

Alexandre Cortez Fernandes
Lucas Mateus Dalsotto
Odair Camati
(Orgs.)

CONCEITOS
E PROBLEMAS
ÉTICOS

III



Conceitos e problemas éticos III

Organizadores

Alexandre Cortez Fernandes

Lucas Mateus Dalsotto

Odair Camati

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

Ambrósio Luiz Bonalume

Vice-Presidente:

José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:

Odacir Deonísio Gracioli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:

Nilda Stecanela

Diretor Administrativo-Financeiro:

Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:

Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Nilda Stecanela (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Conceitos e problemas éticos III

Organizadores

Alexandre Cortez Fernandes

Possui graduação em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (1989). Especialização pela mesma instituição. Mestrado em filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Atualmente é tempo integral da Universidade de Caxias do Sul, e professor da Faculdade da Serra Gaúcha. Tem experiência na área de

Direito, com ênfase em Direito Civil, atuando principalmente nos seguintes temas: direito civil, obrigações, responsabilidade civil, contratos e direito de família. Autor de oito livros na área de direito civil.

Lucas Mateus Dalsotto

É graduado em Filosofia (bacharel) pela Universidade de Caxias do Sul/RS (2011) e mestre em Filosofia pela mesma universidade (2013). Atualmente é doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria/RS e também bacharelando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul/RS. Nas pesquisas de mestrado dedicou-se a investigar especificamente as objeções de John Rawls à doutrina utilitarista e a discutir mais amplamente os seguintes temas: (i) teorias de justiça; (ii) contratualismo clássico e contemporâneo; (iii) debate "liberais-comunitários"; (iv) utilitarismo moderno e contemporâneo. No momento, em seus estudos de doutorado, tem realizado pesquisas a respeito de questões metaéticas, especialmente no que tange à natureza objetiva e prática da moralidade. Tem buscado sustentar que a teoria de Michael Smith não é capaz de solucionar o the moral problem na medida em que ela falha em explicar a natureza objetiva da moralidade (isto é, falha em explicar a tese da objetividade 1) e na medida em que faz uso da teoria standard da ação (ou da teoria humeana da motivação), uma vez que esta não fornece uma adequada abordagem da participação do agente na ação humana. Os temas de seu interesse correntemente são os seguintes: (i) fenomenologia moral; (ii) teorias da ação; (iii) teorias da racionalidade; (iv) teorias de razões; (v) identidade pessoal e agência; (vi) normatividade. Atualmente está realizando um período de estudos (doutorado sandwich) como pesquisador visitante na University of Toronto, sob a supervisão do professor Sergio Tenenbaum.

Odair Camati

Possui graduação em filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2011). Mestre em filosofia no Programa de Pós-graduação em filosofia (PPGFIL - UCS), como Bolsista da Fapergs. Doutorado em filosofia no Programa de Pós-Graduação em filosofia Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGFIL - Unisinos), como bolsista Capes. Trabalha temas de ética e filosofia política, como: multiculturalismo, reconhecimento e normatividade, autonomia, justiça, identidade e autenticidade. Tem se dedicado ao estudo do multiculturalismo, tendo como referências centrais as obras de Charles Taylor e Will Kymlicka, buscando compreender também as relações multiculturais na América Latina. Atualmente tem pesquisado sobre os problemas normativos decorrentes das teorias do reconhecimento, especialmente em Charles Taylor e Axel Honneth e suas interfaces com as teorias da justiça contemporâneas. Realizou doutorado sanduíche na Université Saint-Paul/Université d'Ottawa sob a orientação da professora Sophie Cloutier entre novembro de 2016 e maio de 2017. Realiza estágio pós-doutoral na Universidade de Caxias do Sul (UCS), como bolsista da Fapergs.



© dos organizadores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

C744 Conceitos e problemas éticos III [recurso eletrônico] / org. Alexandre Cortez Fernandes, Lucas Mateus Dalsotto, Odair Camati. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2018.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

Apresenta bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web.
ISBN 978-85-7061-945-7

1. Ética. 2. Filosofia. I. Fernandes, Alexandre Cortez. II. Dalsotto, Lucas Mateus. III. Camati, Odair.

CDU 2.ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Filosofia	1

Catálogo na fonte elaborada pela bibliotecária
Michele Fernanda Silveira da Silveira – CRB 10/2334.

