitar e que por tal motivo restringem-no ao produto de um centro criador, o aparelho estatal. Também mais amplo, acima das visões do direito como uma função social dispersa.

Ao se deslocar, o direito do campo de ação da soberania, para posicioná-lo no terreno da dominação, surge o problema do papel que a ele será atribuído. Retirá-lo do campo da soberania implica afastá-lo do campo semântico entretido com a questão da legitimidade. Dispô-lo no ambiente da dominação significa tomar o direito, o sistema do direito, o judiciário (e o sistema carcerário) como meios disponíveis para a obtenção da sujeição.

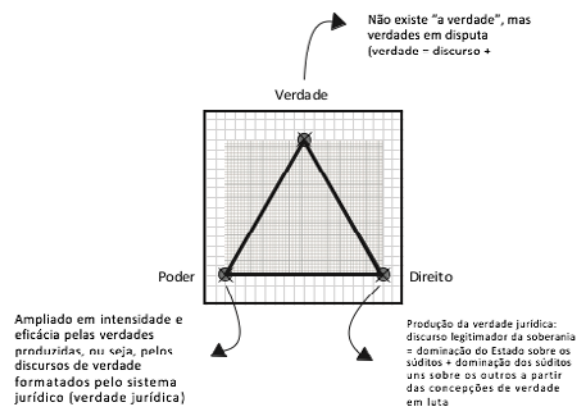
O sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfos. O direito, é preciso examiná-lo, creio eu, não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática. Logo, a questão, para mim, é curto circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição. (1999, p. 32).

Cheguei ao ponto de poder explicar, de forma mais direta, as relações entre a verdade, o direito e o poder sintetizadas na figura do triângulo anteriormente aludido. Na primeira menção, diretamente apoiada no texto de Foucault, a relação entre poder, direito e verdade remetia basicamente ao seguinte: analisar o como do poder segundo as regras de direito que o delimitam no plano formal e os efeitos de verdade produzidos por esse poder. Deve também ser lembrado que a postura da relação nesse encadeamento levou ao questionamento de como as relações de poder procuram se valer das regras de direito para produzir discursos de verdade, e, conseqüentemente sobre qual foi o papel desempenhado pelo discurso da soberania.

Considero viável analisar a implicação das polaridades da figura, segundo outro ponto de vista, complementar ao que foi proposto por Foucault. De tal modo, o que proponho é uma inversão nos termos da figura. Se na proposta de Foucault temos uma direção que conduz ao resultado poder-direito-verdade, postulo um outro arranjo em que se tem verdade-direito-poder. O objetivo da proposta é apenas o de tentar alargar a compreensão acerca do papel do direito como instrumento da dominação. Para facilitar o entendimento do raciocínio, remeto o leitor para a figura logo abaixo.

4. O triângulo: segundo momento

Dado o caráter perspectivo da verdade, não é possível afirmar a existência de uma verdade genuína, pura ou absoluta, mas apenas verdades plurais, num combate ou guerra contínua. A princípio, pode-se dizer que a verdade seja redutível ao plano meramente individual. Todavia, no intuito de delimitar o recorte que se quer conferir ao perspectivismo, as verdades criadas em um determinado contexto histórico-social não devem, para efeito dessa discussão, ser consideradas como enunciações de verdades puramente individuais – em virtude uma vez mais do perspectivismo, conflagrador de alianças e incompatibilidades – É necessário admitir a existência de campos, ou melhor, conceber a existência de múltiplos focos de catalisação, de produção de verdades dissolvidas no corpo social. Tais bases podem ser representadas pelas mais diversas instituições sociais, tendo em vista sua correspondência a discursos emanados por meio de aparelhos. Porém, não há como admitir de antemão a coincidência de conteúdos, objetivos e fins de um aparelho em relação a outro sem o risco de ceder a simplificações. Os discursos vinculados a aparelhos, instituições, na conflagração de suas batalhas, tendem a acirrar suas posições, buscando cada uma sua própria afirmação a despeito ou em contraponto àquela que se lhe oponha.



Se as verdades correspondem a determinadas formas de viver, também significam que por elas se possa, no limite, estar disposto a morrer. As verdades em suas interações recíprocas podem gerar prazer, alegria e satisfação, por outro lado, também supõem relações da ordem da violência e do sofrimento. De acordo com os regimes de verdades numa sociedade, o nível de violência nas relações sociais pode ser maior e mais intenso, caso seja ele, por exemplo, comparado com uma outra realidade social. A violência das relações sociais, contudo, é facilmente banalizável e mais, uma boa parte das interações sustenta-se em uma violência que não é sentida ou ao menos vista como tal devido ao processo de normalização e rotinização dos padrões de conduta. Porém, o adensamento das disputas em torno das verdades e dos objetos de desejo pode gerar níveis intoleráveis de oposição e descambar na violência bruta. Nesses casos, portanto, o resultado deverá ser a luta entre as forças antagônicas ou então a busca por um meio de solucionar o conflito por outras vias que não a da força física.

A partir desse ponto, adentra-se na função desempenhada pelo direito. Enquanto que as verdades produzidas socialmente entram em confronto, não havendo um recurso ou instrumento de compatibilização dos interesses, a verdade jurídica que consiste no discurso legitimador do soberano atua no sentido de legitimar a dominação do soberano sobre os súditos, além de legitimar a dominação dos súditos uns sobre os outros, valendo-se da lei e dos seus ilegalismos cujo sentido deve ser salientado:

.....
A lei é sempre uma composição de ilegalismos que ela diferencia ao formalizar [...] as leis não se opõem globalmente à ilegalidade, mas [...] umas organizam explicitamente o meio de não cumprir outras. A lei é um a gestão dos ilegalismos, permitindo uns, tornando-os possíveis ou inventando-os como privilégios da classe dominante, tolerando outros como compensação às classes dominadas, ou, mesmo, fazendo-os servir à classe dominada, finalmente, proibindo, isolando e tomando outros como objeto, mas também como meio de dominação. (DELEUZE, 2005, p. 39)

.....
A penetração das verdades em disputa no interior do aparelho do Estado não pode ser, todavia, efetivada em estado “selvagem”, quer dizer, sem que elas sejam submetidas a um processo de formatação capaz de adaptá-las, flexibilizá-las, hierarquizá-las, cortá-las enfim situando-as no interior da ordem jurídica, da verdade jurídica que por sua vez é em si mesma resultante de jogos de poder e de procedimentos de dominação. Um outro problema quanto à entrada na ordem do soberano é relativo ao que está por detrás da disposição para nela entrar: a disposição de lutar por um direito do qual se considera ser detentor.

Estar disposto a lutar, supõe desejo de lutar. A luta por um direito emana do desejo, desejo de prevalecer, de perseverar. Porém esse desejo deve ser inserido, na medida em que estamos falando do direito, no interior de uma instituição. A relação de forças se dá nesse caso no nível do desejo e das instituições. Foucault em “A Ordem do Discurso” relata o que se passa nesse plano:

.....
O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e de decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de em que as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz”. E a instituição responde: “Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém. (FOUCAULT, 1996, p. 7)

.....
O próprio desejo mostra-se reticente de penetrar na ordem do discurso. O que ele diz revela que ele já sabe o que o aguarda. O discurso da ordem deixa entrever o seu cinismo. Ele antecipa

o que acontecerá em seu interior. Se o desejo é encontrar alguma forma de satisfação, não será pelo por mérito seu, mas da ordem que preparou todo o caminho, que laborou incansavelmente para recebê-lo e destituí-lo de sua força.

Se a instituição assim o faz é porque o discurso é dotado de uma consistência, produtora de efeitos de poder. Não se pode conceder espaço demasiado a fala das pessoas. Portanto a ordem do discurso será sempre repleta de riscos. Quando nela se penetra todo um processo de lutas, de esquivas, de dominações e de sujeições ou até mesmo de libertações poderá finalmente ser desencadeado. As instituições não podem correr riscos.

A ordem do discurso nas instituições deve, então, ser um local de controle: ao mesmo tempo em que se incentiva a falar, se põe para falar, se concede o direito de falar ou até mesmo constrange e obriga a falar, seleciona, corta e distribui segundo procedimentos que visam destituir o discurso de seus poderes.

Existem procedimentos de exclusão, que visam dominar o aleatório, o perigo, os poderes do discurso. Dentre eles, deve-se destacar a interdição: ninguém pode dizer o que vem à cabeça, dizer tudo, não é qualquer um que pode falar, nem se pode falar de qualquer forma, existem fórmulas. Há interdições sobre o discurso porque é ele um dos principais objetos de desejo, logo, o discurso é aquilo que se disputa e a instituições pretende tê-lo para si. Outro procedimento de exclusão é o que separa e rejeita: discurso do louco, que pode ser escutado desde que se mobilize todo um aparato a partir do qual a palavra do louco será ouvida. Um terceiro procedimento enumerado por Foucault é o do falso e do verdadeiro, procedimento que submete o poder de enunciar à verdade, seus critérios de verificabilidade, de utilidade. Pode-se então falar de uma vontade de verdade que encontra o seu apoio nas instituições.

.....
Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. [...] Penso [...] na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema do direito penal procurou seus suportes ou sua justificação em uma teoria do direito, depois a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade. (FOUCAULT, 1996, p. 17)

.....
A vontade de verdade é dos três procedimentos a que mais se propaga e da qual menos se fala, além de ser a mais grave: ela atravessa o desejo. Existem as interdições, as separações ou rejeições, mas a vontade de verdade libera do desejo e do poder. Tal é o motivo pelo qual o próprio discurso da lei é cada vez mais colonizado, pelo poder disciplinar normalizador e pelo biopoder. O alvo dessas grandes mecânicas do poder é o corpo, seus pontos de resistência, seus gestos e, sobretudo, o desejo que reside nele. Deve então o corpo ser tratado, medicalizado e docilizado.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente em que a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura. (FOUCAULT, 1996, 20)

A verdade que se opõe à vontade de verdade ou então a verdade que só pode ser entendida em relação à outra verdade que se lhe opõe. A verdade como perspectivismo e relação de forças.

Porém, já se sabe que, na instituição existe a mobilização de um conjunto de procedimentos de exclusão. Se o direito é um instrumento da dominação isso indica que dificilmente a relação entre forças dominantes e dominadas poderá ser igualada ou revertida em seu interior, ou seja, raras serão as chances em que o sentido do objeto que é definido pela relação de forças será modificado.

Não parece plausível defender que a instituição estatal revestida em poder judiciário possa funcionar, conduzir e reconduzir relações de dominação sem proceder a reajustes na composição das forças, de determinados discursos em detrimento de outros sob o risco de desconstituir sua própria imagem e o seu sentido. O funcionamento institucional fechado a variações vetaria a coibição ou, ao menos, a diminuição do quantum de energia gerado pelas posições em luta em seu interior promovendo dessa forma um estado entrópico. De tal maneira, as instituições judiciárias têm de funcionar como mecanismos geradores de algum tipo de compensação, de mecanismos de escape das lutas travadas no meio social ou ainda um estado de homeostase. Sua finalidade não é exatamente a de promover a pacificação nem de promover a ordem: as noções de ordem e paz são concepções bem questionáveis quando vistas sob a ótica das demandas políticas. Em outras palavras, as cisões, as fraturas sociais muito bem podem corresponder ou podem vir a ser adaptadas as necessidades do jogo político.

Um problema derivado dessa visão seria o de como explicar ou justificar a manutenção de um certo equilíbrio ou talvez, diga-se, de um certo desequilíbrio suportável da dinâmica das forças, na afirmação das verdades formatadas pelo direito. Quanto a isto pode-se dizer que a equalização não é produzida a priori. Ela dependerá da própria dinâmica das forças, dos agentes envolvidos, das verdades postas em xeque.

De modo geral, pode-se dizer, todavia, que essa lógica termina por reconduzir ao poder, as verdades formatadas no interior das instituições jurídicas preservam a paisagem ou a cena da dominação, amortecendo a expressão efetivamente pluralista das forças, logo, o poder se vê ampliado em sua intensidade e eficácia devido aos discursos de verdade formatados na instância jurídica.

O problema central, gerado por essa dinâmica, parece ser o de que no interior da instituição jurídica o que se tem é um campo, em que de um lado existe um arsenal de procedimentos de exclusão externos (sem olvidar dos demais

dispostos em A Ordem do Discurso) e, do outro lado, um conjunto de procedimentos, nesse caso, disciplinares. É no interior dessa mecânica híbrida que o desejo será inserido. Em um extremo o que se vê é a negação, interdição, separação e rejeição, enquanto que no outro extremo o desejo é submetido a todo o tipo de sevícias que procuram ora amortecê-lo, ora estimulá-lo inserindo-o numa ordem produtiva que apenas a princípio dispõe dos recursos necessários para impulsioná-lo indefinidamente. Contudo, levando em consideração o quadro teórico que foi aqui exposto, não se deve perder de vista que as forças apresentam-se sempre como elemento diferencial em relação a outras ou como vontade de poder, afirmação da diferença. As instituições jurídicas, pelo modo como lidam com o desejo geram continuamente frustração e hostilidade e, fundamentalmente, ressentimento que repercutem por toda a sociedade. De tal modo parecem vãs as tentativas que objetivam tornar mais positiva a imagem da justiça apelando para argumentos de natureza técnica e procedimental e de condições de acesso.

A afirmação de todo desejo compele para a luta. Quando uma sociedade não consegue distinguir mecanismos de luta, de mecanismos de afirmação do instinto de morte é pelo fato de que ela está em crise. Não é por outro motivo que Foucault e Nietzsche valorizaram a ideia de duelo: viam-no como materialização da busca de afirmação, de criatividade, de força. Entretanto, não se trata do duelo que descamba para o assassinio e a crueldade, mas simplesmente para que nos embates travados as forças, de fato expressem suas capacidades.

As ideias formuladas acima não entram, segundo acredito, em contradição com as análises de Foucault que até agora procurei levantar quanto as relações entre a verdade, o direito e o poder exceto em um ponto: o lugar concedido ao soberano pois como até agora foi conduzida esta análise foi visto que Foucault defende o abandono do discurso da soberania em prol do estudo da dominação. Entretanto ao que me parece uma coisa é abandonar o discurso da Soberania, do Estado Soberano para fazer surgir em seu lugar as técnicas de dominação, outra é desinvestir senão o Estado, o governo, e, conseqüentemente o judiciário de suas posições de nódulos, muitas vezes, salientes, de poder. Trata-se, portanto, de conceber o Estado enquanto governo como ente dotado de certa materialidade sem exagerar ou invocar a sua existência como restritivamente distinta de outros nódulos. Aliás, na nova composição de forças tal como vem sendo proposta por autores como Antônio Negri torna-se cada vez mais árdua a tarefa de realizar a histórica tarefa de discernir as relações que se desenvolvem sob a vigilância do Estado das relações de poder-domação (sem ter a pretensão de separá-las) Nesse sentido, a análise de Foucault parece ser, quanto ao Estado, de natureza parcialmente funcional ao se pesar o interesse desta em avaliar quais foram e ainda são os papéis desempenhados pelo Estado em face de um jogo plural das relações de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Como deve ter ficado patente na primeira parte deste texto quando foi discutida a interpretação de Foucault sobre a guerra, o conflito deriva das tensões geradas entre a igualda-

de e a diferença entre os homens. Porém tanto a igualdade como a diferença são produções sociais que correspondem a uma dinâmica derivada do modo como elas são caracterizadas e das interações sociais que ora mantém, ora modificam o que se pode entender por tais construtos. A guerra refere-se a um tipo de relações de forças concretizáveis em um dado contexto político baseado antes de tudo em representações e não em uma situação necessariamente concreta onde as forças se entrecrocaram como defende Foucault:

[...] não se está na ordem das relações diretas das forças reais. O que se encontra, o que se enfrenta[...] não são armas, não são punhos[...] Não há batalhas[...] Há representações, manifestações, sinais[...] há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas. Está-se no teatro das representações trocadas, está-se numa relação de medo que é uma relação temporalmente indefinida; não se está realmente na guerra[...]; está-se no que Hobbes denomina precisamente, “o estado de guerra” [...] em que a vontade de se enfrentar em batalhas é suficientemente demonstrada[...] ou seja, dotada de um sistema de representações e de manifestações que é operante nesse campo[...] Portanto, vê-se bem por que e como esse estado – que não é a batalha, o enfrentamento direto das forças, mas certos estados dos jogos das representações uma contra as outras – não é uma fase que o homem abandonaria definitivamente no dia em que nascesse o Estado; trata-se, de fato, de uma espécie de pano de fundo permanente que há de funcionar, com suas astúcias elaboradas, com seus cálculos mesclados, assim que algo não dê segurança, não fixe a diferença e não coloque a força, enfim, e dum certo lado. (FOUCAULT, 1999, 106-107)

Por outro lado, talvez seja também certo dizer que se Hobbes, de fato, tanto se preocupou com o estado das representações que os homens fazem uns dos outros é porque é a partir delas que muitas instituições são constituídas. É por meio das representações elaboradas que as formas de conceber a alteridade podem acirrar ainda mais as disputas e guerras, a valorização do Leviatã ou, em contrapartida, os discursos da não-violência, que muitas vezes resultam na maquiagem dos conflitos e de sua gênese. De tal modo, pode-se dizer que o caminho em meio ao qual Foucault procura conduzir os seus leitores – quanto à problemática tratada neste artigo – conduz à dimensão das representações, mas com o olhar voltado para os processos sociais, as instituições e as modalidades de poderes que as engendram ou as reforçam e que terminam por garantir, em inúmeros contextos, a manutenção de certos estados ou composições das forças marcadas por dissimetrias que tendem a se mostrar cada vez mais profundas.

BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005
DELEUZE, Gilles. *El Poder: Curso sobre Foucault II*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2014
DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto-Portugal: Rés Editora, s/d
FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
FOUCAULT, Michel. *A Sociedade Punitiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996
KAËS, René. *A Instituição e as Instituições: estudos psicanalíticos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.

Nota

Este artigo é resultante da condensação, com alguns acréscimos, do capítulo de um livro intitulado Cárcere e Cidade, publicado em 2012 pelo Instituto Brasileiro Pró-Cidadania, com o apoio institucional da Secretaria Executiva de Direitos Humanos e da Secretaria de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos do Estado de Pernambuco. Considerando que a referida obra não foi posta à venda, tendo sido apenas distribuída em número reduzido de exemplares para algumas instituições governamentais e de ensino superior, resolvi republicar o artigo, nos referidos termos.

OS DIREITOS HUMANOS NO PENSAMENTO DE GABRIEL MARCEL: SALVAR O HUMANO NO HOMEM

Joaquim Escola ¹⁰¹

RESUMO

No momento em que a problemática dos refugiados nos convida de novo a demorar o olhar nas costas do mar mediterrâneo, peçadas de cadáveres e sonhos, de existências prostradas e agrilhoadas, de gente que luta desesperadamente por escapar à fome, às doenças, à morte somos interpelados a pensar de novo as promessas do projeto europeu e, ao mesmo tempo, a declaração internacional dos direitos humanos. Urge visitar o pensamento de Gabriel Marcel e, à luz do mesmo, buscar refletir sobre o que ameaça o humano no homem. Sem perder de vista o holocausto nazi, antes de mais porque ressurgem nacionalismos agressivos, separatismos e despontam em todo o continente europeu movimentos radicais de extrema direita e extrema esquerda, ameaçando as conquistas obtidas, importa pensar tudo o que hodiernamente se insinua no horizonte desta Sociedade-Mundo onde novos perigos espreitam e ameaçam o humano no homem. Só uma filosofia do diálogo e da intersubjetividade pode aspirar a proteger a dignidade humana.

Palavras-chave: direitos humanos, técnicas de aviltamento, intimidade, dignidade humana.

INTRODUÇÃO

Vivemos um período profundamente complexo, marcado por um conjunto de fenómenos que continuam a ser um repto a refletir sobre o humano, sobre o que ameaça a condição humana. A fome, a guerra, a crise ambiental, o terrorismo global, a crise monetária internacional, as perseguições de cariz religioso, político, o fluxo sem precedentes dos refugiados que se amontoam nas fronteiras da Europa, põem a descoberto o desacerto dos decisores políticos, mostram como o tempo em que habitamos é um tempo da urgência da pergunta sobre o que ameaça o homem na sua mais eminente dignidade e humanidade, horizonte que nos instiga a perguntar de novo e uma vez mais, de forma radical, pelos direitos humanos.

A declaração universal dos direitos humanos está indissociavelmente ligada à Segunda Grande Guerra, sobretudo pela estreita associação ao conhecimento dos campos de concentração nazis, da indústria do holocausto e da morte, como alguns ousaram definir este negro período. A Segunda Grande Guerra permitiu que irrompesse o trágico e o inumano no seio da civilização, desocultou a face mais obscura de uma pretensa sociedade ilustrada, onde se acalentava a esperança de que as manifestações de

desrazão e non sense que marcaram o século XX não voltassem a ter oportunidade de ocorrer. Os expoentes mais elevados do pensamento do século XX, deixaram na sua produção filosófica uma reflexão profunda sobre estas grandes questões que abalaram os alicerces em que se escorara o século passado, e não ficaram alheados da barbárie e selvajaria que corroeu violentamente os fundamentos da civilização mundial. Jean Paul Sartre, Emmanuel Mounier, Maurice Nedoncelle, Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Emmanuel Levinas e Gabriel Marcel são alguns dos filósofos que trouxeram para o núcleo mais central da sua meditação a questão do outro, a questão do humano no quadro da relação. Neste capítulo pretendemos regressar ao pensamento de Gabriel Marcel para a partir dele refletir sobre os direitos humanos.

Os Direitos Humanos no pensamento de Gabriel Marcel

Ao intitularmos o nosso artigo “Os Direitos Humanos no pensamento de Gabriel Marcel: Salvar o humano no homem” pretendemos trazer para o centro da reflexão algumas das questões que mereceram uma aturada reflexão do pensador francês do século passado Gabriel Marcel e a partir do seu pensamento identificar algumas das interrogações, algumas das meditações que atravessam o seu pensamento e que se relacionam com a problemática dos direitos humanos. Assim a nossa meditação encontra-se estreitamente ligada ao contexto próximo que conduz à Declaração dos Direitos Humanos de 10 de Dezembro de 1948. A situação de crise sem precedentes que estalou e ameaçou de destruição a Europa na primeira metade do século XX, abalada por dois conflitos mundiais devastadores, por inúmeros conflitos regionais, pela tomada de consciência das verdadeiras proporções e consequências dos conflitos armados, de forma muito clara com a Segunda Grande Guerra, invariavelmente ligada a milhões de mortos entre militares e civis, à descoberta da “solução final”, dos bombardeamentos das cidades alemãs pelas forças aliadas, dos campos de concentração explicam a necessidade urgente do estabelecimento de um quadro de direitos que pudessem ser garante e proteção dos cidadãos. Do conhecimento da Segunda Grande Guerra sobressai a barbárie, a inumanidade mas também a urgência de se repensar um humanismo, por forma a garantir que os campos de concentração não voltassem a acontecer, e que a paz se instalasse no mundo de forma duradoura.

O preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos acolhe, de forma evidente, a fé nos direitos humanos, estatui uma crença incondicional e ilimitada no humano do homem, apesar de toda as manifestações de excesso, de loucura, de barbárie que a sua ação humana deu mostras nos primeiros cinquenta anos do século XX. Logo na sua abertura, o preâmbulo concede um lugar inolvidável à dignidade humana, sustentada em direitos iguais como fundamento para a afirmação da liberdade, da justiça e da paz. O documento é animado por uma esperança inquebrantável num futuro melhor: Que o homem não se veja obrigado, por força das situações adversas e de sentido contrário ao determinado nos direitos humanos a lutar por algo que lhe pertence ou que tenha necessidade de se rebelar contra as manifestações ditatoriais e de opressão, independentemente da forma de que elas se revistam. Poder-se-ia cair na tentação de considerar que a distância temporal entre a declaração universal dos direitos humanos e o tempo que vive-

101 – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro; Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Portugal.

mos, marcado por um progresso tecnológico sem precedentes, privaria de relevância a meditação sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

O acelerado progresso do universo tecnológico na contemporaneidade, de forma evidente impulsionado pela revolução informática, tem criado situações e condições para que alguns dos direitos humanos, estabelecidos de forma tão categórica na Declaração Universal dos Direitos Humanos, sejam hoje objecto de um novo olhar, mais do que isso, reclamem um novo olhar. Não tendo intenção de analisar exaustivamente todos os artigos inscritos na Declaração, pretendemos pôr em discussão alguns dos que consideramos que se encontram mais expostos na meditação filosófica de Gabriel Marcel.

A Filosofia de Gabriel Marcel nasce neste contexto da primeira grande guerra, no início do século XX. O *Journal Metaphysique*, publicado no ano de 1927, está intimamente vinculado a este conflito. A meditação sobre a intersubjetividade, sobre o *tu* é indissociável da problemática da guerra. De alguma forma poder-se-ia defender que toda a obra marceliana é uma tomada de posição contra a guerra. Será a partir dos escombros e dos rostos dos que foram atingidos pela morte dos seres amados que Marcel chega à realidade do *tu*, e a partir destes recusará a tentação de reduzir o outro ao isso ou não ultrapassar a condição de *ele*. No fundo, o grande combate marceliano é de chegar ao *nós*, construir a comunhão e a fraternidade.

Ainda que saída de um contexto idêntico, a “Segunda Guerra dos Trinta Anos”, a proposta filosófica de Marcel, mau grado o afundamento do humanismo, continua a buscar saída para a crise no humano e na transcendência, suspeitando sempre de todas as perspectivas que, na linha do cientismo, do positivismo e da tecnocracia, divinizam a máquina ou subordinam o humano à dimensão maquinal. Da mesma forma que Norbert Wiener empreende uma via de reflexão motivado pelo horror sentido diante da barbárie nazi ou da destruição provocada pelo lançamento da bomba atômica sobre as cidades japonesas, numa *conversão ao maquinal*, Marcel faz a sua *conversão existencial*, nas palavras de López Quintás (1977, p. 169). No decurso da Primeira Grande Guerra, Marcel colaborou com um Gabinete da Cruz Vermelha que tinha a incumbência de prestar informações aos familiares dos militares que se encontravam na frente de batalha. Marcel na autobiografia *En chemin vers quel éveil*, afirmará: “a guerra fez de mim um pensador existencial” (Marcel, 1971, p. 97). Numa outra passagem, reconhecendo o papel que o conflito mundial teve em si, declarava: “hoje em dia posso dizer que a guerra de 1914 fez de mim outro homem” (Marcel, 1971, p. 109). A segunda parte do *Journal Metaphysique*, redigida entre 1915 e 1923, atesta esta conversão, ao mesmo tempo que sublinha a rotura com o idealismo inicial. A experiência da guerra de 1914-1918 foi, indiscutivelmente, a ocasião e o contexto que permitiram a viragem para uma realidade povoada de seres concretos e não pelo sujeito epistemológico, que não é senão uma mera abstração. Assim, de modo nenhum se poderia negligenciar a dimensão familiar, os laços de sangue que unem indissolivelmente aqueles que se amam, pais, mães, esposas, noivas e aqueles que se encontravam nas trincheiras experienciando dolorosamente a iminência da morte dos camaradas de armas. A atividade de Marcel encaminhá-lo-á diretamente para a intersubjetividade, para a reflexão sobre o *tu* e o *nós*, através das grandes experiências de comunicação e

comunhão que atravessam o pensamento marceliano, como a fidelidade, a esperança, o amor, a morte, a fraternidade. Diante dos familiares angustiados, dilacerados pela dor, a dimensão abstrata a que o preenchimento do questionário administrativo poderia convidar, apaga-se completamente para dar lugar à consciência de que aqueles eram seres humanos concretos que amavam, sofriam e morriam.

Se a concepção antropológica de Wiener recusa o corpo, a filiação, fundamento das antropologias racistas, responsáveis pelo holocausto, porque em seu nome se desencadearam forças demoníacas e entrópicas, Marcel concede ao corpo um lugar nuclear no seu pensamento. O homem só poderá ser pensado enquanto ser encarnado, que se encontra, pela sua existência corpórea e sensação, no mundo, aberto ao mundo e aos outros. O corpo próprio é, então, o modo do *eu ser-no-mundo*, pois, enquanto existente, o homem desvela já a dimensão centrífuga, heterocêntrica, de abertura expectante, condição prévia e essencial à eclosão da comunicação. É, então, pelo corpo que os seres se abrem à possibilidade de comunicação e comunhão, pelo que a existência dos outros se dá na experiência metafísica da encarnação.

O *homem novo* de Wiener, ao reduzir o ser humano à dimensão informacional, abre a possibilidade de o tornar assimilável às máquinas comunicantes, com um estatuto ontológico idêntico, já que se abstraiu do suporte ou natureza material, seja proteína ou metal, se recusou a interioridade, transferindo para a complexidade do comportamento exterior a hierarquização dos seres. Marcel não aceitará este reducionismo behaviorista, nem a usurpação humana do estatuto divino, que a criatura, anjo decaído e em rebelião contra o criador nesta era cibernética, tenha a pretensão de fazer ombrear as suas criações ao gesto supremo da criação divina. A longa tradição da criação de seres artificiais, de quem Breton fez a história, (Breton, 1997; Breton, 1990, 21-40; Breton, 1989, pp. 53-69; Pereira, 1996, pp.12-26) patenteia esta usurpação indevida da potência divina por parte do homem, pois, por muito extraordinárias que sejam as máquinas criadas pelo homem, nenhuma se lhe equipara ontologicamente. De forma categórica no prefácio à obra *Les hommes contre L'humain* Marcel escrevia:

.....
Na Grã-Bretanha, onde o neo-positivismo produz estragos inquietantes, fui levado à conclusão seguinte, na presença de estudantes: as máquinas da calcular são realmente admiráveis, e por mim ignoro até onde a sua perfeição poderá levar-se. Mas sabemos com certeza que nunca haverá máquina capaz de *interrogar-se* sobre as condições de possibilidade e os limites da sua eficácia. (Marcel, 1951, p.12)
.....

A cibernética encontra a resposta à perseguição nazi por motivos religiosos, políticos, de orientação sexual, biológicos na recusa da dimensão fisiológica, isto é, o corpo, a filiação. Esta posição não responde cabalmente ao problema essencial, acreditamos que a posição de Marcel é mais sólida e adequada ao tempo que se vivia e, mau grado, o universo desenvolvimento tecnológico em que vivemos, continua a responder de forma apropriada. Logo na abertura da Declaração Universal dos Direitos Humanos o que se consagra é a recusa peremptória de qualquer atitude persecutória de qualquer regime com base em credos religiosos, princípios ideológicos e políticos, raça ou

de orientação sexual sejam privados do reconhecimento com igual dignidade.

A afirmação do princípio da liberdade e da igualdade de todos, e a exigência de dever de cada um se comportar sob o princípio da fraternidade¹⁰² encontra-se na base do artigo 2¹⁰³ que afirma que nenhum cidadão pode ser objeto de qualquer diferenciação decorrente da raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política, origem nacional ou social, riqueza, nascimento. Os dois artigos com que se inaugura a Declaração Universal dos Direitos Humanos impõem-se como horizonte à ação humana, evidenciando a necessidade de um caminho onde perdure a exigência e reivindicação do espírito de fraternidade e se rejeite qualquer tratamento discriminatório. Desta feita, a afirmação da humanidade na fraternidade é, em si, a declaração da fé do humano no homem, na alargada família humana, enfeitando qualquer pretensão de uniformizar e ou obnubilar a identidade, num combate infatigável por transgredir todas as fronteiras, todas as linhas fictícias que conduzem à dissensão e afastam cada um do seu semelhante, do seu próximo, do irmão.

Marcel utiliza a noção de “homem fraternal” para evidenciar a ligação deste ao próximo. Defende que por um lado esta ligação vincula-o, une-o ao outro, por outro lado, liberta-o de si mesmo, residindo nesta libertação o que é decisivo, na medida em que “cada um de nós tende a tornar-se prisioneiro de si mesmo, não somente dos seus interesses, das suas paixões ou simplesmente dos seus preconceitos, mas mais essencialmente e ainda da disposição que o leva a centrar-se sobre si e a não considerar tudo senão a partir da sua perspectiva. O homem fraternal, ao contrário enriquece-se de alguma forma de tudo o que enriquece o seu irmão, por causa da comunhão que existe entre o seu irmão e ele próprio.” (Marcel, 1964, p.192)

Marcel sublinha o papel decisivo que ocupa a esperança na compreensão da noção de fraternidade. Esperar é “amar os seus irmãos”, é “esperar neles”, o que contribui para transformar aqueles em que se espera (Marcel, 1964, p.192). A fraternidade visa o universal e, nessa medida, exclui o “espírito de abstração” e as ideologias que o corporificam, pois aparece em oposição à qualquer forma de segregação. Marcel não esconde as ameaças que podem atingir o universal, isto é, o perigo do universal se degradar em pura relação abstrata, que deixa de considerar o ser humano como ser concreto, deterioração que se coloca em clara oposição ao “espírito de fraternidade”.

Se no campo das decisões políticas se assiste à afirmação de ideários que pretendem garantir a todos, independentemente da sua condição, as mesmas oportunidades sociais, culturais, educativas. Alguns dos mais reputados defensores do progresso tecnológico e das conquistas aí realizadas, têm enfatizado as promessas de um mundo mais igualitário por força das possibilidades abertas pela utilização generalizada das tecnologias da informação e comunicação no quotidiano dos cidadãos, neste

102 – “Artigo 1 - Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.”

103 – “Artigo 2 - Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.”

caminho em direção à conclusão do projeto da modernidade ou à entrada na pós-modernidade. Também aqui se percebe que um importante caminho foi traçado, mas ainda resta bastante por fazer.

Uma plêiade de filósofos de extraordinária relevância, como anteriormente acabámos de aludir, tiveram o mérito de deixar marcas indeléveis no século passado, num século que por força dos acontecimentos traumáticos que aí ocorreram teve necessidade de estabelecer uma Declaração Universal dos Direitos Humanos, salvaguarda em relação a homens e mulheres que viveram tempos sombrios (Arendt, 1991), a um tempo envolto nas mais extraordinárias contradições, onde o humano no homem se viu, como nunca, mais ameaçado. Quanto mais exuberantes eram as conquistas tecnocientíficas, quanto mais as promessas de bem-estar saíam desse mesmo rol de conquistas, mais funda se tornava a esperança no poder do homem. No entanto, rapidamente essas promessas vieram mostrar alguns dos caminhos trilhados conduziram a saídas bastante distantes dessa mesmas expectativas, e onde o poder foi móbil de destruição.

George Steiner, *No Castelo do Barba Azul. Notas para uma redefinição da Cultura*, escrevia de forma lapidar:

.....
Hoje, exatamente duzentos mais tarde, vemo-nos no interior de uma cultura na qual a utilização da tortura com fins políticos foi amplamente adoptada. Acabámos de sair de um período da história em que milhões de homens, mulheres e crianças foram reduzidas a cinzas. Nos nossos dias, em diferentes partes do mundo, há comunidades que são uma vez mais incineradas, torturadas e deportadas. É difícil pensar num método de abjeção e dor que não esteja a ser aplicado num ou noutro lado, neste momento, a indivíduos ou grupos de seres humanos. Interrogado sobre as razões que faziam com que pretendesse levantar toda a Europa no protesto contra a tortura de um só homem, Voltaire respondia, em Março de 1762: “C'est que je suis homme.” Em termos tais teria que bradar sem descanso e em vão. Trata-se de um estado de coisas catastrófico. O retorno em grande escala da tortura e do assassinio de massa, a generalização do uso da fome e das prisões como instrumentos políticos, assinalam não apenas uma crise da cultura mas, provavelmente, o abandono da ordem humana racional. (1992, pp. 55-56)

.....
A reflexão de Marcel sobre o que em momentos diferenciados chamou a responsabilidade do filósofo no mundo, condu-lo à afirmação de uma exigência de que este, por condição e vocação, tome posição diante dos acontecimentos do mundo. O filósofo não pode silenciar-se sobre acontecimentos trágicos de que é testemunha, não pode deixar de denunciar os atropelos aos direitos quando deles tem conhecimento fundamentado, não pode deixar de combater contra todas as formas que sendo discriminatórios atentam contra a dignidade humana. Escreve Marcel “Se uma minoria em qualquer país é perseguida por motivos raciais ou religiosos, não hesito em dizer que o filósofo deve entrar a fundo, seja qual for o perigo desse protesto. O silêncio em tal caso é cumplicidade.” (1951, p. 98)

Evitar, no entanto, a tentação de embarcar em esquemas publicitários e de propaganda, ou ceder à tentação de buscar a

todo o custo chamar sobre si a atenção, recorrendo a posições, a intervenções públicas que não visam outra coisa que escandalizar. Estas atitudes são liminarmente recusadas por Marcel. Referindo-se a Jean Paul Sartre, Marcel declara:

Um filósofo bem conhecido e que é supérfluo citar, dizia aos jornalistas suíços que o esperavam no aeroporto: 'Senhores, Deus está morto!' Exemplo bem significativo da lisonja-provocação a que me refiro. Demorar-me-ei um momento sobre este pequeno facto. Deixemos de lado o juízo último, aplicável à afirmação trágica e profética de Nietzsche. O que é claro é que desde que tal afirmação se faz ressoar ante os jornalistas, de certo modo à maneira de um cabeçalho de jornal, degrada-se, não só a ponto de perder qualquer significado mas de converter-se em ridícula paródia. Há uma diferença existencial entre o suspiro ou o soluço nietzscheano e essa espécie de declaração que se diria publicitária, porque evidentemente se destina a causar surpresa: 'Meus Senhores, anuncio-vos que Deus está liquidado; eis-nos aqui. (1951, p. 94)

A noção "técnica de aviltamento" consagrada por Gabriel Marcel na obra *Les hommes contre l'humain*, logo no início da década de 50 do século XX é, porventura, a que mais diretamente se vincula à problemática dos direitos humanos. Os processos que buscam intencionalmente diminuir o sentido da dignidade humana, a identificação das vítimas com a estrela, entre outras, comprovam o uso das técnicas de aviltamento. Escreve Marcel:

É evidente que ao falar de técnica de aviltamento acode imediatamente o seu emprego maciço e sistemático pelos nazis, especialmente nos campos de concentração. Talvez aqui deva propor-se uma tentativa de definição prévia. Em sentido restrito, entendo por técnicas de aviltamento processos intencionais para atacar e destruir em indivíduos de categoria determinada o respeito por si mesmos, transformando-os pouco a pouco em resíduo que se considera tal e só se pode desesperar não só intelectualmente mas até vitalmente de si próprio. (1951, p. 39)

e mais adiante, a propósito de algumas obras que narram experiências dos campos de concentração, declara:

Não se tratava portanto para os carrascos apenas mergulhar as vítimas em condições materiais tão abjetas que as levariam muitas vezes a contrair hábitos bestiais; tratava-se mais subtilmente de degradá-las, animando a espionagem recíproca, fomentando o ressentimento, a suspeita mútua; de envenenar as relações humanas desde a origem, para que aquele que devia ser um camarada, um irmão, fosse um inimigo, um demónio, um incubo. É talvez o que poderia considerar-se o mais monstruoso crime coletivo da história. Só imaginações intoxicadas poderiam tê-lo concebido. Mas espanta-nos pensar nos inumeráveis agentes de execução necessários para realizá-lo. (pp. 41-42)

O que interessa a Marcel não é tanto a tecnocracia considerada em si mesma, uma abstração, mas antes as consequências que

da mesma decorrem em relação aos seres humanos, àqueles que vivem sob os seus ditames (1964, p. 163).

Combate de forma intensa os totalitarismos, (Finkielkraut, 1997) sejam de direita, os fascismos que marcam a primeira metade do século XX na Europa, sejam os totalitarismos de esquerda, inspirados no marxismo, na medida em que considera que ambos atentaram contra a dignidade humana. As decisões políticas associadas estiveram sempre inspiradas e foram conduzidas pelo "espírito de abstração".

A própria tecnocracia, mesma a de inspiração capitalista não escapa ao espírito de abstração, que pela falta de amor, revela "uma incapacidade de tratar um ser como ser, e no facto de substituir este ser individual por uma determinada ideia, uma certa designação abstrata" (Marcel, 1964, p. 161). Mais do que isso tende a "considerar o homem como uma simples unidade de rendimento e como não valendo efetivamente senão pelo rendimento possível." (Marcel, 1964, p. 162)

Em 1933 no texto *Positions et approches concrètes do mystère ontologique* Marcel introduz a noção de função para discutir a questão de transformação da condição humana num mundo que acolhe a herança pesada da revolução industrial, mostrando como a noção de função ameaça o ser humano como pessoa. A discussão em torno do conceito de função é de extraordinária relevância para a meditação que pretendemos realizar em torno da problemática dos direitos humanos. A primeira constatação que Marcel nos apresenta está intimamente ligada ao facto de que a ideia de função ter conquistado uma centralidade excessiva e, ao mesmo tempo, ter transgredido, ter extravasado o que deveria ser o seu próprio domínio. As funções vitais, sociais, psicológicas, função consumidora, função produtora, função cidadão (Marcel, 1933, pp. 46-49) são, entre outras, as funções que Marcel discute:

A idade contemporânea parece-me caracterizar-se por aquilo que poderia sem dúvida chamar-se a desorbitação da ideia de função; tomo aqui o termo função na sua acepção absolutamente generalizada, que compreende ao mesmo tempo as funções vitais e as funções sociais. O indivíduo tende a aparecer a si próprio e a aparecer aos outros como um simples feixe de funções. Por razões históricas extremamente profundas e por nós ainda apreendidas só parceladamente, o indivíduo foi levado a tratar-se, ele próprio, cada vez mais, como um agregado de funções cuja hierarquia lhe aparece aliás problemática, sujeita em todo o caso às mais contraditórias interpretações. (Marcel, 1933, p. 46)

A sensação com que se fica num mundo centrado na ideia de função é a de que há uma tendência para assimilar ou reduzir o ser humano à função. A expressão tão frequente de *emprego do tempo* atesta a funcionalização da existência. O tempo de cada um passa a ser pensado pela sua gestão e distribuição, atendendo ao tempo dispensado à função sono, ao descanso ou ao divertimento. Neste quadro facilmente se pode conceber a possibilidade da perturbação ou disfuncionamento, a desordem possível capaz de atingir o sujeito no exercício das múltiplas funções por onde distribui o seu tempo. Aqui, a metáfora do corpo como máquina, saída do racionalismo moderno e continuada no materialismo regressa com as possibilidades que lhe são conhecidas e que encontram no desenvolvimento da

cibernética, da inteligência artificial ou mesmo da tecnologia informática um momento culminante, com a aproximação do cérebro humano ao computador (*electronic brain*), às *máquinas pensantes*. Em *Positions et approches concrètes du mystère ontologique* declara:

Sem dúvida, factores de desordem, de ruptura, podem manifestar-se: o acidente sob todas as formas, a doença. Conocer-se-á muito bem, a partir de então, (e é o que se passa frequentes vezes na América e julgo que na Rússia) que o indivíduo seja submetido, como um relógio, a verificações periódicas. A clínica aparece como casa de controle e como oficina de reparação. E será ainda, deste mesmo ponto de vista do funcionamento, que serão considerados os problemas essenciais, como o *birth-control*. (Marcel, 1933, p. 48)

A morte, o mistério da morte, como Marcel gostava de repetir, não escapa a esta visão que inscreve este acontecimento eminentemente relacional, intersubjetivo e do domínio do mistério no problemático, no objetivo, como se depreende das palavras de Marcel, quando um pouco adiante referindo-se à morte, diz que esta “aparece aqui de um ponto de vista objetivo e funcional como traje fora de moda, como queda no inutilizável, como *puro desperdício*.”

Na obra *Les Hommes contre l'humain* (1951) aprofundando a relação entre a noção de função e a de rendimento, mostra que o pensamento marxista, ainda que denunciando o mundo industrializado não conseguiu contrariar o fascínio que esse mundo exerce. Escreve a este respeito Marcel:

Tudo mostra que no que pretensiosamente se chama a civilização atual, se toma como arquétipo, como acima digo a propósito de um caso particular, o homem de rendimento objetivamente reconhecível; isto é, note-se, o homem que pelo tipo de atividade mais se assemelha à máquina. A partir da máquina e tomando-a por modelo o homem é cada vez mais pensado, e convém lembrar que o facto é verdadeiro e talvez essencial no marxismo, apesar de assentar no protesto revoltado contra a condição humana no mundo industrializado. Mas parece não ter podido resistir à fascinação exercida nele pelo espetáculo desse mesmo mundo. (p. 160)

Assim as conclusões que assomam de um mundo que empurra o homem a confundir-se com as suas funções é que este sujeito que faz a travessia nas várias rostos que nos foram dados ao longo de dois séculos da Revolução Industrial ou das várias Revoluções Industriais, é que a existência de um ser humano reduzido à função, conduz ao mal-estar e ao desespero, ao invés de o encaminhar para a felicidade, a esperança ou ainda, num sentido mais profundo, para a realização de cada um como pessoa, pois “não há apenas a tristeza deste espetáculo para aquele que observa: há o surdo, o intolerável mal-estar sentido por aquele que se vê reduzido a viver como se confundisse efetivamente com as suas funções.” (Marcel, 1933, p. 46). Um pouco adiante conclui:

A vida num mundo orientado para a ideia de função está exposta ao desespero, vai desembocar no desespero, por-

que na realidade o mundo está vazio, soa a oco; se a vida resiste ao desespero, é apenas na medida em que jogam no seio desta existência e em seu favor certas forças secretas, mas que ela é defeituosa para pensar e reconhecer. Só esta cegueira fundamental tende inevitavelmente a reduzir a ação possível destes poderes e a privá-los, no fim de contas, do seu ponto de apoio. (Marcel, 1933, p. 49)

Na meditação marceliana há uma crítica efetiva ao que são as condições de trabalho que são oferecidas a muitos cidadãos franceses, na medida em que não conservam nem reconhecimento, nem a dignidade que devem ser outorgadas ao ser que as desempenha. A posição de Gabriel Marcel não se confunde e está muito para além da visão meramente sindical, reivindicativa que acompanha a reflexão marxista e materialista de alguns filósofos franceses na primeira metade do século XX e por quem Marcel não nutria particular simpatia, independentemente da popularidade que granjeavam e fascínio que exerciam nos seus contemporâneos.

Numa outra passagem da obra *Les hommes contre l'humain* concretiza mais a ideia da relação entre o desenvolvimento do universo da técnica e o aprofundamento da visão do homem como máquina e subordinado ao princípio do rendimento. Escrevia Marcel (1951, p. 85):

Pode afirmar-se que em geral que o desenvolvimento da técnica tende à preeminência da categoria do rendimento. Em tais condições, um ser de rendimento inferior a certo nível, e praticamente nulo parecerá, num mundo tecnocrático, um encargo para a sociedade que se julgasse obrigada a mantê-lo. O termo manutenção é revelador; o homem assimilado à máquina é tratado como um material qualquer. E talvez, encarado assim, se compreenda melhor o sentido e a importância do materialismo.

A posição de Marcel, ao contrário dos marxistas, está mais centrada na identificação e no combate a todas as formas de despersonalização e, neste caso, de desumanização. O trabalho é um direito do ser humano e deve outorgar dignidade ao sujeito que o executa. Importa não esquecer que é a mesma visão do homem como máquina que enquadra a ação laboral do operário na fábrica e a que os carrascos nazis usam quando destroem os judeus nos campos de concentração. O modo como os judeus foram pensados nos campos de morte está invariavelmente ligado a esta assimilação do homem à máquina e, conseqüentemente, ao rendimento, que é uma forma de desvalorizar o ser humano, despojá-lo do valor sagrado da vida. O ser humano, tomado como pessoa, está muito para além do que é a função produtora ou o rendimento. Se considerarmos o homem na perspectiva de uma máquina, então a maior ou menor valia do indivíduo está diretamente ligada ao rendimento que aquele pode produzir, pelo que a sua destruição será racionalmente justificada desde que o pressuposto seja que o seu rendimento não seja compatível com o custo da sua própria manutenção ou reparação. A destruição nos fornos crematórios daqueles que apresentavam um rendimento inferior ao valor determinado, atestam o absurdo do pressuposto e, ao mesmo tempo, as conseqüências catastróficas, desumanas e indignas que daí decorrem e contra as quais Marcel não se

cansou de pugnar (Marcel, 1951, p. 162).

A meditação marceliana sobre o corpo, confirmam a recusa de se pensar o corpo como máquina, como um objeto que se possui. Na obra *Être et Avoir*, publicada em 1935, Marcel privilegia a perspectiva de somos um corpo, retirando-o do domínio do problemático para o situar no domínio do mistério.

Numa conferência pronunciada em 21 de Setembro de 1964, em Frankfurt, dedicada aos direitos humanos, e que Marcel intitulou “A violação da intimidade e a destruição dos valores” o filósofo visava, de forma muito evidente, no quadro da Declaração dos Direitos do Homem, discutir a problemática da privacidade, dimensão que se encontra consagrada no seu 12º artigo¹⁰⁴. Neste artigo estabelece-se, de forma inequívoca, que o ser humano tem de ser protegido da intromissão na sua vida privada ou na da família. Marcel manifesta uma consciência clara do papel que os meios de comunicação de massa conquistaram, da sua influência na construção da opinião pública, no poder que possuem e que desde então foram alargando e que não parou de crescer. Marcel vê como a imprensa se nutre do escândalo, do sensacionalismo para ampliar o seu campo de influência, para conquistar e fidelizar um público cada vez maior, numa palavra, para potenciar os seus lucros. Neste texto Marcel antecipa o que cerca de três décadas depois Karl Popper (2012) discute numa obra que continua a ser uma referência *Televisão: um Perigo para a Democracia*. Aí o autor denunciava como sendo, a par da violência e do sexo, um dos três ingredientes mais usados pelos responsáveis pelas estações de Televisão para incrementar as audiências.

Marcel constata com alguma estupefação o crescimento desta imprensa que vive do escândalo, que não tendo ou sentindo um controle efetivo sobre o que emite, acaba por pôr em circulação informações e situações que, em muitos casos, não tem legitimidade ou qualquer direito de o fazer:

“O desenvolvimento quase inacreditável de uma imprensa centrada por inteiro no escândalo, em países que pretendem ser livres, ou querem ou creem que o são, é um facto cuja importância me parece estarmos demasiado distantes para a valorizar.” (Marcel, 1967, p. 46)

Há uma importante constatação que importa evidenciar na problemática em discussão. Se é simples visar a imprensa como a grande responsável pelo estado de coisas a que se chegou, não se poderá rasurar o papel do público no desenvolvimento desta orientação seguida pela imprensa.

.....
“O que convém afirmar é que entre a imprensa e o público, existe uma relação circular, se se admite que essa imprensa vem colmatar uma expectativa, há que acrescentar em seguida que a aumenta. A questão coloca-se neste caso, pouco mais ou menos, como se se tratasse de uma qualquer droga, da que muitas vezes podemos prescindir cada vez menos. A intoxicação é tão manifesta num caso como noutros.”
.....

O debate entre o direito à privacidade e o pretensão direito à informação, sempre que se trate de figuras públicas, consi-

.....
104 – “Ninguém será sujeito à interferências em sua vida privada, em sua família, em seu lar ou em sua correspondência, nem a ataques à sua honra e reputação. Todo ser humano tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.”

derando as opções que são feitas, mostra como o atropelo à privacidade, o apagamento da mesma em nome de uma sociedade que se pretende transparente se sobrepõe. A utopia da sociedade da informação, ancorada nos ideários da cibernética (Breton, 1990, pp. 139-172; Breton, 1994; Breton & Proulx, 2000, pp. 271-287) que pretendia garantir a livre circulação da informação e o fim do segredo, e que em consequência do mesmo se dizimaram seis milhões de judeus e se destruíram as cidades de Hiroxima e Nagasaki, queria que a barbárie não voltasse a acontecer. Marcel no texto “A violação da intimidade e a destruição dos valores” apresenta dois exemplos de uma impressionante atualidade, pondo em evidência o modo como a imprensa promove “uma espécie de anonimato na indiscrição” (Marcel, 1967, p. 51) e revela um menor respeito ou mesmo desrespeito pelo direito à intimidade. O primeiro exemplo é uma princesa que numa cerimónia pública apresenta alguma tristeza no rosto e onde os olhos avermelhados são a marca mais visível. Chamar a atenção para este caso deixa que se abra um campo à especulação e à indiscrição. Referenciar o episódio é, de algum modo, abrir um horizonte à especulação sobre as razões que possam estar na base da manifestação exterior de tristeza. Poderia haver muitíssimas razões ocasionais que justificassem a comoção manifestada, no entanto, é muito provável que a especulação resvale para questões do foro íntimo ou privado, questões sentimentais, para possíveis problemas conjugais. Há dimensões que é relevante discutir e que Marcel materializa em duas questões: “A consciência imparcial de que falámos não poderia deixar de considerar essa indiscrição escandalosa. Não implica um intrusão na vida privada, que deveria ser inviolável? Podemos alegar que, ao ser a princesa X uma personalidade, perde, *ipso facto*, o direito a que se respeite a sua vida privada?” (Marcel, 1967, p. 48).

Apesar da distância temporal a que nos encontramos do texto de Marcel, mas dada a sua atualidade somos, no entanto, como que convidados a recordar tantos episódios, com mais ou menos visibilidade que foram atingindo as várias monarquias europeias, com destaque, naturalmente, para a princesa Diana, de que se celebram agora vinte anos da sua morte. O papel da imprensa, dos paparazzi, continua a estar de algum modo associada a esta trágica morte.

O segundo exemplo que Marcel apresenta na conferência é o de um velho ator, hospitalizado que é importunado nos derradeiros instantes da sua vida, quando em agonia vê os repórteres fotográficos invadirem o espaço do hospital e teimosamente, contra a sua vontade, captarem as últimas imagens, fazerem os registos fotográficos dos derradeiros instantes daquela existência. Este ato é para Marcel uma violação do que designa como um “direito sagrado”. Quer num caso, quer no outro somos espetadores de uma violação de um direito sagrado que é o direito à privacidade. Trata-se de uma imprensa mercantilista, que tem como único objetivo aumentar o número de leitores e, desta feita, obter lucros superiores. Marcel não hesita em recorrer ao verbo francês “raccrocher” para caracterizar a ação deste tipo de imprensa, assimilando a sua ação à de uma prostituta que procura a todo o custo atrair clientes.

A problemática abordada nos artigos 3º inscreve na Declaração Universal dos Direitos Humanos o direito à vida, à liberdade e à

segurança.¹⁰⁵ Este é, após a afirmação fraternidade e da dignidade de ser humano o núcleo central dos direitos humanos. Assim, todas as ações que, de um modo ou outro põem em causa a vida humana e a segurança atentam contra os direitos humanos. Todos os outros direitos decorrem, de algum modo deste. Michel Forst (1998, 27-28), seguindo René Cassin que comparava a Declaração Universal dos Direitos Humanos a um edifício com quatro pilares, que correspondem a quatro tipos de direitos (1) Direitos pessoais, 2) relações entre o homem e os homens, as famílias, os grupos que o rodeiam, os lugares e as coisas, 3) liberdades públicas e dos direitos políticos fundamentais, 4) Direitos económicos, sociais e culturais), escrevia a este respeito:

O preâmbulo da DUDH é o 'pedestal' do edifício, aquele em que assenta o conjunto que lhe assegura a estabilidade. Ele mostra bem o contexto no qual se situa: depois do genocídio perpetrado contra os judeus e os atos de barbárie cometidos durante a Segunda Guerra Mundial, trata-se de lembrar que 'todos os membros da família humana' não só têm uma 'dignidade' como essa dignidade gera direitos e liberdades que devem ser garantidos. O reconhecimento deste princípio básico permitiu assegurar 'a liberdade, a justiça e a paz no mundo'. Os direitos do homem devem, portanto, ser promovidos e protegidos pelos governos de todos os países como um 'ideal' a atingir. É, pois, num âmbito de uma alteração progressiva, que todos os indivíduos e organismos sociais, introduzirão disposições tais como a de que ninguém será obrigado, em último recurso, à revolta contra a tirania e a opressão. A paz e a liberdade do mundo estarão então asseguradas. (Forst, 1998, pp. 26-27)

Os artigos 4º, 5º, 6º, 7º, 8º, 9º, 10º e 11º¹⁰⁶ estão mais centra-

105 – Artigo 3 “Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.”

106 – “Artigo 4. Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas.

Artigo 5. Ninguém será submetido a tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.

Artigo 6. Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.

Artigo 7. Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Artigo 8. Todo ser humano tem direito a receber dos tribunais nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei.

Artigo 9. Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.

Artigo 10. Todo ser humano tem direito, em plena igualdade, a uma audiência justa e pública por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir sobre seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

Artigo 11. 1. Todo ser humano acusado de um ato delituoso tem o direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa. 2. Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Também não será imposta pena mais forte do que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso.”

dos nos direitos pessoais, nas garantias de defesa perante a lei, no acesso dos cidadãos à justiça e a um tratamento justo perante a lei nos tribunais. A obra de Marcel tratou em vários momentos da questão da justiça, lembrando inúmeras vezes o famoso caso Dreyfus (Marcel, 1946, p. 77) que continuava a representar para Marcel a situação exemplar da injustiça e que, naturalmente, gerou nele desde sempre o sentimento de indignação e protesto. O filósofo, assumindo o que era a sua responsabilidade como intelectual tomou posição de forma frontal e corajosa perante os abusos de poder e situações de injustiça, denunciando-as mesmo quando o clima de agitação social e de revanche sobre os colaboracionistas aconselhava prudência, recomendava a que não se tomasse posição ou que se remetesse ao silêncio. O processo de depuração em França, após a libertação da ocupação nazi, foi ocasião para que Marcel denunciasses todos os atropelos levadas a cabo no período pós libertação, infrações feitas a coberto da defesa do interesse nacional, do patriotismo, não sendo, em muitos casos formas de mascarar atitudes persecutórias e desejo escondido e mórbido de vingança, que punham em causa liberdades fundamentais, como era a de proporcionar a todos os detidos um julgamento justo. O julgamento daqueles que haviam colaborado com as forças de ocupação estrangeira, a começar pelo Governo de Vichy, deveriam ser feitas salvaguardando as liberdades e garantias dos cidadãos. Independentemente da gravidade dos crimes, mesmo tratando-se da traição ou a delação, a todos cidadãos dever-se-ia assegurar as mesmas condições e direitos no momento em que se julgava os atos de colaboração com a Alemanha nazi, enquanto força de ocupação e, nessa medida, como país inimigo. A constatação e a denúncia de que não se observam direitos fundamentais levam Gabriel Marcel, após a sua nomeação para a comissão de depuração dos escritores franceses, a apresentar a sua demissão e a tomar posição sobre todas estas situações. Destacamos, no entanto, um momento fundamental neste processo, que é quando Marcel faz uma conferência em Paris, no ano de 1945, da qual o filósofo redigiria um texto que viria a ser publicado em 1946, na Revista canadiana Nouvelle Relève, número de janeiro-fevereiro. A conferência sai com o título sugestivo de “Une Philosophie de l'Épuration. Contributions à une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politique.” Para além da questão essencial que é a do direito que todos os cidadãos devem beneficiar, que é o direito à justiça, o direito de serem tratados com equidade, colocava-se a questão do alheamento da opinião pública em relação aos atropelos, a passividade da população perante tais processos, situação que Marcel não se coíbe de designar como escandalosa. Poder-se-ia pensar que a habituação ao monstruoso, às situações vividas durante a ocupação, ajudaria a explicar a apatia da população. Impunha-se ao filósofo buscar razões mais profundas. Depois de todo o esforço de compreender há algo que continua a causar estranheza a Marcel é que confirmou na questão: Como foram as vítimas capazes de aplicar os mesmos métodos que lhes haviam sido infligidos, e com os quais sofreram e contra os quais pugnaram durante a vigência da Gestapo? Escreve Marcel:

Mas eu não poderei admitir que um simulacro de justiça, encarnada nos tribunais de exceção, ameaçando na sua vida e nos seus bens homens, de que a maior parte deles se

tinham enganado e não haviam de forma alguma cometido traição; eu não me reconheço o direito de me silenciar em presença de procedimentos tão indignos de França, completamente incompatíveis com os princípios que desde sempre reclamou ser herdeira. (1946, p. 76)

Na obra *Les hommes contre l'humain* retoma esta questão da depuração e volta a reclamar o direito de denunciar as situações de efetiva injustiça a que muitos franceses foram sujeitos sob a capa do julgamento de traidores. Por trás destes processos mascarava-se o fanatismo e, não resta qualquer tipo de dúvida a Marcel, que cabe ao filósofo denunciá-lo e lutar com todas as suas forças contra o mesmo, nas múltiplas formas em que ele se possa apresentar.

Pessoalmente entendi que o filósofo devia protestar contra a forma de depuração, praticada por homens que às vezes abusivamente pretendiam encarnar a Resistência, e isto num momento em que, por ter acabado a guerra, a palavra perdera toda a significação. A inadmissibilidade de construir júris de exceção, de dar às vítimas direito de julgar pelo espírito mesmo de vingança que as animava, eis que o filósofo tinha de proclamar com toda a força possível. Ainda aqui o princípio era de plena evidência. (...) Em um e outro caso é o fanatismo que está em causa. Efetivamente — e sem sombra de hesitação — o primeiro dever do filósofo no mundo atual é combater o fanatismo *sob qualquer forma que ele revista*. (Marcel, 1951, p. 99).

Uma das questões que maior atenção mereceu por parte de Gabriel Marcel foi a denúncia da utilização da tortura e de tratamentos cruéis e desumanos, procedimentos utilizados sobretudo por regimes ditatoriais e que se encontra consagrado no artigo 5 da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Ninguém será submetido à tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.”

Se Marcel denuncia o recurso a estes processos pelos nazis alemães ou soviéticos na antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, não fica em silêncio perante o recurso à tortura, por parte do exército francês na Argélia, durante o processo de independência. Apesar de ser uma matéria sensível que dividia os franceses na obra *Pour une sagesse tragique et son au-delà* escreve:

Considerarei um caso preciso, que se apresentou às consciências numa data recente e em circunstâncias bem dolorosas. Devia o filósofo abster-se de denunciar o uso maciço que o exército francês fez da tortura, no decorrer da guerra da Argélia? A meus olhos é impossível admiti-lo. (Marcel, 1969, p. 63)

Uma vasta literatura mostra com rigor como se banalizou a tortura e os maus tratos em vários países. Obras como *A Dor do Século. Sobre o Comunismo, o nazismo e a unicidade da Shoah*, de Alain Besançon (1999), *O Livro Negro do Comunismo*, de Stéphane Courtois, e outros (1998), *A História Inumana. Massacres e genocídios das origens aos nossos dias*, dirigida por Guy Richard (1997), *Auschwitz. Os Nazis e a Solução Final* de Laurence Rees (2005) mostram com o rigor que a distância temporal já permitia ter dos factos uma imagem da barbárie.

O artigo 26 da Declaração Universal dos Direitos Humanos está centrada no direito à instrução e à educação por parte de todas os seres humanos, claramente deixando aberto espaço para uma educação que não se restrinja a crianças e jovens. Há preocupação em considerar a possibilidade de oferecer acesso à educação a adultos, como segunda oportunidade, sobretudo a todos os que não beneficiaram dela no primeiro momento, mas também como possibilidade de sensibilizar para o espírito de democracia num continente onde floresceram ditaduras fascistas e totalitarismos. Ao mesmo tempo havia que sensibilizar para um autêntico espírito de humanidade como forma de responder a um mundo atingido na coesão social, a uma sociedade onde se perdera o sentido de comunidade fraternal. A educação deve ser conduzida no sentido do desenvolvimento integral da personalidade daqueles a quem se dirige, promovendo os valores da tolerância e uma relação pacífica entre todos os povos, independentemente das raças e credos religiosos. No nº 2 do artigo 26 escreve-se: “A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.” Apesar de não ter sido concedida uma grande atenção à dimensão educativa do pensamento de Gabriel Marcel, como pudemos demonstrar na obra publicada em 2011, com o título *Gabriel Marcel: Comunicação e Educação*, a educação ocupa um lugar fundamental no pensamento de Gabriel Marcel. A relação ao pensamento de Maria Montessori e ao movimento Montessori em França, numa ligação muito próxima a Georgette Bernard, a grande impulsionadora do movimento em França, a Associação Montessori em França, de que foi presidente, e mais tarde presidente honorário. No quadro da discussão da Declaração dos Direitos Humanos pomos em evidência algumas dimensões sobre as questões educativas no pensamento de Gabriel Marcel: Destacamos a crítica ao sistema de ensino francês, visado como sendo um ensino tradicional, excessivamente ligado aos exames e, nessa medida, não promovendo um espírito reflexivo. Marcel denuncia a excessiva preocupação do sistema de ensino francês com os exames, pois considerava que estes fomentavam a memorização, tendo como consequência, problemas de saúde sérios, com destaque para a situação de fadiga em que maioritariamente se encontravam os alunos à medida que se avançava no ensino. (Marcel, 1954, pp. 97-98).

Na linha de Rousseau e Maria Montessori (Escola, 2007) e das figuras mais destacadas do Movimento da Educação Nova, reclamava a necessidade do reconhecimento da criança como criança, pensada a partir de si, da sua condição e não um adulto em miniatura, um “pequeno velho”, numa expressão feliz utilizada por Marcel numa conferência inédita (Escola, 2011, p. 499). Não nos causa qualquer perplexidade o seu desabafo nessa mesma conferência quando mostrava a sua estranheza ao constatar o enorme esforço que era feito pelas instituições educativas de libertar a criança tão depressa quanto possível da sua condição de criança. (Escola, 2011, p. 500).

O século XX aparece a Marcel como mundo subordinado ao desenvolvimento técnico e tecnológico, *civilização industrial* (Marcel, 1954, pp. 1-42) e frente à qual o filósofo continua a aspirar a que se disponibilize uma autêntica formação integral do

ser humano. Formar um especialista, um perito é muito diferente de formar uma pessoa. O perigo da redução da pessoa à função, denunciado desde o início da década de 30 é constante nesta civilização industrial, onde se ia tornando evidente que a grande preocupação seria preparar o indivíduo para o exercício competente de uma profissão. A educação não é apenas instrução e treino, é comunicação e comunhão e tem, por isso mesmo, que enraizar-se em valores e promover valores. Toda a educação tem que fomentar a tolerância, a liberdade, o diálogo intercultural, o respeito pelo outro, independentemente da condição econômica, social, cultural, do credo religioso, convicção política de cada um. Numa educação humanista e dialógica o *tu* é tomado como *tu*, não é pensado como *ele* ou *isso*, pois Marcel estava convicto de que “é numa filosofia centrada na segunda pessoa que a expressão ‘meu próximo’ ganham sentido.” (Marcel, 1964, p. 171) O grande valor por que se bate Marcel não é valor da igualdade, mas antes a fraternidade. A igualdade é um pressuposto ao nível dos direitos, não dos seres, que são necessariamente diferentes, únicos e absolutamente irrepetíveis. (Marcel, 1964, pp. 172-176).

CONCLUSÃO

O pensamento de Gabriel Marcel visa, deixa desde cedo o cuidado especial de salvar o humano no homem. A extraordinária sensibilidade ao sofrimento, à dor, à morte dos seres amados, particularmente a perda da mãe ainda criança, deixam prematuramente uma marca definitiva do sentido do humano. A travessia que faz no que Steiner designou como a segunda guerra dos 30 anos, isto é, o período entre a primeira e a Segunda Grande Guerra, confirmaram a sua vocação filosófica, um pensamento preocupado com seres concretos, de carne e osso. A guerra fez dele um filósofo que o afastou do idealismo e o encaminhou para uma filosofia existencial. O pensador francês identificou como verdadeira missão ser um vigia, um vigilante, alguém que resiste ao sono, ao que tende a adormecer-nos no conforto, para olhar com responsabilidade e desassombro as ameaças e proteger o humano no homem. No confronto com o seu tempo deixou como testemunho uma reflexão profunda e acutilante sobre o sentido de uma civilização tecnológica, entregue aos ditames da tecnocracia. O sentido do humano é sistematicamente posto em confronto com a civilização industrial, com o desenvolvimento tecnológico que tem na cibernética o sentido mais evidente. A problemática dos Direitos Humanos está presente na sua obra de Gabriel Marcel, de uma forma indireta quando antes da Declaração Universal dos Direitos Humanos quando discutia, as grandes questões que aí virão a ser consagradas, como a problemática da guerra e da paz, da liberdade, da morte, da intersubjetividade, da tolerância religiosa, da existência e dignidade humanas, e de uma forma direta em textos onde o filósofo medita especificamente sobre a questão. Não tendo sido nosso propósito discutir um a um os trinta artigos da declaração, elegemos aqueles que mereceram maior atenção na obra de Marcel.

O contexto para a meditação sobre os direitos humanos está invariavelmente ligada à experiência trágica das duas Grandes Guerras que abalaram profundamente o mundo no século XX. A colaboração na Cruz Vermelha, durante a 1ª Guerra Mundial, proporciona a Gabriel Marcel um chão extraordinário rico para a descoberta do outro. O preenchimento dos inquéritos sobre

os soldados desaparecidos, feridos ou mortos na frente de batalha não foi para Marcel o mero cumprimento de uma tarefa rotineira ou burocrática. O contacto com os familiares, amigos dos militares rasgou o caminho que conduziria o filósofo ao contacto direto com a questão da relação intersubjetiva, com as experiências de comunicação e comunhão, do sofrimento, desespero e esperança, enfim o mistério do amor e da morte.

O desenvolvimento dos movimentos fascistas, dos totalitarismos liderados por Estaline ou Hitler, a ocupação do território francês pelo exército alemão na segunda grande guerra proporcionaram a experiência e conhecimento dos atropelos aos direitos fundamentais do ser humano: direito à vida, à segurança, à justiça, à liberdade de pensamento e expressão, de crença religiosa, de posição política, numa palavra, o direito de ser tratado com dignidade. As perseguições raciais que atingiram as comunidades judaicas, os ciganos estão na base do pensamento filosófico de Marcel sobre os direitos humanos.

Se o progresso da civilização industrial havia trazido a questão da redução do homem à função, a transformação do corpo em objeto ou a sua assimilação à máquina e ao princípio do rendimento, desocultou também a exploração dos operários, a desumanização do trabalho e conseqüentemente do homem. As técnicas de aviltamento mostraram o requinte e maldade com que o ser humano pode tratar outro ser humano, as inúmeras formas com que o humilha e o priva da sua mais elevada dignidade.

O desenvolvimento tecnológico, particularmente o que se fez sentir no domínio da informação, com o progresso acelerado dos meios de comunicação massa, tiveram destaque especial no pensamento marceliano, na medida em que favoreceram a propaganda ideológica, mas ao mesmo tempo, atingem a privacidade dos cidadãos, procurando legitimar e banalizar a indiscrição. O choque constante entre o direito sagrado à privacidade e o direito à informação, reclamado pela imprensa, mostrava no momento em que Marcel escrevia, como hoje, que o quarto poder não respeita as regras fundamentais e este direito sagrado que é a privacidade, rege-se sobretudo pelo princípio ‘mercantilista’ do lucro.

O problema da justiça tem, na economia da obra marceliana um lugar impar. Toda a reflexão levada a cabo por Marcel sobre a tortura, as perseguições religiosas, políticas ou outras, os exemplos do fenómeno de depuração em França, a criação dos tribunais de exceção, a condenação de cidadãos sem o respeito pelo direito a um julgamento justo, a justiça feita com verdade, foram sistematicamente condenados.

A resposta positiva à barbárie que marcou o século XX deve encontrar no filósofo, no quadro das suas responsabilidades, a exigência de uma denúncia frontal dos desmandos do mundo e, simultaneamente, encontrar na educação e em educadores a resposta, protegendo a infância, apoiando a sua formação integral num quadro de valores que promovam e respeitem a dignidade do ser humano, num caminho claro para uma fraternidade.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1991). *Homens em Tempos Sombrios*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Besançon, A. (1999). *A Dor do Século. Sobre o Comunismo, o nazismo e a unicidade da Shoah*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Breton, P. (1989). Les créatures artificielles: aux sources de la créativité informatique. In A. Gras & S. Poirot-Delpech, *L'imaginaire des techniques de point* (pp. 53-69). Paris: L'Harmattan.
- Breton, P. (1990). *Une histoire de l'informatique*. Paris: Éditions la Découverte.
- Breton, P. (1994). *A Utopia da Comunicação*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Breton, P. (1997). *À Imagem do Homem. Do Golem às criaturas virtuais*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Breton, P. & Proulx, S. (2000). *A Explosão da Comunicação*. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- Combesque, M. A. (Dir.). (1998). *Introdução aos Direitos do Homem*. Lisboa: Terramar.
- Courtois, S., Werth, N., Panné, J.-L., Paczkowski, A., Bartosek, K. & Margolin, J.-L. (1998). *O Livro Negro do Comunismo*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Escola, J. (2007). Maria Montessori e Gabriel Marcel: Educadores em Tempos Sombrios. *Revista Itinerários de Filosofia da Educação*, 6 (2º semestre), 81-96.
- Escola, J. (2011). *Gabriel Marcel: Comunicação e Educação*. Porto: Edições Afrontamento.
- Finkielkraut, A. (1997). *A Humanidade Perdida. Ensaio sobre o século XX*. Porto: Edições Asa.
- Forst, M. (1998). Textos Fundamentais. In M. A. Combesque (Dir.), *Introdução aos Direitos do Homem* (pp. 23-38). Lisboa: Terramar.
- López Quintás, A. (1977). *Cinco Grandes Tareas de la Filosofía Actual. Ampliación de la experiencia filosófica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Marcel, G. (1933). *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain: E. Nauwelaerts/ Paris: Éditions J. Vrin.
- Marcel, G. (1935) *Être et avoir*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.
- Marcel, G. (1946). La philosophie de l'épuration. Contribution a une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politique. In *Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. La responsabilité du philosophe* (pp. 77-103). Paris: Aubier-Montaigne.
- Marcel, G. (1951). *Os Homens Contra o Homem*. Porto: Editora Educação Nacional.
- Marcel, G. (1954). *Le Déclin de la sagesse*. Paris: Éditions Plon.
- Marcel, G. (1967). *Dos Discursos y un Prólogo Autobiográfico*. Barcelona: Editorial Herder.
- Marcel, G. (1969). *Para uma Sabedoria Trágica*. Lisboa: União Gráfica.
- Marcel, G. (1971). *En chemin vers quel eveil?* Paris: Éditions Gallimard.
- Pereira, M. B. (1996). Informática, apocalíptica e hermenêutica do perigo. *Revista Filosófica de Coimbra*, 9, 12-26.
- Popper, K. (2012) *Televisão: Um Perigo para a Democracia*. Lisboa: Gradiva.
- Rees, L. (2005). *Auschwitz. Os Nazis e a Solução Final*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Richard, G. (1997). *A História Inumana. Massacres e genocídios das origens aos nossos dias*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Steiner, G. (1992). *No Castelo do Barba Azul. Algumas Notas para a Redefinição de Cultura*. Lisboa: Relógio d'Água.

ANTROPOLOGIA, DIREITOS HUMANOS, EDUCAÇÃO E MEDIAÇÕES SOCIOCULTURAIS

Ricardo Vieira¹⁰⁷
Ana Vieira¹⁰⁸

RESUMO

Num primeiro compasso, este texto considera a problemática dos Direitos Humanos e da sua universalidade como um bom tema para pensar a articulação do particular e do universal em termos culturais e antropológicos. O texto começa, justamente, por pensar a dificuldade de construção de pilares socioculturais comuns, em termos mundiais, e, ao mesmo tempo, a constatação da necessidade de construir alguns mínimos denominadores comuns para que a humanidade possa existir mantendo alguma diversidade. A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi um bom passo nesse sentido mas continua longe de concretizar os seus objetivos. Para o efeito urge muita mediação intercultural, a começar, desde logo, pela ONU que é hoje constituída por quase 3 vezes mais Estados do que em 1948.

Num segundo compasso é pensada a antropologia enquanto campo disciplinar que busca estudar as racionalidades, as sociedades e as culturas a partir do seu próprio ponto de vista, operando traduções culturais em busca de um entendimento das particularidades o que, em consequência, implica a mediação entre margens culturais. Neste sentido, a antropologia pode ser uma boa ferramenta não só para pensar particularismos e universalismos mas, também, para operacionalizar formas de convivência que permitam a diversidade na unidade sociocultural.

A mediação intercultural é uma dessas formas, pelo que exploramos, particularmente, a mediação intercultural e a sociopedagógica como uma antropologia aplicada à convivência, ao respeito, à prevenção de conflitos e à construção de uma sociedade menos desigual e mais intercultural onde a tolerância não é bastante e está longe de equivaler a respeito pela alteridade.

Palavras-chave: Direitos Humanos; particular e universal; antropologia da educação; mediação intercultural; convivência; respeito.

1. Os Direitos Humanos, particularismos e universalismos

No contexto das discussões sobre a problemática do universal e do particular, os Direitos Humanos são um bom tema para pensar, como se diz na gíria antropológica.

Com o fim da guerra-fria, o mundo deixou de se limitar à coexistência de dois grandes blocos ideologicamente antagónicos. A ideia da multiculturalidade foi ganhando força e, com ela, as dúvidas sobre a universalidade dos Direitos do Homem. A Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH) foi adotada em 10 de Dezembro de 1948, em Paris. A ONU contava, à época, com 56 países (hoje são quase 200) e 48 votaram a favor, sendo que se abstiveram 8, incluindo a URSS, a África do Sul e a Arábia Saudita.

Parece ser a busca duma ética humanista comum que produz o aparecimento dum “direito dos direitos do homem”. E a DUDH foi considerada pelo Ocidente como uma verdade absoluta e de alcance universal.

É verdade que a DUDH contém em si a marca do Século das Luzes em França. Os Direitos Humanos “*trazem a marca dessa cultura, talhada pelo monoteísmo cristão, pelo peso da Igreja e pelo absolutismo monárquico. Eles são apresentados por uma burguesia que, desde o século XVII, se empenha em desmantelar as hierarquias existentes para facilitar a sua própria ascensão*” (Combesque, 1998, p. 18).

Mas é hoje comum dizer-se que o Ocidente não tem autoridade moral para dar exemplos em matéria de Direitos Humanos. O direito de asilo, por exemplo, uma garantia dada pelo art.º 14.º da DUDH, é muito limitado em muitos países. O mesmo para o direito à alimentação, a um rendimento decente, a uma habitação condigna, a cuidados básicos de saúde, à escolaridade básica, etc. Muitos destes direitos são sacrificados em “*prol dos interesses dos mais poderosos*” (Combesque, 1998, p. 15). Este autor põe bem a tónica na construção dos Direitos Humanos ao considerá-los como parte da história da humanidade que a pouco e pouco deixou de ver esses direitos como “*naturais*” para os desenvolver em função das representações que os seres humanos fazem de si próprios: “*simples criaturas de Deus, depois modestas engrenagens de uma sociedade e por fim indivíduos livres e conscientes*” (idem, p. 15).

Contudo, a Declaração de 1948 não é um texto de direito positivo porque não tem valor coercitivo. Há competência de observação mas não há poder de sanção. E apenas alguns dos direitos se impõem aos Estados de forma absoluta. Todos os textos admitem a exceção ao direito à vida, quando falam da guerra e da legítima defesa. Portanto, estamos longe duma definição universal do direito à vida.

Em síntese, por um lado, sabe-se quão etnocêntrica é a expressão “Direitos Humanos” com todas as pretensões hegemónicas inerentes a formações culturais específicas, ancoradas em instituições, estados e outros aparatos do poder; por outro lado, é preciso olhar aos ensinamentos da Antropologia que, muito embora também filha da tradição científica ocidental, tem-nos ensinado e estimulado a questionar os preconceitos e a ver os direitos dos outros.

Nesta esteira, Rosinaldo de Sousa (2001), antropólogo da Universidade de Brasília, põe em confronto os valores modernos e o surgimento da noção de «direitos humanos universais», baseados na ideia de sujeito de direito individual. Para este autor, “*esta Declaração Universal não faz parar a história movi-*

107 – Escola Superior de Educação e Ciências Sociais – Politécnico de Leiria; CICS.NOVA.IPLeiria, Portugal

108 – Escola Superior de Educação e Ciências Sociais – Politécnico de Leiria; CICS.NOVA.IPLeiria, Portugal

da por conflitos sociais. Na cena pública, surgem novos sujeitos políticos engendrados pela emergência da alteridade (cultural, racial, étnica e de gênero). Neste contexto são inevitáveis as tensões entre o campo jurídico ocidental (ancorado na ideia de direito individual) e os novos sujeitos de direito colectivo” (Novaes, 2001, p. 12).

Mas não se pense que a postura antropológica é necessariamente sinónima de relativismo cultural, de particularismo versus universalismo. O olhar antropológico tem que ser descentrado dum único contexto ou, como prefere Sousa Santos, tem de ser hermenêutico mas diatopicamente (Santos, 1997). Há mesmo posturas contraditórias de antropólogos face à DUDH. Como nos lembra Rosinaldo Silva e Sousa (Sousa, 2001, p.47), a DUDH às vezes parece “um cavalo de Tróia para a recolonização” por parte do Ocidente em relação aos povos que não comungam dos mesmos ideais universalistas. Por outro lado, há exemplos em que os “Direitos Humanos” foram apropriados pelos movimentos indígenas da América Latina e outros, que assim conseguiram mundializar a sua causa (*ibidem*).

Parece, contudo, não haver dúvida quanto ao facto de o debate universal/particular estar armadilhado uma vez que o mesmo não pode ser feito fora da referência a valores. “O universalismo não é senão uma cultura específica que aspira ao universal; o particularismo é o oposto” (Dubet, 1999, p. 175). Ora, como diz Touraine (1998), como parece que é preciso viver em conjunto, e se não queremos matar o outro, parece que o único caminho é mesmo o da procura duma humanidade comum.

O caso das mulheres apedrejadas até à morte como castigo imposto pela comunidade é aqui exemplo para pensar. Que fazer? Impor o direito à vida? E qual é a diferença relativamente à cadeira elétrica ou à injeção letal? É aceitável porque é mais higiénico?

Os dilemas complicam-se porque as definições de homicídio ou de roubo variam de cultura para cultura. Por outro lado, há também várias tradições jurídicas no mundo: a *common law*, a família romano-germânica, o direito muçulmano, o direito chinês...).

Nos E.U.A, quer se trate do aborto, da eutanásia ou mesmo da pena de morte, não há ainda consensos absolutos, ainda que a pena de morte tenha sido excluída dos textos da ONU pelo crime contra a humanidade.

Parece-nos que o direito à diferença já não é redutível ao direito das “tribos”. O direito à diferença é, cada vez mais, também o direito dos indivíduos em serem eles próprios. Mas, a ser assim, trata-se de afirmar que cada indivíduo constitui em si mesmo a sua própria norma e isso pode gerar um projeto de quase ausência de comunidades. Por isso Ferry (1999, p. 195) apela a uma “espécie de reflexão intermediária entre a via francesa republicana e a via americana da afirmative action”.

Não querendo, de forma alguma, embarcar na tese culturalista segundo a qual a cultura é vista como uma herança imutável, nem no “ocidentalocentrismo”, que quer à força garantir a supremacia dos seus valores e sistema político bem como a sua implementação no mundo, voltamos a encarar o continuamente referido dilema do equacionar do particular com o geral.

2. Antropologia, educação e mediações culturais

A antropologia, enquanto campo disciplinar que busca estudar as racionalidades, as sociedades e as culturas a partir do

seu próprio ponto de vista, é, como a história da disciplina nos mostra, uma ciência que busca, entre outras dimensões, a tradução cultural (Geertz, 1983) o que, em consequência, implica a mediação entre margens culturais (Iturra, 1996a; Iturra, 1996b; Vieira, 2009; Vieira, 2011; Vieira, 2014, Vieira & Vieira, 2016; Dauster, 2007; Gusmão, 2004; Loureiro, 2004), que pode ser aplicada à construção de políticas sociais que equacionem o diálogo e a mediação intercultural entre o particular e o universal.

No Brasil numa tese de mestrado orientada por Tânia Dauster, Ana Loureiro é bem clara na articulação não só entre a antropologia e a educação bem como na análise do professor enquanto mediador cultural e educacional:

O professor é o grande mediador da escola, pois transita entre instâncias hierarquicamente constituídas entre as quais estabelece pontes, atua fora e dentro da sala de aula, medeia todo o processo ensino-aprendizagem ao trabalhar o conhecimento no processo formativo dos alunos e procede à mediação entre os significados do saber do mundo atual e aqueles dos contextos nos quais foram produzidos (Loureiro, 2004, p. 83).

Particularmente em relação à antropologia enquanto ciência interpretativa, a mediação não significa, propriamente, uma função política assumida pelo próprio antropólogo. Trata-se, essencialmente, da tradução de interesses das partes numa interação, e por vontade dos implicados. Podemos, assim, falar de mediação entre diferentes valores culturais e organizações sociais. O antropólogo surge, desta forma, como um mediador entre os grupos sociais e as mais diversas instituições públicas e privadas, apoiando-se numa hermenêutica multitépica (Vieira, 2013) [diatópica no dizer de Santos, 1997]; com vista à concretização dos direitos e dos interesses dos grupos em causa na interação. A finalidade do processo é buscar a autonomia desses grupos e pessoas, o hoje tão reivindicado *empowerment*.

Ao trabalhar com as alteridades e ao buscar esse respeito e formas de ajuda à emancipação, a antropologia da educação tem vindo a desenvolver-se e a especializar-se, quer no Brasil, essencialmente com Neuza Gusmão (Gusmão, 1997, 2003ab, 2004), Tânia Dauster, Sandra Tosta e Gilmar Rocha (2012) quer em Portugal (Iturra, Raposo, Reis, Souta, Vieira, *passim*) e trabalhando sobre a problemática da diversidade cultural na escola contemporânea, suas práticas hegemónicas e seus efeitos homogeneizadores. De acordo com Raul Iturra, a antropologia e a educação remetem para uma muito antiga e muito importante questão respeitante a todos os homens: a compreensão e estudo do processo de ensino e aprendizagem bem como as possibilidades de tradução e comunicação com as culturas nacionais, globais e hegemónicas (Iturra, 1990ab).

3. O que entendemos por mediar

Qualquer tradução implica um vai e vem entre sentidos de diferentes margens linguístico-culturais. Numa primeira abordagem, podemos dizer que mediar é traduzir, no sentido antropológico. A mediação é, assim, uma estratégia de construção de pontes e trânsitos entre pessoas, diferentes pontos de vista e fronteiras culturais. Não estamos, portanto, a privilegiar as técnicas de mediação associadas à media-

ção clássica que emergiu na escola de negócios de Harvard, nos finais do século passado, e que se centrou na resolução de conflitos, estendendo-se hoje ao direito, à gestão, aos contextos laborais, escolares, etc.

É muito comum, em Portugal, ouvir-se, hoje, falar de mediação familiar, sociocultural, de mediação de conflitos, de mediação de seguros, mediação laboral, mediação intercultural, entre outras. Mas não se trata, epistemologicamente dum mesmo processo, como pretendemos demonstrar. Também a mediação educativa, escolar e/ou sociopedagógica são, também hoje, conceitos cada vez mais veiculados por parte dos profissionais da educação e nas intenções de alguns projetos educativos (Caride, 2005; Peres, 2010 entre outros).

Quando nos referimos à mediação, assente num paradigma cultural e, particularmente, antropológico, visamos um conjunto de competências transversais a várias profissões, como uma filosofia hermenêutica, sendo que assumimos a comunicação interpessoal e intercultural (Aguado & Herraz, 2006; Vieira, 2011) como tradução sistemática de interesses das partes numa interação e por vontade dos implicados. Na mediação entre diferentes valores culturais, o interventor social, o antropólogo ou outro cientista social, bem como o educador surgem como mediadores entre os grupos sociais e as mais diversas instituições públicas e privadas, apoiando-se numa hermenêutica multípica com vista à concretização dos direitos e dos interesses dos grupos e sujeitos em causa na interação. A finalidade do processo de mediação é buscar o desenvolvimento, a autonomização das pessoas e grupos bem como o desenvolvimento de competências comunicativas para a convivência (Jares, 2007).

As ciências da educação têm também procurado analisar o papel da escola na sociedade, evidenciando a forma como a segunda determina ou condiciona a primeira. Neste contexto, emerge a necessidade do mediador no sistema de educação e de formação, uma vez que a dinâmica social se joga nas intermediações dos processos de reprodução e de transformação das relações sociais de que é feita a vida escolar (Almeida, 2010).

Se a educação deverá ser um instrumento de promoção da igualdade de oportunidades e um instrumento para favorecer a justiça social, a escola deverá assumir-se como espaço fundamental de legitimação e de reforço dos valores que enformam o Estado que é hoje, contudo, cada vez mais multicultural. A escola de hoje tem, neste sentido, de procurar vias de tradução intercultural (Vieira, 1999; 2009) pois não só reconstrói sistemas cognitivos como, também, opera ao nível dos processos identitários pessoais e grupais.

Assim, o acompanhamento dos alunos é assumido como a pedra basilar da intervenção formativa, dirigida a grupos sociais desfavorecidos e traduz-se sob a forma de mediação entre o aluno, a ação educativa e o exterior; com a família, comunidade, serviços sociais, de saúde, etc., numa abordagem integrada e centrada no aluno.

Esse acompanhamento concretiza-se de um modo particularmente significativo no âmbito da mediação sociocultural (Almeida, 2010; Vieira, 2013; Vieira & Vieira, 2016). Neste sentido, a escola tem um papel fundamental, enquanto instituição mediadora, no sentido de favorecer não só o acesso

e sucesso escolar daqueles alunos, pela facilitação dos processos de inclusão no interior da mesma, mas, também, pela necessidade de buscar a inclusão social.

Para Six (1990, p. 11), “a mediação sempre existiu. Sempre houve, nas tribos ou povoações, sábios a quem se recorria com toda a naturalidade, que traziam sossego às pessoas diferentes, seres que eram alicerces da fraternidade”. A figura do mediador está, assim, ligada a uma pessoa razoável e amante da justiça com capacidade para dialogar e utilizadora de um senso comum relacional, que lhe dá capacidade para participar em conflitos alheios sobre os quais exerce uma ação reestruturante.

Não há dúvida que, desde o seu início, a mediação é um movimento polifacetado, variado e pluralista e os objetivos do processo são, efetivamente, expressos pelo binómio ganhar-ganhar. Burgess e Burgess (1997) defendem que a mediação é um dos principais métodos de resolução alternativa de disputas que às vezes passa por um processo informal, onde existe um “terceiro” neutro sem poder de imposição de uma resolução, apenas ajudando as partes a alcançar um acordo. Para Six (1990), a mediação “é ao mesmo tempo uma técnica e uma arte”, onde surge “um terceiro”, cujo objetivo é ajudar a chegar a um acordo. Adam Curle (cit. por Torremorell, 2008, p. 17) reporta-se ao âmbito internacional falando num processo que “contribui para o acordo político ao mesmo tempo que cura as feridas do ódio e começa o processo de transformação da inimizade em irmandade”. Finalmente, existem vários autores que colocam a tónica da mediação no campo da comunicação humana. É o caso de Giró (1998) que refere, simplesmente, que “mediação é comunicação”.

A tão propagada expressão “resolução de conflitos” reporta-nos, muitas vezes, para o conceito de eliminação dos conflitos. Já a expressão “gestão de conflitos” não pretende acabar com os conflitos (tarefa impossível), mas sim, antes, resolvê-los. Aqui, a mediação é vista apenas como uma técnica, uma ferramenta utilizada nas relações interpessoais com problemas complexos. Na realidade, na mediação combina-se uma atitude cultural com um manejo de técnicas. É esta ligação a chave da mediação.

Quanto à presença do terceiro termo, “o terceiro” refere-se ao mediador como pessoa, ou à equipa que assume a função de ponte, ligação ou catalisador dos processos de mediação. A terceira parte pressupõe e condiciona a existência de duas partes: “A estrutura ternária implica abertura, uma vez que o terceiro rompe a dualidade em que os dois seres se encontram envolvidos” (Torremorell, 2008, p. 23) e é para eles um ponto de referência comum.

No que respeita à questão da neutralidade em mediação, que é um dos aspetos mais polémicos da mediação, quando se fala do mediador, é verdade que o mediador tem de “manter uma posição equilibrada e equidistante dos protagonistas do conflito com o objetivo de garantir que o processo não se vicie, nem se atue com base em preconceções” (idem, p. 23), mas também é verdade que “nunca ninguém deveria ter tido a ideia de ser neutro. Nunca houve neutralidade, nunca há, e nunca existirá. Creio que a única maneira de ser neutro é estar morto” (Galtung, 1995 cit. por Torremorell, 2008, pp. 23-24). Assim, passou-se, mais recentemente, a falar de imparcialidade em vez de neutralidade, embora alguns autores

continuem a achar tal uma abstração. Há, ainda, autores que em vez de falarem em imparcialidade – não tomar partido por ninguém – falam em “multiparcialidade”, ou seja, tomar partido por todos. Tal implica atitudes independentes e empáticas por parte do mediador. Contudo, segundo muitos autores, a empatia não é neutral.

Nas palavras de Capul e Lemay (2003, p. 113), “a mediação é, portanto, esta arte do “entre-dois” em que o educador funciona como o intermediário privilegiado entre o que ainda não é mas se constitui silenciosamente e o que virá numa série de gestos combinatórios, por ter sabido situar-se em devido, entre um estímulo forte e um organismo desejoso de o utilizar”.

4. Viver e (Com)Viver: da tolerância ao respeito pelo outro

Mediar implica uma escuta ativa e o entendimento do outro. De todos os outros, na sua própria racionalidade (lógica e entendimento). Por isso, não basta tolerar, é preciso respeitar, ainda que discordando de algumas tomadas de posição do(s) outro(s). Mediar socioculturalmente é encontrar terceiros lugares de entendimento entre posições às vezes extremadas, que não são ainda, necessariamente, conflito [ainda não chegaram ao fim da linha - a foz do rio... de que falaremos adiante] mas que são já relações de discórdia e alguma tensão social.