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul
Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197
Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Apresentação	7
--------------------	---

Seção I Ética Aplicada

1. A ética do algoritmo: a sociedade em rede e a emoção/razão da neurociência.....	8
<i>Arlete Maria Francisco</i>	
2. A espetacularização e a banalização da vida e da morte: a perda do sentido filosófico da morte	16
<i>Bruno Anderson Souza da Silva</i>	
3. Uma análise das implicações éticas das tecnologias NBIC a partir de Luc Ferry	29
<i>Ismail Fagundes</i>	
4. Consumo, tecnologia e ética na escolha	42
<i>Fayni Carneiro Leite</i>	
<i>Mariana Rocha Bernardi</i>	
<i>Thailize Brandolt da Rocha</i>	

Seção II Filosofia Política e Social

5. Matthew Lipman e o pensamento crítico na educação.....	58
<i>Guilherme Brambatti Guzzo</i>	
<i>Valderez Marina do Rosário Lima</i>	
6. Uma breve digressão sobre o conceito de ética na Pedagogia da Libertação, em Dussel	73
<i>Lucas Taufer</i>	
7. Um ensaio sobre a questão racial no pós-colonialismo, a partir do pensamento de Achille Mbembe.....	89
<i>Pablo de Macedo Dutra</i>	
8. Capitalismo e indivíduo: as relações de poder na sociedade de consumo.....	99
<i>Renan Borella da Silva</i>	

Seção III Ética Normativa

9. O dever da cooperação na determinação do agir humano	116
<i>Eduardo Borile Junior</i>	
<i>Everaldo Cescon</i>	
10. Uma resposta incompatibilista ao problema do determinismo e da responsabilidade moral.....	126
<i>Patricia Fachin</i>	
11. Formação do caráter na ética utilitarista de Mill	141
<i>Ramon Felipe Soares</i>	

Seção IV
Filosofia do Direito

12. A promessa como alternativa e a boa-fé como proceder: iluminações
arendtianas à ética contratual 157
Lucas Dagostini Gardelin
13. As contribuições de Evguiéni B. Pachukanis para a filosofia do direito..... 175
Graciele Dalla Libera
Cleide Calgaro
14. Um *requiem* a Hans Kelsen: a crítica de Herbert L. A. Hart à teoria da norma
jurídica de Hans Kelsen 190
Felipe Taufer
Moisés João Rech

Apresentação

O presente texto visa apenas a chamar a atenção do leitor para o fato de que a criação de um espaço de interlocução e encontro entre alunos, professores e pesquisadores, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, foi o que motivou a organização da *IV Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS*. Mais uma vez, essa edição ocorreu por iniciativa e adesão dos alunos, ex-alunos e professores do Programa de Pós-Graduação. Ressalta-se que esta proposta surgiu da necessidade e do desejo de proporcionar um espaço dialógico, com estímulo à apresentação de pesquisas desenvolvidas por alunos e estudiosos da filosofia prática em geral. A Jornada pretendeu privilegiar a integração e o intercâmbio de reflexões de modo a favorecer o debate de ideias entre os participantes do evento e a qualificar suas produções filosóficas.

Nesse sentido, o objetivo geral do evento foi consolidar um ambiente de pesquisa, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, e atrair pessoas que tivessem interesse no debate de questões relacionadas à filosofia prática, principalmente no que se refere aos seguintes tópicos: (i) Ética Aplicada; (ii) Filosofia Política e Social; (iii) Ética Normativa; e (iv) Filosofia do Direito. Em sua maioria, os participantes e comunicadores dessa Jornada foram os mestrandos do PPGFil-UCS. Mas estiveram também presentes estudantes de outros Programas de Pós-Graduação em Filosofia do Rio Grande do Sul, como o da Unisinos, PUCRS e UFRGS.

Deseja-se que a leitura destas comunicações seja proveitosa e que, fundamentalmente, se constitua como mais um elemento reflexivo e um subsídio para a apreciação de problemas de filosofia prática. Mantemos o desafio para a realização de outras edições da Jornada, dando continuidade à construção coletiva e ao compartilhamento de conhecimentos. Levar adiante esta proposta se torna imperativo agora, especialmente, em virtude da aprovação e abertura do curso de Doutorado em Filosofia, em nosso Programa de Pós-Graduação, o qual terá início no próximo ano. Esta parece ser mais uma razão em suporte da continuidade do presente evento. Por isso, desde já, fica o convite para participar da *V Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS*, a realizar-se no segundo semestre de 2019.