Há, desde logo, aqui, alguma reconceptualização necessária a fazer em torno do conceito de tolerância. A mediação sociocultural não pretende introduzir a tolerância entre os agentes sociais envolvidos como o fim de um processo de reconciliação. A mediação tem que buscar transformações. E de todos os envolvidos. Transformações que têm de assentar num entendimento do entendimento do outro, aquilo que é vulgarmente definido como hermenêutica. Mas não numa hermenêutica unilateral, do dominante que procura entender o mais frágil ainda que o venha apenas a tolerar. Mais que isso, como escreveu Boaventura de Sousa Santos, a propósito da operacionalização da Declaração Universal dos Direitos Humanos num mundo global e multicultural urge uma hermenêutica diatópica, quer dizer, a partir de cada um dos “topos”. A partir de cada um dos “dois” lugares. Ou, indo um pouco mais longe que esses dois lugares, ainda que ideais para pensar numa situação simples a mediar, urge partir de todos os lugares epistemológicos como já escrevemos anteriormente. Quer dizer, urge que o mediador sociocultural potencie hermenêuticas multitópicas (Vieira, 2013;) que levem ao entendimento e respeito, que não significa, necessariamente, concordância e identificação, e não apenas à tolerância. Como recorda Adalberto Dias de Carvalho, é preciso ter presente que

.....
se a tolerância não emerge de um ceticismo – que seria antes corolário da indiferença e do relativismo -, mas de uma atitude de aceitação da relação ou coexistência com o que recusamos ou, pelo menos, não aceitamos, tal quer dizer que a diferença – de opiniões, de crenças, de comportamentos ou de valores – não compromete a estranheza e a colocação do outro fora do perímetro privado da nossa identidade pessoal e/ou grupal. Aceitar a presença da alteridade não se identifica necessariamente com a partilha pura e simples dessa alteridade,

quando se trata de uma alteridade radical. Com a alteridade radical pode coexistir-se, não tem que haver comunhão. É o caso da existência de várias confissões, pelo menos nos países europeus. (2012, p. 64)

.....
É por isso que dizemos que tolerar não basta (Vieira, 2011; Vieira & Vieira, 2016). Nos tempos modernos, o termo “tolerância” só adquiriu uma conotação positiva a partir do século XIX, com o livre pensamento. Até aí, a religião condenava a tolerância eclesiástica em relação aos “não crentes”. Hoje, a tolerância tornou-se, de repente, arma usada em muitos discursos políticos e político-partidários a favor da paz e da salvação do mundo. Mas, ser tolerante não basta. Não cremos que seja o caminho de podermos ser diferentes e vivermos juntos (Touraine, 1998). Quando muito poderíamos viver justapostos mas segregados e não comunicantes. A via da tolerância, como produto acabado, não parece ser o caminho da transformação diatópica ou multitópica, de que falámos, conducente a uma sociedade mais intercultural. Pelo contrário, a tolerância passiva promove a segregação.

Recoloca-se, de novo, sempre a questão de saber o que implica a ideia de tolerância relativamente às condutas de intolerância. Se se tolera a intolerância, aceita-se a injustiça. Então um mediador vai tolerar e sugerir a tolerância sobre quem agride outrem? Ou o mediador sociocultural tem de agir e, nesse momento, abandona os princípios da mediação clássica, assentes na neutralidade e na imparcialidade e tem de intervir, socialmente, tomando parte (uma blasfêmia para os fundamentalistas da mediação clássica) sob pena de assistir e permitir a aprovação e reprodução da violência, seja ela de que tipo for? Complexo, provavelmente controverso e criticável pelos fundamentalistas da mediação de conflitos, mas que se prende com realidade social, aquela que nos interessa, e não apenas com técnicas, exercícios e princípios abstratos e gerais para usar formas de conciliação sem compreensão de contextos e identidades para produzir transformações (Vieira & Vieira, 2016).

Na verdade, a tolerância passiva conduz à intolerância ativa ou deixa-lhe o caminho aberto (Héritier, 1999). Significa que se se tolerar os atos intolerantes, sem mediação e contenção dos mesmos, se amplificam as intolerâncias. O que fazer, portanto, com os intolerantes? Talvez uma ação mediadora no sentido transformador e reabilitador (Torremorell, 2008; AEP, 2008) assente na escuta ativa mas também na reflexividade dos implicados e, claro, dos intolerantes, o que passa por um processo educativo e de tomada de consciência das incompletudes das culturas e dos sujeitos (Freire, 2006; Santos, 1997; Demo, 2005; Jares, 2007), implicados que, do nosso ponto de vista, tem mais a ver com pedagogia social do que com a mediação clássica da “resolução de conflitos” (Vieira & Vieira, 2014; 2016).

A este propósito, Torremorell (2008, p. 70) diz que

.....
é evidente que, se pretendemos criar novos nexos de união entre cultura de mediação e mudança social, teremos de mostrar em que é que baseamos a nossa confiança no potencial educativo da mediação. O facto de seguirmos os valores da mediação afasta-nos, forçosamente, da sua visão mais instrumentaliza-

da – que gira à volta do conflito e da sua solução – e o discurso reordena-se à volta de um novo horizonte sociocultural no qual as relações interpessoais são fonte constante de aprendizagem e de construção de significações sociais partilhadas.

Ainda a propósito das contradições que o conceito de tolerância encerra, Muniz Sodré frisa bem que “a prática demonstra que toda a tolerância é intolerante para com a intolerância dos outros e, por isto, tem a mesma precariedade dos sentimentos piedosos com que os fortes contemplam os fracos” (Sodré, 2001, p. 21). Por seu lado, e na mesma senda, Carvalho (2012, p. 66) sublinha a problemática da “radicação das atitudes de tolerância” e questiona:

.....
Será que quem é minoritário ou dependente chega alguma vez a ser tolerante? Dito de outra maneira: será que a tolerância é um privilégio dos poderosos enquanto exercem o seu poder, constituindo para eles um dever imposto justamente pelo humanismo, ficando para o súbdito ou minoritário o direito a ser tolerado? (Carvalho, 2012, p. 66)
.....

Por isso é mesmo necessário mudanças e transformações tanto na política global, europeia, da ONU, dos Direitos Humanos, etc., como nas políticas particulares (Caride, 2009). Todos somos incompletos, imperfeitos e tal consciência deve ser o motor da transformação para novas atitudes, práticas e políticas sociais de construção de convívências e de cidadanias respeitadoras. E a mudança, se pode não ir contra a tradição cultural, transforma-a sempre. Como afirma Combesque (1998), urge criar novas regras políticas, sociais e morais mas, agora, à escala mundial, uma espécie de contrato, aceitável pelo conjunto da sociedade humana e no qual se reconheçam todas as suas componentes. “Para ser credível, esse contrato deve ir buscar as suas fontes ao património cultural da humanidade no seu conjunto e não apenas a uma determinada civilização. O melhor meio de o conseguir é partir do princípio que nenhuma sociedade evolui apenas devido a pressões externas mas sim graças à sua dinâmica” (Combesque, 1998, p. 21). E isto implica romper com a ideologia perversa das políticas multiculturalistas, da participação por quotas e outras formas de buscar a representação social, que, em nome da igualdade de direitos, acentuam a desigualdade no acesso ao poder e aumentam a insularidade das culturas particulares. Implica, também, a rutura com a defesa romântica do relativismo cultural como base justificativa para tudo desde que conforme à norma local.

A alternativa parece-nos passar não só pela tal hermenêutica diatópica e multitópica mas, também, pelas metamorfoses processuais das identidades culturais e pessoais (Vieira, 2009), e, também, por um modelo de interculturalidade para a comunicação, a educação e a sociedade no seu todo global, assente numa necessária transformação de todos os diferentes, que não a uniformização, com vista ao encontro de pontes e trânsitos feitos a partir de todas as margens. Quer dizer, a partir de todos os diferentes que, ao se consciencializarem como incompletos, pretendem comunicar com os outros, por livre vontade, para delas retirarem as influências desejadas ou as com que se venham a identificar, mesmo que minimamente. Contudo, sabemos que os fundamentalismos existem e que

assim são chamados por quem tem uma visão crítica dos mesmos. O machista não se considera machista. A sua educação domesticadora, que porventura teve, fê-lo acreditar na biologização e naturalização dos seus hábitos, por vezes ancestrais, que acompanham os seus papéis sociais masculinos. O racista não se acha racista. Aprendeu a naturalizar a hierarquia, e o topo da mesma que habita, com que a sua sociedade organiza as relações entre género, classe social, etnia, poder de compra, etc. É que não existem raças humanas, o que existe são pessoas, atitudes e comportamentos racistas, assentes justamente nessa ideia de que há uma raça, a sua, que legitimamente se impõe por se crer superior. Portanto, reforçando, os fundamentalistas não se consideram fundamentalistas. E, mais, tal é a cegueira da diversidade cultural que patologizam (Vieira, 2013) perseguem, mutilam, excluem, discriminam e matam quer pelo genocídio, quer pelo etnocídio, todas as diferenças.

.....
Os fundamentalismos estão assentes em princípios que impõem uma verdade que não pode ser discutida e muito menos criticada, negando toda a reflexão e apreciação crítica, a autocrítica e a crítica, processos inerente a uma autêntica educação e a uma convivência democrática e livre. Como refere Boff, o fundamentalismo «não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir as regras e as normas das doutrinas sem ter em conta o seu espírito e a sua inserção no processo de mudança da história, que obriga a efetuar contínuas interpretações e actualizações precisamente para manter a sua verdade essencial. O fundamentalismo representa a atitude de quem confere um carácter absoluto ao seu ponto de vista pessoal. Quem se sente portador de uma verdade absoluta não tolera nenhuma outra verdade e o seu destino é a intolerância. E a intolerância gera o desprezo pelo outro; o desprezo gera a agressividade; e a agressividade origina a guerra contra o erro, que deve ser combatido e exterminado». (2003, p. 25; Jares, 2007, p. 59)
.....

Nas palavras de Alain Touraine,

.....
nesta época de dominação global, [...] só a ideia de Sujeito pode criar não só um campo de acção pessoal mas sobretudo um espaço de liberdade pública. Só conseguiremos viver juntos se reconhecermos que a nossa tarefa comum é combinar acção instrumental e identidade cultural, logo, se cada um de nós se constituir como Sujeito e se nos dermos leis, instituições e formas de organização social cujo objetivo principal é proteger a nossa exigência de viver como Sujeitos da nossa própria existência. Sem este princípio central e mediador, a combinação das duas faces da nossa existência é tão impossível de realizar como a quadratura do círculo. (1998, p. 214).
.....

E é assim que, a nosso ver, ao invés da exclusividade do uso de técnicas que se acredita resolverem os conflitos, da inculcação de valores da educação formatadora, a mediação sociocultural tem um sentido pedagógico e de educação social

e deve ter como horizonte, mais que a forja da identidade nacional, uma escola de sujeitos (Vieira, 2011, pp. 102-103). Claro que ser sujeito não é, também, o absoluto contrário da estrutura sociologista. Ninguém pode ser sujeito a 100%. Não há livre arbítrio. Somos todos condicionados, embora haja sempre campos de possibilidades (Vieira, 2009). Há espaço para a individualidade, essencialmente nas sociedades democráticas, mas somos todos condicionados pelos padrões culturais que nos enformam. E é por isso que Pierre Bourdieu sempre preferiu o conceito de agente social (agenciamento) ao invés do de ator social que prende o indivíduo à estrutura, no desempenho de um papel que, supostamente, lhe é totalmente exterior e imposto, e do de sujeito que por muitos outros é visto como alguém totalmente emancipado (Bourdieu, 1992).

Edgar Morin defende que o termo “sujeito” encontra a sua definição relacionando os significados de autonomia e de auto-organização, ligando permanentemente o ser vivo e o seu meio ecológico e social, “[...] uma dependência original em relação a uma cultura” (Morin, 2002, p. 126). Efetivamente, numa relação que envolve o indivíduo e a sociedade a pessoa nunca é autônoma sem a sua dimensão social. “A autonomia é possível, não em termos absolutos mas em termos relacionais e afetivos” (Morin, 2002, p. 126).

A terminar este ponto que sublinha a dificuldade da construção da convivência entre diferentes e do papel que as mediações socioculturais devem ter para o efeito convém reter que “o ser humano vacila entre ter de se impor, para satisfazer sua pretensão de sujeito, e conviver, para satisfazer a vida possível. Não se pode ser nem dependente, nem independente demais.” (Demo, 2005, p. 83)

5. Mediações socioculturais: prevenção, gestão e resolução de tensões e conflitos sociais

Um dos grandes defensores da mediação intercultural em Espanha, Carlos Giménez (2001; 2010), antropólogo e professor da Universidade Autónoma de Madrid, considera que a mediação intercultural se inscreve na mediação em geral e que a sua especificidade tem a ver com o facto de se interessar pelo processo mediador, para além do conflito, e pela aplicação dos modelos gerais da mediação a contextos de acentuada multiculturalidade. Desta forma, para Gimenez (2001), subjazem à prática da mediação intercultural os mesmos princípios da mediação geral tão queridos à mediação ligada à resolução/gestão de conflitos: voluntariedade; confiança; ajuda às partes; neutralidade/equidistância/imparcialidade; coprotagonismo das partes; todos ganham; legitimação. Ainda que Gimenez considere 3 modelos principais de mediação e assumia que o princípio da neutralidade que passou a ser substituído pelo de imparcialidade e, mais recentemente, pelo de equidistância continua a ser o princípio mais controverso, essencialmente quando se pensa em mediação intercultural e no papel do mediador que, do nosso ponto de vista, é um interventor e, portanto, nunca neutro (Vieira & Vieira, 2016), parece estar um pouco refém das dimensões técnicas da mediação clássica. Como se a mediação intercultural tivesse apenas a especificidade de lidar com diferenças culturais acentuadas originadoras de choques de culturas entre pessoas, grupos e comunidades. Ainda assim, historiando, modelando, e bem, o desen-

volvimento da mediação, Gimenez (1997; 2001) considera os seguintes modelos principais de mediação: 1- modelo de Harvard ou modelo linear que se debruça, essencialmente e finalmente, sobre problemas, interesses e acordos negociais; aposta, essencialmente, em técnicas para atingir objetivos e produtos idealizados sem olhar, minimamente, à transformação, à prevenção e à revalorização dos protagonistas; 2- modelo transformativo, em que esse, sim se interessa particularmente, pelo reconhecimento e pela revalorização; 3- modelo circular-narrativo em que o objetivo é, também, atingir uma conciliação mas através da criação de histórias alternativas que os protagonistas do processo mediador passam a narrar com busca à conciliação.

Ora, parece-nos que, independentemente de se poderem considerar técnicas comuns à mediação geral também para a resolução de tensões e conflitos entre sujeitos e grupos etnoculturalmente diferenciados, deverá haver uma particularidade mais acentuada da mediação intercultural. De contrário, por que razão atribuir um novo nome a uma mediação que teria, também, como objetivo, em última instância, a resolução de conflitos? Claro que se podem usar, também, as técnicas da escuta atenta/ativa; fazer perguntas adequadas por forma a que as partes reformulem [reformulação] os seus posicionamentos rígidos; haver co-mediação por forma a buscar uma maior eficácia, etc. Mas qual seria a particularidade da mediação intercultural que lhe daria a sua autonomia? Pensamos que, essencialmente, a dimensão preventiva, educativa, transformadora, capacitadora e reabilitadora com vista a uma melhor comunicação, melhor relação, enfim, uma integração intercultural [o simétrico contrário da integração monocultural, tão próxima do assimilacionismo] que fomente a coesão social e promova a autonomia e inserção social das minorias.

Nesta linha, estamos mais próximos do trabalho de Torremorell (2008) e de AEP (2008), autores já convocados anteriormente. Claro que as técnicas poderão ser necessárias no final da linha se todo o trabalho preventivo e antropológico fracassar.

Concretizando: aquilo que à luz da lei, da jurisprudência, dos costumes e aos olhos do Homem médio poderá ser visto como justo ou injusto, poderá não ser considerado dessa forma pelas partes ou poderá não representar a solução ideal para o caso em questão.

Um despejo de um prédio urbano (apartamento) apenas porque os habitantes são de etnia cigana, poderá configurar um exemplo de mediação intercultural. Concretizando o dito anteriormente, uma das partes poderá pretender apenas um pedido de desculpa em vez de uma indemnização que lhe seria devida (legalmente).

Semelhante identificação fazemos com a proposta de Cohen-Emerique (1997) para quem a particularidade da mediação intercultural abarca a idiossincrasia do uso de 3 modalidades possíveis: 1- mediação preventiva que procura facilitar a aproximação, a comunicação e a compreensão entre pessoas, grupos e comunidades com códigos culturais diferentes; 2- mediação reabilitadora que intervém na regulação e resolução de tensões e conflitos interculturais; 3 – mediação transformadora que supõe a abertura de um processo criador que supere normas, costumes e pontos de vista particulares, em situação de convivência multicultural

para alcançar novas normas e modos de relação compartilhados, aquilo que mais atrás designámos de aprendizagem da convivência, de acordo com Jares (2007).

Deste modo, as funções do mediador intercultural vão muito para além do conceito de arbitragem em contextos de acentuada multiculturalidade e da resolução dos seus conflitos. O mediador intercultural, do nosso ponto de vista, não pode deixar de tomar parte, como vimos. Não pode ser neutro a ponto de permitir a reprodução da injustiça, da violência e da desigualdade. Pelo contrário, terá de ser empático com todos, entrar no mundo cultural de todos, e, ao fazê-lo, está exatamente no simétrico contrário de assumir uma posição de neutralidade, também, como vimos e opta, antes, pela multiparcialidade, pelo facilitar a comunicação entre pessoas, pelo assessorar os agentes sociais na sua relação com as minorias, pelo assessorar pessoas e comunidades minoritárias, pela promoção do acesso a serviços públicos e privados, pela construção duma cidadania multicultural capaz de fazer integrações interculturais e integração social e pelo potenciar e favorecer a participação social e comunitária.

Ora, todas estas funções implicam uma atitude de pedagogia social (Vieira & Vieira, 2016), e uma tomada de posição em busca da autonomização. E, claro, estas funções não ocorrem apenas em contextos de imigração ou de trabalho com minorias étnicas. Estas funções sociais do mediador intercultural podem ser desenvolvidas em qualquer âmbito da intervenção social, seja o educativo, o social, o sociofamiliar, o comunitário, o jurídico, o laboral, ambiental, na saúde etc. Em síntese, podemos reivindicar uma mediação específica em mediação intercultural para a intervenção social com imigrantes e minorias etnoculturais, a par das outras mediações: comunitária, sociopedagógica, familiar, jurídica, laboral, entre outras. Mas podemos, igualmente, reivindicar um novo paradigma de mediação intercultural, transversal a todas estas anteriores, assente mais na ideia da prevenção, transformação, reabilitação, autonomização, etc. do que, propriamente, nas técnicas de gestão/resolução pontual de conflitos.

E, por fim, qual a particularidade da mediação intercultural no âmbito das mediações socioculturais?

A mediação intercultural atravessa (ou pode atravessar, se se assumir o intercultural como paradigma que rompe com o culturalismo (Giménez, 2010) todas as mediações socioculturais (familiar, comunitária, pessoal, laboral, escolar...) e não está presente apenas em contextos de forte multiculturalidade como é o caso da coexistência de pessoas migrantes como o senso comum e alguns autores defendem, como vimos.

EM JEITO DE CONCLUSÃO

A antropologia, para além do estudo da rede de significados em que cada sujeito se pensa e age, pode ter um grande contributo, em termos de antropologia aplicada, em vários domínios da comunicação intercultural, na saúde, no mundo laboral, comunitário, religioso, familiar, escolar e educativo no seu sentido mais amplo e antropológico, aliada à compreensão, ao respeito, à prevenção e à transformação dos sujeitos e culturas em diálogo ou em antidiálogo. A mediação intercultural corresponde a essa antropologia aplicada que neste texto dedicamos aos Direitos Humanos e à educação para a convivência.

Por fim, consideramos que toda a mediação intercultural é sociocultural. Mas nem todas as mediações socioculturais são, necessariamente, interculturais. Tal particularidade remete, sempre, para a ideia do terceiro lugar, terceira pessoa, reconstrução identitárias das partes envolvidas, mestiçagem, cultura(s) dinâmica(s), etc., ao invés de culturas consideradas fechadas em determinado grupo social. A mediação sociocultural será intercultural dependendo do objetivo fundamental e do estilo e paradigma dominante que subjaz à prática do interventor. A mediação intercultural implica um exercício antropológico de hermenêutica dos sujeitos envolvidos em relações e processos sociais e uma capacidade de viagem intelectual, cultural e comunicacional, entre margens contextuais, entre o eu e o outro, entre o nós e os outros que pode prevenir tensões e conflitos, transformar e autonomizar os sujeitos e fomentar uma terceira cultura (Brockman, 1998) de paz e de comunhão entre diferentes bem como a possibilidade de convivência entre diferentes pessoas com base no respeito e numa certa unidade na diversidade cultural.

BIBLIOGRAFIA

- AEP Desenvolupament Comunitari y Andalusia Acoge (2008). *Mediación Intercultural: una propuesta para la formación*. Madrid: Editorial Popular. Disponível em <http://webs.ucm.es/info/mediars/BibliotecaMS/files/5e17b391b89b49d12ae1a94571717915-3.html>
- Aguado, T. & Herraz, M. (2006). Mediación social intercultural en el ámbito socioeducativo. *Portularia*, 6, (1).
- Almeida, V. (2010). *O Mediador sociocultural em contexto escolar – contributos para a compreensão da sua função social*. Mangualde: Edições Pedagogo.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses – Pour une Anthropologie Réflexive*. Paris: Editions du Seuil.
- Brockman, J. (Org.). (1998). *A Terceira Cultura*. Lisboa: Temas e Debates.
- Capul, M. & Lemay, M. (2003). *Da educação à intervenção social*, (Vol. I e II). Porto: Porto Editora.
- Caride, J. A. (2005). *Las fronteras de la pedagogia social. Perspectivas científica e histórica*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Caride, J. A. (Coord.). (2009). *Los derechos humanos en la educacion y cultura. Del discurso político a las prácticas educativas*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Carvalho, A. D. (2012). *Antropologia da Exclusão ou o Exílio da Condição Humana*, Porto: Porto Editora.
- Cohen-Emerique, M. (1997). La negociación intercultural, fase esencial para la integración de los inmigrantes. In *Hombres y migraciones: todo tipo de mediaciones, Cuaderno de formación*. Sevilla: Edit Acoge.
- Combesque, M. A. (Dir.). (1998). *Introdução aos Direitos do Homem*. Lisboa: Terramar.
- Dauster, T. (2007). *Antropologia e Educação*. Rio de Janeiro: Ed. Forma e Ação.
- Dauster, T., Tosta, S. & Rocha, G. (2012). *Etnografia e Educação*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Demo, P. (2005). *Éticas Multiculturais: sobre convivência humana possível*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Dubar, C. (2006). *A crise das Identidades – A Interpretação de uma Mutação*. Porto: Afrontamento.
- Dubet, F. (1999). A escola entre o universal e os indivíduos. In J.-P. Changeaux (Dir.), *Uma mesma ética para todos?* Lisboa: Piaget.
- Ferry, L. (1999). A Escola da República e os Direitos do Homem. In J.-P. Changeaux, (Dir.), *Uma mesma ética para todos?* Lisboa: Piaget.
- Freire, P. (2006). *Pedagogia da Autonomia. Saberes necessários à prática Educativa*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Geertz, C. (1983). *Le savoir local et le savoir global*. Paris: PUF.
- Giménez, C. (2001). Modelos de mediación y su aplicación en mediación intercultural. *Migraciones*, 10.
- Giménez, C. (2010). *Interculturalidade e Mediação*. Lisboa: ACIDI.
- Giménez, C. (1997). La naturaleza de la mediación intercultural. *Migraciones*, 2.
- Gusmão, N. (Org.). (2003). *Diversidade, Cultura e Educação: olhares cruzados*. São Paulo: Editora Biruta.
- Gusmão, N. (Org.). (2003). *Infância e Velhice: Pesquisa de Ideias*. Campinas: Alínea Editora.
- Gusmão, N. (1997). Antropologia e Educação: origens de um diálogo. *Cadernos Cedes*, 26-37.
- Gusmão, N. (2004). *Os filhos da África em Portugal, Antropologia, multiculturalidade e educação*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Gutmann, A. (1998). Prefácio. In C. Taylor, *Multiculturalismo*, Lisboa: Piaget.
- Héritier, F. (1999). O eu, o outro e a tolerância. In J.-P. Changeaux, *Uma mesma ética para todos?* (pp. 109-119). Lisboa: Piaget.
- Iturra, R. (1990a). *Fugirás à Escola para Trabalhar a Terra: Ensaio de Antropologia Social sobre o Insucesso Escolar*. Lisboa: Escher.
- Iturra, R. (1990b). *A construção social do insucesso escolar*. Lisboa: Escher.
- Iturra, R. (1996a). Perfil e Funções que podem ser desempenhadas pelo Antropólogo(a) no quadro dos «Territórios Educativos de Intervenção Prioritária». *Boletim APA*, 10, 7-8.
- Iturra, R. (Org.). (1996b). *O Saber das Crianças*. Setúbal: ICE.
- Jares, X. R. (2007). *Pedagogia da Convivência*. Porto: Profedições.
- Loureiro, A. (2004). *Professor: Identidade mediadora*. São Paulo: Edições Loyola.
- Morin, E. (2002). *Repensar a reforma, reformar o pensamento: a cabeça bem feita*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Novaes, R. & Lima, R. K. (Orgs.). (2001). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EDUFF.
- Peres, A. N. & Vieira, R. (2010). *Educação, Justiça e Solidariedade na Construção da Paz*. Amarante: APAP e CIID.
- Pineau, G. (1983). *Produire sa vie: autoformation et autobiographie*. Montréal: Editions Saint-Martin/Paris.
- Santos, B. de S. (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.
- Serres, M. (1993). *O Terceiro Instruído*. Instituto Piaget: Lisboa.
- Six, J. (1990). *Le temps des médiateurs*. Paris: Le Seuil.
- Sodré, M. (2001). A mascarada multiculturalista. In N. Villça & F. Góes (Orgs.). *Nas Fronteiras do Contemporâneo*. Rio de Janeiro: FUJB.
- Sousa, R. S. (2001). Direitos Humanos através da história recente numa perspectiva antropológica. In R. R. Novaes & R. K. Lima (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EDUFF.
- Torremorell, M. C. B. (2008). *Cultura de Mediação e Mudança social*. Porto: Porto Editora.
- Touraine, A. (1998). *Iguais e Diferentes: Poderemos Viver Juntos?* Lisboa: Piaget.
- Vieira, A. (2013). *Educação Social e Mediação Sociocultural*. Porto: Profedições.

- Vieira, A. & Vieira, R. (Jul-Dez, 2014). Pedagogia Social e Mediação Sociopedagógica como Processos de Emancipação. *REALIS*, 4 (02), 105-125.
- Vieira, A. & Vieira, R. (2016). *Pedagogia Social, Mediação Intercultural e (Trans)formações*, Porto: Profedições.
- Vieira, R. & Vieira, A. (2016). Mediações socioculturais: conceitos e contextos. In R. Vieira, J. Marques, P. Silva, A. Vieira & C. Margarido (Orgs.), *Pedagogias de Mediação Intercultural e Intervenção Social* (pp. 27-55). Porto: Edições Afrontamento.
- Vieira, R. (1999a). *Histórias de Vida e Identidades, Professores e Interculturalidade*. Porto: Edições Afrontamento.
- Vieira, R. (1999b). *Ser Igual, Ser Diferente: Encruzilhadas da Identidade*. Porto: Profedições.
- Vieira, R. (2009). *Identidades Pessoais. Interações, Campos de Possibilidade e Metamorfoses Culturais*. Lisboa: Colibri.
- Vieira, R. (2011). *Educação e Diversidade Cultural: notas de Antropologia da Educação*. Porto: Afrontamento e Leiria: CIID-IPL.
- Vieira, R. (Jan. 2014). Life Stories, Cultural Métissage and Personal Identities. *SAGE Open*, 4(1), 1-13.

O LONGO CAMINHO DA NÃO DISCRIMINAÇÃO: OS DIREITOS DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA

Maria Luísa Branco¹⁰⁹

RESUMO

A Convenção dos Direitos da Pessoa com Deficiência de 2006 remete para uma conceção do sujeito como ator da sua própria existência, proporcionando às pessoas com deficiência a saída da invisibilidade e o seu acesso à participação na vida comunitária. A efetivação destas beneficia de uma abordagem dos seus direitos do ponto de vista da teoria das capacidades e de uma ética do cuidado. Neste processo, é decisiva a implementação de uma escola inclusiva que tem, contudo, de ser necessariamente acompanhada pela promoção de uma sociedade mais inclusiva. A título exemplificativo das ideias apresentadas anteriormente, analisaremos dois vídeos feitos no âmbito de campanhas promovidas, nos últimos anos, por associações promotoras dos direitos das pessoas portadoras de Síndrome de Down.

Palavras-chave: Direitos das Pessoas com Deficiência; Teoria das Capacidades; Ética do Cuidado; Escola Inclusiva.

Introdução

A *Convenção dos Direitos da Pessoa com Deficiência* de 2006 é o resultado de um longo percurso de explicitação e reconhecimento dos direitos humanos. No presente capítulo, defenderemos que esta Convenção proporciona às pessoas com deficiência a saída da invisibilidade e o seu acesso à participação na vida comunitária, remetendo para uma conceção do sujeito como ator da sua própria existência, A efetivação dos direitos das pessoas com deficiência beneficia, em nosso entender, de uma abordagem do ponto de vista da Teoria das Capacidades e de uma Ética do Cuidado. Neste processo, é ainda decisiva a implementação de uma escola inclusiva que tem, contudo, de ser necessariamente acompanhada pela promoção de uma sociedade mais inclusiva. Como ensejo para reflexão das ideias apresentadas, terminaremos com a análise de dois vídeos feitos no âmbito de campanhas promovidas, nos últimos anos, por associações promotoras dos direitos das pessoas portadoras de *síndrome de down*.

Os Direitos Humanos como projeto antropológico e político

Os Direitos Humanos, tal como explicitamente enunciado no *Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948, fundamentam-se no reconhecimento da dignidade de todos os seres humanos, enquanto dado inalienável que tem de ser assegurado mediante um esforço ativo

tendente à sua salvaguarda e concretização. Neste sentido, os Direitos Humanos constituem um projeto a ser desenvolvido mediante a sua apropriação pelos Estados de direito e, mais fundamentalmente, pela solidariedade devida entre todos os seres humanos sem exceção.

Por detrás da conceção dos direitos humanos está, com efeito, uma ideia de ser humano como ser essencialmente relacional. Segundo Carvalho (2013), a compreensão dos Direitos Humanos tem de ser ancorada numa antropologia da pessoa relacional, devendo estes ser “entendidos prioritariamente como direitos da pessoa humana e, como tais, enquanto princípios éticos” (p. 14). Subscrevendo a mesma compreensão, Mèlich (2000) considera que os DH contêm um imperativo categórico: “não basta responder ao outro; há que responder a partir do outro”, na medida em que “o humano encontra-se no outro, na resposta do eu ao outro” (p. 51). Uma compreensão individualista dos DH, é, pois, insuficiente, enquanto estes são direitos da pessoa humana, que se realiza necessariamente num espaço de relação e de intersubjetividade, estando implicados nos direitos os deveres de cada pessoa humana consigo mesma e com todas as outras pessoas humanas.

Subscrevendo uma abordagem eminentemente prática, Beitz (2009) defende que os Direitos Humanos devem ser sobretudo assimilados a um projeto político público, constituindo-se como um imperativo para as instituições e outros agentes sociais e desempenhando um papel normativo na vida política global, com a “preocupação central de proteger os indivíduos contra as consequências de certas ações e omissões dos seus governos” (p. 14). Enquanto projeto, os DH não são estáticos, correspondendo as convenções sucessivas ao alargamento substancial da proteção dos mesmos. Como defendido pelo autor, os DH

.....
são apropriados às instituições das sociedades modernas ou em modernização, organizadas como estados políticos, que coexistem numa economia global, na qual os seres humanos enfrentam uma série de ameaças previsíveis. A lista de direitos humanos é explicada pela natureza dessas ameaças. À medida que os ambientes social, económico e tecnológico evoluem, o conjunto dessas ameaças pode mudar, assim como possivelmente a lista dos direitos humanos; de facto, uma parte da extensão da doutrina dos direitos humanos, desde 1948, pode ser explicada desta forma (p. 58).

.....
É neste contexto do alargamento e explicitação dos Direitos Humanos que é aprovada, em 2006, a *Convenção dos Direitos das Pessoas com Deficiência (CDPD)*. No mundo contemporâneo, marcado pelo avanço científico e tecnológico, a proteção e salvaguarda dos direitos das pessoas com deficiência conhece avanços significativos deparando-se, contudo, com novas e antigas ameaças, entre as quais salientamos o preconceito, a miragem de uma sociedade constituída por seres perfeitos e o lucro.

A CPCD e e reconhecimento das pessoas com deficiência como sujeitos

Como referido por Pózon (2016), é consensual que a CDPC

109 – Universidade da Beira Interior, Portugal.

não propõe novos direitos, contemplando, sim, os vários direitos civis, políticos, económicos e culturais enunciados em outras declarações e convenções no sentido de promover o seu reconhecimento, no que às pessoas com deficiência diz respeito, nas políticas e programas de ação públicos. A *CDPD* reafirma, em particular, a dignidade e a autonomia, como direitos que devem ser promovidos e salvaguardados no caso das pessoas com deficiência.

O próprio conceito de deficiência aparece, neste documento, como um conceito evolutivo, cuja compreensão remete para a natureza relacional do ser humano, ao ser definido como resultante da “interação entre pessoas com incapacidades e barreiras comportamentais e ambientais” (*Preâmbulo* al. e). Ao limite, podemos interpretar esta definição como defensora da ideia de que não existem pessoas com deficiência, mas sim sociedades incapazes de proporcionar àquelas as condições funcionais ao seu desenvolvimento. Fulcral nesta Convenção, é a superação do paradigma paternalista, traduzido no reconhecimento, às pessoas com deficiência, da importância da autonomia e da independência individual, “incluindo a liberdade de fazerem as suas próprias escolhas” (*Preâmbulo*, al. n). É neste sentido que, no art. 7º, é proclamado o direito às crianças com deficiência de se exprimirem livremente, numa clara extensão do que é preconizado no art. 12º, nº 1, da *Convenção sobre os Direitos da Criança* de 1989.

Porventura o artigo mais marcante da *CDPD*, e cuja negociação foi controversa, é o 12º, que consagra o reconhecimento da personalidade jurídica às pessoas com deficiência. Este reconhecimento da capacidade jurídica equivale ao reconhecimento da pessoa com deficiência como pessoa legal plena, i. é, com direitos e responsabilidades iguais às dos outros cidadãos. Trata-se de um reconhecimento da igualdade perante a lei que supera largamente a proibição da discriminação, traduzida numa igual proteção jurídica. Como realçado por Arstein-Kerslake e Flynn (2016), “o reconhecimento igual inclui o direito a ser uma pessoa em sentido pleno, detentora de direitos e um agente legal” (p. 471). No Comentário Geral ao art. 12º, adotado pelas Nações Unidas, esclarece-se que o reconhecimento da capacidade legal não invalida a obrigação de proteger estas pessoas mediante “empoderamento, reconhecimento da capacidade de decisão e suporte através da conexão social” (Arstein-Kerslake & Flynn, p. 472). A capacidade legal, enquanto reconhecimento legal, não está dependente da capacidade mental. Contudo, assumindo que há gradações da capacidade de decisão individual, conforme o tipo e gravidade da deficiência, deve nalguns casos ser proporcionada assistência/suporte a esta capacidade, em vez de negação da mesma. Trata-se daquilo a que, no comentário geral ao art. 12º, é defendido como “capacidade de decisão assistida” e que se vem substituir à “decisão substituída” (Pozón, 2016).

Reconhecer que a pessoa com deficiência possui direitos e responsabilidades como todos os outros cidadãos, equivale ao seu reconhecimento como sujeito. Efetivamente, como defendido por Touraine (2006), “a história do sujeito é (...) a da reivindicação de direitos cada vez mais concretos(...) É esta passagem dos direitos mais abstratos para os mais concretos, que conduz à realidade do sujeito” (p. 201).

Na conceção deste autor, o sujeito define-se por duas ca-

racterísticas principais: 1. como resistência, isto é, como tomada de consciência de si frente a todas as distrações/alienações; 2. como ser de direitos e deveres. O longo caminho da efetivação dos direitos humanos e da não discriminação passa pela possibilidade alargada, a cada vez mais indivíduos, de tomarem consciência da sua situação e de exercer a sua liberdade de escolha no sentido de serem os atores da sua própria existência. Ao reconhecer a diversidade das pessoas com deficiência e o respeito pelas suas capacidades de desenvolvimento, a *CPCD* defende a sua realidade como sujeitos, capazes de defender e construir a sua singularidade e de imprimir um sentido à sua existência, mediante o envolvimento ativo nas tomadas de decisão políticas e sociais que os afetam como indivíduos ou como grupo.

A salvaguarda do direito à participação das pessoas com deficiência: o contributo da Teoria das Capacidades e da Ética do Cuidado.

A efetivação dos direitos das pessoas com deficiência, e muito particularmente o seu direito à participação social e política, exige que, para além da sua proclamação, sejam feitos esforços no sentido da capacitação destas pessoas, em ordem à reclamação e exercício efetivo daqueles. A abordagem das capacidades, desenvolvida por Martha Nussbaum (2011; 2014), surge neste contexto como uma perspetiva complementar à dos Direitos Humanos.

Antes de abordar a relação existente entre os dois tipos de enfoque, convém esclarecer o que é que Nussbaum entende por capacidade. Na perspetiva desta autora, e em grande parte em consonância com o defendido por Amartya Sen, com o qual tem desenvolvido uma colaboração estreita, as capacidades correspondem à abertura de espaços de possibilidade, constituindo, neste sentido, uma forma de liberdade substantiva e positiva. Nas palavras da autora, “não se trata apenas das capacidades de que uma pessoa é dotada, mas também das liberdades ou das possibilidades criadas mediante uma combinação das capacidades pessoais e de um contexto político, económico e social” (Nussbaum, 2011, p. 39).

Nesta aceção de liberdades substantivas, as capacidades equivalem, pois, ao que a autora denomina de “capacidades combinadas”, associando as características pessoais dos indivíduos, desenvolvidas em interação com o meio (capacidades internas), às condições sociais, políticas e económicas que permitem ao indivíduo fazer uso daquelas. Nussbaum (2011; 2014) propõe uma lista de dez capacidades (Vida; Saúde Física; Integridade Física; Sentidos, Imaginação e Pensamento; Emoções; Razão Prática, Associação; Outras Espécies, Brincar; Domínio sobre o próprio Ambiente) que são aquelas que, no seu entender, possibilitam uma vida humana digna, ou seja, uma vida na qual cada ser humano seja tratado como um fim em si mesmo e não como meio.

A vantagem do enfoque das capacidades, em relação ao dos direitos, consiste em possibilitar um padrão de medida do que deve ser entendido como uma garantia adequada dos direitos humanos, justificando um investimento maior de recursos destinados aos grupos em desvantagem, a fim de os apoiar na transição para uma plena capacitação. A melhor forma de garantir os direitos é, como referido por Nussbaum (2014), “considerá-los em termos de capacidades” (p.

34), pois aqueles só estão garantidos se forem asseguradas as capacidades para o seu exercício. Esta visão está em desacordo com a visão neoliberal dos direitos como liberdades negativas (ou proibições de intromissão), defendendo uma ação por parte do governo no sentido de apoiar ativamente as capacidades dos indivíduos.

Outro contributo importante desta abordagem consiste na rejeição da distinção clássica entre direitos de primeira geração (civis e políticos) e de segunda geração (económicos e sociais). A asserção da indissociabilidade e indivisibilidade das várias gerações dos direitos humanos (Donnelly, 2013) é reforçada no sentido da consideração de todos os direitos como sendo também direitos económicos e sociais, ao enfatizar-se a importância dos contextos socioeconómicos para a atualização das capacidades (Nussbaum, 2011). Os vários tipos de desigualdade, de ordem económica e social, sobressaem, deste modo, como obstáculos ao usufruto dos vários direitos humanos.

No caso particular das pessoas com deficiência, a teoria das capacidades favorece, ainda, o reconhecimento de direitos iguais para todos, incluindo as pessoas que apresentam deficiências cognitivas, na medida em que a discriminação das capacidades se fundamenta no simples facto do nascimento humano, associado a uma capacidade de ação mínima e não à racionalidade ou a qualquer outro tipo de característica específica. Às pessoas com deficiência física e mental devem ser proporcionados os meios necessários ao exercício das dez capacidades fundamentais.

Esta abordagem não é, contudo, isenta de problemas, no sentido em que se baseia numa conceção de dignidade humana relacionada com a possibilidade de aceder a um limiar aceitável do exercício das dez capacidades. Como salientado por Silvers e Stein (2007): “apesar da elevação de todos os cidadãos a um nível de capacidade mínimo constituir uma ambição muito valiosa, tornar a efetivação da justiça dependente desta realização recupera alguns dos riscos que a própria Teoria das Capacidades supostamente deseja combater” (p. 1627).

Na sequência desta objeção, faz sentido recordar a posição de Beitz (2009) que considera que as teorias naturalistas, nas quais inclui a teoria das capacidades de Nussbaum, e cujo traço comum consiste no perspetivar dos Direitos Humanos como inerentes a todos os seres humanos enquanto tais, não respeita a história do desenvolvimento dos Direitos Humanos, que devem ser entendidos sobretudo como “um sistema normativo distinto construído para desempenhar um determinado papel na vida política global” (p. 69). Silvers e Stein (2007) questionam também até que ponto o objetivo de uma justiça participativa, almejado pela teoria das capacidades, e evidenciada sobretudo pelo respeito e a não humilhação das pessoas com deficiência, não pode ser concretizado de forma mais adequada em ambiente segregados em vez de plenamente inclusivos.

A questão da capacitação das pessoas com deficiência é tanto mais importante quanto estas têm sido sistematicamente excluídas do contrato social, cuja teoria, na sua forma mais difundida, exige que os indivíduos que livremente estabelecem uma cooperação possam retirar benefícios mútuos da mesma (Nussbaum, 2009). Em contraposição a isto, a

autora defende que “é necessário colocar em questão uma ideia fundamental do liberalismo clássico: que o objetivo e a razão de ser da cooperação social é a vantagem mútua – vantagem entendida num sentido económico estrito” (Nussbaum, 2011, p. 201).

A ultrapassagem desta visão implica, como já foi referido, o assegurar de um respeito social mínimo pelas pessoas com deficiência, garantindo-lhes a possibilidade de exercitarem as capacidades relevantes /centrais, o que tem inevitavelmente custos, mas também ganhos que não podem ser avaliados de um ponto de vista meramente económico. Exige também uma atenção muito especial à temática do cuidado. Como salientado por Nussbaum (2011), a capacitação das pessoas com deficiência requer um enorme investimento por parte de outras pessoas, geralmente do género feminino, investimento esse entendido como trabalho que deve ser assumido por amor e sem qualquer retribuição. A capacitação das pessoas com deficiência passa, pois, também por disposições legais no sentido de proporcionar condições e benefícios aos cuidadores.

A questão do cuidado é, contudo, mais profunda e faz apelo a uma reflexão sobre os fundamentos da *Ética do Cuidado*, que apresentaremos, de seguida, com base na versão defendida por Nel Noddings (1986). Segundo esta autora, o cuidado radica num impulso natural, que não é exclusivamente humano, aparecendo como situação paradigmática do cuidado a atenção e satisfação das necessidades dos filhos pelas mães, não necessariamente humanas, situação normalmente exigente, mas compensadora para ambas as partes envolvidas na relação.

A passagem do cuidado natural ao ético implica uma apropriação do desejo natural de “estar ligado”, traduzindo-se numa obrigação que encontra no próprio espaço da relação estabelecida os seus limites. Significa isto que o imperativo ético emerge da relação que foi estabelecida, no âmbito da qual surge o apelo para responder ao outro. É o caso da mãe que, exausta, tem vontade de descuidar as necessidades do seu filho pequeno. Nessa altura, como realçado por Noddings (1986), “ela tem de fazer apelo ao cuidado ético para se manter como cuidadora. Não pode eticamente ignorar o apelo à vida feito pela criança” (p. 89).

A *Ética do Cuidado* é, deste modo, apresentada por Noddings como uma ética feminina, tendo em conta que é uma ética da proximidade que privilegia necessariamente as relações e o contexto em que estas ocorrem, caracterizando-se pelo seu pragmatismo. No contexto de uma relação que foi estabelecida, a obrigação de atender ao outro, de cuidar dele, remete para “as melhores lembranças, que cada um tem, do cuidar e do ser cuidado” (p. 94), que corporizam o seu ideal de cuidado, sendo este, e não qualquer princípio abstrato, a base desta ética.

A *Ética do Cuidado*, enquanto originada na relação, própria da condição humana, não é uma ética individual, preservando o grupo e o indivíduo e preocupando-se com aquele que é cuidado, mas também com aquele que cuida, com o cuidador. Daí que apesar de subscrever, como ponto de partida da sua reflexão, a ideia de que cuidar de alguém é ajudar ao seu crescimento e ao seu desenvolvimento, implicando da parte do cuidador a apreensão da realidade do que está

a ser cuidado (incluindo a apreensão da sua realidade como possibilidade), Noddings considera que é importante ir mais longe no sentido de atender ao cuidador e de o preservar enquanto tal.

A perspectiva da Ética do Cuidado complementa, assim, o contributo da Teoria das Capacidades na salvaguarda dos direitos das pessoas com deficiência. Tal como evidenciado por Nussbaum, a garantia dos direitos humanos passa, antes de mais, pela capacitação. No caso das pessoas com deficiência (e idealmente em todos os casos, pelo que a exceção deveria ser a regra) esta capacitação tem de ser feita no âmbito de uma relação de proximidade, que tenha em conta as especificidades de cada indivíduo e o seu contexto, isto é, será tanto mais eficaz quanto integrar a perspectiva de uma Ética do Cuidado.

Consideramos que esta perspectiva está implícita na própria definição de deficiência, apresentada na CDPD, e anteriormente abordada. A condição de deficiência equivale a uma vulnerabilidade que pode ser compensada por uma relação de cuidado, correspondendo, enquanto tal, a uma das situações humanas que mais favorece a atualização ética do cuidado natural. E nesta relação acaba por se revelar aquilo que há de melhor na nossa humanidade, alimentado pela lembrança tranquilizadora do que é cuidar e ser cuidado.

A transposição desta perspectiva, para uma ação política a favor dos direitos das pessoas com deficiência, deverá traduzir-se em medidas que deem espaço à efetivação de relações de cuidado, apostando no desenvolvimento e visibilidade das capacidades das pessoas com deficiência e preservando, simultaneamente, o bem-estar dos cuidadores.