Os Organizadores
Caxias do Sul, novembro de 2018

Seção I
Ética Aplicada

1

A ética do algoritmo: a sociedade em rede e a emoção/razão da neurociência

Arlete Maria Francisco*

1 Introdução

O atual estágio de evolução do gênero humano se deve aos extraordinários achados da neurociência sobre o tamanho, desenvolvimento e funcionamento do cérebro, mas que, mesmo assim, o antigo sujeito de direitos do *dever fazer* se transformou no do *poder fazer*: indivíduos em constante busca de afirmação social, premidos por estruturas não mais de solidariedade, mas de competição em face do dataísmo, que sugere a substituição do pensamento por uma operação algorítmica. As relações são substituídas por conexões entre iguais, virtuais, inodoras, não resistentes, praticamente abolindo a realidade, nas chamadas redes de intersubjetividade. Todos estão conectados, mas todos buscam ser diferentes. O sistema não admite diferenças, apenas as comercializáveis, como, por exemplo: o “homem sem sono”, mediante o uso de *pílulas da inteligência* ou *remédios que turbinam o cérebro* e que produziram aprimoramento cognitivo; trabalhadores em um circuito ininterrupto de produção, e soldados em vigília durante mais tempo. Em sua *epifania humana*, Harari refere que o *Homo sapiens* usufruiu um *status* moral mais alto, por possuir uma alma, daí a sua conquista do mundo, depois dando-lhe sentido e, finalmente, perdendo o controle pelo vertiginoso avanço das conquistas científicas. A magnitude da Revolução Científica e Tecnológica o transforma em *Homo deus*, pela habilidade de construir, mas que apresenta comportamentos que denotam carências existenciais. Superou guerras, pestes e fomes, aspectos que ainda se manifestam na vida da humanidade, restritos, absolutamente, a problemas de gestão dos Estados. As inteligências artificiais abrem a possibilidade de se conquistar a imortalidade, a felicidade e a deidade. Conquistas que estarão à disposição de uma elite e que

* Mestrado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Especialização em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul, Graduação em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. E-mail: arletemfrancisco@gmail.com

promoverão um período de desigualdade nunca antes vista, paradoxalmente, ao avanço do conhecimento. A ideia, do autor, de que todo animal, inclusive o *Homo sapiens*, é uma montagem de algoritmos orgânicos, modelada pela seleção natural ao longo de milhões de anos, não exclui de seu contexto as limitações das ideologias e dos sistemas sociais. Conceitos que necessitarão de reciclagem, embora os homens venham a viver entre algoritmos não conscientes, mas altamente inteligentes, e que, talvez, os conheçam melhor do que eles próprios, ainda mais submetidos a condições questionáveis, como sobre onde começam suas escolhas e o quanto elas serão autenticamente suas.

2 Redefinição do ser humano

Os grandes conflitos, entre outros, dos seres humanos sobre o que quem ser, o que pensam ser, e o que realmente é, sempre estiveram no centro da experiência humana. A Revolução Cognitiva pelas quais passaram garantiu o sucesso da espécie, além da capacidade de contribuir, cooperar, de criar conceitos, histórias, ideias, acordos, contratos, dinheiro, poder, estruturas institucionais e burocráticas. Os estados mentais que permitem detectar todos os estímulos e organizar respostas, buscar autoconhecimento, descobrir capacidades e transformar habilidades, também proporcionam uma ampliação da ressonância entre a tecnologia e o corpo humano. A passagem do *Homo sapiens* para o *Homo deus*, em razão da atuação das inteligências artificiais, provocará a redefinição do ser humano; favorecerá a cura de doenças, produzindo interessantes ou assustadores resultados, como a alteração do DNA; dentre outras infinitas possibilidades, criará uma superespécie de indivíduos altamente preparados intelectual e fisicamente. As duas grandes revoluções científicas: das tecnologias da informação e da biotecnologia, em todas as ciências da vida, como as descobertas das neurociências, promoverão também a manipulação das emoções e dos sentimentos. Um algoritmo externo entenderá as pessoas, com a possibilidade de prever o que gostam ou farão, disparando gatilhos emocionais e manipulando desejos, escolhas, sentimentos e votos. Tudo isso já vem acontecendo em nossos dias, de maneira mais tosca: através de discursos inflamados, através do temor, do ufanismo e, agora, a sociedade do desempenho: *yes, we can*, através de técnicas de motivação, que

influenciaram e influenciam multidões. A busca pelo prazer e a felicidade, através de medicamentos que turbinam o cérebro e promovem bem-estar e altos desempenhos já acontece. Grandes empresas detêm enormes bancos de dados e, através dessa teia de intersubjetividades, o *big data* está vigiando, raqueando e controlando as populações; administrar toda essa informação será a política mais relevante nos próximos anos. O algoritmo externo ameaçará empregos e mesmo a identidade humana, mas o autor, em momento algum, se diz profeta de uma nova era, uma vez que é historiador, embora se pressinta a brevidade do futuro.

3 A sociedade em rede

A maneira como as tecnologias foram se integrando aos contextos sociais produziu alterações profundas nas formas de comunicação, tanto em nível individual como institucional. Manuel Castells (2018), sociólogo espanhol, primeiro teórico a usar o conceito de “sociedade em rede” e a estudar as transformações nos relacionamentos sociais, esclarece que, em oposição à tradicional organização vertical e hierárquica, as tecnologias da informação não possuem um comando centralizado. Constituindo-se, portanto, em um novo paradigma, pelo volume de processamento de informações, velocidade, complexidade, flexibilidade e distribuição. As tecnologias, no atual contexto, agem sobre a informação que pode, evidentemente, ser manipulada e se processar em níveis individuais e seletivos. Paradoxalmente a este avanço, o homem, em busca da vida plena, do controle da morte, tentando capturar a essência genética e mental. Conforme escreve em a *Sociedade do cansaço*, Byung Chul Han (2015): “Os indivíduos se autoexploram, têm pavor do outro, do diferente, vivendo assim no ‘deserto ou no inferno’ do igual”, vivendo uma ‘alienação de si mesmo’. Querendo ser vistos, mantendo apenas relações virtuais, [...] e a conexão é só visual, a comunicação dos *likes* só tolera os mais iguais, e o igual não dói, não opõe resistência. É a abolição da realidade.”

Através dessas relações virtuais se conectam a pessoas pelas quais se interessam, seletivamente, mas movidos por emoção, raiva, indignação, amor, amizade, esperança ou desejo, e se formam redes capazes de influenciar muitos aspectos do contexto social.

Essa rede intersubjetiva a que todos estamos ligados, queiramos ou não, a qual damos *inputs* jogando na rede informações pessoais, promoveu a criação de uma nova autoridade: a informação. Na busca da felicidade, do poder, do amor próprio, do prazer, onde todos devem se sentir realizados, a qualquer custo, podendo estar também em constante vigília, revela-se a vulnerabilidade do mundo interior dos *sapiens*. O humanismo liberal, surgido nas democracias que produziram as revoluções científicas e tecnológicas, está sendo derrotado pelas próprias tecnologias, paradoxalmente. Esse humanismo se baseia no livre-arbítrio, indivíduo, na privacidade, e na liberdade que parece-no opor-se à engenharia genética, nanotecnologia e a interfaces entre o cérebro e o computador.

4 Razão e emoção

Até os dias de hoje, tiveram de grande importância as emoções e os sentimentos para a formação do que se chama de consciência básica dos seres humanos, dentre eles cientistas e pesquisadores. Todas as representações criadas através de sistemas visuais, auditivos, táteis estão gravadas e acessíveis na mente. As decisões a serem tomadas, por mínimas que sejam, também obedecem à emoção, assim como o comportamento de uma pessoa pode nos revelar o grau de sua sinceridade ou ausência desta.

Ao longo da evolução, as emoções garantiram a sobrevivência, a reprodução; incentivaram a encontrar soluções de problemas, exercitaram a mente para prosperar, procriar, e os sentimentos de culpa, compaixão e vergonha orientaram o comportamento moral. Fundamentais para a organização da sociedade e dos sistemas morais, necessitaram do controle dos mecanismos de conhecimento, e da análise correta de qualquer situação. Sempre foi senso comum que os raciocínios moldados pela emoção e os do conhecimento e da reflexão não se coadunavam. Entretanto, as pesquisas das neurociências revelaram que, por toda a ação racional passa um espectro de emoção, muitas vezes resultado do condicionamento a que foi submetido o indivíduo, como dores e/ou alegrias. Segundo o professor António Damásio (2018), professor de Neurociência, na Universidade da Califórnia, a felicidade e a tristeza estão ligadas à diferentes moléculas, fazendo na primeira, associações mais rápidas e fáceis, ocorrendo ao contrário, na segunda.