De uma educação inclusiva a uma sociedade inclusiva

Como justamente enfatizado pela Teoria das Capacidades, e enunciado no art. 24º da CDPD, a salvaguarda do direito das pessoas com deficiência a uma participação efetiva na sociedade passa pelo direito à educação. A *Declaração de Salamanca*, aprovada em 1994, consagra o paradigma da Educação inclusiva, defendendo o acesso das crianças e jovens com necessidades educativas especiais às escolas regulares, que deverão para tal adequar-se às suas necessidades, procedendo a adaptações pedagógicas.

A aprovação da *Declaração de Salamanca* é o culminar de um processo que começou sensivelmente uma década antes, com a publicação do *Relatório Warnock*, em 1978, no Reino Unido (Meireles-Coelho, Izquierdo, & Santos, 2007). Este relatório foi responsável pela introdução do conceito de necessidades educativas especiais, substituindo ao paradigma médico o paradigma educativo em termos de compreensão da deficiência. De forma significativa, o ano de 1981 foi constituído como o ano internacional das pessoas portadoras de deficiência e a década de 1983/1993 designada como a década das Pessoas com deficiência. Em 1989, foi aprovada a *Convenção sobre os Direitos da Criança* que, nos artigos 2º e 23º se refere explicitamente à não discriminação das crianças com deficiência. Finalmente, na *Conferência Mundial sobre Educação para Todos*, realizada em Jomtien, na Tailândia, no ano de 1990, ficou estabelecida a importância da tomada de medidas no sentido de garantir a igualdade de oportunidades no acesso à educação a todas as pessoas com deficiência.

Oito anos volvidos sobre a aprovação da CDPD, e em resultado de um Congresso Internacional, o *8th Inclusive and Supportive Education Congress*, foi emitida a *Declaração de Lisboa sobre Equidade Educativa* (2015), na qual é reafirmado o compromisso de combater qualquer forma de discriminação em termos de “acesso, participação e resultados da aprendizagem”. Neste documento, a escola inclusiva é defendida por razões educacionais (a educação deve ser individualizada porque todos os seres humanos são diferentes; sociais (uma escola que acolha a diversidade é uma escola que lança as bases de uma sociedade justa e não discriminatória) e económicas (uma escola inclusiva é menos dispendiosa do que a proliferação de escolas especializadas). O sucesso da educação inclusiva passa pelas medidas políticas adequadas e pela construção de comunidades abertas, numa alusão à importância de a escola estabelecer laços com a sociedade civil no sentido da promoção de uma sociedade inclusiva.

A escola inclusiva é um marco decisivo na afirmação dos direitos das pessoas com deficiência e na efetivação de uma sociedade justa e inclusiva. Não basta, contudo, integrar crianças e jovens com deficiência nas escolas ditas regulares sem fazer um trabalho simultâneo com as crianças e jovens “ditas normais” a favor da uma inclusão autêntica. Neste sentido, consideramos importante fazer referência às três capacidades destacadas por Nussbaum (1997) para “cultivar a humanidade” dos estudantes e preparar para uma cidadania democrática adequada aos desafios dos tempos atuais. A primeira competência destacada pela autora consiste na autocrítica, ou a “vida examinada”, recolhendo a expressão socrática que consiste na sua mais direta inspiração, e que define como

.....
uma vida que não aceita a autoridade de qualquer crença apenas porque ela foi transmitida pela tradição ou porque se tornou familiar com o hábito, uma vida que questiona todas as crenças e aceita apenas aquelas que tiverem capacidade para resistir às exigências da consistência e da fundamentação que a razão impõe (Nussbaum, 1997, p. 9).
.....

Na relação com a deficiência, o desenvolvimento desta capacidade é importante porque permite analisar criticamente os estereótipos sobre a mesma.

Uma segunda capacidade, que deve concentrar os esforços da educação, é fomentar a perceção de que os seres humanos se encontram todos ligados uns aos outros por laços de reconhecimento e de interesse, o que implica tomar consciência das diferenças que dificultam as relações, mas também das necessidades e interesses comuns. Finalmente, a terceira capacidade consiste na imaginação narrativa, o “ser capaz de pensar como será estar na situação de outra pessoa, de avaliar inteligentemente a sua história e ser capaz de compreender os sentimentos, os desejos e as esperanças de alguém que possa estar nessa mesma situação” (Nussbaum, 1997, p. 11) A relação destas duas competências com a compreensão da temática da deficiência e com o cuidado é evidente, favorecendo o reconhecimento e a resposta às necessidades do outro diferente e do próprio.

“Querida futura mãe” e “Necessidades especiais, não, apenas necessidades humanas”

Passamos, de seguida, a analisar dois vídeos no âmbito de campanhas efetuadas, nos últimos anos, por associações promotoras dos direitos das pessoas com *síndrome de down*. Consideramos que estas peças constituem um bom exemplo de uma nova perceção das pessoas com deficiência, assim como do papel que estas podem e devem desempenhar na afirmação dos seus próprios direitos, no âmbito de uma sociedade que se pretende cada vez mais inclusiva.

A *síndrome de down* consiste numa condição genética alterada, provocada pela presença de um cromossoma a mais, o cromossoma 21. Afeta cerca de um em cada 800 recém-nascidos. A presença do cromossoma extra determina uma fisionomia própria, entre as quais há a destacar: achatamento da face e nuca, orelhas, nariz e bocas pequenas, língua grande, pequenas pregas cutâneas no canto dos olhos, baixa estatura e pés pequenos. As pessoas com *síndrome de down* apresentam ainda défice intelectual variável e propensão para sofrer de algumas doenças (<http://www.fsdown.org.br/sobre-a-sindrome-de-down/o-que-e-sindrome-de-down/>). Para além do risco de discriminação em função do défice cognitivo, as pessoas portadoras desta condição são também sujeitas a discriminação em função da sua aparência, no fundo uma discriminação agravada, razão pela qual escolhemos analisar os vídeos que se seguem.

O vídeo “Querida Futura Mãe” (<http://www.youtube.com/watch?v=Ju-q4OnBtNU>) foi realizado pela empresa publicitária *Saatchi & Saatchi* de Milão, em associação com a *CoorDown*, associação promotora dos direitos das pessoas com *síndrome de down* italiana, em 2014, para comemorar o dia 21 de março, dia internacional das pessoas com *síndrome de down*. A sua divulgação foi envolta nalguma polémica porque o Conselho Superior Audiovisual francês proibiu a sua passagem na televisão, invocando que poderia perturbar as consciências das mulheres que optaram por pôr fim a uma gravidez, depois de terem tomado conhecimento que o feto era portador desta síndrome. Efetivamente, com o avanço dos diagnósticos pré-natais, esta situação é cada vez mais comum, estimando-se que 90% das mulheres em Inglaterra, por exemplo, optam pelo aborto quando descobrem que a criança que esperam possui esta condição. Esta percentagem eleva-se aos 100% na Islândia (<http://www.bbc.com/news/magazine-37500189>).

O vídeo centra-se precisamente na resposta a um *email* de uma grávida que acaba de tomar conhecimento de que a criança que espera é portadora de *síndrome de down* e que, tendo já entrado numa relação de cuidado, se preocupa com o tipo de vida a que esta poderá aspirar. A resposta é dada na primeira pessoa, por crianças e jovens de várias nacionalidades europeias com esta condição. Um dos aspetos marcantes é a aparência diversa destes jovens, contrariando a tendência de os pensar como grupo indiferenciado. A mensagem concentra-se naquilo que as pessoas com *síndrome de down* são capazes de fazer: abraçar, amar, ajudar. Poderão aprender a ler e a escrever e até viverem sós e trabalhar. Podem ter uma vida feliz e entrar em relações significativas e profundamente compensadoras. No fundo, podem fazer

tudo o que faz de uma vida uma vida efetivamente humana, tendo em conta as capacidades centrais enunciadas por Nussbaum.

O vídeo “Necessidades especiais, não, apenas necessidades humanas” (<https://worlddownsyndromeday.org/notspecialneeds>) é o resultado de uma campanha internacional feita com a colaboração da agência *Publicis* nova-iorquina e mais uma vez liderada pela *CoorDown*, em associação com a *Síndrome de Down Internacional*, a *Síndrome de Down Austrália*, a *Associação de Síndrome de Down* (Reino Unido) e a *Fundação Jermone LeJeune* (França), para comemorar o dia do *síndrome de down* em 2017.

Este vídeo, igualmente protagonizado por jovens da *síndrome de down*, concentra-se na desmistificação desta condição e das necessidades associadas à mesma, fazendo apelo a um sentido de humor subtil, talvez a melhor característica que podemos associar à autocrítica e à condição de ser sujeito. As necessidades identificadas pelas pessoas com *síndrome de down* não são necessidades especiais, no sentido de extraordinárias ou extravagantes. São, no fundo, as necessidades comuns a todos os seres humanos (“aquilo de que realmente necessitamos é de educação, empregos, oportunidades, amigos e algum amor”) que têm de ser asseguradas para a condução de uma vida significativa. A imagem final, em que aparecem vários jovens juntos, convoca a sua capacidade de associação e de participação enquanto sujeitos e cidadãos de pleno direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um longo percurso medeia entre a proclamação da *Declaração dos Direitos Humanos*, em 1948, e a aprovação da *Convenção dos Direitos da Pessoa com Deficiência*, em 2006. Esta Convenção tem o mérito de promover o reconhecimento dos direitos humanos às pessoas com deficiência, com destaque para a questão da autonomia, defendendo o incentivo a políticas e programas de ação públicas que salvaguardem aqueles. Neste documento, a deficiência é concebida numa perspetiva relacional, colocando-se na sociedade o ónus de favorecer as condições funcionais que possibilitam à pessoa com deficiência desenvolver a sua autonomia. Verifica-se, assim, a superação do paradigma paternalista, mediante, antes de mais, o reconhecimento da capacidade jurídica à pessoa com deficiência e, conseqüentemente, da sua realidade como sujeito/ator da sua vida.

A efetivação dos direitos das pessoas com deficiência passa necessariamente pela sua capacitação, envolvendo as capacidades dos sujeitos, mas também as condições políticas, económicas e sociais colocadas à sua disposição para o desenvolvimento das mesmas, como realçado pela Teoria das Capacidades de Nussbaum. Esta capacitação tem de ser feita no âmbito da promoção de relações de proximidade e de uma Ética do Cuidado, que permitam sustentar uma educação e uma sociedade mais inclusivas. Um bom exemplo do caminho percorrido são as campanhas recentemente realizadas por associações promotoras dos direitos das pessoas com *síndrome de down*, envolvendo jovens com esta síndrome e enfatizando a sua condição de protagonistas da sua existência e de cidadãos.

BIBLIOGRAFIA

- Arstein-Kerslake, A., & Flynn, E. (2016). The general comment on article 12 of the convention on the rights of persons with disabilities: a roadmap for equality before the law. *The International Journal of Human Rights*, 20 (4), 471-490. doi: 10.1080/13642987.2015.1107052
- Beitz, C. (2009). *The idea of human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Carvalho, A. D. (2013). A problemática contemporânea dos fundamentos dos direitos humanos: um desafio para a filosofia. *Itinerários de Filosofia da Educação*, 12, 5-14.
- Declaração Universal dos Direitos Humanos. (1948).
- Convenção dos Direitos das Pessoas com Deficiência. (2006).
- Convenção sobre os Direitos da Criança. (1989).
- Declaração de Salamanca. (1994).
- Declaração de Lisboa sobre Equidade Educativa. (2015).
- Donnelly, J. (2013). *Universal human rights in theory and practice*. Ítaca: Cornell University Press.
- Meireles-Coelho, C., Izquierdo, T. & Santos, C. (2007). Educação para todos e sucesso de cada um: do Relatório Warnock à Declaração de Salamanca. In J. M. Sousa (Ed.), *Actas do IX Congresso da SPCE: Educação para o sucesso: políticas e actores* (pp. 178-179). Porto: SPCE.
- Mêllich, J.-C. (2000). A memória de “Auschwitz”. O sentido antropológico dos direitos humanos. In A. D. Carvalho (Ed.), *A educação e os limites dos direitos humanos. Ensaio de filosofia da educação* (pp. 47-54). Porto: Porto Editora.
- Noddings, N (1986). *On caring. A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley: California University Press.
- Nussbaum, M. (2007). *Cultivating humanity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2009). The capabilities of people with cognitive disabilities. *Metaphilosophy*, 40 (3-4), 331-351.
- Nussbaum, M. (2011). *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste?* Paris: Climats.
- Nussbaum, M. (2014). *Educação e justiça social*. Mangualde: Edições Pedagogo.
- Pózson, S. R. (2016). The convention on the rights of persons with disabilities and mental health law: A critical review. *ALTER, European Journal of Disability Research*, 10, 301-309.
- Silvers, A., & Stein, M. A. (2007). Disability and the social contract. *Faculty Publications*. Paper 664. <http://scholarship.law.wm.edu/facpubs/664>
- Touraine, A. (2005). *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris: Fayard.
- Warnock Report (1978). *Special Education Needs: Report of Committee of Enquiry into the Education of Handicapped Children and Young People*. Londres: Her Majesty's Stationery Office.

ARGUMENTAÇÃO E CONSTITUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA MORAL: ARBITRARIEDADE POLICIAL ENVOLVENDO JOVENS BRASILEIROS DE BAIXA IDADE

Ricardo Pinho Souto⁵¹

RESUMO

O presente trabalho trata do tema “responsabilidade” na obra do pensador soviético Bakhtin e no autor Hans Jonas. Bakhtin trata a questão da responsabilidade a partir do que ele chama de impossibilidade de escape à participação no ser. Ou seja, na perspectiva do autor soviético, a participação na eventicidade do ser implica em não se poder evocar um “álibi no seio do ser”. Ou seja, a responsabilidade emerge das diversas situações concretas nas quais a vida das pessoas acontecem. E é justamente essa situação de participação no ser que impõe tomadas de decisão e realizações de ações que apenas aquela determinada pessoa pode efetuar. Já na perspectiva de Hans Jonas, a responsabilidade desponta como conceito crucial que conforma seu pensamento ético. Jonas discorre sobre a responsabilidade enquanto princípio orientador das ações. Este princípio – a responsabilidade, firma-se a partir de a necessidade de nossas ações serem pensadas de forma a não comprometer as diversas manifestações da vida em nosso planeta em um plano temporal que não se confina ao presente. Tendo em vista tais considerações, defende-se a ideia de que a ética encontrada em Bakhtin e Jonas encontra um ponto de confluência na categoria da responsabilidade. Nossas ações e intervenções, do ponto de vista ético, devem acontecer mediante a observância desta categoria. No entanto, a dimensão temporal marcaria um distanciamento no pensamento dos autores tratados. Em Bakhtin, a responsabilidade encontra-se amarrada ao aqui e agora. A concretude que emoldura os diversos contextos de nossas vidas impõe ao sujeito uma resposta imediata, confinando a ação ao tempo presente. De forma inversa, Jonas trata a responsabilidade orientada para o futuro. A eticidade de nossas ações decorre justamente da necessidade de estar-se atento às consequências de nosso agir, evocando um horizonte temporal não circunscrito ao presente.

Palavras-chave: Ética; Responsabilidade; Ação.

INTRODUÇÃO

O atual artigo articula processos de constituição da consciência moral com a argumentação. Essa articulação é efetivada a partir da análise do discurso moral de jovens em situação de conflito com a lei – privados temporariamente do gozo da liberdade. Considerando a particularidade dos participantes (menores submetidos à medida socioeducativa), a ênfase analítica recai sobre o discurso onde a violência, e situações que acarretam traumas se fazem presentes. Toma-se como hipótese que a produção discursiva, sobretudo o discurso argumentativo, acerca de dilemas morais traz em seu bojo a possibilidade de os sujeitos engajados no processo argumentativo puderem conferir novos significados às situações que, no caso examinado, envolvem violação aos direitos humanos.

Em primeiro momento apresentar-se-á o modelo de cognição adotado. Leitão (2008, p. 90) propõe que as “propriedades semióticas e dialógicas que constituem a argumentação conferem a esse tipo de atividade discursiva um mecanismo inerente de aprendizagem que a converte num recurso de mediação privilegiado acerca de processos de construção de conhecimentos”. Assim, a argumentação (enquanto atividade social) estabelece relações que têm implicações epistemológicas. O discurso argumentativo promove negociações entre perspectivas divergentes, fazendo emergir processos que favorecem a reconstrução e ressignificação das posições dos participantes engajados no processo argumentativo. Movimentos argumentativos exigem que as pessoas fiquem atentas às bases de suas próprias posições, fazendo-as perceber o alcance e limites de suas afirmações. Essa reorientação implica um distanciamento do sujeito para com seus objetos cognitivos. Nesse percurso, a argumentação põe os fundamentos e limites do conhecimento como objeto do próprio conhecimento.

A argumentação mobiliza, portanto, dois níveis semióticos: em um primeiro nível, permite-nos falar/pensar sobre as “coisas do mundo”; no segundo nível, o discurso argumentativo nos possibilita falar/pensar sobre as bases da fala e do pensamento que versam sobre as próprias “coisas do mundo”.

Leitão (2000) propõe um instrumento analítico elaborado para capturar processos de transformação que ocorrem em atividades discursivas mediadas pela argumentação. A unidade de análise mencionada é composta por três elementos: i) argumento; ii) contra-argumento; e iii) resposta. O argumento identifica o ponto de vista trazido pelo proponente, indicando momentaneamente o conhecimento do sujeito. O contra-argumento introduz no discurso a alteridade que, por sua vez, impõe ao proponente reavaliar suas posições iniciais. O terceiro elemento, a resposta, é uma reação ao contra-argumento. A resposta permite acompanhar a dinâmica da organização e construção de sentidos. O acompanhamento desse processo mostra-se, então, como importante instrumento para a análise da aprendizagem como também fonte para apontar as etapas de construção social do conhecimento.

Vale salientar, de acordo com Leitão (2000), que o termo conhecimento é tratado aqui de forma ampla, abarcando as diferentes formas de produção de sentidos. A partir desses pressupostos, levantou-se a hipótese que as situações de

construção e atribuição de sentidos morais também poderiam ser potencializadas pela mediação do discurso argumentativo. Na discussão apresentada no presente artigo, a unidade proposta pela autora supracitada norteou o processo de análise do discurso, no exato sentido em que esta unidade permite capturar as transformações das posições morais dos participantes.

1. Breves considerações teóricas

Tradicionalmente, a reflexão acerca da ética e da moral é oriunda da tradição filosófica. Sob o ponto de vista do atual trabalho questões da ordem do desenvolvimento humano, tomado em sua integralidade, ocupam posição destacada. Nesse sentido, Piaget aparece como referência importante, justamente por deslocar o eixo investigativo das tradicionais categorias ontológicas e instaurar questões desenvolvimentistas como pauta para as pesquisas sobre a moralidade humana. A relevância da obra Piagetiana encontra-se na ênfase dada aos problemas referentes à aquisição e transformação do raciocínio moral na criança.

Na obra em que trata do problema do julgamento moral, Piaget (1994) define a moralidade como a relação de obediência ou desobediência estabelecida pelos indivíduos em relação a determinados sistemas de regras. Piaget encontrou duas formas de moralidade distintas que têm repercussões na vida moral adulta. A primeira é a moral que surge pela imposição ou limitações impostas pelos adultos, que leva à heteronomia e, por conseqüência, ao realismo moral. A segunda forma moral fundamenta-se na cooperação, fazendo surgir autonomia. Desponta aqui a influência de Kant (2004) na obra piagetiana. No entanto, há nuances de diferenças entre os dois autores. Para Kant (2004) a autonomia seria a negação da heteronomia, enquanto Piaget (1994) pensa a autonomia como sucessão da heteronomia. Resumindo, Piaget pensa a moralidade a partir de um ponto de vista desenvolvimentista, elaborando o que poderia ser chamado de um "kantismo evolutivo" (Freitas, 2002, p. 303).

Na parte final de seu livro, Piaget (1994) busca compreender o despontar do conceito de justiça. Como resultado, Piaget (1994) conclui que a moralidade torna-se consistente quando relações de reciprocidade e respeito mútuo ocorrem entre as crianças ou entre crianças e adultos.

Na análise apresentada abaixo, a conceituação piagetiana acerca da justiça mostra-se importante, pois em situações melindrosas (como na interação entre a polícia e menores) essa reciprocidade e respeito mútuo nem sempre são respeitados.

2. Metodologia

A discussão analisada se deu a partir da exibição do vídeo-clip da música *A Minha Alma*, do grupo *O Rapa*. O vídeo-clip retrata um grupo de jovens moradores de uma favela situada na cidade do Rio de Janeiro que saem do morro onde residem em direção à praia. No caminho, um dos menores percebe quando cédulas de dinheiro caem da mão de um transeunte e tenta devolvê-las. Essa ação, a devolução do dinheiro, é interpretada como uma tentativa de furto por policiais que fazem ronda no local do incidente. A partir daí, a polícia enquadra o jovem como criminoso e, numa cres-

cente seqüência de atos de violência, típicas de um Estado de exceção, executa-o. A ação policial causa revolta nos moradores da comunidade do rapaz morto, gerando fortes protestos nas ruas.

O discurso analisado foi registrado na Fundação de Atendimento Socioeducativo – FUNASE (instituição destinada à assistência de jovens menores de idade em situação de vulnerabilidade pessoal e social no Estado de Pernambuco). A partir de entrevistas preliminares com dirigentes da instituição, soube-se que os sujeitos participantes – os menores em situação de conflito com a lei, já haviam tido contato direto com o aparato policial. Levou-se em consideração, de acordo com Dimenstein (1998), que a violência policial e a tímida observância aos direitos humanos é uma realidade no atual quadro social brasileiro.

O foco da análise é na percepção, materializada no texto, que os jovens participantes da discussão têm no conceito de justiça, e como esse conceito passa por um processo de desconstrução discursiva através da argumentação.

Os turnos de fala são enumerados e postos em itálico. Os nomes dos jovens foram alterados para mantê-los no anonimato. Algumas palavras ou breves trechos são sublinhados ou aparecem em negrito para destacar momentos importantes na discussão. Os turnos do pesquisador são apresentados depois da abreviação *pesq*.

2.1. Análise, resultados e considerações

.....
T-1) *Pesq – E aí pessoal, vocês gostaram do clip? Todo mundo entendeu a estória? Quem gostaria de contar o que aconteceu no clip?*

T-2) *Gilson – A polícia matou o menino...*

T-3) *Pesq – a polícia matou o menor? E qual foi o motivo? Por quê?*

T-4) *Ênio – tava assaltando.*

T-5) *Pesq – tava assaltando? Será?*

T-6) *Ênio – Tava traficando...*
.....

A discussão é aberta com o pesquisador procurando saber se houve compreensão acerca do material assistido. A réplica, T-2: "a polícia matou o menino...", é bastante objetiva, resumindo de forma coerente, porém sumária, o enredo do vídeo-clip alvo da discussão. Sem sinais de problemas quanto à compreensão, o pesquisador pede uma possível justificativa para a ação policial, em T-3: "a polícia matou o menor? E qual foi o motivo? Por quê?". Destacamos, nesse primeiro momento, a percepção e compreensão apresentada por Ênio em T-4 e T-6. Nesses turnos, Ênio argumenta que a polícia matou o menor retratado no vídeo-clip pelo fato de o mesmo ser criminoso: assaltante em T-4 e traficante, em T-6. O argumento de Ênio poderia ser esquematizado como um ponto de vista: o menor foi assassinado, seguido por uma justificativa: foi assassinado por ser assaltante/traficante. Lerner (1997) defende que os seres humanos têm a necessidade psicológica de acreditar que os eventos que acontecem na vida das pessoas (inclusive ações que envolvem culpados e vítimas) ocorrem por mérito das próprias pessoas – Teoria da Crença no Mundo Justo –, de maneira que cada indivíduo seria sempre merecedor das circunstâncias às quais es-

tão submetidos: Coisas boas acontecem com pessoas boas e coisas más ocorrem às pessoas más.

Kristjánsson (2004, p. 212) aponta dois aspectos centrais da teoria desenvolvida por Lerner (1997) e colaboradores: a) a idéia de que o mundo não apenas *deve* ser justo, como também é justo; e b) embora a crença em que vivemos em um mundo justo seja universal, nem todos têm o mesmo grau nessa crença. Apresentando a teoria desenvolvida por Lerner (1997), Correia e Vala (2003, p. 342) explicam que:

.....
a crença no mundo justo e a motivação para o seu restabelecimento [...] são mecanismos psicológicos que mantêm a ilusão de invulnerabilidade pessoal necessária à manutenção da confiança no futuro e à realização de investimentos a longo prazo.
.....

A teoria aludida acima teria um poder explicativo frente aos enunciados de Ênio (T-4 e T-6), desde que o mesmo estaria impondo culpabilidade à própria vítima (o menor assassinado), harmonizando em termos de justiça as ações examinadas. O fenômeno da *vitimização secundária* – fenômeno na base da Teoria da Crença no Mundo Justo, pelo qual a vítima é responsabilizada pelos acontecimentos que a vitimaram – seria o recurso psicológico do qual Ênio estaria valendo-se para gerar seu argumento. Sob a perspectiva da atual análise, o que se destaca é o papel da contra-argumentação como instaurador das possibilidades de transformação das concepções morais trazidas à cena discursiva.

A oposição desferida contra a argumentação de Ênio tem seu início com o turno do pesquisador T-5: “*tava assaltando? Será?*”. Com esse turno, o pesquisador põe em cheque a primeira justificativa apresentada, desde que coloca a assertiva de Ênio em forma de interrogação, assinalando com a possibilidade de defesa para interpretações concorrentes. Isso (a defesa de outras interpretações) vem a ocorrer no turno seguinte. No entanto, em T-6, Ênio persiste no movimento de *vitimização secundária*, ao defender que a polícia assassinou o menor retratado no vídeoclip pelo fato de o mesmo ser traficante.

.....
T-7) Pesq – *tava traficando... vamos ver de novo?*

Grupo assiste ao vídeo novamente

T-8) Pesq – **E agora?** O que **vocês** acham?

T-9) Airton – *ele foi devolver o dinheiro, e a polícia pensou que ele tava roubando... e matou ele.*

T-10) Ênio – *O cara que deixou cair...ele já fez pra tentar... se ele ia roubar ou entregar.*

T-11) Pesq – **mas...**

T-12) Ênio – **Ele ia entregar.**
.....

Com a reafirmação do argumento de Ênio (o jovem foi morto por ser criminoso) o pesquisador convoca os participantes para assistirem ao trecho do vídeoclip novamente, e pede um novo posicionamento do grupo. Destaca-se, em T-8, o marcador “*e agora?*”, que aponta para possíveis interpretações concorrentes às defendidas até então. O efeito de sentido que emerge do “*e agora?*” decorre de essa expressão delimitar dois momentos bem distintos: o antes e o depois da segunda exibição do trecho polêmico. Com esse recurso o pesquisador aponta para a

existência de pelo menos duas interpretações. A primeira delas teria sido já defendida por Ênio: o menor retratado no vídeoclip tem certa responsabilidade pelo crime do qual foi vitimado. A segunda interpretação simplesmente desponta enquanto possibilidade: um posicionamento em desacordo com o argumento de Ênio. Destaca-se ainda o endereçamento dado ao turno T-8. O pesquisador se dirige à comunidade, momento capturado textualmente pela enunciação do pronome “*vocês*”, assinalando que as divergências discursivas podem e devem ser tratadas a partir da argumentação no seio do próprio grupo. Essa ação potencializa a ocorrência de oposições e as consequentes transformações no discurso moral dos participantes.

A reinterpretção do vídeoclip surge em T-10, quando Airton marca oposição a Ênio. Enquanto Ênio tem defendido que o menor retratado foi morto por ser criminoso, Airton contra-argumenta sustentando que a polícia matou o garoto porque “*pensou que ele estava roubando*”. O efeito de discurso que emerge do enunciado de Airton é uma dicotomia entre o *ser* e o *pensar*. O pensar adquire aqui o sentido de lugar do engano: o pensar enquanto um “*achar*” equivocado. Airton inicia T-10 defendendo que a ação do menor protagonista seria a de “*devolver o dinheiro*”. Logo, quando Airton enuncia que a polícia “*pensou que ele estava roubando*”, o pensar marca a leitura equivocada feita pelos policiais: um pensar que se encontra em desacordo com o ser. Enquanto o argumento de Ênio sustenta que o jovem morto era um criminoso, o contra-argumento de Airton implicitamente defende que o menor retratado no vídeoclip foi assassinado por um erro da polícia.

Com a oposição de Airton, Ênio, em T-10, começa a reconstruir seu argumento. No início da entrevista, Ênio argumenta que o jovem foi morto por ser criminoso. Após as ações discursivas do pesquisador, que produziram condições pragmáticas para oposições espontâneas, e depois da contra argumentação de Airton, quando afirma ter sido o jovem morto porque a polícia equivocou-se acerca de suas ações, Ênio diminui sua certeza acerca do evento discutido, quando concebe a possibilidade de o menor estar sendo submetido a um tipo de teste feito para saber “*se ele ia roubar ou entregar (o dinheiro)*”. Assim, T-10 aponta para uma modalização no argumento inicial de Ênio desde que diminui seu alcance.

Na seqüência, T-11, o pesquisador enuncia o que Koch (2004) aponta como típico marcador de contra-argumentação, “*mas*”, seguido de pausa. Esses eventos fornecem indícios a Ênio de que ele deve retomar o fluxo de sua fala. Essas ações precipitam a retirada do argumento inicial, pois o menor, que antes fora interpretado como assaltante/traficante, agora é percebido como inocente, desde que ele (o menor protagonista do vídeo-clip) estava entregando o dinheiro ao legítimo dono – ponto de vista apresentado em T-12.

T-12 marca uma mudança radical na argumentação de Ênio. Relevante para a presente análise é o fato de as transformações discursivas acompanhadas nos parágrafos anteriores estarem diretamente relacionadas a problemas morais. A moralidade está sempre atrelada ao que nós concebemos como certo ou errado, aos eventos que nos causam atração ou repulsa, ao que nós compreendemos como preferível ou evitável. Quando Ênio modifica sua percepção acerca das ações do menor retratado no vídeoclip (no início, o menor

foi tido como criminoso, nos momentos posteriores, como inocente), a percepção acerca da ação policial também se alterará e, conseqüentemente, a avaliação moral das ações examinadas também será transformada. Dessa forma, a argumentação potencializa as possibilidades de construção e reconstrução dos sentidos morais emergentes ao longo da discussão.

T-31) Pesq – *Aí a pergunta que eu ia fazer a vocês é por que será que a polícia já chegou daquela forma?*

T-32) Airton – *Porque pensou que o menino ia roubar e assaltar.*

T-33) Gilson – *Num presta não...*

T-3) Pesq – *o que?*

T-35) *Várias falas sobrepostas*

T-36) Pesq – *Eu quero ouvir um por um*

T-37) Ênio – *O menino assim é de favela, eles não considera muito não...*

T-38) Gilson – *Eles são preconceituoso...*

T-39) Pesq – *como é que é?*

T-40) Gilson – *Eles são preconceituoso...*

T-41) Airton – *Porque quando a pessoa é de favela, eles acham que os meninos são ladrão. Se fosse galeguinho do olho azul... louro... eles não fazia isso não. Na favela só mora bandido não, mora pai de família também. Gente honesta...*

A partir da consideração de que a polícia agiu equivocadamente – posição que emerge no primeiro trecho analisado –, o pesquisador, em T-31, volta a solicitar interpretações acerca da motivação dos policiais. Airton, em T-32, novamente através da enunciação do verbo pensar no sentido de um achar equivocado, reafirma seu argumento: a polícia teria agido a partir de uma percepção errônea da realidade. No atual segmento, esse argumento (a polícia matou o jovem por engano) é alvejado por movimentos de contra-argumentação, impondo transformações nos argumentos axiológicos emergentes.

Após um trecho com falas sobrepostas (entre T-33 e T-36) uma nova avaliação acerca da ação policial emerge. Ênio, que no primeiro momento defendeu o argumento da *vitimização secundária* – através do qual o menor assassinado teria responsabilidades pelo crime que o vitimou –, defende uma nova perspectiva moral: o discurso que se volta contra a injustiça e o preconceito.

Essa posição é apreendida em T-37: “o **menino** assim é de favela, **eles** não considera muito não...”. Nesse turno, Ênio encontra as razões para a ação policial a partir da origem sócio-econômica do menor assassinado. De acordo com a argumentação proposta por Ênio em T-37, é por pertencer a um determinado segmento da sociedade que o garoto retratado no videoclip sofre a ação violenta por parte da polícia, posição bastante diferenciada de seu argumento inicial, quando foi defendido que o protagonista do videoclip teria sido morto por ser assaltante ou traficante.

O turno T-37 marca uma nova forma de compreensão acerca dos eventos avaliados, abrindo espaço para os outros participantes compartilharem os sentidos nele implícitos. A adesão ao argumento de Ênio desponta na fala de Gilson, em T-38 e T-40,

quando este afirma que os policiais agem por preconceito e no turno T-41, quando Airton aponta as razões para a ação policial fundadas em bases social e étnica.

Abordando o Universo moral usando uma terminologia própria da Ecologia, Haydon (2004, p. 121) estabelece um paralelo entre ambientes físicos e ambientes éticos. Ambientes éticos, “saudáveis” e “sustentáveis”, são, na visão do autor, incompatíveis com atitudes racistas, desrespeito aos direitos humanos, ações de intolerância e atos de violência. No trecho analisado, a argumentação dos participantes avança em direção a um posicionamento oposto a um cenário moral “deteriorado”, desde que destoam das ações policiais, concebidas como preconceituosas.

Esse desacordo para com as ações arbitrárias cometidas pelos policiais destaca-se no turno de Airton T-41: “**porque quando a pessoa é de favela, eles acham que os meninos são ladrão. Se fosse galeguinho do olho azul... louro... eles não fazia isso não. Na favela só mora bandido não, mora pai de família também. Gente honesta...**”. O enunciado de Airton é marcado pelo contraste estabelecido entre duas perspectivas morais: i) o posicionamento da polícia, percebido como injusto e preconceituoso – desde que tratamentos diferentes decorrem da posição social e da condição étnica dos cidadãos e, ii) a voz que destoa e denuncia essa situação – posição encontrada ao final do turno de Airton, quando este nega os pressupostos subjacentes às ações da polícia.

Relevante ainda ressaltar que do embate tratado anteriormente brota a oportunidade de os participantes marcarem adesão a uma posição moral dissociada do preconceito e da violência, aspectos comumente valorizados em diferentes abordagens situadas no campo da educação voltada para a construção de valores morais (CRAWFORD, 2001).

T-42) Pesq – **Pois é.** O rapaz pegou pra devolver o dinheiro...

T-43) Airton – *E foi espancado. Já chegou chegando. Já mataram o cara.*

T-44) Pesq – *A polícia agiu por preconceito. Aí eu pergunto a vocês: por que a gente é preconceituoso? Quem gostaria de (inaudível). Um por um. Vamos conversar assim. Quem quiser falar levanta a mão. Outro diz “quero falar”. E a gente vai passando a palavra.*

T-45) Airton – *Eu acho, vamos dizer assim: Eu sou branco, você é moreno. A gente não gosta de moreno, porque ele é mais escuro que eu, não sei o que... essas coisas assim. Isso aí é um preconceito já.*

T-46) Pesq – *Certo. Airton disse que é um preconceito ligado à raça, à cor. Né isso?*

T-47) Airton – *É.*

T-48) Pesq – *Acho que Ênio ia falar alguma coisa, num foi? Pode falar...*

T-49) Ênio – *É porque... é porque eles têm raiva, a pessoa tem raiva de quem rouba.*

T-50) Pesq – *Raiva de quem rouba... Mas, pelo o que a gente viu, o rapaz não tava roubando.*

T-51) Ênio – *Ele já tem raiva, aí já vai (inaudível) pensando que vai roubar, e...*

T-52) Airton – *Já vai descontando em qualquer um.*

Lerner (1997) entende a crença na justiça como princípio a reger os acontecimentos importantes na vida das pessoas e defende que a diluição dessa crença acarreta papel danoso na percepção moral que os indivíduos têm do mundo. No segmento analisado, o discurso dos participantes é construído em cima da descrença na justiça. O índice linguístico que aponta para tal – a descrença na justiça – se dá pela recorrente enunciação do advérbio “já”, sublinhado no trecho anterior. Na perspectiva da atual análise, a enunciação do advérbio é interpretada como indicador de motivações que a priori estariam na base da ação policial, logo desatrelando a ação da polícia de qualquer compreensão montada em cima de categorias meritórias.

Airton em T- 43: “e foi espancado. **Já** chegou chegando. **Já** mataram o cara”, e Ênio em T51-: “ele **já** tem raiva, aí **já** vai (*inaudível*) pensando que vai roubar” passam a argumentar que a polícia não matou o menor pelo fato dele (o menor morto) ser criminoso – argumento defendido no início da entrevista por Ênio –, nem apenas por um erro de interpretação das ações do menor retratado no vídeoclip – contra-argumento proposto por Airton em oposição às posições de Ênio. No trecho analisado, os participantes exploram o argumento que passa a circular no grupo: a polícia matou por preconceito, logo cometeu um ato de injustiça. O advérbio “já” gera o efeito de discurso de ações que têm suas motivações no passado, não havendo chance para a compreensão dos eventos examinados a partir de categorias como justiça ou merecimento.

A gratuidade dos atos de violência e o conseqüente desrespeito aos direitos humanos despontam ao final do segmento, em T-52: “**já** vai descontando em **qualquer um**”. O “qualquer um” ao final do enunciado marca a aleatoriedade da violência cometida pelos policiais: não há uma razão moral para a ação da polícia, restando, assim, uma única compreensão: as ações analisadas estão submetidas às categorias da injustiça e do acaso.

Como afirmado na introdução, a situação discutida tomou por base a Teoria da Crença no Mundo Justo. Tal teoria defende que nós, seres humanos, não nos confortamos com a possibilidade de forças aleatórias regerem os acontecimentos relevantes em nossa existência. De acordo com Lerner (1997, p. 28), acreditar em um mundo justo desempenha papel de “princípio organizador” na vida das pessoas. Situações extremas como, por exemplo, guerras e calamidades, levam à ruptura dessa crença fundamental, sendo danosas para o funcionamento psicológico dos sujeitos e suas visões de mundo. No segmento analisado, a argumentação dos participantes aponta para uma concepção de mundo na qual a noção de justiça se mostra fracamente presente.

T-95) Pesq – Bem, alguém tem (*inaudível*) história parecida que passou, alguém teria?

T-96) Airton – Eu acho que é um pouco... tava ali no parque Treze de Maio, o senhor conhece, ali na cidade?

T-97) Pesq – Conheço.

T-98) Airton – Eu, meu irmão, outro menino lá. Aí, eles chegaram...

T-99) Pesq – Eles quem?

T-100) Airton – Três policiais da Rocam. Chegou,

encostou a moto, abordou. Ai assim, onde a gente tava (*inaudível*). Perguntou a idade. Quando chegou na minha idade, aí eu disse que tinha 13 anos. Ele “**ah! É tu mesmo, pá...vai ser preso**”. Eu digo: “**Por que eu vou ser preso? fazer o que pra ser preso?**” Ele, “**quero saber não, e pá**”. Aí, ficou fazendo pressão, aí foi procurar nas bolsas, aí achou o que? Um “Herbíssimo”.

T-101) Moisés – Desodorante.

T-102) Airton – Desodorante, Herbíssimo. Esses potinhos verdes, na bolsa, bem pequenininho. Aí disse, olhou assim “**esse pote tá cheio de alguma coisa**”, “aí, tem nada aí não, aí é desodorante”. Aí, ele foi na moto, abriu aquela caixinha, fez “**vamos trocar com o meu?**”. Aí o cara fez “não. Num vou trocar não”. Ele “**vamos trocar com o meu?**” Aí ele abriu assim, jogou no chão. Aí tinha cinco pedra de crack, quatro “dólar” pequena. “**bota tudinho, pra grande**” (*inaudível*).

Aí me chamou, ficou me pressionando. Quer botar desculpa pra levar o cara preso. (*inaudível*).

T-103) Ênio – Esses policial, também (*inaudível*), parece que eles têm inveja. Ele parou meu colega e mais dois. (*inaudível*)... duas “dólar” de maconha. “**ah! E seus, né?**” (*inaudível*)... “**Não tem nem como explicar isso**”.

Aí ele foi preso, levou pra delegacia.

T-104) Hildemir – **Isso é errado também**... botar...

T-105) Ênio – **Eles faz a gente assumir**...

Nesse trecho, o pesquisador pede o relato de ocorrências presentes à história de vida dos participantes que tenham semelhança com as situações avaliadas. Nesse segmento, as narrativas acerca das experiências concretas e análogas são marcadas ocorrência do discurso direto, discurso que preserva as situações originais de ocorrência.

Airton, em T-100, narra um encontro que ele, um irmão e um amigo tiveram com policiais. O enunciado de Airton “reproduz” seu diálogo com policiais da ROCAM (patrulha especial da Polícia Militar). A partir do recurso do uso discurso direto, Airton põe em relevo a palavra autoritária que caracteriza a fala do policial. Bakhtin (2006 p. 424) define o discurso autoritário em oposição ao “discurso internamente persuasivo”. O discurso autoritário é tratado como uma forma de “linguagem revestida de poder que nos aborda do exterior, ele é distanciado, um tabu, e não permite modificações em sua estrutura”. Essa definição cai perfeitamente sobre o efeito de sentido que emerge dos enunciados de Airton e Ênio, quando citam a voz do policial.

Em T-100, o discurso do policial assume o tom de sentenças que não devem ser submetidas à refutação, como por exemplo: “**ah! É tu mesmo, pá...vai ser preso**”. O “mesmo” adquire o sentido de “realmente”, indicando ordens que deverão ser cumpridas; o “vai ser preso”, quando aponta para eventos futuros que ocorrerão de forma inexorável, caracteriza o discurso não suscetível à mudança. No relato de Ênio, T-103, a voz do policial é reportada nos seguintes termos: “**não tem nem como explicar isso**”, sendo um índice também de atitudes discursivas remetidas ao que Bakhtin (2006) propõe como palavra autoritária. Entre outras características, o discurso autoritário tem como fonte uma instância hierarquicamente superior e “não permite escolhas entre ele e outros

possíveis discursos equivalentes” (p. 342). Sob o aspecto da presente análise, defendemos que ao reportar a voz da polícia para seus relatos, os participantes o fazem para marcar sua oposição à situação.

Defende-se que Airton e Ênio estejam se valendo de estratégias discursivas que visam a discordar, discursivamente e moralmente, do tratamento por eles sofrido nas situações narradas. De forma resumida, os participantes estão se posicionando contrariamente às ações policiais consideradas injustas e arbitrárias. Ou seja, no processo de construção de um discurso tecido para falar sobre a justiça, a alteridade, encarnando seu avesso, “entra” nesse processo e nesse discurso, tornando-se dele indissociável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos resultados apresentados acima, passa-se a conceber o discurso moral como a relação entre um agente que confere sentido ao mundo a partir de linguagens morais socialmente disponibilizadas. Poder-se-ia então ponderar o impacto transformador dos movimentos argumentativos sobre as perspectivas morais dos participantes.

Por exemplo, no trecho analisado, vê-se que Ênio primeiramente defende que o jovem retratado no vídeo foi assassinado por ser um provável criminoso. Após um longo processo, recheado por movimentos discursivos de teor argumentativo-opositivo, Ênio retira seu argumento e passa a defender que a ação examinada é decorrente da desprivilegiada posição social ocupada pelo menor retratado.

A transformação de argumentos implica diretamente em uma tomada de posição essencialmente moral, desde que o mundo é avaliado em termos de “certo” ou “errado”, de preferível ou repudiável. Essa volta avaliativa do indivíduo às próprias afirmações feitas sobre o real é descrita em Leitão (2007; 2008) como uma operação de natureza eminentemente metacognitiva/reflexiva. A partir daí, defende-se que o acompanhamento de movimentos argumentativos e suas consequentes repercussões sobre as posições morais dos sujeitos lança uma nova luz sobre o processo de constituição e desenvolvimento da consciência moral.

Considerando que, em termos gerais, pesquisas no campo do julgamento moral tendem a analisar o produto do desenvolvimento (etapas, estágios, fases já alcançadas), pensamos que uma das contribuições do presente artigo encontra-se justamente no tratamento processual dado ao fenômeno. E, finalmente, é ressaltada a oportunidade de, ao longo do processo discursivo, os participantes narrarem suas experiências traumáticas decorrentes de encontros presididos por ações arbitrárias, contrárias aos princípios que regem os direitos humanos e a dignidade da pessoa.

BIBLIOGRAFIA

- Bakhtin, M. (2006). Discourse in the Novel. In M. Holquist (Ed.), *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Correia, I. & Vala, J. (2003). Crença no mundo justo e vitimização secundária: O papel moderador da inocência da vítima e da persistência do sofrimento. *Análise Psicológica*, 3 (21), 341-352.
- Crawford, P. D. (jun. 2001). Educating for Moral Ability: reflections on moral development based on Vygotsky's theory of concept formation. *Journal of Moral Education*, 30(2), 113-129.
- Dimenstein, G. (1998). *O cidadão de papel: A infância, a adolescência e os direitos humanos no Brasil*. São Paulo: Ática.
- Freitas, L. (2002). Piaget e consciência moral: Um kantismo evolutivo? *Psicologia: reflexão e crítica*, 15(2), 303-308. Disponível em <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/25663>
- Haydon, G. (jun. 2004). Values education: sustaining the ethical environment. *Journal of Moral Education*, 33(2), 115-129.
- Kant, I. (2004). *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret.
- Koch, I. (2004). *Argumentação e linguagem* (9ª ed). São Paulo: Cortez.
- Kristjánsson, K. (May 2004). The name assigned to the document by the author. This field may also contain sub-titles, series names, and report numbers. Beyond Democratic Justice: A Further Misgiving about Citizenship Education. *Journal of Philosophy of Education*, 38 (2), 207-219.
- Leitão, S. (2007). Argumentação e desenvolvimento do pensamento reflexivo. *Psicol. Reflex. Crit.*, 20(3), 454-462. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/prc/v20n3/a13v20n3.pdf>
- Leitão, S. (2008). La dimensión epistémica de la argumentación. In E. Kronmuller & C. Cornejo (Org.), *Ciencias de la mente: Aproximaciones desde Latinoamérica*, (pp. 89-119). Santiago: J.C.
- Leitão, S. L. (2000). The potential of argument in knowledge building. *Human Development*, 6, 332-360.
- Lerner, M. J. (1997). What Does the Belief in a Just World Protect Us From: The Dread of Death or the Fear of Undeserved Suffering?. *Psychological Inquiry*, 8, 29-32.
- Piaget, J. (1994). *O juízo moral na criança* (4ª ed.). São Paulo: Summus.

Parte 3

ÉTICA, EDUCAÇÃO E INTERVENÇÃO SOCIAL

EDUCAÇÃO PARA SENSIBILIDADE COMO CRÍTICA À INDÚSTRIA CULTURAL: A PERSPECTIVA DE THEODOR ADORNO

Anderson de Alencar Menezes¹¹⁰
Dalmo Cavalcante de Moura¹¹¹

RESUMO

A discussão dos pressupostos filosóficos da ética e da sensibilidade a partir de Max Horkheimer. Pensar, portanto no resgate ético da sensibilidade numa cultura embrutecida e regida por atrocidades e violências. Pretende-se fazer uma discussão filosófica sobre o declínio do indivíduo como resultado do declínio da razão. Neste sentido, a discussão perpassará o caminho das relações entre ética, educação e filosofia numa perspectiva crítica e analítica.