No cérebro, residem nossa individualidade, nossos mundos emocional, ético ou moral; nossa essência enfim. A consciência não tem um lugar definido, é um processo, uma entidade, que, mesmo organismos celulares, como amebas ou bactérias, possuem um senso mínimo de consciência, quando tentam preservar sua integridade e sobrevivência. Sob emoção, os músculos assumem diferentes configurações, aumentam os batimentos cardíacos, ao mesmo tempo em que ocorrem secreções imperceptíveis de hormônios, peptídeos e a liberação de neurotransmissores que produzirão tristeza ou euforia. O mesmo autor, em *O mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento* de si, nos fala que “[...] a consciência é um fenômeno pessoal e privado, que não se presta a observações por uma terceira pessoa [...]” (DAMÁSIO, 2000, p. 163). Revela a aptidão para lidar com sentimentos. A razão tem como suporte a inteligência, a aptidão para resolver problemas.

5 Conclusão

Os conceitos de disciplina e controle têm sido, até os dias de hoje, exercidos pela opressão de diferentes formas, que conseqüentemente deram origem a inúmeras formas de resistência desenvolvidas pela humanidade. A violência, em todas as suas manifestações, preocupou muitos pensadores e, no atual estágio da evolução humana, é quase incompreensível, como o adestramento do corpo para a captura de desejos ocupe o ideário dos indivíduos. A violência em nossa sociedade é neuronal, está em rede, exige superdesempenho, superprodução e atinge níveis exaustivos e saturantes. É a era da depressão, do TDAH, da hiperatividade, do Burnout.

É consenso que os indivíduos recuperem sua capacidade de indeterminação, de tudo aquilo que era permeável, flexível, heterogêneo, articulável. O futuro é um projeto, tudo é projeto. Ser é projeto. O sujeito do desempenho está em guerra consigo mesmo, livrou-se do senhor e tornou-se submisso a si mesmo. O objetivo não é mais o outro. Encontrou liberdade e coação ou, a cômica e paradoxal fórmula: ajo segundo minha própria vontade produzida por outros, ou seja, livre coerção. O bizarro em tudo isso é que toda esta hiperatividade torna os indivíduos entediados com as coisas mais corriqueiras, como ouvir alguém falar, ou uma música longa, ou mesmo ficar ao sol.

Um algoritmo biológico criou um algoritmo externo e pelo qual é controlado, e transformado em um subsistema, que recebe estímulos em sua bioquímica, geridos por uma empresa. A negação do foro íntimo e da autenticidade, inalienáveis à dignidade da pessoa humana, exigirá uma reinvenção de si mesmo. A sociedade que leva ao cansaço deverá se reinventar, como voltar a produzir afetos, esquecidos ou nunca experimentados. Ouvir sua voz interior, embora compreendendo o sistema bioquímico que produz tais vozes, e que permitiria brincar, aumentar ou diminuir o volume, podendo, assim, tornar a vida mais fácil e confortável. Todas as situações, neste início, podem ser controladas oferecendo uma Ritalina a alguém perturbado, Prozac a um soldado com sentimento de culpa e Ciprallex à esposa insatisfeita, conforme Harari (2016). As tecnorrelições tentarão cortar o “cordão umbilical” com o humanismo e promoverão uma nova autoridade: a informação, daí emergindo uma religião – o dataísmo –, que não venera nem deuses nem homens – venera dados. Uma visão de um amanhã próximo e de um conhecimento, ao mesmo tempo, assustadores e desafiantes, mas que nos relembram que a lei da sobrevivência, que permitiu a chegada do *Homo Sapiens* até aqui, poderá alterar esse quadro. E na consciência, que é um processo, não um lugar, um eu gerenciado pelo cérebro, poderá despertar o ser ético que quer Ser. Talvez os humanos, soberbamente, tenham se comparado à imagem e semelhança de um Deus que, pelas teorias modernas, foi eclipsado desde o século XVIII e deixou de ser o signo dos processos reais. Talvez o *Homo deus* tenha assumido vários atributos de transcendência e com prerrogativas divinas, mas premido pelos condicionamentos, pelo mundo caótico ao seu redor e, saturado de informações irrelevantes, reconhecer-se-á como alguém que necessitará de verdades e compaixão para viver com resiliência a nova era. Tempos atrás, ter poder significava ter acesso a dados. Hoje e amanhã, ter poder é saber o que ignorar. Mas, para saber o significado da vida, da verdade sobre o Universo e sobre sua própria identidade, conforme Harari será necessário observar o sofrimento e explorar o que ele é. A vida não é uma história.