Palavras-chave: Ética; Sensibilidade; Horkheimer.

INTRODUÇÃO

A Indústria Cultural organiza o padrão do comportamento estético dos sujeitos através de uma estrutura que manipula e delimita a subjetividade. A cultura de massa que era organizada pelos sujeitos de maneira espontânea vai dar lugar as grandes corporações que passam a fazer da cultura mais uma mercadoria a ser explorada.

Dessa forma, educação e Indústria Cultural tem uma relação, pois atuam no processo formativo dos sujeitos. A Indústria Cultural limita a experiência ao mesmo tempo em que desenvolve uma consciência falsa de uma cultura integradora para a sociedade homogeneia. Aqui iremos desenvolver a relação possível entre educação e Indústria Cultural no pensamento Adorno (1903-1969) filósofo da Escola de Frankfurt¹¹² que fez algumas reflexões sobre a educação, partindo da análise dos agravantes acontecimentos ocorrido na Segunda Guerra Mundial (1903-1945).

1. Educação e Indústria Cultural em Adorno

Aqui iremos pensar a educação tendo como análise a obra *Educação e emancipação* (1971)¹¹³, e no segundo momento iremos fazer a relação da educação e da Indústria Cultural, através da *Dialética do esclarecimento* (1947).

Refletir sobre a educação tendo como apoio as contribuições de Adorno ainda são pertinentes na contemporaneidade? Quais as relações possíveis entre educação e Indústria Cultural? No texto *Educação após Auschwitz*¹¹⁴ presente na obra *Educação e emancipação* (1971).

A primeira exigência da educação deve ser que Auschwitz não aconteça novamente na história da humanidade. Portanto, segundo Adorno (1995, p. 119): “Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado importante frente a essa meta: que Auschwitz não se repita”. O acontecimento de Auschwitz deve ser lembrado para que a humanidade não se esqueça dos atos bárbaros que ela é capaz de realizar, através da influência de concepções erradas de nacionalismo, e a busca de alternativas erradas para o desenvolvimento de um povo e um país.

Esse enfrentamento é necessário fazê-lo para alcançarmos algumas respostas possíveis para o que possibilitou tal acontecimento cruel e bárbaro na história humana. A educação adorniana reflete sob esse paradigma dos pressupostos reais que potencializam a barbárie.

Com o desenvolvimento técnico da sociedade em direção a completa “civilização” algo foi perdido nesse caminho, pois o uso da ciência nos traz um testemunho vivo, real da má utilização do conhecimento para exterminar aqueles que representam o Outro em nosso cotidiano. Dessa forma, é possível anotarmos impulsos destrutivos presente hoje na sociedade tão evoluída tecnicamente. Há então um descompasso entre o progresso técnico e o amor que para Adorno (1995) representa a capacidade de se colocar no lugar do Outro. De igual maneira podemos dizer que há um enclausuramento e embrutecimento dos indivíduos que perdem sua capacidade humana de serem solidários e fraternos diante da barbárie (nazismo) e suas formas também contemporâneas: problemas climáticas, fome, miséria, guerra e imigrantes.

A educação tem perdido a sua capacidade de criar um espaço de resistência frente ao poder desses impulsos bárbaros de não se vê no Outro. No entanto, a educação não pode ser colocada como responsável por todo um complexo de problemas existente no mundo contemporâneo. Mas que ela pode contribuir com uma alternativa de repensar a final qual modelo de sujeito queremos formar? Qual modelo de sociedade queremos formar?

É necessário pensar a formação que potencialize a não-agressão, não-competição, não-brutalidade, sem perder uma formação do Eu forte e firme, segundo Adorno (1995, p. 127):

Considerar que o mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita é contrapor-se ao poder cego

110 – Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

111 – Centro de Educação da Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

112 – Grupo de intelectuais formado na década de 1920 a partir de um evento organizado por Felix Weil (1898-1975) intitulado “Primeira Semana de Trabalho Marxista” em 1922. Depois desse evento foi criado o Instituto de Pesquisa Social que depois do exílio de seus membros com o acontecimento da Segunda Guerra (1933-1945) com a volta para a Alemanha na década de 1950, vai ser denominado de Escola de Frankfurt. São alguns de seus intelectuais: Friedrich Pollock (1894-1970); Max Horkheimer (1895-1975); Walter Benjamin (1892-1940) e Habermas (1929).

113 – Obra de Adorno formulada de uma série de entrevistas dada a Hellmut Becker na Rádio Hessen nos anos de 1959-1969 em Frankfurt na Alemanha.

114 – Campo de concentração da Alemanha nazista construído na Polônia pelo regime totalitário promovido por Hitler com o intuito de sacrificar: judeus, ciganos entre outros.

de todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente aos mesmos por meio do esclarecimento do problema da coletividade.

É preciso fazer uma análise profunda do caráter manipulador que promove a ausência de emoção. Nesse sentido as pessoas são convertidas em coisas bem como a formação da consciência são também formadas como consciência coisificada. Toda a barbárie para Adorno (1995) tem sua origem psicológica, pois é assim que é revelado a incapacidade pensar o Outro. Essa incapacidade é chamado de frieza burguesa (*bürgerliche Kälte*). Auschwitz não é o último genocídio produzido pela humanidade, mas o potencial do impulso para a barbárie ainda hoje é possível encontrá-lo nas formas de defesa de um novo nacionalismo que dá origem a um embrutecimento revelando a tendência destruidora da sociedade tão desenvolvida tecnicamente.

Adorno (1995) se pergunta qual seria a direção que a educação deveria tomar, em virtude das discussões ocasionadas na Alemanha acerca das reformas na educação alemã. Sendo assim, na entrevista *Educação para que?*¹¹⁵ A educação deve promover o comportamento no mundo, não deve se preocupar em modelagem de pessoas a partir do exterior e suas estratégias devem possibilitar a formação da consciência verdadeira.

A educação adorniana não trata de receitas prontas para resolver os problemas da educação, mais também não discute partindo da educação como formadora de modelos ideais (*Leitbilder*). Tal forma de consciência verdadeira acontece na democracia que visa decisões conscientes independentes de cada pessoa, ou seja, ela é contra aquilo que Alemanha viveu, uma formação de uma massa de coletivo cego.

A educação convive com uma pressão que vem do mundo, e muitas vezes colocam nela a função para salva a sociedade de todos os problemas sociais, econômicos..., portanto a função da educação ampliada, mas ela não pode ser responsável por todo um complexo de problemas e soluções. Dessa maneira, a educação adorniana é contra as formulas educacionais que tentam criar sujeitos adaptados ao mundo, pelo contrário a educação deve sempre se contrapor ao conformismo cego, segundo Adorno (1995, p. 144): “A educação, por meio da família, na medida em que é consciente, por meio da escola, da universidade teria neste momento de conformismo onipresente muito mais a tarefa de fortalecer a resistência do que fortalecer a adaptação”.

Esse direcionamento para adaptação faz com que os jovens se direcionem para a realidade de forma supervalorizada, não observando que a educação se dá também em vários ambientes. Portanto, a concepção de educação adorniana observa um empobrecimento do repertório de imagens, linguagem e expressão., o que traz como consequência o aprisionamento da criatividade e espontaneidade.

Pela forma com que se desenvolve a educação passou a ser uma delimitadora da experiência imediata da realidade contemporânea, pois se cria a inaptidão à experiência primária, sem coação. Contrapondo isso, a educação deveria

115 – Entrevista dada na Rádio Hessen transmitida em 26 de setembro de 1966 e publicada na obra *Educação e emancipação* (1971) na Alemanha.

promover a ampliação da experiência e ser contra a repressão e atitudes reativas tais como o ressentimento. Dessa forma, pensar a educação para a experiência é pensar ao mesmo tempo para a emancipação. Com o desenvolvimento do modo capitalista de produção, a educação passou a valorizar uma não-individualidade.

A barbárie é um descompasso entre a sociedade e sua evolução técnica e que ela não se desenvolveu valores humanos: a solidariedade, o colocar-se no lugar do Outro pelo contrário Adorno (1995) observa os impulsos para a destruição da Sociedade Ocidental que ao mesmo tempo evoluiu através da ciência e do pensamento racional, mas que ainda necessita de uma reavaliação de sua capacidade de humanização. O ato de contemplar a barbárie e se omitir é uma ferramenta para a formação de uma sociedade voltada para a passividade. A existência da violência na educação é uma consequência do principio de autoridade na cultura, por isso é necessária pensar uma educação que reflita sobre um processo de desbarbarização. Assim, na concepção de Adorno (1995) é responsável pela abertura de um diálogo de enfrentamento da barbárie ao mesmo tempo em que se preocupa com a ampliação da exigência democrática e a emancipação. Uma das preocupações de Adorno (1995) é a emancipação. Ele defende uma educação que também seja voltada para a emancipação no sentido de uma aptidão e coragem para a democracia representativa.

Na contemporaneidade existe uma educação que se preocupa muito com os números, as notas, as metas nos sistemas avaliativos nacionais. Dessa forma a educação é delimitada para o êxito nesses exames, o que faz com que também aconteça uma competição entre escolas, municípios e Estados pelos melhores números. As reformas ocorridas na Alemanha pós-nazismo ainda tinha uma classificação das crianças tendo como objetivo definir os alunos com mais talento, os que tinham menos e aqueles desprovidos de talento, portanto estabelecendo uma concorrência, competição entre as crianças. A educação é muito mais do que índices, números, ela deve ser a oposição ao adestramento das pessoas ao mesmo tempo em que sua função é a da reeducação para a ampliação da experiência. A palavra compromisso para Adorno (1995) deve ser substituída pela palavra emancipação, porque a palavra compromisso se remete ao dever, organização, metas a serem alcançadas, já a palavra emancipação trata de uma concepção mais ampla e abrange as várias mediações que estamos imersos.

A educação formulada por Adorno (1995) é uma influência do pensamento kantiano por tratar a questão como *Mündigkeit* (emancipação) enquanto poder de fala, auto-afirmação, entendimento e maioridade do homem moderno em utilizar a razão para esse entendimento.

A formulação da concepção de educação na obra *Educação e emancipação* (1971) deve ser vista de maneira global, não se trata de receita pronta para resolver todas as implicações que envolvem a educação e sua possível contribuição na sociedade. A educação adorniana é preocupada com a *Bildung* (Formação Cultural) que visa contrapor-se a *Halbbildung* (Semiformação) para que possa formar uma consciência verdadeira em oposição a consciência falsa formada pela Semiformação.

A consciência falsa é promovida pelo padrão cultural que

impõe de cima para baixo a determinação do campo simbólico, tais como: sensações, emoções. Por outro lado a consciência verdadeira se fundamenta pela leitura diferenciada da realidade, uma leitura crítica que busca a possibilidade de vivências da experiência. Pensando na experiência Adorno (1995) defende que a educação é um saber dialético, portanto ela deve promover espaços de resistência e contradição para pensar diferente. A educação assim é refletida para além do conformismo de práticas educativas que não potencializam a formação do EU, mas coletivo cegos voltados para a adaptação segundo Pucci (2010, p. 46)¹¹⁶: “ No caso, o trabalho de educação/formação consiste em conscientizar e em dissolver esse mecanismos de repressão e essas formas reativas que deformam nas pessoas sua aptidão a constituir experiência”.

O modelo educacional da Alemanha pós-guerra passava por mudanças, tais mudanças visavam o aprimoramento para atender as necessidades do mercado de trabalho que passava a utilizar cada vez mais a mecânica, técnica (o uso de máquinas).

Sendo assim, Adorno (1995) observa que a educação estava se tornando uma educação planejada, que antes atendia a formação dos interesses nazista e que depois da guerra passou a se preocupar com uma formação para o trabalho. Isso implica dizer o adestramento das pessoas, criando um sujeito genérico, esquecendo toda uma complexidade de particularidades dos sujeitos. A educação deve refletir para além das receitas prontas e adequações ao mercado, ela deve possibilitar a formação que contemple a resistência e a contradição frente aos mecanismos que afastam a *Bildung* (Formação Cultural) que na verdade uma massa amorfa, coletividades sem opinião crítica e reflexão para com o real.

Tanto a *Bildung* (Formação Cultural) quanto a *Halbbildung* (Semiformação) estão associadas à forma como nos apropriamos da cultura de maneira subjetiva. Esse processo começa na modernidade¹¹⁷ que vai promover a discussão da autonomia e liberdade do homem. A concepção de *Bildung* (Formação Cultural) é resultado de uma tensão entre um campo de forças do espírito e da natureza, entre indivíduo e cultura, subjetividade e sociedade, sensibilidade e comunicação.

É dessa tensão que nasce às concepções de sujeitos autônomos da modernidade, o sujeito que passa a utilizar a razão para alcançar a emancipação. Esse ideal de autonomia e liberdade vai ser frustrado originando uma sociedade altamente competitiva e desumanizadora a favor da reprodução do sistema capitalista que diminuem o potencial humano e torna a cultura em bens culturais coisificados. Esses bens culturais tem a função de padronizar o campo simbólico e subjetivo dos sujeitos impossibilitando sua autonomia e liberdade, ou seja, a cultura acontece como uma forma de

116 – Texto com o título de: Theodor Adorno, educação e inconformismo: ontem e hoje de Bruno Pucci, publicado em 2010, In B. Pucci, A. Zuin & L. Latória, *Teoria Crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas, São Paulo: Autores Associados.

117 – A modernidade é o movimento ocorrido na Europa que começa com René Descartes (1596-1650) a desenvolver explicações filosóficas, científicas sem o auxílio da metafísica e da teologia, mas através da: matemática, mecânica e física.

embrutecimento dos sujeitos e limitação da experiência como formação continua para além do que o padrão cultural exige, segundo Zamora (2010, p. 103)¹¹⁸.

.....
En realidad no es posible “experimentar” un mundo preparado para el consumo, sólo se puede comprar e consumir. Una vez canjeada la competencia para dar forma a la propia vida por un dejarse abastecer con fragmentos de mundo preparados para consumir, los individuos se vuelven demandantes menesterosos de individualidad, pero ésta, una vez perdida aquella competencia, ya sólo depende de la capacidad adquisitiva, de la fuerza para imponerse a la competencia e del refinamiento del gusto.
.....

Nesse sentido Adorno (1995) pensa a educação para além da relação com o mercado de trabalho, mas a favor da ampliação da interioridade, ou seja, capacitar os sujeitos a refletirem sob sua própria condição. Pensando a educação assim faz-se necessário fazermos aqui uma crítica a Indústria Cultural, pois é ela que através da racionalidade organiza o campo simbólico da sociedade atual.

2. A Educação de Adorno e a crítica à Indústria Cultural

Na obra *Dialética do esclarecimento* (1947)¹¹⁹ Adorno e Horkheimer fazem algumas considerações sobre a Indústria Cultural. Primeiramente vamos aqui desenvolver sobre a origem da Indústria Cultural. O desenvolvimento da sociedade como a conhecemos é resultado da divisão do trabalho e seu tempo livre. Com a Revolução Industrial (Século XVIII) primeiramente na Inglaterra foi possível produzir mais graças ao uso de máquinas, onde ocorreu o desenvolvimento dos processos de manufaturas, a produção artesanal até então realizada em casa, passa a ser desenvolvida em ambiente voltados para a produção a fábrica com uso de: máquinas, ferramentas e carvão. Durante muito tempo não existia diferença entre a classe dominante e outras classes, todos trabalhavam de sol a sol para produzir e o pouco tempo livre que existia era muito raro. Nesse tempo de muito trabalho não era permitido utilizar o tempo para diversão, só com o desenvolvimento da indústria é que surge a necessidade de ocupar o tempo livre, segundo Duarte (2010, p. 14):

.....
Talvez seja possível dizer que a origem da moderna concepção de lazer se encontra nesse período de menor exigência de trabalho, mas no sentido de que, a partir deles, surgiu um calendário de festas dedicadas aos santos padroeiros das diversas localidades, nas quais quermesses e mercados temporários eram a principal atração.
.....

118 – Theodor Adorno: educar contra La barbárie de José A Zomora publicado em 2010, In B. Pucci, A. Zuin & L. Latória, *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. São Paulo Autores Associados.

119 – Obra de 1947 publicada inicialmente em Amsterdam na Holanda, a partir de notas de conferências de Theodor Adorno e Horkheimer que Gretel Adorno, esposa de Adorno organizou os textos copiando o livro: *Dialética do esclarecimento*.

A concepção de lazer talvez tenha surgido dessa origem das organizações das festas e também do processo de urbanização das grandes cidades, suas feiras, mercados, que fizeram com que surgissem as necessidades do entretenimento. Dessa forma foi assim que apareceu nas cidades as figuras dos: malabaristas, músicos, teatro de rua, engolidores de fogo. Nesse tempo de início da revolução industrial os trabalhadores faziam suas atividades na fábrica em 12 a 15 horas, não existiam leis que protegiam os direitos dos trabalhadores. O tempo livre era só o domingo para a Igreja.

Com a Revolução Industrial surge o tempo livre e a necessidade de lugares que possibilitem a diversão, inicialmente na Inglaterra, França e Alemanha. Isso será potencializado com a criação do rádio por Reginald Fessenden e Thomas Edison por volta de 1880 e que se populariza na década de 1930. Um outro passo importante para a consolidação do entretenimento será a criação do cinema e os grandes estúdios¹²⁰ de produção de filmes que até 1910 vinham da Europa para os EUA.

Da cultura organizada de maneira autônoma pelos sujeitos com a Indústria Cultural voltada para o entretenimento a diversão ganha um outro sentido ao qual a cultura se torna mais uma mercadoria para fazer o embrutecimento dos sentidos, através daquilo que a Indústria Cultural institui como padrão cultural: o comportamento repetitivo compulsivo. Tal comportamento acaba com a possibilidade da sensibilidade estética dos sujeitos que perdem sua capacidade de discernimento frente ao que lhe oferecido como arte, mas que na verdade são produtos de uma organização que limita o campo simbólico de uma sociedade embrutecida pela diversão. A Indústria Cultural separa a diversão do social, pois as necessidades estéticas por elas definidas não fazem parte das reais, as necessidades são pré-fabricadas para atender o entretenimento que institui um consumo despreocupado, desatento dos consumidores. Dentro da Indústria Cultural o produto música passa a ser uma ferramenta de embrutecimento ao promover o emudecimento do sujeito e a perda da linguagem em virtude de seu padrão. A Indústria Cultural como forma de organização do campo subjetivo impõe uma superficialidade em seus produtos. Eles são universalizados embora deveriam atender a sujeitos particulares. A Indústria Cultural formaliza uma mistificação ao fazer os sujeitos renunciarem a qualquer alternativa de rebeldia perante o prazer e felicidade que são alcançados apenas momentaneamente. Portanto, prazer e felicidade na Indústria Cultural existe apenas como uma promessa. A sociedade formada por este contexto é uma sociedade embrutecida. Desse modo tal indústria não cria indivíduos, mas pseudo-indivíduos.

Apesar do avanço técnico houve uma regressão da formação cultural dos sujeitos, pois foi perdida a linguagem genuína enquanto comunicação. Assim, a Indústria Cultural desenvolve mecanismo para os interesses da fraqueza do Eu (Ich-Schwäche) ao incapacitar os sujeitos para o pensamento crítico paralisa através do entretenimento que integra a todos. Adorno (1995) problematiza qual seria a função

120 – A criação dos grandes estúdios de filme acontece a partir de 1910 na Califórnia (EUA) que em sua maioria são de propriedades de judeus. São conhecidos como big eith: Universal, Paramount, Warner, Columbia, 20th Century Fox, Metro-Mayer, Inited Artist e Radio-Orpheum.

da música. Dentro da relação da Indústria Cultural o produto em que a música se tornou favorece o embrutecimento, ao promover a consciência falsa do fetiche dos bens culturais como um todo através da diversão (*Ablenkung*), segundo Adorno (2011, p. 117):

.....
Hoje, esta atua no funcionamento da maior parte da cultura, impedindo que os seres humanos ponderem sobre si mesmos e sobre seu mundo, iludindo-os a um só tempo com a ideia de que tal mundo está corretamente disposto, já que lhes é dado possuir uma tal abundância de coisas jubilosas.

.....
Dessa forma, a Indústria Cultural organiza o entretenimento para que a felicidade exista apenas como uma promessa. Com o desenvolvimento dessa indústria acontece algo novo na história humana, há uma quebra do tempo contínuo, pois não é possível mais acumular experiência (*Erfahrung*). O tempo passa a ser abstrato, desintegrado, é por isso que a cultura de massa produz um vazio revelado pela inovação dos produtos sempre constante. As reformas educacionais ocasionais não vão dá conta da *Bildung* (Formação Cultural) elas apenas atuam na superficialidade da atividade educativa que na atual sociedade está determinada pela concorrência e êxito nos exames para o ingresso nas melhores escolas, faculdade e universidades.

A formação cultural na Indústria Cultural é uma semiformação socializada e tem como objetivo a criação de sociedade homogênea. A Formação Cultural (*Bildung*) é mais do que adaptar as pessoas. A crise da cultura acontece na relação problemática entre as necessidades humanas e a sociedade sob o julgo da Indústria Cultural, segundo Adorno (2010, pp. 35-36):

.....
Os sistemas delirantes coletivos da semiformação conciliam o incomparável; pronunciam a alienação e a sancionam como se fosse um obscuro mistério e compõem um substitutivo da experiência, falso e aparentemente próximo, em lugar da experiência destruída. O semiformado transforma, como que por encanto, tudo que é mediato em imediato, o que inclui até o que mais distante é.

.....
A educação que problematiza a *Bildung* (Formação Cultural) busca restabelecer a experiência autêntica de sujeitos ativos na construção de sua própria cultura. Essa educação reflete sobre a produção subjetiva e sua apropriação pelos sujeitos, tenta pensar para além da realidade do mercado de trabalho, reflete o global. Para uma possível criação de sujeitos novos é preciso partir da crítica da cultura, pois é ela que cria as concepções do campo simbólico humano e que alcança muito além do que o espaço da escola. Dessa forma, é necessário fazer uma reconstrução crítica da racionalidade e problematizar os resultados desumanos ocasionados pelo mau uso da razão. A experiência formativa está para além da reprodução e uma sociedade imperfeita e que precisa se reorientar. A educação Crítica busca primeiro a formação da resistência e da contradição, desmistificando a cultura e revelando os erros ocorridos na história humana.

Dessa forma, a Indústria Cultural se caracteriza pela pers-

pectiva do receptor e de sua manipulação e a formação de paixões descartáveis. Ela tem como objetivo a satisfação alienada. Tanto o prazer quanto o gozo sobrevivem enquanto aquilo que sempre é negado pela sociedade que apesar de todos os avanços formam sujeitos fracos mentalmente. Para responder a necessidade de satisfação que é um desejo humano a civilização criou o consumismo compulsivo que a reificação do fracasso de um mundo que não conseguiu dá respostas adequadas as necessidades humanas, segundo Ramos (2008, pp: 80-81):

Porém, não se trata da fruição e do prazer imediatos, movidos pela necessidade higiênica da catarse e do desafogo como meio apático de adaptação mimética à realidade totalitária. Trata-se, sim, da fruição e do prazer como possibilidade do reencontro com o que a civilização negou, mas sem submetê-lo ao peso da identificação ao existente, ou seja, sem dominação.

O que a Indústria Cultural fez e faz é limitar a experiência estética através da imitação compulsiva para formar sujeitos subjetivamente esvaziados que por fim cria uma sociedade altamente narcisista. O produto dessa organização são o medo e a angústia. O medo nessa sociedade atual é sempre reposto de várias formas, o medo de perder o emprego, o medo da violência. Esse medo estrutural cria uma coletividade que vive isolada em suas casas e que por outro lado a “bigbrotherização” da vida contemporânea traz como consequência que o sujeito que está sob as câmeras é assistido por uma multidão, mas essa multidão está mais isolada do que o participante do programa. A arte em contraposição a Indústria Cultural traz de volta a promessa não cumprida, pois ela promove a resistência do encantamento do mundo renovando o encontro com o não-idêntico em detrimento da satisfação momentânea do objeto de consumo que fungível. Esse encantamento da arte ultrapassa o tempo e a satisfação do consumo está presa ao tempo. Por isso, a experiência, sensibilidade estética tem a sua importância, já que o consumo não tem memória enquanto a arte promove a acumulação de experiência.

A arte remonta o encantamento da satisfação fragmentada e instantânea da Indústria Cultural. Por isso, Adorno (1995) pensa a educação como desbarbarização dos sujeitos. Pensamos numa alternativa de ação para fundamentar a crítica à Indústria Cultural através de uma Atividade Emancipatória no ambiente escolar através da seguinte proposta metodológica: Primeiro a aplicação de um questionário abordando o tema da Indústria Cultural: música, filme. O professor adquiriria dados para análise posterior; em um segundo momento o professor faria uma exposição da educação e Indústria Cultural em Adorno; num terceiro momento o professor faria uma análise junto aos alunos dos dados alcançados com a aplicação do questionário; no quarto momento faria audição ou assistiria um filme e depois faria as considerações levantando as categorias e problemas da Indústria Cultural; quinto momento realizaria uma atividade com música, filme que poderia ser uma produção de texto por exemplo; por último uma avaliação geral.

Existe uma carência de uma formação mais ampla que possibilitar uma abertura maior para inclusão de um saber que parta

do cotidiano do aluno. A educação como tem sido organiza, vem alijando o alunado da possibilidade de se discutir a formação cultural, mesmo as reformas educacionais não alcançam esse aspecto que é um problema a ser enfrentado.

A preocupação com os aspectos extrapedagógicos é mínima, quando grande parte dos discursos atuais conhecem a problemática de uma educação que se distancia do aspecto extra escolar.

A escola não prepara o sujeito para potencializar a resistência necessária para se afirma enquanto subjetividade, assim, a escola homogeniza a todos/as numa tentativa de alcançar a diversidades de alunos/as e suas carências a um só método didático. Dessa forma, é criada uma ilusão que afasta qualquer forma de aproximação do real com o que ele realmente é, pois, o sujeito se perde de si mesmo, já que, é preciso se adequar a realidade de não ser você mesmo, pois, o mundo da sociedade administrada não permite que o sujeito seja sujeito, mas, que entre em relação na massa amorfa e sem imaginação, desejo, ou querer próprio, ou seja, sem experiência genuína de ser sujeito particularizado, conforme Adorno (2010, p. 26): “Desse modo, a liberdade e a humanidade, em certo grau, perderam sua força resplandecente no interior da totalidade que se enclausurou num sistema coercitivo, já que lhes impede totalmente a sobrevivência”. O sujeito, o indivíduo sob o regime do capitalismo passa a ser um ser humano castrado, castrado de suas emoções, subjetividade e capacidade imagética, sendo assim, um sujeito sem experiência, já que, para Silva (2001) o sujeito da sociedade capitalista é marcado pela incapacidade de experienciar o mundo, ao renunciar a si mesmo, segundo Silva (2001, p. 111):

Todo comportamento que pudesse transparecer sintomas de uma mimese incontrolada seria proscrito pela razão. A condição da civilização assenta-se sobre a garantia de que não haja retorno a comportamentos miméticos, portanto o progresso se teria dado sob o preço da repressão da mimeses e contra tudo aquilo que pudesse representar o não trabalho.

A problemática da formação tem sido direcionada para uma semiformação que determina para educação os processos seletivos para ingressar numa faculdade ou universidade ou ainda passar em um concurso e ser integrado no mercado de trabalho como o objetivo educacional. Sendo assim, a escola passa a ter uma responsabilidade que envolve vários aspectos sociais. Uma formação cultural possibilitaria uma alternativa para a educação não comprometida com a adequação das pessoas a um mercado de trabalho, esquecendo que a educação é muito mais que isso,

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação precisa se renovar em suas discussões, por isso é preciso fazer uma crítica aos produtos que a Indústria Cultural oferta, pois a atual situação da produção dos bens culturais tem favorecido um descompasso entre a subjetividade e o padrão cultural. A educação como está sendo colocada não tem protegido a formação de sujeitos capacitados para fazerem a releitura da realidade de maneira crítica. A Indús-

tria Cultural domina o campo subjetivo e assim organiza a sensibilidade para a cultural narcisista e vazia de sentido, o que traz como consequência sujeitos despersonalizados que renuncia a própria identidade frente ao gosto da Indústria Cultural. Portanto, é preciso criar alternativas de que fortaleça a identidade e não a não-identidade e reabilitar para a experiência da sensibilidade estética. É preciso educar para a sensibilidade estética, para a capacidade expressiva, pois educar para sensibilidade é educar para a solidariedade e para o exercício da alteridade. A educação deve capacitar as pessoas a se identificarem com as outras. A sociedade capitalista não permite a experiência como continuidade da consciência, ou seja, há uma distância entre o exercício da consciência e a sua associação com o real. Dessa maneira, podemos dizer que existe uma desconexão entre experiência e a formação. A experiência genuína é substituída por uma satisfação narcisista da sociedade que cultua a imagem, a capacidade imagética e subjetividade desta é fadada ao ressentimento e a castração do indivíduo, diante da homogeneidade da totalidade.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. (2011). *Introdução à sociologia da música: doze preleções teóricas*. São Paulo: Editora Unesp.
- Adorno, T. (2010). Teoria da semiformação. In B. Pucci, A. Zuin & L. Latória, *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas, São Paulo: Autores Associados.
- Adorno, T. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Adorno, T. (1995). *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Duarte, R. (2010). *Indústria Cultural: Uma introdução*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Pucci, B., Zuin, A. & Latória, L. (2010). *Teoria Crítica e inconformismo: Novas perspectivas de pesquisa*. Campinas, São Paulo: Autores Associados.
- Ramos, C. (2008). Indústria cultural, consumismo e a dinâmica das satisfações no mundo administrado. In F. Durão, A. Zuin & A. Vaz, *A Indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo.
- Silva, D. (2001). *Ética e educação para a sensibilidade em Max Horkheimer*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ.
- Zamora, A. & Adorno, T. (2010). Educar contra La barbárie. In B. Pucci, A. Zuin & L. Latória, *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Campinas, São Paulo: Autores Associados.

ESPIRITUALIDADE E MUDANÇA SOCIAL NA PERSPECTIVA DE UMA EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA GLOBAL

Dirk Oesselmann¹²¹

RESUMO

O mundo está sendo submetido ao agir do ser humano. Ele possui meios para destruir as bases de vida de todo o sistema ecológico ou para abrir caminhos para um desenvolvimento digno e integrado a este sistema vital. Se isso for verdade, o futuro depende da forma de como o ser humano orienta o seu agir. A educação é o campo chave em que o futuro está sendo desenhado já no presente. – Este artigo se dedica a refletir um aspecto central da orientação humana: a espiritualidade. Por sendo ocupado historicamente pelo domínio de instituições religiosas, este aspecto não foi devidamente considerado na discussão sobre uma “educação pelo futuro”. A partir de um olhar antropológico tenta-se aprofundar a dimensão espiritual da existência humana na perspectiva da sua influência ao seu agir. Assim, espera-se a contribuir para desenhar formas de educação para uma cidadania global.

Palavras-chave: Espiritualidade; Mudança Social; Educação Para a Cidadania Global.

A humanidade em busca

A humanidade espalhou-se pelo mundo migrando de um lugar para outro em busca de melhores condições de vida e conquista de novas terras. Desde sempre essa ocupação seqüencial do globo fez parte da história humana. No entanto, com as tecnologias de transporte e comunicação desenvolvidas, chegou-se a uma nova fase da ocupação humana: Fala-se em globalização desde os anos 1980, o que significa que o mundo como um todo tornou-se um espaço de referência para o pensar e o agir, ou seja, formaram-se sistemas de conexões e dependências globais, sobretudo nos campos da economia e da política.

Também para os indivíduos a globalização abre novas possibilidades. Mensagens e informações não estão mais sujeitas a limites de espaço e tempo, a mobilidade oferece meios de locomoção para qualquer canto da terra em algumas horas, tudo parece fácil, tudo parece possível. Porém, não para todas as pessoas. Enquanto uma parte da população mundial tira proveito dessa conquista de se movimentar livremente no globo, uma maioria permanece na luta pela sobrevivência. As tensões em nível mundial crescem com o abismo nas possibilidades de viver, materializando-se nas pressões de movimentos migratórios.

Atrás da tensão social, as facilidades tecnológicas fazem surgir novos desafios de compreender o todo. Por causa dos crescentes fluxos migratórios, pessoas de diversas origens culturais se encontram nas mesmas localidades, tendo que achar uma forma de conviver. As diferentes tradições e percepções de cultura dificultam a orientação comum para essas populações multiculturais. Assimetrias de acesso e poder provocam constantemente choques sociais e batalhas pelo domínio, não somente em nível regional, mas também global. Não são mais as nações que entram em guerra por terras, mas grupos de interesse que, com frequência, se formam na base de culturas e religiões, criam uma ideologia sua e combatem pelo domínio de recursos.

A imensa complexidade de conexões e dependências globais é impossível de ser captada pela análise racional e pelo entendimento humano. Assim, a pessoa não consegue mais medir claramente as consequências do seu agir. Isso fica evidente num dos maiores desafios da atualidade: a mudança climática. Os recursos naturais são limitados, os danos colaterais das tecnologias, destruidores. Na medida em que o „progresso“ tecnológico é propagado sem restrições, ficam as consequências em segundo plano por não poderem ser identificadas em conexão direta. Inundações, tempestades ou poluição dos oceanos exercem o seu poder destrutivo não de maneira imediata, mas em localidades distantes e em tempos não previsíveis. E o trágico é que as populações que menos poluem são as que mais sofrem com as consequências da mudança climática, pois ficam expostas a ela sem meios de se proteger.

Tudo isso significa que as consequências do agir em nível global indicam que a humanidade vive em guerra consigo mesmo: em guerra por domínio político e vantagens econômicas, em guerra por imposições culturais, em guerra por estilos de vida. Uma das razões é o prendimento do seu horizonte do pensar e agir ao particular e fragmentado, enquanto a visão da terra como um todo oferece uma outra perspectiva. Esta compreensão holística¹²² já se encontra embutida em narrativas de culturas e religiões, principalmente religiões intimamente ligadas à natureza que compreendem a terra como mãe de toda a vida, no conceito de „pachamama“ ou „gaia“ (=> Leonardo Boff). É uma compreensão que expressa profundo respeito diante do sistema ecológico do qual depende toda a vida.

Adquiriu outra expressão, entretanto, quando astronautas viram a terra desde o espaço pela primeira vez. Abriu-se então uma sensação de pertencimento e preocupação que colocou todo o ser e agir na seguinte perspectiva do todo:

„Quando se enxerga a terra como um todo pela janela, não existe mais `nós´ e `eles´.“ (Muhammad Faris, o primeiro astronauta muçulmano)¹²³

„Before I flew I was already aware of how small and vulnerable our planet is; but only when I saw it from space, in all its ineffable beauty and fragility, did I realize that human kind's most urgent task is to cherish and preserve it for future generations.“ (Sigmund Jähn)¹²⁴

122 – Veja Schreiner, Peter/ Banev, Esther/ Oxley, Simon (2005): Holistic Education Resource Book. Learning and Teaching in an Ecumenical Context. Münster: Waxmann

123 – Em: Philosophie Magazin, 4/2016, 12 (tradução do autor)

124 – <http://solarviews.com/germ/earthsp.htm>

121 – Universidade Protestante de Ciências Aplicadas Freiburg, Alemanha.

rativas com suas promessas oferecem uma base confiável e estável. Além disso, permanece para muitos uma insegurança profunda e uma busca contínua, um vazio de sentidos. Mesmo tendo garantido a sua sobrevivência, o ser humano busca orientação reflexiva. A capacidade de abstrair e imaginar gera a necessidade de compreender a si mesmo como parte num sistema de sentidos. O homem não existe simplesmente, ele pergunta pelo porquê da existência e de que forma essa existência deve ser vivida. Ter sentido na vida significa que o ser humano precisa ver-se integrado e assegurado por um conjunto maior. E esta necessidade não é apenas racional, mas essencialmente emocional.

Espiritualidade – permeando os sentidos de vida

Espaços e tempos nos quais o ser humano se sente plenamente integrado no sistema de ser, são *difíceis de descrever com palavras. Fala-se neste artigo de „espiritualidade”,* indicando um acontecimento em que algo externo envolve a pessoa, algo que não se explica apenas a partir das suas condições específicas de vida. O ser sente-se tocado em sua existência. Ao mesmo tempo torna-se ativo, move-se e age por si. Pode ocorrer através de relações de amor ou amizade, nas quais o indivíduo passa a ter uma sensação de pertencimento e satisfação; pode ocorrer em aprendizagens e pensamentos que proporcionam uma compreensão das bases de sua vida; pode ocorrer também em momentos de contemplação de fenômenos da natureza, de misticismo, que aprofundam as percepções da existência, ou ainda no exercício de rituais comunitários que possibilitam a abertura de visões fundamentais para a vida.

A teóloga e poetisa Dorothee Sölle descreve este fenômeno como „*luz interna da união com tudo que vive*“.¹³⁰ É uma luz despertadora do sono do cotidiano e libertadora da prisão de condicionantes sociais e institucionais. Abre para uma viagem que pode iniciar-se com espanto e admiração, passar por um desprendimento das limitações contextuais e chegar à resistência aos condicionamentos que geram alienação, injustiça e destruição.¹³¹

Comum a todos estes acontecimentos é a quebra do cotidiano a partir de uma perspectiva que não se esgota no funcionamento da estruturação diária. Na linguagem teológica fala-se de „transcendência”, se ultrapassa o que é posto. Pode causar em alguns casos uma ruptura parcial ou total do cotidiano, quer, porém, em primeiro lugar, aprofundar os sentidos que orientam o exercício de vida. Abre um acesso para algo que carrega e move todo o sistema de vida, independentemente da situação.

Estes acessos e sentimentos podem ser inspirados e exercitados, mas não provocados com determinação. Sempre há a dimensão do surpreendente e do incontrolável. O ser humano está sendo envolvido por algo de que ele não dispõe. Ao mesmo tempo, estes acessos e sentimentos sempre fazem parte de uma busca de cada pessoa. Só a predisposição para a busca e a aceitação de descobertas novas abre a pessoa para algo que a envolve.

Espiritualidade, entendida desta forma, conecta o ser hu-

mano com os fundamentos da sua existência e envolve o seu sistema de sentidos a partir de uma perspectiva integrada e holística, tentando compreender a vida e o mundo como um todo. É um espaço e um momento em que seres humanos se concentram naquilo que marca uma orientação fundamental e fundante.

Estes momentos e espaços têm gosto de eternidade no sentido de não poderem ser submetidos a qualquer medida de tempo. Porém, não duram para sempre. Eles podem representar uma referência fundante na vida das pessoas, mas têm que ser lembrados, renovados e revividos. Eles podem mudar de forma e de intensidade, dependendo das circunstâncias, da encenação e da *disposição individual e momentânea. Desta forma, eles têm o seu ponto de partida no concreto, porém orientam para o mais além do concreto, permeando-o e qualificando-o.*

Os acontecimentos espirituais se baseiam essencialmente em experiências que movem emoções. Assim, são indicações múltiplas e difusas de pertencimento e inserção. No entanto, a pessoa sempre dá um significado às suas experiências, interpreta-as. As interpretações dão expressão às experiências dentro de um sistema de sentidos, mas têm um lugar cultural, religioso, político e institucional, ou seja, a forma de entender a experiência permanece, pelo menos parcialmente, dentro das possíveis compreensões dos atores envolvidos. Espaços e momentos espirituais são possíveis em qualquer lugar do mundo, mas eles assumem múltiplas formas, imagens e linguagens verbais e não-verbais que o entorno cultural, religioso, político ou institucional coloca à disposição daqueles que os vivenciam.

Para não se permanecer preso nos sistemas de expressão e interpretação estabelecidos – que podem muitas vezes formar uma ideologia fechada – é essencial a capacidade de auto-reflexão crítica. Ou seja, o processo de se distanciar de si mesmo para questionar os pressupostos de sua percepção leva a gerar interpretações de forma mais autônoma e consciente e, portanto, mais racionalmente aprofundada.

O lugar privilegiado para esta reflexão é o diálogo com o diferente: Estar aberto para entender outros sistemas de interpretação oriundos de outros contextos culturais, religiosos, políticos ou institucionais. O diálogo visa fazer com que todos os participantes se deixem desafiar pela perspectiva do diferente, questionem a si mesmos e se inspirem num caso ideal para obter uma base comum de entendimento do essencial para o qual diferentes interpretações convergem.

Básico para este encontro dialogado com o diferente é o ponto de partida, a dimensão e a dinâmica. O ponto de partida é a necessidade de buscar sentido para si mesmo que não permaneça apenas no funcional, mas se concretize no sentido existencial. São as múltiplas formas de *experiências espirituais que insistem em ser entendidas na comunicação com o outro.* A dimensão qualifica o processo como algo em que toda a existência está envolvida com o emocional e o racional, com o sentir e o pensar. A dinâmica indica que visões utópicas revertem em perspectiva crítica ao real presente, encorajando mudanças ao próprio agir e pensar.

130 – Sölle, Dorothee (2000²): *Mystik und Widerstand*. Hamburg, p.21.

131 – Idem: p.128

Espiritualidade e mudança social

“O sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, e sempre devir, passa pela ruptura das amarras reais, concretas, de ordem econômica, política, social, ideológica etc., que nos estão condenando à desumanização. O sonho é assim uma exigência ou uma condição que se vem fazendo permanente na história que fazemos e que nos faz e refaz.”¹³²

Já nos anos 1960 se destacou, tanto na teologia¹³³ como na pedagogia, (veja a citação) a necessidade de utopias que ultrapassem o sistema social posto. É preciso conceber no pensar a possibilidade de que o mundo pode ser diferente. Rompe-se na visão utópica a ideia de que a exclusão social, a corrupção ou a destruição ambiental não são normalidade da organização social, mas construção histórica. A utopia baseia-se na imaginação de um mundo ideal como se encontra em todas as religiões e culturas. Neste sentido, pode significar um norte para o agir individual e o desenvolvimento social em direção a mudanças constantes para melhorias. É decisivo, para não serem desqualificadas como sonhos illusórios, que utopias recebam uma legitimidade nas narrativas, como por exemplo serem a vontade de Deus. Igualmente decisiva é a possibilidade de que utopias possam aos poucos tornar-se realidade em passos concretos.

Narrativas utópicas se baseiam em imagens fundantes de ser humano, de vida e de mundo. Enquanto a narrativa do progresso tecnológico destaca a potencialidade de cada indivíduo para obter sucesso, a narrativa de uma vida sustentável destaca a necessidade de um agir conectado e co-responsável. A base para as narrativas são sistemas que desenham fundamentalmente o que faz a vida ter sentido: „vida plena“, „felicidade“ ou „realização“. Formam sistemas de sentidos que orientam para onde a vida deve ser direcionada.

A religião procura desenhar sistemas de sentidos universais, baseando-os na força criadora de vida. São expressões desta busca. Podem exercer grande poder, pois dispõem de uma legitimação forte para aqueles que seguem e acreditam nessa força: a legitimação do poder máximo que gerou a vida. Ao mesmo tempo, este poder legitimador é perigoso porque sugere que é verdade absoluta, ou seja, obriga a assumir o sistema de sentidos sem que possam questioná-lo. Neste caso, a religião ignora que além de ser OFFENBARUNG divina (revelação), ela também é expressão humana, é condicionada pela cultura e história. Posiciona-se como a única representação divina na terra.

A religião representa uma fonte rica de busca de sentido de vida. Consegue expressar encontros de seres humanos com forças fundantes, conta narrativas sobre experiências de importância existencial e delinea caminhos para uma vida plena. Forma referências e perspectivas para a orientação de vida. No entanto, as mensagens religiosas tem que exercer

uma „força radiante“¹³⁴ para a vida real, elas não geram mudanças por si só.

A espiritualidade é carregada de emoções e expressões religiosas. Toma as narrativas religiosas como referência, encontra-se nos seus rituais. Ultrapassa, entretanto, os sistemas religiosos em vivências concretas nas quais as pessoas são envolvidas pelo momento e espaço e se deparam com seus questionamentos, com suas experiências e seus desafios, com o seu pensar e agir. Espiritualidade – como é entendida aqui – não quer se apropriar das pessoas, mas dispõe possibilidades de experimentar, de se encontrar e se comunicar em busca de sistemas fundantes de sentido.

Experiências espirituais como fundamento encorajante de processos de mudança

“Nos porões da vida humana, o caminho não passa apenas pela integração social, mas pela integração espiritual.”¹³⁵ (Ernst Lange)

Baseia-se este artigo na pesquisa realizada em 1996-1998 numa iniciativa de bairro na zona sul de São Paulo.¹³⁶ Analisaram-se as fases iniciais e de consolidação de um centro comunitário nas proximidades de várias favelas. A iniciativa surgiu de um grupo de mulheres do bairro ligado à comunidade católica, que encontraram num terreno da igreja luterana um espaço ideal para realizar um projeto de acompanhar crianças oriundas de famílias da favela, que parcialmente ficavam na rua e viviam das sobras da feira. Até hoje existe o „Programa Comunitário“, que atende diariamente em torno de 300-400 crianças e adolescentes. Desde o início, a população das favelas foi envolvida em todas as atividades, assim como nas tomadas de decisões.

As pessoas começaram a entender-se como uma comunidade – não com uma identidade confessional claramente definida, mas como um conjunto de pessoas que partilham visões, utopias e experiências existenciais. Faziam parte regularmente de celebrações nas quais se discutiam histórias bíblicas, cantava-se, orava-se em conjunto e partilhava-se algo para comer e beber. Isto acontecia com crianças ou somente com adultos colaboradores e interessados; ocorria no centro comunitário ou nas casas das pessoas. A importância destas celebrações – assim detectou a pesquisa claramente – está na experiência de estar juntos, se certificando da mesma base de valores, se fortalecendo nas visões comungadas ou em histórias de coragem, tendo espaços e momentos de poder colocar livremente os seus medos e preocupações, de festejar as conquistas. As celebrações nutriam o engajamento individual e o mutirão comunitário. As pessoas relataram na pesquisa que se sentiam parte de um projeto maior de vida e não eram apenas um peça funcional num programa ou numa instituição.

134 – Expressão do teólogo alemão Ernst Lange.

135 – E. Lange (1959): Halleluja, Billy, Versuch in East Harlem, in: Schultz, H. (Hg): Frömmigkeit in einer weltlichen Welt, Stuttgart, S. 199

136 – Tese de doutorado, publicada na íntegra em alemão sob Oesselmann, Dirk (1999): Spiritualidade und soziale Veränderung: Gütersloh, e artigo resumindo-a sob Oesselmann, Dirk, Espiritualidade e Mudança Social. Em: NUMEN, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião. Vol.5, 1/2002, pp 61-75.

132 – Freire, Paulo: *Pedagogia da Esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.99

133 – Em primeiro lugar as teologias da libertação na América Latina como na África do Sul, mas também na teologia alemã na figura de Jürgen Moltmann entre outros.

Tempos e espaços espirituais querem, como expressam estas experiências pesquisadas, conjugar movimentações internas e externas. A pessoa – principalmente aquela que é condenada socialmente a viver no lixo e como lixo – tem que construir o seu senso humano, precisa ser reconhecida em sua dignidade, tem necessidade existencial de carinho e atenção. É um processo de renovação interna: encarando o preconceito internalizado de ser lixo, lidando com a letargia de levar a vida e superando agressões contra si mesmo e os outros. Abre espaço para colocar medos e angústias, para falar de frustrações ou pedir perdão – da mesma forma que inspira a dar passos necessários para recompor-se como ser humano. Este processo não é possível sem a ressonância¹³⁷ externa de encorajamento, de sinceridade, de cuidado mútuo e de respeito. Transmite de um para outro uma sensação de inclusão emocional em relações que querem segurar e carregar a pessoa. Na pesquisa, foram observados vários exemplos que relatavam uma libertação real na biografia, antes de tudo de mulheres, que saíram de uma postura apática para serem colaboradoras engajadas, mudando sua própria situação, a de sua família e a de outras pessoas do bairro.

A dignificação de cada pessoa é acoplada ao processo coletivo de partilhar e trocar. Cria-se uma dinâmica de conjunto que assegura uma base de ser e agir. Nela, os indivíduos encontram reforço emocional e inspiração. Ao mesmo tempo, refere-se a visões utópicas de uma vida plena que legitimam e orientam mudanças. A união em torno destas visões por si só faz surgir uma força comunitária capaz de poder encarar os obstáculos no processo de mudança.

Fica evidente também como o processo coletivo dos tempos e momentos espirituais se distingue dos processos organizacionais do trabalho no Programa Comunitário, podendo, porém, refletir-se positivamente neles. Assim, desafios e conflitos no funcionamento cotidiano encontram na vivência comunitária uma base profunda de confiança que gera outras formas de lidar com situações de tensão.

Espiritualidade como vivência aprofundada de espaços e momentos é uma dimensão e dinâmica importante para mudanças que não se limitam apenas a estruturas e convenções sociais, mas que permeia a construção do humano em cada pessoa assim como possibilita uma ressonância comunitária. Desta forma, é a base para um sistema de sentidos que transcende a realidade de exclusão, legitima mudanças e inspira ao mesmo tempo a esperança de poder transformar a realidade.

A perspectiva da educação global

Na década de 1990, a UNESCO convocou uma comissão internacional para elaborar pilares fundamentais para uma educação para o futuro. O relatório desta comissão foi publicado em 1996 sob o título „Learning: A treasure within“:¹³⁸ Tentou-se levar em consideração, por um lado, as competências necessárias para encarar os desafios da dinâmica de globalização; por outro, uma atuação responsável para

o mundo globalizado. Os quatro pilares identificados são: 1. *aprender a conhecer*; 2. *aprender a fazer*; 3. *aprender a conviver*; 4. *aprender a ser*.¹³⁹ Fica evidente que os desafios atuais e futuros não podem mais ser encarados simplesmente por um conjunto de conhecimento a ser repassado e reproduzido. Trata-se, pelo contrário, de aprendizagens que abrangem principalmente as formas de lidar com complexidade e ambiguidade, podendo manter ao mesmo tempo uma linha de orientação para o pensar e agir. Focalizam antes de tudo competências sociais e pessoais. No relatório destaca-se ainda o contínuo processo de aprender: o ser humano deve permanecer constantemente na busca de perceber, analisar, julgar, repensar e refazer as suas análises e julgamentos através de um diálogo educacional.

Pelo exposto, vê-se que para poder lidar adequadamente com os desafios da globalização, faz-se necessária uma perspectiva que consiga integrar e abranger o todo de um mundo globalizado. É evidente, no entanto, que nenhum ser humano é capaz de assumir esta perspectiva pelo saber cognitivo. Para analisar situações determinadas ajudam dados e fatos; estes, porém, permanecem sempre limitados em relação ao todo. Assim, não é mais o conhecimento que gera a orientação necessária, mas o processo contínuo de conhecer e aprender. O conhecimento torna-se fluído, em permanente construção.

„Conhecimento no século da rede virtual se apresenta assim: Nunca é estável, nunca é completamente documentado e nunca está finalizado.“¹⁴⁰

Além disso, é preciso saber lidar com o não-saber, com conexões e consequências que não podem ser mais contabilizadas nem pela inteligência artificial de computadores. Com isso, toda a educação está sendo desafiada a mudar o seu paradigma: Não a reprodução e disponibilização de conhecimentos, mas as formas de lidar com a dinâmica de construção social de saberes, de interconexões, de interdependências, de diversidades e de perspectivas múltiplas é que vão ser decisivas numa perspectiva global.

Da mesma forma, fica evidente que todo o processo educativo e formativo deve ser submetido a uma reflexão ética, ou seja, não há conhecimento e competência fora da perspectiva de um agir responsável. Mas assim como todo o conhecer é fluído, também esta perspectiva é uma reflexão contínua pelo melhoramento necessário e pelas consequências possíveis.

A espiritualidade coloca à disposição momentos e espaços abertos que conectam os seres humanos com aquilo que é básico para a sustentação da vida de todos. Desta forma, pode ser um ponto de partida fundamental para „pensar o que é elementar“ (Albert Schweitzer) para cada pessoa, assim como para a convivência no mundo global. Como se aponta acima, é importante haver, em primeiro lugar, uma disposição de auto-reflexão crítica dos seus próprios sistemas de interpretações, para depois entrar num diálogo com o diferente.

139 – Idem, p. 37

140 – David Weinberger, Die digitale Glaskugel, in: Heinrich Geiselberger, Tobias Moorstedt (Hg.), Big Data. Das neue Versprechen der Allwissenheit, Berlin 2013, 219-237, p.236: *So sieht Wissen im Zeitalter des Netzes aus: Es ist nie wirklich stabil, es ist nie vollständig aufgeschrieben und es ist nie endgültig fertig.*

137 – Uma contribuição importante alemã que esclarece a construção de relações sociais: Rosa, Hartmut (...): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Frankfurt: Suhrkamp

138 – <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001095/109590e.pdf>

Central para um processo educativo e formativo na perspectiva do mundo global é, em meio a complexidades, ambiguidades e diversidades, chegar-se ao que é elementar para o sistema como um todo. Já existem muitos exemplos onde isso se materializou na história recente: a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, a *Carta da Terra*, que visa a „integridade ecológica, a democracia e uma cultura da paz“¹⁴¹, ou a Declaração para uma Ética Global formulada pelo Parlamento das Religiões¹⁴², etc. Mesmo assim, cada contexto, cada momento histórico, cada lugar tem os seus desafios e exige o aprofundamento no elementar e a transcendência em visões comuns.

Para concretizar estas reflexões de introduzir espaços e momentos espirituais no processo educativo, não se pensa em formatos específicos como as celebrações referidas acima. Aponta-se para a necessidade de abrir o processo educativo para a reconstrução dos sistemas de sentidos numa perspectiva elementar, universal e integrada. Isso pode ocorrer em momentos de contemplação individual ou de aproximação comunitária, em reflexões, discussões e diálogos, em partilhas ou saídas da sua própria zona de conforto. Aprender, entendido nesta perspectiva, *significa não apenas analisar e reproduzir conhecimentos, mas envolver todo o seu ser.*

BIBLIOGRAFIA

- Blanchot, M. & Rand, A. (2014). La Conquête de l' espace. *Philosophie Magazin (1914-2014)*, 62.
- Bude, H. (2016). *Das Gefühl der Welt*. München: Hanser.
- E. Lange (1959). Halleluja, Billy, Versuch in East Harlem. In H. Schultz, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt* (p. 199). Stuttgart: Kreuz-Verl.
- Freire, P.(1992). *Pedagogia da Esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Morin, E. (2000). *Os sete saberes necessários à Educação do Futuro*. São Paulo : Cortez; Brasília, DF :UNESCO.
- Oesselmann, D. (1999). *Spiritualität undsoziale Veränderung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Oesselmann, D. (2000). Espiritualidade e Mudança Social. *NUMEN, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 5 (1), 61-75.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schreiner, P., Banev, E. & Oxley, S. (Eds.). (2005). *Holistic Education Resource Book: Learning and Teaching in an Ecumenical Context*. Münster: Waxmann.
- Sölle, D. (2000). *Mystik und Widerstand*. Hamburg: Piper.
- Weinberger, D. (2013). Die digitale Glaskugel. In Heinrich Geiselberger, Tobias Moorstedt (Eds.), *Big Data. Das neue Versprechen der Allwissenheit* (pp. 219-237). Berlin: Suhrkamp Verlag.

141 - Veja: <http://www.cartadaterrabrasil.com.br/prt/index.html> - earth-charter.org

142 - Veja:file:///C:/Users/does_000/AppData/Local/Microsoft/Windows/INetCache/IE/ZQ6OS5JH/TowardsAGlobalEthic.pdf

OS LIMITES DOS DIREITOS HUMANOS NA BATALHA EDUCATIVA CONTRA AS VOZES EXTREMISTAS (A NECESSIDADE DE INTEGRAÇÃO DA EDUCAÇÃO PARA OS MEDIA NO PENSAMENTO SOBRE OS DIREITOS HUMANOS)*

Miguel Prata Gomes ¹⁴³
Barry van Driel ¹⁴⁴

RESUMO

Ataques violentos perpetrados por extremistas contra populações inocentes ocorridos em vários continentes, assim como a crescente atração das chamadas ideologias nacionalistas e populistas em todo o globo, levantam grandes desafios e dilemas para todos os educadores. Políticos populistas em muitos países apelaram ao “senso comum” e a “soluções securitárias” que representam um ataque direto a valores democráticos há muito estabelecidos e a princípios dos Direitos Humanos. Como podem os educadores trabalhar e refletir sobre estas provocações aos valores democráticos e aos princípios dos Direitos Humanos nas suas escolas/instituições?

Mais do que nunca, a mediação intercultural (em sentido alargado) deve ser entendida como fundamental. A aproximação de jovens/adultos a um pensamento crítico e desconstrutivo que deve fundamentar as sociedades contemporâneas torna-se uma necessidade. Este trabalho pretende refletir sobre a potencialidade que o instrumento pedagógico/audiovisual Free2Choose-Create tem para mediar e construir um verdadeiro pensamento crítico. Apresentar-se-á um estudo prático sobre a utilização deste instrumento.

Palavras-chave: Direitos Humanos, dilemas, extremismo, Educação para os media.

* Versão modificada de um texto publicado em: Vieira, R. et al. (orgs.) (2017) *Conceções e práticas de mediação intercultural e intervenção social*. Porto, Ed. Afrontamento.

143 – Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti, Porto, Portugal; Anne Frank House, Amesterdão, Holanda; Associação Internacional Intercultural Projects and Research, Portugal; RESMI (Rede de Ensino Superior de Mediação Intercultural); International Association for Intercultural Education (IAIE).

144 – Anne Frank House, Amesterdão, Holanda; International Association for Intercultural Education (IAIE).

INTRODUÇÃO

Ataques violentos perpetrados por extremistas contra populações inocentes ocorridos em vários continentes, assim como a crescente atração das chamadas ideologias nacionalistas e populistas em todo o globo, levantam grandes desafios e dilemas para todos os educadores. Políticos populistas em muitos países apelaram ao “senso comum” e a “soluções securitárias” que representam um ataque direto a valores democráticos há muito estabelecidos e a princípios dos Direitos Humanos. Recentemente, a proliferação das chamadas “fake news” (falsas notícias) e de extensas campanhas de “desinformação” levantaram preocupações muito sérias nas sociedades democráticas. Como podem os educadores trabalhar e refletir sobre estas provocações aos valores democráticos e aos princípios dos Direitos Humanos nas suas escolas/instituições?

Mais do que nunca a mediação intercultural (em sentido alargado) deve ser entendida como fundamental. A aproximação de jovens/adultos a um pensamento crítico e desconstrutivo que deve fundamentar as sociedades contemporâneas torna-se uma necessidade. Este trabalho pretende refletir sobre a potencialidade que o instrumento pedagógico/audiovisual Free2Choose-Create tem para mediar e construir um verdadeiro pensamento crítico. Apresentar-se-á seguidamente um estudo prático sobre a utilização deste instrumento.

A necessidade de integração da Educação para os media no pensamento sobre os Direitos Humanos

A *Década dos Direitos Humanos das Nações Unidas (1995-2004)* (Organização das Nações Unidas, 2017a [ONU]) configurou um catalisador decisivo no esforço dos educadores na tentativa de obtenção de algum reconhecimento pelo seu trabalho perante os diferentes Ministérios da Educação em todo o mundo. Representou, igualmente, um foco de atenção que foi sendo prestada à Educação para os Direitos Humanos. A *Conferência Mundial sobre Direitos Humanos* adotou por consenso na *Declaração de Viena* e no *Programa de Ação* definiu que a educação para os Direitos Humanos, entre outras coisas, representasse um instrumento chave na promoção do entendimento mútuo, respeito e paz. Esta marcante iniciativa foi seguida pelo *Programa Mundial para a Educação para os Direitos Humanos* (ONU, 2017b). Este programa dividiu-se em 3 fases consecutivas que, agora na sua terceira fase, continua a ser implementado. Estas iniciativas por parte da ONU tiveram também o seu reflexo no espelho europeu; referimo-nos especialmente a diversas atividades desenvolvidas por parte do Conselho da Europa. O Conselho, por exemplo, revê regularmente a implementação da *Carta do Conselho da Europa sobre a Educação para a Cidadania Democrática e a Educação para os Direitos Humanos*¹⁴⁵ (Conselho da Europa, 2010 [CDE]) nos estados membros. A cada cinco anos são desenvolvidas novas políticas e medidas de apoio com a finalidade de identificar, partilhar e disseminar boas práticas. O último ciclo foi iniciado em 2016.

145 – Para mais informação sobre esta *Carta do Conselho da Europa* e alguns documentos relacionados veja-se: <http://www.coe.int/en/web/educ>, consultado em 21/02/2017.

crítico, reflexão e *multiperspectividade* está no cerne de tal educação. O trabalho que se realiza na Educação em Literacia para os *media* inclui também, frequentemente, a própria criação de *media* (audiovisuais, webpages, etc.). Mihailidis & Thevenin (2013) argumentam que as competências de Literacia para os *media* devem visar a capacitação dos indivíduos para se tornarem cidadãos ativos numa sociedade inclusiva, ativa e participativa

Literacia para os *media*, pensamento crítico e dilemas em Direitos Humanos: o método Free2Choose-Create desenvolvido pela Anne Frank House

A Anne Frank House (AFH) é uma organização conhecida fundamentalmente pelo seu Museu em Amesterdão, o lugar onde Anne Frank escreveu o seu diário e onde ela e 7 outras pessoas se esconderam durante 2 anos, antes de serem denunciadas e enviadas para “campos da morte” na Europa de Leste. É menos conhecido que a Anne Frank House seja também uma organização educativa sem fins lucrativos que se funda em 3 pilares fundamentais; a Anne Frank House¹⁵⁰ tem como missão:

- preservar o Anexo Secreto, o lugar onde Anne Frank se escondeu durante a Segunda Guerra Mundial e onde escreveu o seu diário;
- chamar a atenção das pessoas de todo o mundo para a sua história de vida; e
- encorajar toda a gente para que reflitam sobre os perigos do antisemitismo, do racismo e da discriminação assim como sobre a importância da liberdade, da igualdade de direitos e da democracia.

A sua missão educativa é *Relembrar* (o passado), *Refletir* (sobre o passado e o presente) e *Responder* (em termos de tomada de ação). Uma das perspetivas-chave desde a década dos 90s tem sido a “educação por pares”, dando aos estudantes do ensino secundário, especialmente, ferramentas e oportunidades para trabalhar com os seus colegas estudantes sobre determinados temas tais como Educação sobre o Holocausto, Direitos Humanos, Antisemitismo, Discriminação, por ex., dos Ciganos e LGBTQ, identificados como indivíduos e/ou comunidades. A AFH trabalha com parceiros em mais de 60 países de todo o mundo para desenvolver programas educativos tanto nas escolas como fora delas.

O *Free2Choose* é uma atividade interativa, originalmente apresentado e exibido na Anne Frank House de Amesterdão, onde os visitantes se apercebiam de como alguns direitos fundamentais chocavam entre si. Eram apresentadas múltiplas perspetivas. As curtas-metragens com cerca de 3 ou 4 minutos foram feitas por realizadores profissionais e tinham por finalidade despoletar a discussão. As curtas terminam sempre com uma questão, como por exemplo: “devem os neonazis ser autorizados a manifestar-se em frente de uma sinagoga (na Alemanha)?”, “deve permitir-se que pessoas queimem a bandeira nacional?” e “deve o *Mein Kampf* ser publicado?”. Diferentes tipos de argumentos, tanto a favor como contra, são apresentados de forma a que haja legitimidade nessa argumentação bipolarizada (uma re-

flexão mais aprofundada leva a entender que haverá sempre uma multiplicidade de lados).

No final de cada curta-metragem, os visitantes emitiam a sua opinião ou veredicto através de um botão digital que era colocado à disposição: estavam ou não de acordo com a situação proposta. Ficavam também visíveis, em termos estatísticos, as opiniões de todos os outros visitantes da Anne Frank House que tivessem participado nesta atividade. Baseando-se nesta atividade interativo apresentado na Anne Frank House, foram desenvolvidos outros 2 programas educativos fora do museu, especialmente dirigidos a ambientes educativos.

Free2Choose na sala de aula

Estas curtas-metragens sobre Direitos Humanos exibidas na Anne Frank House foram levadas para o exterior. O projeto *Free2Choose* foi assim levado para o interior das salas de aula, tanto em contextos de educação formal como não-formal em mais de 20 países de todos os continentes. O objetivo principal foi que os estudantes (principalmente entre os 13 e os 16 anos de idade) fossem conscientes da importância dos Direitos Humanos nas suas vidas e nas suas comunidades, mas que também para que eles mesmos refletissem sobre como determinados direitos podiam chocar entre eles e/ou com alguns valores democráticos. A intencionalidade última era conseguir que os estudantes refletissem sobre os possíveis limites das liberdades que normalmente tomamos como garantidas, assim como sobre as restrições com as quais vivemos. Para ajudar os professores a utilizar o DVD (em DVD pois muitas das escolas não dispunham de ligação estável à internet), foi criado um manual pedagógico que acompanhou este “projeto nas escolas”. Foram sendo organizados seminários de formação em diversos países (inclusive em Portugal). Alguns dos grandes desafios sentidos foram a pouca familiaridade (e experiência) que os professores das escolas europeias sentiam relativamente às metodologias de debate na sala de aula ou para discutirem sobre as temáticas controversas que eram apresentadas nas curtas-metragens. Os referidos seminários de formação ajudaram os professores, proporcionando-lhes confiança e algumas competências para utilizarem as curtas nas salas de aula mas demonstrou também que muitos não conseguiam utilizar as curtas de maneira realmente efetiva. Nalgumas ocasiões, os próprios estudantes disseram que as temáticas tratadas nas curtas não eram muito interessantes para eles, mesmo tendo eles gostado dos debates e discussões realizadas e vendo as metodologias que os professores utilizaram como algo muito positivo.

Dando voz aos jovens: Free2Choose-Create

Allison Struthers (Struthers, 2015; Eckemann, 2009), entre outros, distingue entre educar *sobre*, *através* e *para* os Direitos Humanos. Remetendo para a *Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação relativa aos Direitos Humanos*¹⁵¹ (ONU, 2012), ela entende a educação *sobre* Direitos Humanos

150 - Cfr. <https://www.annefrank.org/en/about-us/>, consultado em 18/07/2018.

151 - Para mais informação veja-se, <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Education/Training/Pages/UNDHREducationTraining.aspx>, consultado em 21/02/2017.

como sendo uma: “education about human rights norms and principles, the values that underpin them and the mechanisms for their protection” (Struthers, 2015, p. 56). Por outro lado, a educação para os Direitos Humanos assume uma dimensão “ativista” mais forte. Permite e fortalece as pessoas para que possam desfrutar “and exercise their rights and to respect and uphold the rights of others” e levando a que os Direitos Humanos possam ser “translated into social and political reality” (Struthers, 2015, p.59). No entanto, a filosofia que está por detrás do programa Free2Choose e o seu sucessor, Free2Choose-Create, deriva fortemente da educação através dos Direitos Humanos que Struthers (socorrendo-se, de novo, da *Declaração das Nações Unidas sobre Educação e Formação relativa aos Direitos Humanos*) define como sendo um tipo de educação que respeita tanto os direitos dos educadores como dos educandos, e onde os valores dos Direitos Humanos, tais como a justiça e a igualdade, estão infundidos até ao âmago de todas as decisões em conjunto e mesmo nos próprios procedimentos disciplinares. Isto é entendido como os direitos “respecting classroom or school environment” (Struthers, 2015, p.58).

O ponto de partida para o Free2Choose-Create (F2CC) foi que os estudantes nem sempre sentiam que as temáticas das curtas-metragens do Free2Choose fossem relevantes para as suas vidas. O programa F2CC tem por base uma perspetiva da “educação por pares” o que, de resto, se tornou comum a todos os projetos educativos da Anne Frank House. O programa fundamenta-se também num dos princípios chave das campanhas de Literacia para os *media*: os jovens não são somente consumidores mas também criadores de *media*. A ideia central que sustenta o F2CC é a de que os jovens, com algum tipo de apoio e supervisão, conseguem desempenhar um papel ativo na criação e na implementação educativa de curtas-metragens educativas sobre dilemas em Direitos Humanos. O workshop Free2Choose-Create, com a duração de entre 2 a 4 dias, aproxima os jovens às temáticas relacionadas com os Direitos Humanos: a sua história, a sua importância nos dias de hoje assim como a sua relevância para as suas vidas. Sempre que possível, é dada uma atenção especial à constituição de grupos heterogêneos. Durante o workshop, os participantes vão adquirindo um melhor conhecimento sobre as temáticas relacionadas com os Direitos Humanos, especialmente sobre como estes afetam as suas vidas e a das suas comunidades. Desenvolvem também competências práticas como por exemplo, a escrita de um guião, a utilização de uma câmara de filmar, realização de entrevistas reais e edição de vídeo. Os participantes desenvolvem o seu trabalho em parceria com profissionais da educação em Direitos Humanos e da realização de cinema com o objetivo de identificar possíveis violações e dilemas sobre Direitos Humanos nas suas próprias comunidades. Seguidamente, em grupos mais pequenos, escrevem os seus próprios guiões para curtas-metragens com a duração de entre 3 a 5 minutos e que têm finalidades educativas. O workshop também consegue fazer com que os participantes realizem investigação sobre o tema e façam entrevistas com vista à construção do produto final: uma curta-metragem centrada num dilema sobre Direitos Humanos. O desenvolvimento das competências de discussão e debate são também alguns dos componentes-chave finais desta formação.

Assim, é esperado que os estudantes/jovens consigam desenvolver uma série de competências, entre outras, a capacidade para liderar discussões e debates sobre as temáticas das curtas-metragens num âmbito escolar e fora dele.

Tendo em conta que são os estudantes quem escolhe e decide sobre a temática dos seus filmes, eles são incentivados a focalizar-se sobre Direitos Humanos condicionados, especialmente o direito à privacidade, o direito de manifestação, a liberdade religiosa, a liberdade de imprensa e a liberdade de expressão. Os manuais que são utilizados ajudam tanto os professores como outros educadores (incluindo aqui os próprios estudantes entendidos como educadores de pares) na utilização dos filmes em contexto de sala de aula, assim como também fora dela.

Deve ser dada uma voz aos extremistas nos *media*?

Em 2014, um grupo de estudantes tunisinos e alemães juntaram-se com a finalidade de realizarem várias curtas-metragens Free2Choose-Create. No decorrer do workshop eles apontaram para a existência de websites extremistas e violentos assim como para as diversas vozes extremistas violentas que pululam nos *media*. A presença de discursos de ódio violentos nos *media* (sociais) foi já documentada e debatida em múltiplas ocasiões por organizações nacionais e internacionais (cfr. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, 2015a [UNESCO])⁵². A própria UNESCO afirma que a “Internet provides violent extremists with powerful tools to propagate hatred and violence and to identify and groom potential recruits, creating global online communities that promote radicalization” (UNESCO, 2015b). Também a Comissão Europeia fez eco destes mesmos sentimentos e preocupações, referindo, por exemplo, que os “social media provide connectivity, virtual participation and an echo-chamber for like-minded extremist views” (CE, 2016, p. 4) e que a “the internet provides radical recruiters more opportunities to interact with people who would not otherwise be reachable by conventional means” (CE, 2016, p. 5), afirma também que: “addressing the root-causes of extremism therefore requires action to tackle the surge of hate speech as well as the dissemination of extremist or terrorist material online” (CE, 2016, p. 6).

A temática do crescente extremismo no mundo contemporâneo foi alvo de grande interesse e preocupação por parte dos participantes da Tunísia e da Alemanha. Decidiram conjuntamente fazer uma curta-metragem sobre este assunto. Estes jovens mostraram também alguma preocupação pelo facto de que a luta contra os discursos de ódio seja feita através de proibições, e estas possam colidir com alguns Direitos Humanos fundamentais. Tal como noutras curtas F2CC os jovens foram encorajados a realizar múltiplas entrevistas que expressassem uma ampla diversidade de opiniões. As entrevistas foram realizadas tanto na Alemanha como na Tunísia. A curta-metragem acaba com a seguinte pergunta:

52 – Veja-se também, por exemplo, o *Plano de ação para a prevenção do extremismo violento* adotado pela ONU em 2016 <https://www.un.org/counterterrorism/ctif/en/plan-action-prevent-violent-extremism>, consultado em 21/02/2017.

“Deve ser dada uma voz aos extremistas nos *media*?”¹⁵³ Não se especifica no entanto, como é que o extremismo (ou o radicalismo) pode ser definido (ou se, por exemplo, se inclui neste conceito a proximidade com a ultradireita).

Utilizar a curta-metragem para desencadear a discussão

A curta foi já utilizada em múltiplas ocasiões com a finalidade de gerar a discussão/debate sobre a pertinência em “bloquear” a expressão de vozes extremistas nos *media*/redes sociais.

Duas discussões/debates realizadas durante a primavera de 2016: uma em Budapeste (Hungria) e a outra no Porto (Portugal), sublinharam desde logo a controvérsia em permitir-se ou não a expressão de perspetivas extremistas nos *media*.

A curta-metragem foi apresentada a 22 representantes da sociedade civil da Europa e da América do Norte e decorreu no âmbito de uma Escola de Verão em Budapeste na ELTE University/ Tom Lantos Institute. Esta controvérsia resultou da discussão sobre os conceitos de extremista e extremismo, assim como sobre a palavra “radicalização”, esta última muito utilizada em discursos políticos contemporâneos e em contextos mediatizados. A grande maioria dos participantes rejeitou a forma como a palavra “radicalização” está a ser utilizada. Isto foi particularmente notório nos participantes russos, que afirmaram que a radicalização era algo necessário como forma de promover uma sociedade mais democrática e justa. Muitos referiram também que este conceito foi, de alguma forma, “raptado” do seu contexto original, isto porque presentemente o discurso generalizado equipara radicalização com “terrorismo” e violência extrema, em vez de, por exemplo, ser entendido como muitos autores, políticos, filósofos e pensadores revolucionários largamente respeitados o fizeram no passado. Foram também mencionados os exemplos da natureza radical da *Constituição dos Estados Unidos* assim como da própria *Carta dos Direitos dos Estados Unidos* referida por Bill Clinton, assim como também o conceito de radicalidade utilizado por Hannah Arendt. A grande maioria dos participantes afirmou que os termos “extremismo” e especialmente “extremismo violento” seriam mais apropriados. Para se agilizar a discussão, e com a finalidade de refletir o discurso generalizado nos dias de hoje, o conceito extremismo foi operacionalmente definido como estando associado com a *vontade de matar ou morrer por uma determinada causa ou ideologia*.

Isto conduziu ao questionamento sobre “quem” são os extremistas: consideramos somente organizações violentas tais como o ISIS e a Al Qaeda, cujos alvos são civis e professam uma ideologia islâmica extremista? Ou podemos identificar como tal, políticos fronteirizos ou mesmo *mainstream* que defendem uma animosidade contra os imigrantes e refugiados, tais como Geert Wilders na Holanda, Donald Trump nos Estados Unidos, Norbert Hofer na Austria ou Marie Le Pen na França? Decidiu-se que esta questão faria parte da discussão/debate em si mesma.

Foi pedido aos participantes que se situassem numa escala

de 1 até 10 se estão de acordo com que se “deva dar voz aos extremistas nos *media*”, onde o número 1 significa “de forma alguma” e o número 10 “absolutamente sim”. Seis dos participantes situaram-se entre o 8 e o 10, indicando assim que sentiam que os extremistas tinham o direito de expressar a sua voz nos *media*. Dez participantes situaram-se entre o 1 e o 3, mostrando que em nenhuma circunstância deveria ser dada uma voz aos extremistas. Isto é indicativo de um alto grau de polarização entre os participantes. Utilizando a técnica de discussão do “aquário fechado”¹⁵⁴, foi implementada uma discussão entre os participantes. Estas 16 pessoas fizeram parte direta da técnica do *aquário*. As restantes, tendo tido numa postura mais intermédia (situaram-se entre os números 4 e 7), tornaram-se observadores do *aquário* e foi-lhes solicitado que seguissem atentamente toda a discussão e registassem os vários argumentos que iam sendo apresentados durante a discussão.

Os principais argumentos a favor de permitir que os extremistas tivessem uma voz nos *media* basearam-se em razões ligadas às da liberdade de expressão e de imprensa. Estes participantes sentiam que estes direitos fundamentais eram centrais em sociedades democráticas e que não deveriam ser limitados. Argumentaram também que pelo facto de serem banidas as vozes extremistas poderia fazer com que as coisas piorassem (as vozes extremistas tornar-se-iam algo oculto) e permitiria também que os extremistas se apresentassem como sendo as vítimas, conferindo-lhes assim o argumento que os erigia como os verdadeiros defensores do processo democrático. Foi discutido também que, somente se estes discursos fossem tornados públicos, se poderiam desenvolver contra-narrativas e alertar as pessoas para com as argumentações extremistas. Outra das razões principais apresentadas foi que, no momento em que fossem impostos certos limites à liberdade de expressão e de imprensa, isto poderia conduzir a que algumas das mudanças sociais, hoje entendidas como algo normal, pudessem passar a ser conotadas como “extremistas”, como uma “ameaça à segurança”, ou consideradas como “algo perigoso”. Foi referida também a aplicação de leis censórias em determinados países mas que agora servem de desculpa para atacar qualquer tipo de pensamento crítico.

Os principais argumentos contra a permissão de vozes extremistas relacionaram-se com o perigo que estas mesmas vozes representariam para a sociedade assim como com o sofrimento que provocariam em cidadãos inocentes, e especialmente naqueles que, no passado, foram vítimas. Foi referido que as vozes extremistas poderiam levar alguns indivíduos a juntar-se a organizações extremistas, estas vozes poderiam representar também um instrumento de recrutamento para as mesmas, assim como fazer com que algumas pessoas (especialmente as mais vulneráveis) se tornassem o objeto do ódio de outras, essas vozes extremistas poderiam desenvolver o fortalecimento de uma visão do mundo muito restrita e também conduzir a uma polarização da sociedade. Alguns argumentos apresentados defenderam que, permitindo vozes extremistas, contrariamente a promover princí-

153 – Veja-se a curta-metragem aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=wZmV3RecdGE>, consultado em 21/02/2017.

154 – Sobre a técnica do “aquário fechado”, veja-se: [https://en.wikipedia.org/wiki/Fishbowl_\(conversation\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Fishbowl_(conversation)), consultado em 21/02/2017.

pios democráticos, estavam-se a colocar em perigo precisamente a democracia e os valores democráticos. Finalmente, um argumento chave, e que foi reiteradamente apresentado, referia que os crimes de ódio estão presentes nos códigos legais europeus e devem, por isso mesmo, ser necessariamente ser respeitados. Os crimes de ódio, foi dito também, permitem que o sistema legal tome todas as medidas necessárias para indiciar e condenar os grupos extremistas e os seus membros.

A discussão, no geral, não fez com que ninguém mudasse a sua opinião inicial (pelo menos negaram-se a admitir isso mesmo), mas todos sentiram que “conquistaram” uma melhor compreensão sobre a complexidade do assunto. Uns quantos reconheceram também que ganharam mais respeito por aqueles que defendiam uma opinião contrária à sua. Os observadores (que tinham uma posição intermédia) parece que fortaleceram a sua convicção de que deveriam situar-se próximos a uma posição intermédia, ainda que uns poucos disseram que foram mais influenciados pelos argumentos legais que foram sendo apresentados.

A outra discussão/debate envolveu estudantes do curso de Mestrado em Intervenção Comunitária da Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti (Porto, Portugal). Este curso de mestrado atrai uma variedade de estudantes que pretendem aprofundar o seu conhecimento e obter uma qualificação académica e prática na intervenção comunitária. O espectro de estudantes tende pois a ser bastante amplo: desde Educadores Sociais, Psicólogos, especialistas em educação (Professores/formadores), Trabalhadores Sociais, etc.. Numa sessão de trabalho preparatória, que se realizou uns dias antes da discussão sobre a curta-metragem “deve ser dada uma voz aos extremistas nos *media*”, foi apresentado o projeto F2CC da Anne Frank House a este grupo de estudantes. Nesta sessão, realizou-se uma aproximação à temática das potencialidades educativas da educação *através* dos Direitos Humanos. Os estudantes refletiram também sobre o conceito de “dilema”, “situações dilemáticas” e “dilemas em Direitos Humanos”. A partir daí discutiu-se sobre a utilidade da metodologia utilizada pelo programa F2CC: a elaboração de dilemas sobre casos práticos/concretos que envolvam Direitos Humanos. Chegou-se à conclusão de que é na “aplicação” prática dos princípios éticos contidos na “Declaração Universal dos Direitos Humanos” onde, verdadeiramente, surgem situações dilemáticas e de difícil solução. Refletir sobre a validade dos Direitos Humanos em abstrato, em princípio, pode não levantar grandes questões quanto à sua aceitabilidade, pelo menos no âmbito da(s) cultura(s) ocidental/ais. No entanto, é nas situações práticas envolvendo estes mesmos Direitos Humanos onde pode haver um choque entre direitos e princípios, levando isto à necessidade de realizar reflexões mais apuradas e cuidadosas. Antes de iniciar a discussão sobre a curta-metragem foi trabalhado e amplamente discutido em conjunto o conceito “extremismo”. No geral, foi consensualizado por todos que, durante a discussão, se trabalharia sobre um conceito de “extremismo contextualizado e não radical”. Ser um “extremista contextualizado” implica ter um pensamento e uma opinião radical, não consuetudinária com aquilo que é comumente aceite na cultura onde o indivíduo ou grupo

se integra. Uma voz extremista é uma expressão crítica que não encaixa nos cânones normativos da cultura/contexto cultural onde se integra. Não se entende como extremista, porque peca por excesso (já que seria algo mais do que ser extremista não radical), uma atitude de atentado direto ao princípio fundamental da vida. Ou seja, e socorrendo-nos aqui talvez abusivamente da teoria dos atos de fala de John Searle (1969), um *ato perlocucionário* que “provoque” a morte de contra quem é proferido o enunciado é considerado um ato de fala que se situa para além de uma voz extremista: esse tipo de discurso não deve ser aceite segundo os estudantes que participaram na discussão. Expressar-se de forma extremista é defender uma opinião/ideologia “radical”, mas que não implique um “efeito mortal”.

Depois da visualização do clip de vídeo, tal como na discussão realizada em Budapeste, foi solicitado aos participantes, utilizando uma técnica de escala ordinal de 1 a 10, que se situassem desde o valor 1 (não concordo de forma alguma com ser dada voz aos extremistas) até ao valor 10 (absolutamente de acordo em dar-lhes uma voz nos *media*). Ao contrário de Budapeste, todos os participantes estiveram de acordo em que devia ser dada uma voz aos extremistas nos *media*. A maioria situou-se entre o valor 6 e o valor 8 na escala de 10. Alguns situaram-se no valor 5. É notório que ninguém se sentiu totalmente confortável com uma postura (valor 10) que defendia o direito de expressão ilimitado aos extremistas. Isto demonstra uma certa atitude e sentimento de “moderação” por parte dos estudantes que participaram nesta discussão. Por outro lado, é perceptível também que a totalidade dos participantes não pretende assumir abertamente um discurso de “repressão” ao direito de expressão mas, por outro lado, tão pouco se sentem cómodos com a defesa aberta do direito de expressão dos discursos extremistas. As razões para isto, talvez possam provir do *background* de “estudos sociais” inerente ao Mestrado e onde a perspetiva científica se baseia fundamentalmente numa aproximação crítica no âmbito sociológico, antropológico e cultural. É disto sintomática a referência indireta por parte de alguns estudantes ao “Anti Anti-Relativism” de Clifford Geertz (1984). O conceito moderado de extremismo com que se estava a trabalhar (“extremismo contextualizado e não radical”) também justificou, pensamos, que os participantes se aproximassem de uma perspetiva permissiva quanto aos discursos extremistas; caso contrário, se o conceito de extremismo implicasse extrema violência e apelo à morte, estamos convencidos que as opiniões certamente seriam diferentes.

Desde o início da discussão, é clara uma postura académica preocupada com uma atitude cientificamente cautelosa: exemplo disto foi a definição do conceito de extremismo (moderado) por parte dos estudantes. O discurso/discussão primou sempre por se situar dentro dos limites da moderação. Percecionamos mesmo a deriva para uma tomada de posição generalizada que se articula num discurso “plano” e sem grandes picos de polarização. Estamos convencidos que o próprio meio académico é já responsável por uma pretensa “formatação” sociocultural onde é premiada uma maior integração no *mainstream* ideológico. Leva-nos isto a questionar se não estaremos já, neste momento, a viver

uma naturalização generalizada na classe estudantil das consequências de políticas educativas de *tolerância zero*¹⁵⁵ relativamente às vozes extremistas que foram sendo implementadas ao longo dos últimos anos no contexto ocidental. A participação dos estudantes na discussão foi relativamente homogênea. A discussão foi aberta num cenário onde todos puderam dar a(s) sua(s) opinião(ões) e discuti-las entre todos. Os argumentos situaram-se num marco favorável ao direito de expressão. As razões apresentadas (tanto a favor como contra) foram muito semelhantes às referidas durante a discussão decorrida na Hungria. No entanto, a defesa de um aparente discurso crítico (a favor do direito de expressão) por parte dos estudantes poderia também ser entendida como a normalização de uma postura moderada, num discurso que supostamente aparece como disruptivo/crítico/radical mas que não é mais do que uma narrativa inerte em consonância com os valores defendidos pela maioria *mainstream*. Estamos convencidos que a suposta defesa do direito de expressão dos discursos extremistas pelos estudantes portugueses não representa verdadeiramente uma atitude crítica e radical. É sim fruto da normatividade imposta por um pensamento moderado neoliberal que favorece a “normalização”, conseguindo assim travestir e apresentar uma postura conservadora e assimilacionista sob as vestes de algo radical e crítico.

Podemos afirmar o anterior porque foi constante a preocupação dos estudantes em ligar os discursos/voz extremistas a um contexto/situações concretas histórico-culturais... “Um discurso é extremista e *aceitável* dentro de um marco sociocultural determinado, não é aceitável noutra”, foi dito por um dos estudantes. Isto representa, em última instância, uma postura moralmente conservadora nas sociedades ocidentais que joga com um conceito de cultura estática e não evolutiva. Situando-nos tanto em modelos de intervenção multicultural (social) de cariz assimilacionista (que implicariam a erradicação de discursos extremistas a favor de um discurso único, o da maioria), como em modelos de intervenção pluralista (defendendo incondicionalmente todo o tipo de discursos extremistas radicais mas onde não haja inter-relações nem diálogo, defendendo discursos acrílicos e não mestiços), o conceito de cultura no qual os estudantes se inserem é essencialmente estático, imutável e não sujeito a qualquer evolução/modificação (cfr. Sales & Garcia, 1997). Por outro lado, podemos afirmar que queremos ver alguma positividade em posturas como as que tiveram os estudantes na discussão sobre curta-metragem. Isto porque, apesar de serem reflexo da naturalização de políticas culturais-educativas muito alinhadas com os “valores ocidentais” continuam a deixar um espaço de abertura potencial para um pensamento conscientemente crítico; crítico até mesmo para com pretensas raízes fundacionais como é a própria *Declaração Universal dos Direitos Humanos*.

CONCLUSÕES E DISCUSSÃO

A maioria dos participantes nos workshops Free2Choose, tanto em Budapeste como no Porto, mostraram uma consi-

derável resistência à forma como o conceito de “radicalização” é apresentado no discurso quotidiano. “Radicalização” é, demasiadas vezes segundo eles, equiparada a “extremismo muçulmano”. A maioria também rejeitou a ideia de banir e censurar as “vozes extremistas” mesmo sendo conscientes dos perigos que pode acarretar. Muitos dos argumentos foram de natureza instrumental (por ex. pode tornar as coisas piores ou é impossível de conter), apesar de que muitos utilizaram argumentos ligados aos Direitos Humanos, expressando um considerável desconforto com a limitação de Direitos que foram difíceis de ser alcançados ao longo da história. Até que ponto este sentir é algo profundamente racionalizado ou é simplesmente a expressão de normas sociais contemporâneas (ocidentais)? Isto não ficou claro. No que respeita ao extremismo, o trabalho de Neumann (2013) sobre o combate e prevenção da “radicalização violenta” (tal e como ele a define), é entendido meramente como instrutivo. Neumann analisa as várias perspetivas políticas utilizadas no combate da radicalização online entre os jovens, distinguindo entre perspetivas que: (1) restringem a liberdade de expressão e retiram conteúdo da internet, (2) tentam reduzir a procura da radicalização e de conteúdos extremistas violentos, especialmente através da educação e do desenvolvimento da consciência e Literacia para os *media* e (3) exploram a comunicação online dos extremistas violentos com o fim de obter mais informação e recolher evidências. Ele entende a primeira perspetiva como sendo a menos efetiva. Um relatório do The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR, 2009) chega às mesmas conclusões. Medidas negativas tais como banir websites e retirar conteúdos na tentativa de proteger os indivíduos das mensagens extremistas, refere, trazem “custos” associados. Explicitamente, diz que:

.....
The implications of deploying negative measures, however, go far beyond the financial (...) all types of filtering require blacklists of banned websites and keywords. These blacklists, however, can be ‘reverse engineered’, meaning that – however much a government tries to keep them secret – it will be near impossible to prevent them from ending up in the public domain. ...various methods for circumvention would circulate on blogs and in web forums. Against this background, the blacklists would come to serve as virtual guides to all the material ‘the government doesn’t want you to see’. Doubtless, some of the banned websites and their operators would gain kudos from being blacklisted, thereby negating the intention behind the decision to block them. ...The issue of extremism, by contrast, is political, and the use of blacklists to prevent the public from viewing such materials is certain to generate widespread political controversy as well as numerous legal challenges. (ICSR, 2009, p. 20)
.....

O referido estudo de Neumann defende que, fundamentalmente por razões instrumentais, se devam desencorajar estas exclusões (banir websites). Limitar a Liberdade de Expressão é algo demasiado difícil de se conseguir na prática e, ao mesmo tempo, tal tipo de medidas é mesmo contrapro-

155 – Vejam-se: Shaw, 2004; Lipsett, 2008; Anderson, 2015; Teske, 2001 e Wiener-Bronner, 2014 (referências na bibliografia final).

ducente, segundo o autor. Há apenas uma referência passageira relativa às preocupações sobre os Direitos Humanos e a Liberdade de Expressão.

No que respeita ao papel da educação, Neumann (2013) conclui que “little has been done to educate young people about violent extremist and terrorist propaganda” e que “the most long-term –yet potentially most important– means of reducing the demand for online extremism is to promote digital literacy”. (Neumann, 2013, p. 448)

No entanto, o campo de jogo tornou-se agora muito mais complexo desde a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos, tendo em conta o facto de que websites e publicações da direita radical, tais como Breitbart News, o ajudaram a tornar-se Presidente. Com a contratação de Steve Bannon, co-fundador da Breitbart News, como seu Diretor de Estratégia, Donald Trump trouxe para a “normalidade” (para o centro *mainstream*) uma facção dos *media* caracterizados por representar uma ala direita “marginal” (periférica) e conspiratória. Nestas circunstâncias, torna-se necessário talvez realizar uma re-definição daquilo que hoje se entende por “radical” e “extremista”. A proliferação das chamadas campanhas de “fake news” alargou assim o desafio no qual todos estamos imersos.

Em termos de pensamento crítico e de Literacia para os *media*, a melhor forma de avançarmos promovendo um discurso aberto e a liberdade de expressão é certamente permitir e encorajar os jovens (e toda a sociedade) a debater respeitosamente sobre questões controversas e complexas. E neste sentido os jovens aprendem fazendo -neste caso criando os seus próprios *media* (curtas metragens Free2Choose_Create).

No entanto, todos somos conscientes de que a construção do “respeito pelo outro” não é uma tarefa fácil, tal e como fomos aludindo ao longo do trabalho. Não é fácil, especialmente, num tempo como o nosso onde o “marginal” e o periférico se tornou central e *mainstream* e onde a ala direita, em termos políticos, tem vindo a ganhar força e a encorajar abertamente a sociedade a posicionar-se contra de determinados princípios referentes aos direitos humanos (asilo de refugiados, direitos de expressão...). Os jovens são capazes de identificar argumentos a favor e em contra de se banir ou limitar as vozes extremistas (qualquer seja a sua definição). No entanto, eles necessitam do trabalho de guias especializados (professores com formação) para assim evitar diálogos negativos e destrutivos que têm oculta uma determinada intencionalidade assente unicamente na diferenciação ideológica. Necessitam assim ser capazes de reconhecer e distinguir quando a informação é propositadamente tendenciosa com o fim de influenciar ideologicamente os seus pontos de vista ou quando a informação está construída e fundamentada em investigação profunda procurando assim fornecer-lhes conhecimento e *multiperspetivas* legítimas capazes de respeitar o seu livre pensamento.

BIBLIOGRAFIA:

- Anderson, M. (2015, setembro 14). Will School-Discipline Reform Actually Change Anything? *The Atlantic*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <https://www.theatlantic.com/education/archive/2015/09/will-school-discipline-reform-actually-change-anything/405157/>.
- Comissão Europeia [CE] (2018). Press Release Database. Fact Sheet. *Tackling online disinformation*. Brussels, 26 April 2018. Consultado em 01/06/2018, disponível em http://europa.eu/rapid/press-release_MEMO-18-3371_en.htm.
- Comissão Europeia [CE] (2016). *Commission Communication Supporting the Prevention of Radicalisation Leading to Violent Extremism*. COM (2016) 379 final of 16 June 2016. Consultado em 21/02/2017, disponível em http://ec.europa.eu/dgs/education_culture/repository/education/library/publications/2016/communication-preventing-radicalisation_en.pdf.
- Comissão Europeia [CE] (2016). Directorate-General for Justice and Consumers. *Code of Conduct – Illegal online hate speech. Questions and answers*. Consultado em 21/02/2017, disponível em https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/code_of_conduct_hate_speech_en.pdf.
- Comissão Europeia [CE] (2015). Informal Meeting of European Union Education Ministers. *Declaration on Promoting citizenship and the common values of freedom, tolerance and non-discrimination through education*. Consultado em 21/02/2017, disponível em http://ec.europa.eu/dgs/education_culture/repository/education/news/2015/documents/citizenship-education-declaration_en.pdf.
- Conselho da Europa [CDE] (2010). Directorate of Education and Languages. *Council of Europe Charter on Education for Democratic Citizenship and Human Rights Education*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=09000016803034e5>.
- Conselho da Europa [CDE] (2013). No Hate Speech Movement. *Campaign of Young People for Human Rights Online*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <http://www.nohatespeechmovement.org/campaign>.
- Conselho da Europa [CDE] (2017). *Charter on Education for Democratic Citizenship and Human Rights Education*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <https://www.coe.int/en/web/edc/charter-on-education-for-democratic-citizenship-and-human-rights-education>.
- Echemann, M. (2009). Holocaust Education as a Human Rights Tool. Contribution to the Panel *Future of Holocaust Education, Remembrance and Research*. Holocaust Era Assets Conference, Prague, June 2009. Consultado em 21/02/2017, disponível em http://www.holocaustremembrance.com/sites/default/files/address_to_heac_by_m.eckmann.pdf

- Geertz, C. (1984). Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist –New Series*, Vol. 86, No. 2, pp. 263-278. Consultado em 21/02/2017, disponível em http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_08/rbcs08_01.htm
- Jeong, S-H; Cho, H. & Hwang, Y. (2012). Media Literacy Interventions: A Meta-Analytic Review. *Journal of Communication*, 62, pp. 454-472.
- Lipsett, A. (2008, junho 13). Ofsted suggests failing schools adopt 'zero tolerance' approach. *The Guardian*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <https://www.theguardian.com/education/2008/jun/13/schools.uk>
- Kahne, J. & Bowyer, B. (2017). Education for Democracy in a Partisan Age: Confronting the Challenges fo Motivated Reasoning and Misinformation. *American Educational Research Journal*, 54 (1), pp. 3-34.
- Mihailidis, P. & Thevenin, B. (2013) Media Literacy as a Core Competency for Engaged Citizenship in Participatory Democracy. *American Behavioural Scientist*. 57 (11), pp. 61-69.
- Neumann, P. (2013) Options and Strategies for Countering Online Radicalization in the United States. *Studies in Conflict & Terrorism*, 36:6, 431-459.
- Organização das Nações Unidas [ONU] (2012). *United Nations Declaration on Human Rights Education and Training*. (Resolution adopted by the General Assembly on 19 December 2011). Consultado em 21/02/2017, disponível em <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/467/04/PDF/N1146704.pdf?OpenElement>
- Organização das Nações Unidas [ONU] (2016). Counter-Terrorism Implementation Task Force. *Plan of Action to Prevent Violent Extremism*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <https://www.un.org/counterterrorism/ctitf/en/plan-action-prevent-violent-extremism>.
- Organização das Nações Unidas [ONU] (2017a). Office of the High Commissioner Human Rights. *United Nations Decade for Human Rights Education (1995-2004)*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Education/Training/Pages/Decade.aspx>.
- Organização das Nações Unidas [ONU] (2017b). Office of the High Commissioner Human Rights. *World Programme for Human Rights Education (2005-ongoing)*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Education/Training/Pages/Programme.aspx>.
- Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura [UNESCO] (2015a). *Youth and the Internet: Fighting Radicalization and Extremism*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <http://en.unesco.org/events/youth-and-internet-fighting-radicalization-and-extremism>.
- Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura [UNESCO] (2015b). *Youth and the Internet: Fighting Radicalization and Extremism*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <https://en.unesco.org/node/243709>.
- Reynolds, C.; Skiba, R.; Graham, S. ; Sheras, P. ; Conley, J. ; Garcia-Vazquez, E. (2008). Are zero tolerance policies effective in the schools?: An evidentiary review and recommendations. *American Psychologist*, Vol 63(9), pp. 852-862. DOI: 10.1037/0003-066X.63.9.852
- Sales, A.; García, R. (1997). *Programas de educación intercultural*. Bilbao, Desclée De Brouwer.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaw, M. (2004). Comprehensive Approaches to school Safety and Security: An International View. In OECD – PEB, *School Safety and Security. Lessons in Danger* (pp. 91-107). Consultado em 21/02/2017, disponível em <http://www.oecd.org/edu/innovation-education/34739136.pdf>.
- Struthers, A. (2015). Human rights education: educating about, through and for human rights. *The International Journal of Human Rights*, 19:1, 53-73. <http://dx.doi.org/10.1080/13642987.2014.986652>
- Teske, S. (2001). A Study of Zero Tolerance Policies in Schools: A Multi-Integrated Systems Approach to Improve Outcomes for Adolescents. *Journal of Child and Adolescent Psychiatric Nursing*, 24, pp. 88-97. Consultado em 21/02/2017, disponível em [http://www.ncjfcj.org/sites/default/files/Zero%20Tolerance%20Policies%20in%20Schools%20\(2\).pdf](http://www.ncjfcj.org/sites/default/files/Zero%20Tolerance%20Policies%20in%20Schools%20(2).pdf).
- The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence [ICSR] (2009). *Countering Online Radicalisation. A Strategy for Action: A policy report published by the International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR) in partnership with the Community Security Trust*. Consultado em 21/02/2017, disponível em https://cst.org.uk/docs/countering_online_radicalisation1.pdf.
- União Europeia [UE] (2008). Euro-Lex. Access to European Union law. *Decisão-Quadro relativa à luta por via do direito penal contra certas formas e manifestações de racismo e xenofobia* (2008/913/JHA do Conselho, de 28 de Novembro de 2008). Consultado em 21/02/2017, disponível em <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=URISERV:l33178>.
- Wiener-Bronner, D. (2014, janeiro 8). Obama Administration Asks Schools to Drop Zero-Tolerance Approach. *The Atlantic*. Consultado em 21/02/2017, disponível em <https://www.theatlantic.com/national/archive/2014/01/ending-zero-policy-discipline/356812/>.

FORMAÇÃO EM SAÚDE: POLÍTICAS E ATORES NO NORDESTE BRASILEIRO: UMA QUESTÃO BIOÉTICA

Ermano Rodrigues do Nascimento¹⁵⁶

RESUMO

Analizamos a partir da realidade do Nordeste brasileiro as políticas e atores referentes à condição da saúde, considerando a formação dos agentes de saúde à luz das questões ético-bioéticas diante da condição humana em busca de retomar sua dignidade humana. Somos, contudo, impulsionados a uma análise referentes às políticas de saúde pública como também a preocupação com a formação dos atores em seu contexto bioético na perspectiva de uma prática deontológica movida por uma consciência cidadã no trato e no cuidado com os utentes (pacientes) em suas mais variadas situações-existenciais-limites quanto a luta por uma saúde de qualidade e uma vida longa com qualidade. É de suma importância ter uma visão panorâmica desse contexto por envolver não só a condição da saúde, mas aqueles que estão como responsáveis primeiros pela cura e restabelecimento da saúde humana. Considera-se, portanto, que para isto é necessário uma formação intelectual e moral consistente tendo como ponto fundamental o aprendizado da técnica fundamentado científica e filosoficamente para um agir comprometido eficientemente. Porque na práxis humana percebe-se um desgaste considerável em termos de responsabilidade pessoal e social implicando em descasos e erros indevidos levando o paciente até o óbito. Assim buscamos fundamentar teoricamente como a reflexão bioética é fundamental para pontuar as mais variadas questões éticas desgastadas e suas possibilidades de superação.

Palavras-chave: Bioética; Ética; Formação e Saúde.

INTRODUÇÃO

O processo formativo no ser humano é condição fundamental para estabelecer e fortalecer a estrutura social de uma sociedade. Mediante tal condição, a formação humana redimensiona cada sujeito social de maneira a integrá-lo e inseri-lo como agente construtor de desenvolvimento humano, social e político fazendo com que se busque e se descubra uma melhor forma de servir e cuidar das pessoas. A saúde faz parte do ser humano como uma condição *sine qua non* que, por sua vez, faz parte de um processo formativo ao mesmo tempo que coloca cada indivíduo com sua capacidade de escolha pessoal como forma de fazer com que pessoas se postem a serviço dos demais, principalmente, quanto ao cuidado para com a saúde e, que neste caso faz-se jus uma saúde pública eficiente que previna e não necessariamente que só cure. Então, a reflexão que se segue trata

da formação em saúde a partir das suas políticas e atores por estarmos analisando uma realidade bastante complexa como a do Nordeste brasileiro pelos impasses que ocorrem frequentemente quanto às condições da saúde da população como também da formação dos profissionais da saúde. Contudo, vale enfatizar, salientar que quanto mais o profissional tem a consciência de estar a serviço do outro concomitantemente o espírito de responsabilidade e o sentimento de solidariedade e alteridade faz fortalecer sua práxis social com atitudes humanísticas onde o indivíduo percebe-se valorativamente imbuído desse espírito de lutar pela manutenção da dignidade e da vida humana. Nesse aspecto a saúde é um campo privilegiado para tais ações e atitudes humanas fidedignas de atitudes éticas fundamentais e éticas práticas, deontológicas.

Portanto, nesta reflexão trataremos das políticas e dos atores mediante um projeto maior de vida, ou seja, o cuidar do paciente de forma responsável e solidária colocando-se no lugar do outro como quem cuida de si próprio é também lançar-se a cuidar do outro como a um ente querido (por exemplo), o que implica na máxima: 'Não faças ao outro o que não queres que faça'.

1. A lógica da vida: vida com dignidade

A lógica da manutenção da vida faz com que a condição prioritária seja a dimensão do cuidado como sendo um elemento fundamental na discussão formativa daquele que atenta para a tarefa do cuidar a partir da consciência de que é pela saúde que se pode ter vida longa e de qualidade. Nesse sentido os agentes de saúde ou os profissionais da saúde carregam consigo uma responsabilidade social bastante significativa. Não obstante encontra-se profissional que descuide dessa responsabilidade negligenciando o cuidado para com a vida do paciente como sói acontecer na realidade nordestina e até com certa frequência, principalmente, com visão simplesmente mercadológica da saúde. Contudo, ter consciência de que a existência humana é bem maior do que sua vida biológica e exige dos atores inseridos nesse processo perceber a grandiosidade do ser humano por um lado e sua fragilidade por outro, pois é diante da doença que o ser humano se sente na maioria das vezes, impotente.

Quando o profissional da saúde toma consciência de que defender a vida pelo cuidar e zelar da saúde do paciente lhe dá a convicção e a sensação de cumprimento do dever, certamente, é porque, em cada procedimento realizado, o benefício causado no utente ressalta a dimensão ética enobrecendo o profissional humanamente. Todavia, entra em evidência sua capacitação formativa (ético-bioética) e seu conhecimento intelectual (científico e técnico). Deva-se considerar, portanto, o universo acadêmico como o lugar privilegiado que se reservar a ser o ambiente de onde emanam grandes experiências e formação de mentores intelectuais e pesquisadores implacáveis, capazes de eticamente assumir a realidade de maneira lúcida e transparente com dedicação exclusiva e capacidade de renúncia de si mesmo para a realização do bem comum.

Concomitantemente, o maior desafio na realidade do Nordeste brasileiro está na realização das políticas públicas para a saúde e para a educação. Nesse contexto, tanto o poder

público quanto os profissionais da saúde e os profissionais da educação têm de assumir juntos compromissos com a sociedade que viabilizem a realização de projetos práticos e objetivamente viáveis. A formação dos agentes de saúde é de extrema responsabilidade do Estado, haja vista, serem eles o esteio da manutenção do desenvolvimento econômico, social, político e cultural da sociedade com o objetivo de ter uma sociedade sadia. A formação intelectual dos profissionais se torna eficiente quando se polariza na educação os investimentos de que ela necessita. A morosidade em atender a uma formação de qualidade atrasa tal desenvolvimento. O Nordeste brasileiro tem sido alvo desse descaso por não ser, em muitas situações ou regiões, a não concretização das políticas públicas gerando, todavia, um desequilíbrio e uma insustentabilidade tanto da formação humana ético-bioética quanto científica e técnica dos profissionais. Resta, nessa situação, uma sobrecarga para os profissionais que, por sua vez, não respondem à demanda sobre eles. Consequentemente empobrece e enfraquece a qualidade dos serviços prestados e realizados. Pois há muitas carências nas regiões mais empobrecidas onde não se conhece o médico, o enfermeiro considerando que muitos profissionais não querem prestar serviço sem perceber uma alta remuneração, mordomias e privilégios sociais.

Nesse quadro social, podemos afirmar que deixar de considerar no campo da saúde a questão ética e a dimensão do cuidar é cometer um dos maiores crimes e descaso contra a população, já que no homem vulneravelmente oscila a prática do bem e do mal. Aqui a bioética exerce o papel, o objetivo de ajudar a cada um em suas ações a agir racional, prudente, comprometida e cautelosamente nesse processo considerando que há uma constante evolução do ser humano em busca de solucionar seus dilemas e desafios surgidos tanto na saúde quanto na educação. Neste contexto, a bioética atua como aquela que nos conduz a reflexão sobre a saúde, ao mesmo tempo, que transporta o profissional a ação de maneira concreta e diretamente relacional, porque seu maior desafio,

.....
é saber compaginar cuidado e cura. Muitos estão tão preocupados com a cura – relacionada com o mundo atual do sucesso a qualquer preço, do imediatismo mágico e da morte escondida e adiada –, que, quando ela não se torna possível, abandonam o cuidado, esquecendo-se de que podemos curar, às vezes, mas cuidar sempre (Millen, 2012, p. 140).
.....

É dessa forma que a formação em saúde, vai exigindo mais comprometimento através de uma deontologia comprometida com uma prática que exige diante das implicações sociais e das políticas de saúde pública que estão sendo cobradas pela sociedade para que se tenha mais atenção e devidos cuidados para com os pacientes em quaisquer que sejam as situações que se encontrem. Também se multiplicam a cada dia em prol do paciente, seus direitos fundamentais mediante exigências da própria legislação, levando-se em consideração os princípios de justiça e de autonomia da pessoa que cada vez mais se vão ampliando. Portanto, descuidar a atenção especial à saúde das pessoas como ponto de partida e ponto de chegada da busca da cura é negligenciar o bem social.

2. Que atores se colocam em jogo?

Para o exercício, o empenho e o desenvolvimento da saúde, torna-se necessário que entendamos bem e melhor não somente o processo formativo do profissional da saúde, mas, sua prática numa realidade desarranjada, como a brasileira e, em especial, a nordestina, na qual impera o pragmatismo utilitário norteado pela ideia economicista tornando o próprio doente um mero objeto, uma coisa e não um ser humano. Não obstante, tornou-se comum, corriqueiro o número alto de casos e situações de pessoas doentes que morrem nas portas e nos corredores dos hospitais por falta de assistência médica e de medicamentos. O problema bioético é claro, mais uma vez, pela falta de cuidado, pelo não compromisso em defesa da vida humana onde os princípios de beneficência e não maleficência são desprezados negando, assim, os direitos do cidadão à saúde.

O agir humano representa formas de atuação diferenciadas que merecem destaques e atenção, também da sociedade, que moralmente tem sua parcela de exigência diante das ações humanas boas ou más. Neste caso, entra em jogo o profissional da saúde levando-se em consideração deontologicamente sua ação ética no exercício de sua função pela intensidade e relevância social da responsabilidade e representatividade considerável profissionalmente. A construção de uma identidade pessoal e profissional é de extrema relevância por parte do agente diante do dinamismo e da complexidade da sociedade gerando muitas vezes repúdio e desentendimento entre o doente os profissionais da saúde. Contudo, há um fascínio e uma admiração que a população, principalmente carente, tem para com os médicos, os enfermeiros, os agentes comunitários de saúde tornando-se, assim, como uma possibilidade de aproximação entre o profissional e as demais pessoas da comunidade.

Ainda, é também, perceptível que o exercício da profissão requiera do profissional uma tomada de consciência a partir de uma visão crítica da realidade no sentido de que toda sociedade está em contínuo movimento de transformação na qual as pessoas podem crescer. É, por isso, que a área que demanda muita atenção é a da saúde porque dela a relação entre as pessoas deve ser sempre de cuidado e de cura. Salutarmente, o cuidar implica também passar ao outro a devida confiança da cura da doença que o atinge. Essa atitude de confiar requer uma relação ética bastante coerente e crescente. Ao agir desse modo é dada a devida importância pelos profissionais da saúde na vida das pessoas e, nesse sentido, desde o agente comunitário de saúde, ao enfermeiro e ao médico o objeto da profissão é conferir segurança e confiança ao doente fortalecida pela credibilidade da presença humana do profissional.

Hoje em dia, nas comunidades ou bairros populares é consideravelmente reconhecida a presença humana do ACS quanto do enfermeiro, principalmente, pela aproximação que os mesmos estabelecem entre os doentes e suas famílias ao transmitirem segurança, afabilidade, paciência, desvelo, cuidado para com as demais pessoas da comunidade. Uma atenção especial a partir do cuidado preconizando o fortalecimento das relações sociais no seio da comunidade. Faz-se entender que a promoção da saúde passa a existir acima de tudo pela consciência não somente da cura, como também da prevenção.

Promover é um ato extremamente humano no contexto do cuidar, pois a própria capacidade que o profissional tem é a de prevenir. Segundo Paulo Freire (1975), tudo isso está interligado a partir da condição do educar para a saúde e para a vida como atitude primordial porque,

.....
Educar alguém para a saúde implica que tenhamos, por um lado, investido comunitariamente em estruturas e modos de vida com significados ricos e múltiplos e que, por outro lado, tenhamos efetivamente conseguido contribuir para a construção de mundos de significação, num processo de aprendizagem ininterrupto entre todos, simultaneamente educandos e educadores.

.....
Para o ACS, para o enfermeiro quanto para o médico essa condição do aprender com os demais é uma constante, pois a comunidade é a própria “escola da vida” onde todos aprendem conjuntamente principalmente a partir do sofrimento. Ainda, são esses atores que fazem denotar pelo próprio estilo de vida social considerando que o próprio doente se torna o referencial maior em suas vidas profissionais. Contudo, é característica própria da comunidade que todo trabalho seja realizado em equipe por ser mais eficiente na obtenção dos resultados positivos. Para o ACS está integrado ao grupo de trabalho é condição *sine qua non* que ele atue num trabalho conjunto com os outros profissionais porque assim deve ser sua característica principal na vida profissional. A influência pela experiência dos outros profissionais em seu processo educacional também dá sua parcela de contribuição a outros profissionais que vão chegando. Segundo, Loureiro e Miranda é

.....
certo que através da educação para a saúde os profissionais devem saber proporcionar às comunidades o conhecimento científico que lhes permita trazer à evidência as necessidades reais, é necessário que desenvolvam a capacidade para aproximar saberes, recursos e objetos (2010, p.247).

.....
Na comunidade alguém deve ser elo e fazer a ponte entre os demais por áreas de interesse e o ACS é um desses elementos presentes que tem a atribuição permanente de atuar de forma vigilante, pois ele está em todos os momentos participando da vida da comunidade independentemente de sua atuação num posto de saúde ou fora dele. O certo é que o ACS, na prática, é o coadjuvante primeiro na relação utente (paciente), enfermeiro, médico. Nesse contexto, o ACS dá a primeira cobertura e o apoio básico e necessário aos outros profissionais. Ele se familiariza rapidamente com as famílias e se integra no mundo das pessoas fazendo uma interlocução eficiente quanto ao cuidado e a solução dos problemas de saúde existentes na comunidade. A grande vantagem do papel do agente de saúde popular é sua aproximação com as pessoas da área em que se situa e sua identificação rapidamente estabelecida com as famílias, tornando o trabalho da equipe, onde está inserido, mais eficiente.

O mais importante nesse contexto é perceber que a relação e a identificação do ACS com a comunidade e o trabalho desempenhado por ele torna-se muito valorizado, levando em consideração que ele está inserido no seio da comunidade

e busca conhecê-la por dentro para poder levar aos outros agentes o conhecimento do terreno do qual estão pisando, como dizia Bachelar, “conhecer é descrever para reencontrar” (1927, p. 9). Esse papel do ACS faz com que os outros profissionais descubram o valor do servir e do cuidar como uma dimensão profundamente ética e humana. A formação do ACS o conduz a ter abertura suficiente para trabalhar em equipe já que ele se apresenta como uma peça mestra na relação comunicativa diante da comunidade pela sua desenvoltura no lidar com as pessoas e, principalmente, com os doentes. É perceptível que sua atitude de entrega humanitária com sensibilidade humanística, pela sua solicitude contínua, é fator de transformação na comunidade.

Portanto, se torna evidente que um processo de mudança assim, requer consciência de pertença e capacidade de intervenção por meio da participação ativa, gerindo os diferentes conflitos que a comunidade apresenta, lembrando-se de ter sempre presente os indivíduos como elementos do processo da transformação que se quer promover tanto pela educação quanto pela saúde. Nesse caso, especificamente, revolucionar a concepção de saúde na comunidade é uma grande tarefa, porque todo processo de transformação gera dinâmica de aprendizagem e conhecimento. Para Paulo Freire, “A educação reproduz, assim, em seu plano próprio, a estrutura dinâmica e o movimento dialético do processo histórico de produção do homem. Para o homem, produzir-se é conquistar-se, conquistar sua forma humana” (1987, p. 13).

Seguindo esse mesmo raciocínio, destaca-se a presença do enfermeiro que carrega consigo o valor da formação intelectual adquirida pela enfermagem. Vale salientar que esta é uma das áreas da saúde mais especificamente humana por sua conotação humanística no trato cuidadoso com o doente. A enfermagem, portanto, “é a profissionalização da capacidade humana de cuidar, um processo intersubjetivo e de conhecimento epistêmico que inclui transação de um ser humano para outro” (Paiva, p. 55). O contexto da enfermagem se desdobra enfaticamente no “saber cuidar”, na experiência humana do sentir mais de perto a dor, o sofrimento alheio. O enfermeiro é aquele que consegue se humanizar mais concreta e diretamente, pela própria condição existencial que lhe concede a profissão no dinamismo da hominização e, mais do que isso, uma missão repleta de doação pelo espírito de solidariedade e alteridade que esse profissional vai adquirindo a se tornar mais humano e mais sensível na convivência com as situações-limites do sofrimento alheio. A enfermagem faz história na humanidade, pois é só olhar a própria história e ver que na “antiguidade não se diferenciava o médico do farmacêutico, do fisioterapeuta ou do enfermeiro” (Gomes, 2012, p. 50). Essa relação se desenvolve também num processo de hominização juntamente com tudo o mais que faz com que o homem e a natureza evoluam, porque “A “hominização” não é adaptação: o homem não se naturaliza, humaniza o mundo. A “hominização” não é só processo biológico, mas também histórico” (Freire, 1987, p. 14).

Assim é possível uma melhor compreensão do papel ou do exercício profissional do enfermeiro que, por sua vez, o faz necessário ter uma visão mais analítico-interpretativa da realidade do próprio profissional por considerar o seu lugar

social e o universo de trabalho do qual faz parte. A enfermagem, ainda, compreende, segundo Lucília Nunes, a essência e a especificidade do cuidar do ser humano em saúde como também a promoção dos projetos de saúde que cada pessoa vive e persegue, procurando prevenir a doença e promover os processos de readaptação após a doença e, assim, procurando a satisfação das necessidades humanas fundamentais e a máxima independência na realização das atividades da vida diária, tudo isso faz parte desse processo humanizador (Cf. Nunes, 2004, p. 37). Não obstante, mediante tal situação, o enfermeiro se percebe bem relacionado formativa e profissionalmente motivado cotidianamente em seu labor. É evidente, porém, que a enfermagem perpassa a linha de um processo construído progressivamente no decorrer de sua história onde o mesmo tem características e significado próprios importantíssimos como ressalta Abreu (2008, p. 29):

É comum designar-se por “processo de enfermagem” a forma como o enfermeiro deve organizar sistematicamente o conhecimento e a informação, que se traduz numa forma lógica, humana e cientificamente aceitável de intervenção. O propósito do processo de enfermagem consiste em definir intervenções consistentes com as respostas e as necessidades humanas.

Com essa premissa primeira pode-se perceber o quanto é possível o enfermeiro desenvolver sua capacidade de analisar, interpretar e avaliar a competência do profissional que é ou que deseja ser. Daí, que se exige muito da sua formação científica, técnica, bioética e humana mediante os desafios que se colocam em sua vida profissional, principalmente, a partir de uma região como a do Nordeste brasileiro de extremas carências. As exigências da formação na enfermagem mostram a urgência de profissionais eficientes diante do quadro que se estabeleceu com a formação simplesmente técnica em enfermagem implicando uma prática na qual as consequências das incompetências são cada vez mais quantificáveis, quer do ponto de vista estritamente humano, quer na perspectiva de custos econômicos, o que conduz a uma maior preocupação com a produtividade e a eficiência (Queiroz, p. 30).

Não obstante, o enfermeiro, em seu cotidiano, sente a necessidade de se ter uma formação continuada pelo nível de exigência em relação ao conteúdo intelectual e humanístico tendo em vista que se trata de conhecer cada vez mais o biológico, o ético, o bioético e o científico (a genética) de forma mais consistente e crítica para melhor servir.

Contudo, como a saúde implica um complexo grandioso científico e técnico, envolvendo várias áreas de conhecimento por se tratar de um campo de pesquisa e investigação cada vez mais minucioso e incansável, então, destacamos também a medicina porque sua função primeira não é curar, mas cuidar, não se tratando de dar mais atenção ao doente, porém cuidando do seu regime de vida, ajudando-o, desse modo, a conservar sua saúde e evitar a enfermidade (Cf. Gomes, 2012). Por outro lado, trata-se também de a medicina ser uma verdadeira arte desenvolvida pelo homem em sua cultura. Historicamente, a medicina é uma área do conhecimento humano das que, notadamente, teve mais cresci-

mento e expansão em termos quantitativos como também qualitativos. Tudo isso, porque se trata do cuidado para com o ser humano integrado como um todo na natureza. A medicina não cuida do homem isoladamente, mas a partir de suas situações-limites e, assim, tem uma responsabilidade ética e bioética que deve ter também o respaldo das outras ciências das quais se serve. Comenta Lolas (2006, p. 21),

Assim, a medicina desde o século XIX se serve das ciências, mas não é ela mesma uma ciência. Utiliza técnicas, mas não é apenas técnica. Produz e usa símbolos e sinais, mas não é simplesmente tecnologia semiótica. Reconhece, no círculo frutuoso de seu desenvolvimento histórico e na sincronia de suas formas coetâneas (adequadamente interpeladas e interpretadas), todos os registos do humano. Proporciona um discurso que amalgama falante, intenção, língua. Constitui um sistema e uma “instituição social”, ou seja, objetos, práticas, pessoas, relações entre coisas e pessoas, interesses, projetos, história, coisas a serviço de objetivos sociais.

Nessa visão, é possível entender a medicina como uma grande área do conhecimento interagindo com as demais áreas, principalmente com a filosofia. Então, a medicina se apresenta realmente como uma arte, uma “arte de curar”, uma “arte como técnica”, uma “arte singular” como destaca Gadamer (2009, pp. 30,34,35), essa arte vem desde a antiguidade marcada pelo código de ética, o juramento de Hipócrates estabelecendo, portanto, uma promessa pública por meio de um compromisso com uma moral. É por isso que a função primeira do médico não é curar, senão prevenir, educar na boa gestão do corpo e da vida (Gomes, 2012).

A medicina, até hoje, exerce explicitamente um grande poder por destacar com intensidade seu lado racional, empírico, científico e técnico, mas também sem desmerecer seu lado não racionalizado, segundo Gadamer (2009, pp. 32-33), a medicina exerce um poder fascinante, ou seja,

O poder da medicina moderna é deslumbrante. No entanto, apesar de todos os progressos que as ciências naturais trouxeram ao nosso conhecimento da doença e da saúde, e apesar da enorme inversão efetuada em técnicas racionalizadas que permitem diagnósticos e o tratamento, o terreno do não racionalizado continua a ser, neste aspecto, particularmente, amplo.

Sendo assim, considera-se a figura do médico como sendo o referencial primeiro. O médico se vê envolvido na missão-tarefa de salvar vidas, buscando um conhecimento que lhe ofereça “as condições de possibilidade da ação humana projetada no mundo a partir de um espaço-tempo local” (Santos, 2007, p. 48). Como também, “demonstra, com particular clareza, em que medida se agudiza a relação teoria e prática sob as condições da ciência moderna” (Gadamer, 2009, p. 32). Porque, na realidade atual a medicina como uma ciência, trouxe também “um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente as nossas perspectivas de sobrevivência. Hoje não se trata de sobreviver como de saber viver” (Santos, 2007, p. 53).

As políticas sobre a formação do médico é repleta de um direcionamento não só didático-pedagógico, mas também de uma dimensão ético-filosófica como estratégia humanística do futuro profissional da saúde.

Como vemos a sociedade perpassa desafios que implicam em ações transformadoras em que a educação e a saúde são dois pólos fundamentais que necessitam de indivíduos com capacidades científicas e técnicas diante do desenvolvimento da medicina que aí está; o cuidado que se deve ter diante dos órgãos institucionais burocratizados; a máquina pública sobrecarregada, inchada de pessoal em vários setores sem muita produtividade enquanto os profissionais da saúde que merecem mais atenção, qualificação não tem políticas públicas que os tornem mais competentes e, por isso, a crítica da sociedade sobre tais profissionais denigrem a sua imagem; por outro lado, os profissionais da saúde vivem num ativismo exacerbado e não conseguem atender devidamente à população, principalmente, a mais necessitada.

3. Formação científica e ético-bioética dos profissionais de saúde

É fundamental a estratégia humanística do futuro profissional da saúde como valor ético e como condição fundamental que passa primeiramente pela qualidade do profissional que se tem e que se quer ter. Daí a responsabilidade da formação intelectual, científica e técnica ser essencial para manter a qualidade na saúde, haja vista, atualmente as exigências se tornam cada vez mais desafiadoras em termos de saúde, levando-se em consideração as transformações nos campos científico, tecnológico, biotecnológico e ético-bioético.

Ao considerarmos a região (Nordeste brasileiro) tem um alto nível de pobreza e de miséria de sua população, requer que o profissional da saúde tenha sempre presente a questão da justiça e da eticidade para agir mais humanamente do que economicamente. Para tanto é fundamental que a formação tanto científica quanto ética seja mais esclarecedora e conscientizadora no sentimento do cuidado, da prevenção e da cura. Vivemos hoje a síndrome do lucro pelo lucro e, por isso, o tratamento dado ao paciente tem sido de acordo com suas posses, com o ter e não com o ser.

A saúde, atualmente, leva em consideração o mundo virtual cada vez mais presente e o mesmo deve aproximar as pessoas, pois paradoxalmente vem acontecendo uma grande distância social e profissional nesse campo. Essa lacuna quebra o valor da profissão e a distância de um convívio mais social, mais humano e mais afetivo na relação interpessoal.

A formação do profissional da saúde deve conduzir o profissional a buscar uma consciência crítica da realidade através da qual ele possa estabelecer uma nova forma de comunicação entre ele e o paciente e, que o *feedback* seja uma condição primeira na formação dessa consciência crítica. Segundo Roland Bee, "Crítico é parte integrante da comunicação efetiva, isto é, daquela que pressupõe um locutor e um interlocutor" (2000, p. 9). Ter um olhar crítico faz parte do desenvolvimento do conhecimento. Hoje, a maioria dos profissionais da saúde não interage com o paciente e o trata fria e indiferentemente. Nesse sentido, deve ser função também da formação um olhar crítico e comunicativo sobre

a realidade do paciente. Comunicar-se criticamente com a consciência porque "a crítica é ligação entre as coisas que você faz e diz e a compreensão do impacto que as mesmas exercem sobre as pessoas. (...) é influenciar pessoas no trabalho, saber criticar adequadamente é talvez a habilidade interpessoal mais significativa que se pode desenvolver" (*Ibidem*, p. 9). Poucos profissionais da saúde agem dessa forma. Outra constatação: vivemos numa sociedade em que se adocece por falta de calor humano e de humanização. Por faltar amizades sinceras e verdadeiras. É perceptível a distância entre o profissional da saúde e o paciente (principalmente o médico, que é caracterizado como frio e calculista). A ciência, a tecnologia e a biotecnologia são conhecimentos que exigem bastante dos profissionais da saúde o desenvolvimento de suas capacidades intelectuais e um conteúdo programático que contrabalanceie as questões humanísticas segundo a concepção do CNM. Por outro lado, a enfermagem tece sua crítica aos cursos de formação de técnicos em enfermagem porque os mesmos não oferecem formação adequada e, por isso, muitas situações de erros crassos são cometidas por técnicos nos hospitais e nas clínicas tanto particulares como públicas. Esses conflitos impactam com questionamentos o mundo da educação e da saúde quanto à qualidade do ensino. É de suma importância a viabilização de políticas públicas que tratem da formação permanente do profissional em saúde para poder existir maior qualidade na saúde pública. Para isto é urgente mais investimentos por parte do poder público.

A responsabilidade na busca do conhecimento intelectual, científico, ético e bioético paira no ar e perpassa o meio dos formandos e dos profissionais que lidam com o público como professor, padre, advogado, psicanalista ou psicólogo, médico ou enfermeiro, etc.. Contudo, conduzir a pessoa humana a uma formação integral leva-a a corresponsabilidade social. Cabe, também, a todos uma formação que ofereça um nível de abstração e percepção holística do mundo e do universo como um todo e que estejam integrados às realidades que se lhes apresentam diante da existência da vida, pois o homem como ser de abertura está sempre transcendendo o mundo no aqui e no agora da história e lançando-se de imediato a um futuro próximo que parece longínquo. Um mundo que se lhe desponta a cada instante para a realização da grande utopia escatológica humana. Entra, portanto, em jogo o papel da consciência e da formação profissional da qual se estabelece no processo formativo para a comunicação humana e a interação social e, assim, o futuro profissional poder ser capaz de desenvolver e estabelecer de forma ética uma contribuição crescente da vida relacional e socialmente saudável em oposição a um estilo de vida pragmática, mecanicista, utilitária, exclusivista, isolacionista, egoísta em que vive a maioria das pessoas; fechada em seu próprio mundo interior e exteriormente fadada a acumular os stress do dia a dia.

Enquanto no mundo do conhecimento os interesses tomam outra dimensão em relação à própria existência, afirma Lolas, "não existe conhecimento sem interesse social. Nem há interesse sem conhecimento" (2006, p. 26). Conhecer é uma necessidade humana que faz interagir no convívio social ampliando cada vez mais um extenso leque de comunica-

ção. Hoje, é uma condição essencial onde o indivíduo ou o profissional seja qual for a área de conhecimento esteja sempre sintonizado com as novidades que surgem frequentemente e que o cercam no mundo científico, tecnológico e bioético.

Mediante tal contexto, o profissional da saúde tem o direito e o dever de receber uma formação intelectualmente eficiente, tanto no plano clínico, tecnológico como também no plano ético e bioético e, assim, ao se deparar com as contradições da vida humana e sua realidade concreta criticamente espúria, colocar mais humanamente. O profissional passa a ser capaz de ir em busca de contribuições para as mudanças e transformações possíveis e cabíveis dentro do mundo da saúde a partir do universo que a medicina abrange. É a partir dessa situação que “os profissionais da saúde em geral devem reconhecer de que forma a cultura afeta o comportamento e o estado de saúde” do ser humano como destaca Abreu. (2008, p. 34). O médico, por exemplo, não deve preocupar-se somente com a cura puramente somática, mas levar em consideração o ser pessoa do paciente, a sua individualidade e sua integridade moral, humana e digna. Contribuir, portanto, com os possíveis avanços da ciência médica a partir da própria experiência das práticas humanas é uma lógica que não deve se separar no mundo da medicina, da biomedicina e da biotecnologia. Do contrário, o próprio ser humano não passará de uma simples cobaia humana, como sempre se considerou, ao longo da história nos muitos anos de experimentos científicos. Afinal, para que serve todo esse desenvolvimento se não agir e atuar de forma confiável e ética? O ser humano não pode ser tratado como uma simples cobaia nas mãos dos profissionais. Cabe, portanto, uma postura humanamente honrosa e atuante de maneira que não macule nem o profissional, nem o ser do indivíduo, nem o paciente.

Na opinião de Drane e Pessini (2005, p. 63) uma medicina que prioriza a formação científica, técnica e humanística com certeza formará profissionais eficientes e mais humanos visando o bem maior do paciente.

.....
Requer do profissional médico um esforço de verificar que grau de iniciativa e de autodeterminação o paciente quer exercitar e garantir então sua expressão. (...) obriga o profissional médico a levar as perdas em consideração e a ajudar os pacientes a superá-las. (...) obriga o profissional médico a um contato pessoal que vai além de um relacionamento meramente técnico com o paciente.
.....

Como exigência da formação e da vida profissional consideramos que a atuação no universo da saúde seja médico ou enfermeiro requerer sempre mais uma formação científica eficiente e de qualidade para que muitos erros possam ser evitados, como sói acontecer nos hospitais do Nordeste. Abreu considera que “uma disciplina científica é caracterizada por uma genealogia de problemas que consubstanciam a sua atenção (ou foco de atenção) e por uma autoridade que deriva da especificidade da sua intervenção no contexto social” (2008, p.17). É exatamente nesse contexto que se estabelece e fortalece a consciência de uma responsabilidade

e de um compromisso ético com o ser humano respaldado no direito à vida como condição primeira da manutenção e preservação da existência concreta do ser humano. Consequentemente implica uma questão, também, de cidadania exercida pelo profissional da saúde. Ahlert (2007, p. 93) chama a atenção nesse sentido de que a

.....
Educação, alicerçada em princípios éticos, é um processo essencialmente coletivo no qual a aprendizagem e a construção do conhecimento efetivam-se através da inter-relação entre os sujeitos e entre esses com o todo da vida. Torna-se a educação um processo de conquistas que engendra a humanização e a libertação do ser humano.
.....

Como exigência profissional, a práxis humana é fundamental, pois ela estabelece um compromisso com o outro, com a realidade e com o mundo. É uma questão de coerência profissional. Abreu assegura que é importante observar que “a prática profissional e o contexto clínico constituem espaços de investimentos integradores de todos estes conceitos, na medida em que nele gravitam e interagem pessoas em processo de mudança” (2008, p. 17). É o profissional da saúde, fundamentalmente, um sujeito em constante mudança em termos de formação intelectual e humana e que se torna o principal personagem responsável dessa realidade, pois lhe cabe o encontrar-se consigo mesmo nesse processo de mudança e, assim, consequentemente, lançar-se na vida profissional com senso de responsabilidade, coerência e compromisso na vida ético-social de forma integradora e não dissipadora.

A relevância que se dá à formação humana, intelectual e bioética do indivíduo deve estar ligada a um processo cognitivo voltado para uma dimensão mais ampla da complexidade da ação humana, repleta de comunicação para poder melhor interagir com a diversidade do ambiente de trabalho socialmente desenvolvido.

Por isso mesmo, a formação científica e ética do profissional integra de maneira abrangente a relação com o universo de situações-limites em que o profissional vai se deparar e, nesse campo de visão, deve haver uma abertura para uma saúde que está voltada à percepção do mundo do outro numa sociedade extremamente carente que envolve dimensões mais significativas na esfera do conhecimento que se deve adquirir, seja a biologia ou a física, a psicologia, o sócio-ambiental e a ética-bioética.

O profissional nesse processo formativo estabelece uma obrigação ética e moral com a sociedade a partir do conhecimento que estas ciências lhe dão com o devido respaldo para tal. Fontana diz que, “de qualquer forma, quer exista ou não tal obrigação, os profissionais têm a responsabilidade moral de evitar perigos” (1998, p. 350). Todavia, sabemos que atualmente não se trata só de evitar perigos, mas de minimizar sofrimentos, curar e cuidar do ser humano com a devida habilidade e desvelo como condição primeira da formação numa visão, também, principialista da beneficência e, principalmente, da não-maleficência.

As revoluções que ocorreram continuamente no mundo do conhecimento científico, técnico, biológico, biotecnológico

e bioético têm exigido da formação do profissional da saúde cada vez mais competência e sensibilidade para entender o desenvolvimento do ser humano numa escalada de valores humanísticos em contínuo processo de transição histórica, principalmente, o profissional que está inserido numa realidade desafiadora como a do Nordeste brasileiro onde pobreza e miséria são o carro-chefe da realidade.

Como se tem corroborado, a necessidade contínua de formar o indivíduo para ser um profissional qualificado implica, também, mostrar a necessidade de investir pessoalmente na sua identidade e identificação do ser pessoa e do ser sujeito da própria mudança e transformação histórica durante todo o processo da aprendizagem concomitantemente às experiências que se vai adquirindo profissionalmente. Portanto, os valores éticos e morais fundamentais ao profissional, à medida que vão sendo internalizados e interiorizados tornam o profissional comprometido com as possíveis mudanças e transformações do sujeito como também das suas relações interpessoais e profissionais nas conquistas e superações dos desafios que impedem os avanços na saúde da população.

Dubar (2006, p. 158) vê que é diante dessa necessidade patente do indivíduo que estão implícitas uma aprendizagem experiencial e uma identidade reflexiva e, que se faz necessária a aprendizagem experiencial supondo uma ligação específica aos saberes e que os mesmos implicam a subjetividade se ancorando em atividades significantes. E continua afirmando que esse pensamento deve estar voltado para a compreensão e a interação dos saberes como fundamentais ao sujeito/agente da situação e da realidade desafiadora que devem progressivamente serem incorporados pelo ser humano em transformação e, que, em primeiro lugar, são saberes da ação experimentados numa prática significativa e ligados a um compromisso pessoal. Nesse caso, está implícita como deve ser a formação do profissional da saúde, e é evidente que a formação científica corresponde a uma responsabilidade ética pessoal e social. Daí, existir uma preocupação a partir da ética médica quanto à formação do profissional que segundo Vieira e Neves (2009, p. 22) a mesma se preocupa com os problemas de comportamento do profissional desde a aplicação do seu conceito como fundamental para o bom estabelecimento da relação médico-paciente, à necessidade de investigar a formação do futuro médico e o que os professores passam, como exemplo, ter um olhar especial para com os estudantes.

No Nordeste brasileiro, a formação intelectual e ética do profissional da saúde tem sido alvo de preocupação constante o que levou à busca de alternativas como suporte nesse processo formativo como a criação de Comissões de Ética Hospitalares onde enfermeiros e médicos encontram apoio para tomar decisões sobre a qualidade de vida dos pacientes; orientar ou não quanto as determinadas terapias ou intervenções que possam trazer tanto risco como benefício ao paciente e bioeticamente como ter atitudes éticas no exercício de suas atividades na relação com o paciente, tendo em vista os princípios de beneficência, justiça e autonomia. Tudo isso para motivar o exercício da ética hipocrática de modo claro e eficaz. Por isso, a relação com o paciente é caracterizada segundo o princípio de jamais “prejudicar ou

fazer mal a quem quer que seja” (Pessini & Barchifontaine, 2002, p. 431). No juramento moderno, o médico professa publicamente:

.....
Eu me comprometo solenemente a consagrar toda a minha vida ao serviço da humanidade. (...) A saúde do meu paciente será a minha primeira preocupação. (...) Mostrarei o máximo respeito pela vida humana. (...) Nem mesmo coagido farei uso dos meus conhecimentos médicos para fins que sejam contrários às leis humanas” (Pessini & Barchifontaine, 2002, p. 432).

.....
É dever de todo profissional da saúde conhecer e praticar os princípios éticos e morais da cultura em que vive para melhor servir e cuidar, como também é essencial na formação acadêmica a formação voltada para os humanismos filosófico, sociológico, científico e ético-cultural, do contrário a formação se transforma em informação puramente técnica.

CONCLUSÃO

Ao contemplarmos uma realidade desafiadora do Nordeste brasileiro impulsiona-nos voltar o nosso olhar criticamente a percepção de não somente contestação, mas também de mostrar a urgente necessidade de transformações onde os gestores públicos não podem descurar as necessidades básicas no atendimento à saúde do indivíduo menos favorecido. Essa é uma atitude que merece toda a atenção do cidadão no exercício de sua cidadania e, mais ainda, o nosso compromisso como educadores é junto com o educando no despertar da consciência crítica para a responsabilidade social da práxis coerente do profissional, principalmente, no âmbito da saúde.

Políticas públicas são os pontos chaves para encaminhar transformações mais eficazes e urgentes, por isso devem ser viabilizadas e cabe, portanto, a mobilização social mostra que o gestor só as concretiza quando a sociedade se faz presente. A sociedade exerce um papel por excelência no uso de suas atribuições como fiscalizadoras das práticas das gestões públicas e um dos instrumentos mais eficientes tem sido os Meios de Comunicação Social, fundamentalmente, as novas configurações das redes sociais, pois no Brasil esta realidade é patente de respeito e admiração. O cidadão encontrou nas redes sociais o veículo de congregar as pessoas para reivindicar direitos e deveres básicos da cidadania como mais investimento na educação e na saúde, ou seja, programa como mais médicos nas regiões interioranas, medicamentos básicos nas urgências dos postos, policlínicas e hospitais.

Portanto, uma coisa é certa: não é possível haver mudanças mais consistentes e profundas na sociedade sem a mobilização social, por uma sociedade ética, principalmente em nível de saúde para todos e educação de qualidade. Por isso mesmo, preparar bem o profissional do futuro requer empenho, dedicação exclusiva e muito otimismo.

BIBLIOGRAFIA

- Abreu, W. (2008). *Transições e contextos multiculturais. Contribuições para a anamnese e recursos aos cuidadores informais*. Coimbra: Formasau.
- Ahlert, A. (2007). Inter-relações entre ética e cidadania no processo educativo. *Educação: Temas e Problemas*, 3(2), 91-107.
- Bachelard, G. (1927). *Essai sur la connaissance approchée*. Ed. Urin.
- Bee, R. (2000). *Feedback*. São Paulo: Nobel.
- Drane, J. & Pessini, L. (2005). *Bioética, medicina e tecnologia. Desafios éticos na fronteira do conhecimento humano*. São Paulo: Loyola.
- Dubar, C. (2006). *A crise das identidades. A interpretação de uma mutação*. Porto: Edições Afrontamento.
- Fontana, D. (1998). *Psicologia para Professores*. São Paulo: Loyola.
- Freire, P. (1975). *Pedagogia do Oprimido*. Porto: Afrontamento.
- Freire, P. (1987). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Terra e Paz.
- Gadamer, H. G. (2009). *O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina*. Lisboa: Edições 70.
- Gomes, B. (2012). *Ética e medicina. De Hipócrates à criação dos primeiros hospitais*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Lolas, F. (2006). *Bioética e medicina: Aspectos de uma relação*. São Paulo: Loyola.
- Loureiro, I. & Miranda, N. (2010). *Promover a saúde: dos fundamentos à acção*. Coimbra: Almedina.
- Millen, M. (2012). Espiritualidade e comportamento em saúde. In A. Martins & A. Martini (Orgs.), *Teologia e saúde. Compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana* (pp. 131-141). São Paulo: Paulinas.
- Nunes, L. (2004). A especificidade da enfermagem. In M. Neves & S. Pacheco (Orgs.), *Para uma ética em enfermagem. Desafios* (pp. 31-48). Coimbra: Gráfica Coimbra.
- Paiva, A. (2004). O papel do enfermeiro. In M. Neves & S. Pacheco (Orgs.), *Para uma ética em enfermagem, Desafios* (pp. 51-61). Coimbra: Gráfica Coimbra.
- Pessini, L. & Barchifontaine, C. (2002/2003). *Problemas atuais de bioética*. São Paulo: Loyola.
- Queiroz, A. (2004). Perspectiva histórica da constituição da profissão. In M. Neves & S. Pacheco (Orgs.), *Para uma ética em enfermagem. Desafios* (pp. 19-32). Coimbra: Gráfica Coimbra.
- Santos, B. (1987). O estado, a sociedade e as políticas sociais: O caso das políticas de saúde. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 23, 13-74.
- Vieira, P. & Neves, N. (2009). Ética médica e bioética no curso médico sob o olhar dos docentes e discentes. *O Mundo da Saúde*, (33), 21-25.

UMA REFLEXÃO SOBRE A MALANDRAGEM BRASILEIRA À LUZ DANOÇÃO GREGA DE MÉTIS

João Evangelista Tude de Melo Neto¹⁵⁷

RESUMO

No Brasil existe uma espécie de “dualidade de paradigmas morais”. Isso porque uma moral mais tradicional que tem por princípio a honestidade e o cumprimento do dever coexiste, paralelamente, com uma espécie de “moral” da malandragem, a qual tem como referência a valorização de uma astúcia que tornaria o seu possuidor capaz de “levar vantagem em tudo”. Curiosamente, essa dualidade valorativa não consiste numa dicotômica excludente, já que, no cotidiano brasileiro, esses dois referenciais “morais” não se anulam numa espécie de conflito antinômico inconciliável. Em outras palavras, não é o caso que tenhamos o grupo dos honestos de um lado e o grupo dos malandros de outro. Por vezes, são os mesmos indivíduos que transitam entre os dois paradigmas, pois, no Brasil, a mesma pessoa pode oscilar de um polo a outro conforme as circunstâncias. Numa ocasião, podemos admirar o honesto cumpridor de deveres que sempre segue as normas de maneira inflexível. Por outro lado, a depender da situação, também podemos apreciar a inteligência sagaz do malandro, que, através das mais diversas formas de astúcias, consegue sobreviver de maneira “alternativa”. Ora, será que este problema da dualidade moral consiste, realmente, numa questão exclusivamente brasileira? Para tentar responder esse questionamento, iremos desenvolver uma reflexão acerca de uma aparente duplicidade valorativa que estaria presente também nos poemas homéricos. Nesse contexto helênico, teríamos, por um lado, o paradigma da ἀρετή expresso pela *Íliada* e, por outro lado, o referencial da Μήτις na *Odisseia*. Após a análise dessas duas noções gregas, iremos refletir, de maneira ensaística, sobre o contexto moral brasileiro tendo como referência a suposta duplicidade valorativa da cultura homérica.

Palavras-chave: malandragem, métiς, areté, cultura brasileira, cultura homérica.

1. A malandragem brasileira: um problema de duplicidade de paradigmas morais

Por que o cidadão brasileiro que, com razão, cobra honestidade dos políticos não enxerga contradição em fazer uso, por vezes, dos expedientes do jeitinho e da malandragem para resolver seus problemas cotidianos? Em uma

oportunidade anterior, tentamos, em um ensaio, refletir filosoficamente acerca dessa questão.¹⁵⁸ Naquela ocasião, realizamos uma espécie de experimento filosófico, ao tentarmos pensar o “fenômeno brasileiro da malandragem” utilizando como ferramenta interpretativa o *procedimento genealógico* – “método” proposto por Nietzsche para investigar e avaliar a origem dos valores morais. No referido texto, partimos da seguinte hipótese de trabalho: *no Brasil existe uma espécie de “dualidade de paradigmas morais”*.¹⁵⁹ Isso porque uma moral mais tradicional que tem por princípio a honestidade e o cumprimento do dever coexiste, paralelamente, com uma espécie de “moral” da malandragem, a qual tem como referência a valorização de uma astúcia que visa sempre “levar vantagem”. No ensaio em questão, vimos que, curiosamente, essa dualidade não acontece de forma dicotômica e excludente, já que os dois referenciais “morais” não se anulam no cotidiano brasileiro. Em outras palavras, não é que haja dois grupos de pessoas e que cada grupo siga exclusivamente um dos paradigmas. Ou seja, não é o caso que tenhamos o grupo dos honestos de um lado e o grupo dos malandros de outro. Por vezes, são os mesmos indivíduos que transitam entre os dois paradigmas, pois, no Brasil, a mesma pessoa pode oscilar de um polo a outro conforme as circunstâncias. Isto é, a mesma pessoa pode aderir momentaneamente ao modelo moral do honesto e, numa ocasião posterior, tomar como referência para sua ação o paradigma do malandro. Numa ocasião, podemos admirar o honesto cumpridor de deveres que sempre segue as normas de maneira “caxias”. Este é o bom trabalhador que “coloca o Brasil pra frente”. Por outro lado, a depender da situação, também podemos apreciar a inteligência sagaz do malandro, que, através das mais diversas formas de astúcias, consegue sobreviver de maneira “alternativa”.¹⁶⁰ Nesses termos, podemos afirmar que, no Brasil, dependendo do momento, tanto a atitude “caxias” quanto a “atitude malandra” podem ser consideradas bem-vindas e entendidas como “corretas”.¹⁶¹ Enfim, o cidadão que co-

158 – Foi quando publicamos, na edição 37 de *Filosofia ciência e vida*, o ensaio intitulado *Genealogia da malandragem*. C.f. Melo Neto, J.(2009). *Genealogia da malandragem*. *Revista Filosofia Ciência e Vida*, 37.

159 – Neste texto, iremos entender moral como um conjunto de paradigmas que servem de referência ao agir.

160 – Roberto DaMatta, que se debruçou várias vezes sobre o tema da malandragem, elenca três “personagens” paradigmáticos que atuariam no “drama” social brasileiro – e não apenas dois, como propomos. Para o autor, há o “caxias”, o “malandro” e o “renunciador”. O primeiro é o severo cumpridor das normas; o segundo é a figura que burla sistematicamente as regras sem, entretanto, pretender uma reviravolta da ordem vigente; e o terceiro é uma espécie de figura messiânica que pretende subverter por completo o sistema social (C.f. Matta, R.(1997) *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro* (p. 275). Rio de Janeiro: Rocco. 1997.). Não temos, contudo, o propósito de discutir a “validade” desses tipos sociais. Nosso objetivo é refletir filosoficamente acerca da dicotomia moral supracitada.

161 – Outro autor que se debruçou sobre a questão da malandragem foi o crítico literário, Antônio Candido que publicou *Dialética da malandragem*, uma referência obrigatória para qualquer estudo filosófico que aborde o tema da malandragem brasileira. O trabalho, um ensaio sobre *Memórias de um Sargento de Milícias* – romance publicado em 1854 por Manuel Antônio

157 – Universidade Católica de Pernambuco, Brasil.

bra dos políticos o cumprimento dos preceitos da moral da honestidade não enxerga contradição em usar o expediente do jeitinho e da malandragem porque ele teria a sua disposição dois paradigmas morais aos quais ele pode se adequar conforme as circunstâncias.

A admissão das “categorias” de *jeitinho* e de *malandragem* como elementos paradigmáticos à ação é algo mais complexo do que parece. Isso porque tomar essas “categorias” como modelo para o agir não significa apenas afirmar que no Brasil existe um alto grau de transgressão, mas denota que, por meio do jeitinho e da malandragem, a própria transgressão se transformou em “modelo moral”! A figura do malandro, nesse contexto, seria vista como um exemplo a ser seguido, pois teria se transformado numa referência para o “dever ser” – uma espécie de “paradigma moral paralelo”.

Em outras palavras, no Brasil “ser esperto” e “sempre tirar vantagem” se converte numa espécie de norma. E, aqui, parece que temos uma peculiaridade do nosso País. Aliás, nesse sentido, não é exagero afirmar que a *malandragem* foi até mesmo concebida como um elemento constitutivo da própria identidade brasileira. Lembremos, por exemplo, da “lei de Gerson” que postula ser da natureza do brasileiro possuir uma sagacidade prática capaz de conduzi-lo a sempre “levar vantagem em tudo”. Mas, será que esse tipo de dualismo moral, que toma a burla como possibilidade legítima, é, de fato, uma exclusividade brasileira?

2. Uma duplicidade de paradigmas “morais” no mundo homérico

Entendemos que, antes de responder a essa pergunta, seria necessário elucidar uma questão preliminar: será que o problema da dualidade moral consiste, realmente, numa questão filosófica? Respondemos de imediato. Sim, o problema que elencamos é uma questão filosófica. Na verdade, para lançar um pouco de luz sobre nossa investigação, recorreremos a um diálogo de Platão, o *Hípias menor*. Ora, nesse escrito, Platão não só vai mostrar que a questão da dualidade moral já era um elemento da cultura grega, como também vai deixar claro que essa dualidade constitui um tema que pode e deve ser refletido a partir de uma perspectiva filosófica. No diálogo citado, Sócrates faz com que seu interlocutor, o famoso sofista Hípias de Élis (século V a.C.),

de Almeida (1831-1861) –, toma o personagem principal do livro, *Leonardo Pataca Filho*, como o primeiro malandro da literatura brasileira. Mostrando que *Leonardo* transita, cotidianamente, entre a ordem estabelecida e as condutas transgressivas, Cândido afirma que esse romance, já no século XIX, retrata – retrospectivamente – a ambiguidade ética da sociedade brasileira, na época de Dom João VI. A desarmonia entre as instituições ético-legais e as práticas sociais efetivas não seria novidade: “Há um traço saboroso que funde no terreno do símbolo essas confusões de hemisférios e esta subversão final de valores. (...) É burla e é sério, porque a sociedade que formiga nas Memórias é sugestiva. (...) Manifesta (...) o jogo dialético da ordem e da desordem” (Candido, A. (1993). *Dialética da Malandragem*. In *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades). Ainda sobre o Brasil e a Malandragem, conferir: Andrade, M. (1986). *Macunaima: o herói sem nenhum caráter* (23ª ed.). Belo Horizonte: Itatiaia; Almeida, M. (2000). *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Escala Educacional; Holanda, S. (1995). *Raízes do Brasil* (26ª ed.). Rio de Janeiro: José Olympio; Prado JR., C. (2000). *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.

se depare com uma dicotomia de valores que estaria presente nos poemas homéricos. Já no início do diálogo, Sócrates pergunta a Hípias:¹⁶² “o que você nos diz sobre Aquiles e Odisseu? Qual dos dois você afirma ser o melhor, e em que?” (364). Hípias então responde: “Homero fez de Aquiles o melhor homem dentre os que chegaram a Tróia [...] e de Odisseu, o mais multiforme” (364). Hípias diz ainda que “Aquiles [...] era verdadeiro e direito, e Odisseu [...] multiforme e mentiroso” (365).¹⁶³

Na realidade, a pergunta de Sócrates e a resposta de Hípias denunciam uma duplicidade valorativa que já se encontrava nos textos que serviam de base e orientação para a formação dos gregos antigos. Nesse sentido, Platão parece querer mostrar que o valor “bom” no contexto homérico pode ser entendido de duas maneiras que, apesar de antagônicas, constituíam elementos norteadores da mentalidade grega. Dito de outra maneira, o “bom” poderia ser compreendido como “o bom” que é expresso na *Ilíada*, isto é, o “bom” que tem como figura paradigmática o valente e honrado Aquiles, que é “verdadeiro e direto”. Todavia, o “bom” também poderia significar o “bom” que se faz presente na *Odisseia* através da figura do astuto e “mentiroso” Odisseu. De fato, se nos confrontarmos com os poemas homéricos, parece que podemos encontrar dois paradigmas conflitantes.¹⁶⁴ Enquanto a *Ilíada* gira em torno da guerra de Tróia e das façanhas heroicas e quase sempre honradas de Aquiles, a *Odisseia* conta as aventuras, as astúcias e trapaças de Odisseu durante seu retorno à sua terra natal, Ítaca.

A *Ilíada* é permeada por uma mentalidade bélica que valoriza a figura do bravo e honrado guerreiro. Esses guerreiros fazem parte do grupo dos *aristoi* (os melhores). E o que caracteriza esses *aristoi* é a *areté*, uma espécie de excelência na arte da guerra. O bom guerreiro de *areté* se distingue, portanto, dos guerreiros comuns pelo vigor físico, pela coragem, pela juventude, pela argúcia bélica e pela destreza no manejo de suas armas. São *aristoi*, entre outros, os personagens Aquiles, Ájax, Agamenon, Heitor e Pátroclos. Esses heróis homéricos da *Ilíada* buscavam expressar seu valor numa *bela luta*, isto é, numa espécie de duelo justo que pressupõe uma igualdade de condições para o combate. O guerreiro de *areté* deveria, por conseguinte, respeitar uma honra guerreira que se opõe a qualquer tipo de tentativa de trapaça ou burla. Os *aristoi* devem, portanto, evitar o embuste e lutar de forma franca e leal. Nesse sentido, é possível

162 – É necessário ressaltar que, neste ensaio, não estamos interessados em realizar uma análise interpretativa dos argumentos do referido diálogo. Nossa intenção é instrumental, pois usamos o texto de Platão para mostrar que a preocupação filosófica acerca de uma duplicidade de paradigmas valorativos já estava presente nas inquietações do filósofo. Na verdade, a pergunta acerca da dualidade dos valores homéricos constitui uma questão inicial do diálogo. Ao longo do texto, Sócrates desdobra o problema e termina por levar o seu interlocutor à contradição acerca da natureza do ‘bom’ e do ‘mau’. No final do diálogo, chega-se a conclusão aporética de que o homem bom age errado voluntariamente e que o mau age involuntariamente (Cf. Platão (2008). *Hípias menor*. In *Sobre a inspiração poética (Íon) & Sobre a mentira (Hípias menor)*p. 92. Trad. André Malta. Porto Alegre: L & PM.).

163 – Platão. *Hípias menor*. op.cit. pp. 59, 60 e 61.

164 – Sobre essa questão Cf. Vidal-Naquet, P.(2002). *Le monde d’Homère* (p. 72). Paris: Perin.

afirmar que a *areté* homérica é repleta de regras de conduta que conduzem e regulam a justa disputa. Lutar à noite, por exemplo, é algo reprovável no contexto da *bela guerra* que é contada na *Ilíada*. Isso porque a noite facilita o disfarce, a artimanha, a trapaça e a emboscada.¹⁶⁵

A respeito dessa mentalidade homérica, a fala do troiano Heitor direcionada a Ájax, no canto VII (verso 240) da *Ilíada*, é bastante ilustrativa: “não quero atacar com nenhuma artimanha um inimigo como és, mas, lealmente, tentar alcançar-te”.¹⁶⁶ Esse trecho também explicita outra exigência da honra guerreira em questão: o guerreiro de *areté* deveria enfrentar um adversário valoroso, ou seja, outro guerreiro de *areté*. Isso porque é apenas a luta contra um oponente valoroso que poderia lhe conferir a glória (*Kleos*). Essa *kleos* poderia, inclusive, ser conquistada por meio de uma *bela morte* – a morte gloriosa resultado de um valente e justo combate. Aquiles, por exemplo, prefere uma vida breve e heroica a uma existência longa e obscura. Isso porque sua bela morte será cantada pelo poeta (*aedo*) o que vai fazer com que seus feitos heroicos sejam lembrados por muito tempo. O canto do *aedo* vai, nesse sentido, conferir ao guerreiro uma espécie de eternidade simbólica e imanente, pois durante séculos as proezas e honras do guerreiro serão faladas e lembradas. Enfim, é justamente a valentia, o destemor frente à morte e o cumprimento de um código de honra guerreira que darão a “imortalidade” ao herói.

Se, na *Ilíada*, a principal referência “moral” é a honra guerreira e o respeito pela luta justa, na *Odisséia* a trapaça e a esperteza passam a ser a regra. Na *Ilíada*, a *bela morte* é almejada pelo herói. Na *Odisséia*, ao contrário, o importante é sobreviver. O principal herói da *Ilíada* é Aquiles – paradigma de *areté* nesta epopeia. Na *Odisseia*, ao contrário, Ulisses (Odisseu, em grego), o inventor do cavalo de Troia, é o protagonista do poema e principal referência “moral”. Sob os epítetos de “o multifacetado” e “o rico em ardil”, Odisseu é um personagem célebre por suas trapaças e artimanhas.¹⁶⁷ Ele é caracterizado por possuir um tipo de inteligência prática – personificada pela deusa *Métis* – ligada à esperteza e à astúcia.¹⁶⁸ Essa inteligência sagaz e pragmática se constitui pelo senso de oportunidade e capacidade de decisões rápidas e certeiras. Além disso, a *métis* também é sinônimo de adaptação, disfarce e ardil. É justamente lançando mão de sua *métis* que Odisseu sobrevive a fantásticos e assustadores perigos e consegue retornar à Ítaca.

Nascida na união de Oceano e Tétis, *Métis* é uma deusa da geração anterior ao reinado dos deuses olímpicos. Caracterizada por uma inteligência astuciosa, ela ajudou Zeus a vencer a guerra contra os Titãs, já que fabricou uma poção

que fez Cronos – líder dos Titãs – vomitar os irmãos de Zeus que se juntaram ao lado deste no combate. Ela também foi a primeira esposa de Zeus e chegou a engravidar do soberano do Olimpo. Todavia, Zeus foi avisado por Gaia e Urano que o filho do casal poderia destituir o seu reinado. Zeus, então, engole *Métis* e evita o golpe. Ao engolir a deusa, Zeus toma para si aquela inteligência astuta que caracteriza *Métis*. No contexto homérico, *Métis* é, portanto, a personificação de uma inteligência sagaz e prática que se caracteriza pelo senso de oportunidade e rapidez nas decisões. Todos os personagens dotados de *métis* são possuidores de uma mobilidade que os torna capazes de se adaptarem às mais diversas situações e ambientes. Eles também são caracterizados pela arte do disfarce e da enganação. A própria *Métis* era conhecida por assumir diversas formas e disfarces. Além de *Métis*, são dotados de *métis* os personagens: Prometeu, Hefesto, Hérmes, Atena – filha de *Métis* e Zeus – e o próprio Odisseu.

Como dissemos, a *Odisseia* está repleta de passagens que expressam a *métis* de Odisseu. Um exemplo é uma aventura que é contada no canto XII. Nesse trecho, Homero relata um dos perigos pelo qual Odisseu teve de passar para poder chegar à Ítaca, sua amada terra natal. O risco em questão é o sedutor canto das sereias, cuja beleza atrai os navegantes, fazendo com que estes se atirem ao mar e morram afogados. Odisseu, entretanto, é advertido acerca dessa ameaça e planeja uma forma de, ao mesmo tempo, escutar o canto das sereias e escapar da morte. O que faz Odisseu? Veda os ouvidos de seus marinheiros com cera e pede para ser amarrado no mastro do navio para que possa ouvir o fascinante canto sem, no entanto, atirar-se ao mar. Outra passagem digna de nota é contada no canto IX da *Odisseia*. Nesse trecho, Homero relata as aventuras de Odisseu no momento em que ele visita a ilha dos ciclopes e tem de enfrentar o Ciclope Polifemo, um gigante monstruoso que possui apenas um olho na testa. Aprisionados na caverna de Polifemo, os companheiros de Odisseu começaram a ser devorados pelo Ciclope. O herói, contudo, consegue, através de um hábil diálogo, convencer Polifemo a beber vinho – bebida até então desconhecida pelo Ciclope. Durante a conversa regada ao líquido dionisiaco, Polifemo pergunta o nome de Odisseu. O herói, no entanto, responde: “ninguém é o meu nome”.¹⁶⁹ O vinho leva Polifemo à embriaguez e Odisseu consegue furar com uma lasca de oliveira em brasa o único olho do mostro. Polifemo grita de dor e pede socorro aos seus irmãos, os outros ciclopes que habitavam na mesma ilha. Eles então perguntam: “algum homem te pilha o rebanho? Mata-te alguém, ou com uso da força ou por meio de astúcia?”¹⁷⁰ Polifemo responde: “Ninguém quer matar-me”.¹⁷¹ Enfim, os outros ciclopes não vão ao socorro de Polifemo.

Com efeito, essa é uma das passagens da *Odisseia* que nos mostra a atitude artilosa de Odisseu sendo justificada pela necessidade de sobrevivência. A esse respeito, a fala do próprio herói, que faz uma espécie de reflexão retrospectiva dessa aventura, é muito ilustrativa: “Pensei toda sorte de as-

165 – No canto VII (verso 290) de *Ilíada*, por exemplo, Heitor e Ájax cessam seu duelo porque anoitece. (C.f. Homero(2004). *Ilíada* (p. 188). Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro).

166 – Homero. *Ilíada*. op.cit. p. 186.

167 – Esses epítetos de Odisseu aparecem ao longo da *Odisseia*: C.f. Homero (2001). *Odisseia* (p. 128). VII, 160; IX, 10; X, 480; XI, 60; XI 470. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro.

168 – Sobre a questão da *Métis* indicamos o clássico: Detiene, M. & Vernant, J.-P. (1974). *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion, Edição brasileira: Détiene, M. & Vernant, J.-P. (2008). *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysséus.

169 – Homero. *Odisseia*. IX, 360. p.164.

170 – Ibidem. IX, 400. p.165.

171 – Ibidem. IX, 400. p. 165.

túcias e enganos, por se tratar da existência e iminente perigo ameaçar-nos”.¹⁷² Ora, esse tipo de autoavaliação de Odisseu expressa que a *Odisseia* é permeada por um paradigma valorativo quase inverso em relação à *areté* da *Ilíada*. Neste poema, o herói almeja uma eternidade simbólica através da *bela morte*; já na *Odisseia* o que temos é uma inteligência pragmática ligada às urgências do momento e que visa promover a manutenção da vida do herói. Enfim, o que inspira a inteligência astuciosa de Odisseu e, ao mesmo tempo, justifica suas “trapaças” é a necessidade de sobrevivência. Na mesma direção da passagem anterior, temos também a aventura que é narrada no canto 12 da *Odisseia*. Nesse trecho, Circe – feiticeira e amante de Odisseu – adverte o herói acerca dos perigos de Cila, um monstro marinho de seis cabeças e doze pés. Odisseu, apesar de ter sido avisado da ameaça da monstruosa Cila, não comunica o perigo aos seus companheiros e argumenta dessa forma: “Do inevitável perigo de Cila não disse palavra, para que os sócios, tomados de medo, das mãos não deixassem os remos todos cair e no fundo da nau se escondessem”.¹⁷³ Ora, essa passagem deixa claro que o que move as ações de Odisseu é uma espécie de prudência a qual tem como referência as circunstâncias efetivas, pois ele sabe que, se falar sobre Cila, os seus companheiros ficariam amedrontados e cessariam de remar. Na verdade, Homero inicia a *Odisseia* pedindo inspiração às musas para que ele consiga contar os feitos do “herói astucioso”,¹⁷⁴ Odisseu. Ora, o poema já começa, portanto, identificando o caráter “manhoso” de Odisseu. Curiosamente, essa passagem não expressa um valor depreciativo acerca da maneira multiforme e artilosa do herói. Ao contrário, o modo de ser engenhoso e versátil de Odisseu, além de ser ressaltado, é cultuado.¹⁷⁵ De fato, o texto de *Odisseia* está repleto de menções elogiosas ao herói. Há, por exemplo, uma passagem em que a maior “trapaça” de Odisseu é lembrada ao mesmo tempo em que ele recebe o adjetivo de ‘divino’. Examinemos: “o cavalo de pau (...) que o divo Odisseu com astúcia pôs dentro de Troia, cheio de heróis destemidos, que os muros sagrados saquearam”.¹⁷⁶ Ora, a exaltação e divinização do caráter astucioso e “trapaceiro” do herói nos mostra que Odisseu era entendido, pelo autor da *Odisseia*, como um modelo a ser seguido. O herói constituía, portanto, um paradigma que estava à disposição do homem grego e que era passível de ser utilizado conforme a necessidade das circunstâncias. Ora, é justamente aqui que entendemos que figura de Odisseu possui uma proximidade com o arquétipo brasileiro do malandro. Vejamos.

3. Pedro Malazarte, protótipo do malandro

No clássico *Carnavais, malandros e heróis*, o cientista social Roberto DaMata realizou um estudo acerca da malandra-

gem brasileira tomando como ponto de partida “o mito” do Pedro Malazarte.¹⁷⁷ Para o autor, Pedro Malazarte, personagem tradicional da cultura ibérica que foi importado para o Brasil, seria uma espécie de protótipo do malandro brasileiro. De origem pobre, Malazarte se caracteriza por uma esperteza inesgotável que é usada para vencer suas dificuldades e levá-lo à conquista das mais diversas vantagens. Uma variante mais recente de Malazarte é, por exemplo, o João Grilo, personagem de Ariano Suassuna em *Auto da compadecida* que, durante todo enredo da peça, usa de sua astúcia para engambelar seus adversários e se livrar das mais variadas complicações. Mais recente ainda, é o Didi Mocó dos Trapalhões que, através dos meios de comunicação de massa, conservou o arquétipo do Malazarte no imaginário brasileiro.

Todavia, na tradição folclórica brasileira mais originária, Malazarte é um dos dois filhos de um casal velho e pobre. Enquanto o irmão mais velho, João, é caracterizado como sendo trabalhador e honesto, Pedro é “astucioso e vadio”.¹⁷⁸ Por conta da situação precária da família, João tem de ganhar a vida trabalhando para um fazendeiro velhaco e explorador. No novo emprego, entretanto, João é engabelado por um contrato de trabalho desonesto e, depois de um ano de muito esforço, retorna para casa sem nenhum tostão. Como se não bastasse a exploração, o patrão ainda lhe aranca uma “tira de couro” que vai “desde o pescoço até o fim das costas”. Esse ato de violência e humilhação é legitimado porque João não consegue cumprir as cláusulas injustas do contrato. Revoltado com a situação do irmão, Pedro resolve utilizar suas “manhas” para vingá-lo. Procura o mesmo fazendeiro e começa a “trabalhar”. Depois de algum tempo, por meio das mais diversas espertezas consegue empobrecer o fazendeiro e voltar rico para casa. Após vingar o irmão, Malazarte resolve ter uma vida de andarilho. Durante suas andanças, o herói vive as mais diversas aventuras, nas quais sempre utiliza a astúcia para se safar e tirar vantagens de ricos e senhores. Pedro consegue trocar fezes por dinheiro; vende um urubu que, supostamente encantado, faria adivinhações; desfruta de banquetes sem gastar nenhum tostão; ganha salários sem trabalhar e até usa o cadáver da própria mãe para extorquir quantias de um latifundiário.¹⁷⁹ Para DaMata, Malazarte é “um *relativizador* das leis, regulamentos, códigos e moralidades que sufocam o indivíduo sem berço no jugo do trabalho”.¹⁸⁰ Apesar de “relativizador”, o nosso “herói” não seria uma espécie de reformista ou revolucionário da ordem vigente. Isso porque a transgressão de Malazarte não visa à transformação do sistema, mas à manutenção da vida e da vantagem casual. Apesar de burlar sistematicamente as normas, o personagem não tem a pretensão de modificar o todo das instituições. O que interessa a ele é continuar a levar sua vida de “malandro” e não se submeter à exploração do trabalho. Nesse sentido, o mito do Malazarte nos mostraria que é possível guiar a vida por meio

172 – Ibidem. IX, 420. op.cit. p.165.

173 – Ibidem. XII, 220. op.cit. p. 216.

174 – Homero. *Odisseia*. I, 1. op.cit. p. 28.

175 – André Malta em nota para sua tradução do *Hípias menor* pontua que, nos textos homéricos, os adjetivos de Odisseu ligados à astúcia (como, por exemplo, ‘multiforme’) não tinham valor depreciativo. Ele ressalta, contudo, que já no século V e IV a. C. o personagem passa a ser sinônimo de traição e de não confiabilidade. Platão. *Hípias menor*. op.cit. p.60.

176 – Homero. *Odisseia*. VIII, 490. op.cit. p. 149.

177 – C.f. Matta, R. *Carnavais, malandros e heróis*. op.cit. pp. 286-316.

178 – Cascudo, C.(2004). *Contos tradicionais do Brasil*. (p.174). São Paulo: Global.

179 – C.f. Ibidem.

180 – Matta, R. *Carnavais, malandros e heróis*. op.cit. p. 290.

de uma espécie de paradigma “moral” paralelo que, apesar de contrariar pontualmente as instituições moral-jurídicas, convive com essas mesmas instituições. Malazarte seria, nesse sentido, o arquétipo do nosso malandro que constitui um “papel social que está a nossa disposição para ser vivido no momento em que acharmos que a lei pode ser esquecida ou até mesmo burlada com certa classe e jeito”.¹⁸¹ Tal como o mito de Odisseu que, na Grécia, constituiu um arquétipo paralelo à *areté*, o Malazarte/malandro consiste, no Brasil, numa referência alternativa para nossas ações.

Haveria um elemento da cultura grega na raiz da nossa malandragem? Uma espécie de atavismo esquecido? Não somos capazes de responder a essa questão. Contudo, nos arriscamos a propor que, de fato, há uma aproximação entre a malandragem brasileira e a *metis* grega e que, além disso, a cultura brasileira não é a única a ter de se confrontar com um problema de dualidade de paradigmas morais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE MÉTIS E MALANDRAGEM

Tanto Odisseu como Pedro Malazarte são personagens caracterizados por uma sagacidade prática que os levam a soluções rápidas e oportunas para seus problemas. Ambos possuem a capacidade de se adaptar às mais diversas dificuldades e superá-las. E eles só conseguem fazer frente aos seus obstáculos através do recurso da trapaça e da burla. Entretanto, o que parece legitimar as ações dos nossos heróis é justamente a precariedade de suas condições. Odisseu está perdido na imensidão do mar mediterrâneo e luta contra forças que estão muito além da capacidade humana. Para manter-se vivo, ele tem de fazer uso da *metis* e trapacear. Malazarte está inserido numa realidade social opressora que praticamente impossibilita a sobrevivência sem o recurso da burla e da enganação. Ele tem de dar sempre um jeito para sobreviver e levar vantagem frente aos coronéis e poderosos em geral. Nos dois casos, temos uma espécie de “moral da conservação da vida”, em que a necessidade de sobrevivência legitima a trapaça e se sobrepõe a uma “moral da honestidade”. O que há aqui, entretanto, não é uma valorização da trapaça pela trapaça, mas a trapaça justificada pela necessidade de sobrevivência.

Utilizaremos esses dois “mitos fundadores” para realizarmos uma última reflexão acerca da malandragem brasileira. Se tomarmos o parágrafo anterior como fio condutor, poderíamos supor que a *apologia da malandragem pela malandragem* seria um fenômeno secundário em relação ao princípio fundamental da malandragem, isto é, a sobrevivência. Em outras palavras, a malandragem – de início, impulsionada pela necessidade de conservação da vida – se converteu em referência para si mesma. Nesse sentido, de “mecanismo de adaptação às situações perversas da sociedade brasileira”¹⁸² a malandragem teria se tornado um modelo moral independente da necessidade de sobrevivência.¹⁸³ A glorificação do malandro seria, portanto, o resultado de um processo que

fez a malandragem se transformar em valor moral que norteia a própria ação malandra. Ou seja, não se é malandro para sobreviver, mas é-se malandro porque se deve ser esperto em todas as ocasiões. E, aqui, colocamos uma derradeira questão: será que, ao promovermos essa *apologia da malandragem pela malandragem*, não perdemos o referencial originário da própria malandragem, isto é, a preservação da vida? Isso porque a *apologia da malandragem pela malandragem* trás à tona o perigo da justificação de uma corrupção generalizada e o efeito colateral de todo um encadeamento de chagas sociais que tornam as condições da vida ainda mais precárias. Enfim, será que a malandragem gratuita, a malandragem da “lei de Gerson”, não estaria conduzindo a um caminho contrário ao princípio mais originário da própria malandragem? Será que a necessidade de tanta malandragem não levará todos os brasileiros a assumir o papel de otários?

181 – Matta, R. (1986). *O que faz do Brasil, Brasil?* (p.105). Rio de Janeiro: Rocco.

182 – Barbosa, L. (1992). *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus.

183 – Melo Neto, J. *Genealogia da malandragem*. op.cit.

BIBLIOGRAFIA

Sobre a *mêtis*

- Homero. (2001). *Odisseia*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Homero. (2004). *Ilíada*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Platão.(2008). Hípias menor. In *Sobre a inspiração poética (Íon) & Sobre a mentira (Hípias menor)*. Porto Alegre: L & PM.
- Detiene, M., Vernant, J.-P. (1974). *Les ruses de l'intelligence: la mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion.
- Vidal-Naquet, P. (2002). *Le monde d'Homère*. Paris : Perin.

Sobre a malandragem

- Andrade, M.(1986). *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. (23ª ed.). Belo Horizonte: Itatiaia.
- Almeida, M. (2000). *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Escala Educacional.
- Barbosa, L. (1992). *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus.
- Candido, A. (1993). Dialética da Malandragem. In *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades.
- Cascudo, C. (2004). Seis aventuras de Pedro Malazarte. In *Contos tradicionais do Brasil*. São Paulo: Global.
- Holanda, S. (1995). *Raízes do Brasil* (26ª ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Matta, R. (1986). *O que faz do brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Matta, R. (1997). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Melo Neto, J. (2009). Genealogia da malandragem. *Revista Filosofia Ciência e Vida*, 37.
- Melo Neto, J. (2015). As malandragens de Odisseu. *Revista Filosofia Ciência e Vida*, 110.
- Prado Júnior, C. (2000). *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.
- Suassuna, A. (2005). *Auto da compadecida*. Rio de Janeiro: Agir.

Autores

Ana Carina Vilares
vilares.ana@hotmail.com

Doutoramento em Filosofia, especialização em Ética e Filosofia Política, com a tese «Ética, cidadania e educação: a filosofia prática de Adela Cortina» pela Universidade do Porto. Investigadora do Grupo Philosophy and Public Space do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Em 2017 publicou o livro: “O Percurso Ético do Reconhecimento. Um diálogo com Adela Cortina” (Edições Afrontamento, Porto).

Ana Vieira
ana.vieira@ipleiria.pt

Mestre em Ciências da Educação – História e Problemas Atuais da Educação e doutora em Ciências da Educação, na área da Educação Social e Mediação Sociopedagógica. É, atualmente, professora adjunta na Escola Superior de Educação e Ciências Sociais (ESE-CS) do Instituto Politécnico de Leiria (IPL), membro da RESMI - Rede de Ensino Superior em Mediação Intercultural -, e Investigadora Integrada do CICS.NOVA.IPLLeiria, Unidade de Investigação da FCT.

A sua investigação incide sobre Educação Social, Pedagogia Social, Mediação intercultural, Mediação Sociopedagógica, Mediação sociocultural, Trabalho Social e Indisciplina, áreas onde tem publicado em livros, revistas nacionais e estrangeiras, e onde tem desenvolvido comunicações que tem apresentado em congressos nacionais e internacionais. Trabalhou, em Portugal, com Américo Peres, professor agregado da UTAD e, em Espanha, com José António Caride, professor catedrático da Universidade de Santiago de Compostela.

Anderson de Alencar Menezes
anderufal@gmail.com;

Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, Bacharel em Teologia pelo Centro Unisal - Campus Pio XI (São Paulo), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco e Doutor em Ciências da Educação pela Universidade do Porto/Portugal. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas, Membro do Conselho Editorial e consultor da revista Reduc(Revista Eletrônica de Educação de Alagoas). Professor e pesquisador do mestrado e Doutorado em Educação do PPGE/CEDU/UFAL; Membro do Conselho Editorial da Revista Eletrônica - COGNITIO da PUC São Paulo; Tem interesse pelas seguintes Linhas de Pesquisa: 1) Área da Filosofia: Epistemologia, Hermenêutica e Teoria Crítica. 2) Área da Educação: Fundamentos Filosóficos da Educação; Fundamentos Socioantropológicos da Educação; Teoria Crítica e Educação; Hermenêutica e Educação, Profissão Docente.

André Luiz Holanda de Oliveira
andreholanda@hotmail.com

Doutor (UFPB/UFPE/UFRN), mestre e licenciado em filosofia (UFPE), mestre e bacharel em Teologia (STBNB/FTBPR), e Formação em Tutoria Online (SENAC-PE). É professor de filosofia na Universidade Católica de Pernambuco e de Teologia no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Leciona disciplinas nas áreas de Filosofia e Teologia.

Barry van Driel
barry@iaie.org

Diretor de Departamento da Anne Frank House em Amesterdão -Holanda, responsável pela área de desenvolvimento curricular e pela formação internacional de professores. É o Presidente da International Association for Intercultural Education. Desempenha também o cargo de Presidente do Júri da UNAOC Intercultural Innovation Award e de consultor especialista do Grupo de Trabalho 2020-Educação para a Cidadania da Comissão Europeia. É também o Senior Editor in Chief da revista Intercultural Education (Routledge). Como psicólogo publicou já mais de 2 dezenas de livros e artigos científicos sobre Educação sobre o Holocausto, Educação para os Direitos Humanos, Educação contra a Homofobia e Islamofobia.

Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa
danilo@unicap.br

Casado, pai de dois filhos (Alice e Henrique), Doutor em Filosofia pela UFRGS/Brasil, professor da Universidade Católica de Pernambuco no Curso de Filosofia, email: danilo@unicap.br, é professor visitante na UBA/Argentina, dentro da área de filosofia do Instituto Gino Germani. Suas pesquisas atualmente se colocam no contexto da explicitação das normas éticas a partir da compreensão da racionalidade subjacente destas próprias regras.

Dalmo Cavalcante de Moura
modal.moura@gmail.com

Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas (2006), Especialização em Ensino de Filosofia e Sociologia, e mestrado em Educação pela Universidade Federal de Alagoas (2017) pelo Centro de Educação (CEDU). Atualmente é regime parcial da Faculdade São Tomás de Aquino (FACESTA), onde ministra aula no curso de Filosofia. Tem experiência na área de ensino de Filosofia, com ênfase no estudo da Indústria Cultural, através da contribuição da Escola de Frankfurt. Áreas de interesse: Ensino de Filosofia, Indústria Cultural, Educação.

Dirk Oesselmann
Dirk.Oesselmann@eh-freiburg.
ekiba.de

Professor de Teologia e de Pedagogia Comunitária na Evangelischen Hochschule Freiburg, Alemanha. Doutorado Em Teologia e investigador com dezenas publicações na área do Diálogo Intercultural e Interreligioso, Espiritualidade e Sustentabilidade. Foi Professor Titular de Filosofia do Serviço Social e Educação Intercultural da Universidade da Amazônia / UNAMA e estudioso de Paulo Freire.

Eleonora Enoque da Silva
eleonouras@yahoo.com.br

Doutora em Filosofia pelo programa integrado UFPB-UFPE-UFRN, mestra em Filosofia pela UFPB e bacharel em Física pela UMC. Trabalha como professora de Filosofia na UNICAP. Suas áreas de pesquisa e interesse são: Lógica, Filosofia Analítica, Filosofia da Linguagem, Retórica, Epistemologia, Filosofia da Ciência e Física.

Ermano Rodrigues do Nascimento
ernascimento@hotmail.com

Graduado em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Católica de Pernambuco (1984), mestrado em Filosofia Social e Política pela Universidade Federal de Pernambuco (1996) e doutorado em Ciências da Educação pela Universidade do Porto, Portugal (2015). Atualmente, é professor adjunto I da Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Bioética, cidadania, ética e sociedade, estado, democracia.

Gerson Francisco de Arruda Júnior
gjkoiner@yahoo.com.br

Doutor em filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É professor Assistente I no Centro de Teologia e Ciências Humanas da Universidade Católica de Pernambuco e na Faculdade de Teologia Integrada. Dedicar-se, de um modo geral, ao estudo da filosofia analítica, filosofia da lógica, da linguagem e da mente, e de um modo particular, ao pensamento de Wittgenstein.

João Evangelista Tude de Melo Neto
joaonetofilosofia@gmail.com

João Evangelista Tude de Melo Neto é professor de filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Doutorou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e estágio na Universidade de Reims Champagne-Ardenne (França). João Evangelista está vinculado ao "Grupo de Estudos Nietzsche" (GEN), um dos mais importantes grupos da pesquisa e produção na filosofia nietzschiana na América Latina. Integra, ainda, o GIRN (Groupe International de Recherches Nietzscheennes), o mais relevante grupo europeu de investigação acerca da filosofia de Nietzsche. João Evangelista é também mestre e bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Além de Filosofia, é bacharel em Comunicação Social pela Universidade Católica de Pernambuco (habilitação em Jornalismo). Tem artigos e traduções publicados em edições acadêmicas como: CADERNOS Nietzsche e Perspectiva filosófica. Já apresentou comunicações em eventos nacionais e internacionais como: "V Congresso Internacional do GIRN" (Lisboa, Portugal 2012) e o "VII Congresso Internacional do GIRN" (Paris, França 2014). Foi, ainda, responsável pela elaboração de 12 verbetes do Dicionário Nietzsche trabalho, organizado pelo GEN e publicado pela editora Loyola. Em 2017, publicou o livro "10 lições sobre Nietzsche" pela editora Vozes.

Joaquim Escola
jescola@utad.pt

Professor auxiliar do Departamento de Educação e Psicologia da Escola de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real, Portugal. Doutorado em Educação pela Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (2003). Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade de Coimbra (1987-1991). Os seus interesses de investigação centram-se na Comunicação e Tecnologia Educativa, Educação para os Media, Didática da Filosofia e Filosofia da Educação. Conferencista convidado em reuniões científicas nacionais e internacionais. Revisor científico em revistas nacionais e estrangeiras. Membro integrado do Centro de Investigação da FCT do IF da Universidade do Porto. Publicou 37 artigos em revistas especializadas e 54 trabalhos em actas de eventos, possui 97 capítulos de livros e 9 livros publicados.

José Tadeu Batista de Souza
jtadeuoli@hotmail.com

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (1991), mestrado em Filosofia (UFPB) pela Universidade Federal da Paraíba (1996) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007). Atualmente é Professor Adjunto III da Universidade Católica de Pernambuco e do programa de pós-graduação-mestrado e doutorado em ciências da religião. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: Levinas, ética, alteridade, hermenêutica e subjetividade.

Karl Heinz Efken
khefken@hotmail.com

Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do rio Grande do Sul (2003), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (1993) e graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (1986). Curso de Filosofia na Philosophisch-Theologische Hochschule de Sankt Georgen/Frankfurt (1979). Graduado em Teologia pelo Instituto de Teologia de Recife (1983). Atualmente é Professor Adjunto IV do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-graduação (mestrado e doutorado) da Universidade Católica de Pernambuco. Suas atividades de ensino, Pesquisa e Extensão giram em torno de temas ligados à filosofia (filosofia política, filosofia da linguagem, ética), ao pensamento de Jürgen Habermas, à educação e à Análise Crítica do Discurso. É líder do grupo de pesquisa Normas, máximas e ação.

Maria Luísa Branco
branco.luisa@gmail.com

Professora Associada do Departamento de Psicologia e Educação da Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal. Doutorada em Educação e investigadora integrada do "LabCom.IFP - Comunicação Filosofia e Humanidades", publicou dezenas de artigos em revistas da especialidade, capítulos de livros e é autora de livros na área da Educação. É ainda co-editora da Revista Psicologia e Educação e diretora do Mestrado em Supervisão Pedagógica e do Doutoramento em Educação.

Martha Solange Perrusi
marthaperrusi@gmail.com

Professora do Curso de Filosofia da Unicap e ministra as disciplinas de Estética e Mitologia Grega. Mestre em Filosofia pela UFPE, atualmente faz Doutorado em Ciências da Linguagem pela Unicap.

Miguel Prata Gomes
mpratagomes@gmail.com

(Doutor em Filosofia –Univ. Salamanca, Espanha), Professor Coordenador na Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti (Porto –Portugal). Especialista nas áreas da Educação e Mediação Intercultural, Ética e Direitos Humanos, Filosofia da Educação e Tecnologia. As suas perspetivas de trabalho/investigação têm por objetivo a construção de um "pensamento crítico" em torno da Educação/Mediação Intercultural, da Cidadania e o Desenvolvimento, o Apoio a Refugiados e os Direitos Humanos. Está envolvido e coordena diversos projetos e redes de investigação e intervenção internacionais que têm como objetivo construir ligações educativas (educação formal e não formal) com os dilemas das sociedades atuais. É autor de diversos artigos e estudos sobre as mesmas temáticas. Coordenador de Projetos e Consultor Internacional da Anne Frank House (Holanda), investigador do Observatório da Intervenção Socioeducativa e Direitos Humanos Aplicados, membro da Board da International Association for Intercultural Education e Diretor da Associação Internacional Intercultural Projects and Research.

Ricardo Pinho Souto

ricardopinho11@hotmail.com

Doutor em Psicologia Cognitiva pela Universidade Federal de Pernambuco (2009), graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (1997). Atualmente é professor Assistente e pesquisador na Universidade Católica de Pernambuco. Pesquisa o campo do desenvolvimento da consciência moral a partir dos pressupostos das teorias socioculturais. Desenvolve projeto de extensão na área dos direitos humanos. Áreas de interesse: Argumentação, epistemologia, cognição, desenvolvimento moral e filosofia da mente.

Ricardo Vieira

rvieira@ipleiria.pt

Mestre em Antropologia Social e Sociologia da Cultura pela FCSH-UNL, doutor em Antropologia Social, Pós-doutor em Serviço Social e agregado em Antropologia da Educação pelo ISCTE. No ano de 2000, foi galardoado com o Prémio Rui Grácio, prémio nacional para o melhor trabalho de investigação em Educação realizado em Portugal, SPCE.

É, atualmente, Professor Coordenador Principal da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do Instituto Politécnico de Leiria, Coordenador do Mestrado da ESECS-IPL, “Mediação Intercultural e Intervenção Social”, membro da RESMI - Rede de Ensino Superior em Mediação Intercultural -, Professor Decano do Instituto Politécnico de Leiria e Investigador Integrado do CICS.NOVA.IPLeia, Unidade de Investigação da FCT.

A sua investigação incide sobre identidades pessoais, sociais e profissionais, histórias de vida e interculturalidade, mediação intercultural, pedagogia social, intervenção social e gerontologia social, matérias sobre as quais tem vários textos e livros publicados em Portugal e no Estrangeiro.

Trabalhou, em Portugal, com Raul Iturra e, em França, com Pierre Bourdieu, François Bonvin, Monique Saint-Martin e Marie Elisabeth Handman.

Stéfano G. R. Toscano

stefanotoscano@hotmail.com

Possui graduação em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (1994), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (2000) e doutorado em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco (2010). É professor da Universidade Católica de Pernambuco, da Faculdade Marista do Recife e da Faculdade Boa Viagem. Em todas as instituições leciona no curso de graduação em Direito e, na Universidade Católica, é professor colaborador do curso de mestrado em Direito.