Referências

CASTELLS, Manuel. *Indivíduos e coletividade: a sociedade em rede. Fronteiras do Pensamento* – 2016. Acesso em: 19 ago. 2018.

DAMÁSIO, António. *As emoções, a razão e o ser humano são indissociáveis*. Fronteiras do pensamento. Instituto CPFL-Cultura, 2018. Disponível em: <<https://youtu.be/w8OpY2XRLdE>>. Acesso em: 19 ago. 2018.

_____. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Trad. de Laura Teixeira Mota. 2. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/digital_source>. Acesso em: 8 set. 2018.

HAN, Byung Chul. *Sociedade do cansaço*. São Paulo: Vozes, 2015.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *21 Lições para o século 21*. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

2

A espetacularização e a banalização da vida e da morte: a perda do sentido filosófico da morte

Bruno Anderson Souza da Silva*

1 Introdução

Em tempos em que os dispositivos e as redes sociais dominam a vida das pessoas, alguns conceitos, que antes podiam ser bem definidos e delineados, sofrem mudanças, e esse é o caso dos termos *vida* e *morte*. Graças aos avanços tecnológicos, as pessoas necessitam aparecer, fazendo de sua vida uma espécie de espetáculo. Sendo assim, como sugerido por Bauman, em seu livro *Vida para consumo* (2008a), tudo é transformado em mercadoria, inclusive as pessoas – as redes sociais agem como enormes vitrinas, em que os vendedores e vitrinistas são os próprios usuários. Em prol do *status* e das vantagens, usuários de redes sociais fazem um “autoleilão” de si mesmos, disfarçando imperfeições, falhas e tudo o que é cotidianamente humano, e até mesmo algumas qualidades (se, porventura, estas entregarem características tidas como fraquezas socialmente), pois, na sociedade de consumo, não se pode demonstrar fraqueza, sob a égide de não ser competitivo ou bom o suficiente (vide a ideia amplamente aceita de meritocracia). Desse modo, nessas redes, a vida das pessoas se concentra em um enorme *Big Brother*, em que cada movimento é controlado, fazendo da vida um enorme espetáculo, como propunha Guy Debord (1967).

Outro conceito que sofreu modificação é o de morte, que de certa forma também está se transformando em mercadoria e perdendo substância, fato que está fazendo com que seu significado sofra uma espécie de esvaziamento e se torne banal. Segundo Henn (2012):

Na medida em que a cultura, no decorrer do século XX, encontrou novos modos de constituição e estruturação no sistema midiático, atravessado pelas conexões com todos os demais sistemas, a morte também passa a integrar as lógicas que regem as mercadorias simbólicas, transformando-se até mesmo em seguimento muito lucrativo desse mercado. (HENN, 2012, p. 111).

* Doutorando em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul PPGFIL (PUCRS). *E-mail*: bassilva@ucs.br.

Exemplo disso pode ser observado na morte do cantor Michael Jackson, em junho de 2009, que alavancou a venda de seus álbuns antigos e gerou novas edições de coletâneas dos maiores sucessos da carreira do cantor. Esse tipo de acontecimento, aliás – a morte de um “mito midiático”, como suporte para publicidade e vendas, não é algo incomum. Isso posto, a morte, que por muito tempo teve seu significado atrelado à religião ou ao misticismo, sendo entendida como a única coisa realmente certa na vida das pessoas, agora sofre um esvaziamento e transforma-se em mercadoria. Trata-se de um esvaziamento em seu teor de reflexão e busca de sentido ou, na impossibilidade dessas variáveis, ao menos de aprofundamento da questão por meio de um viés filosófico. Já a banalização se dá pelo fato de o mesmo ser repetido diariamente nos mais diversos meios, para fazer as pessoas se familiarizarem com ele e não mais ligarem para a morte, tratando-a apenas como mera estatística ou sempre como a morte *do outro*, como menciona Castells (2004).

Segundo Bauman (2008b, p. 47) “lembrar a iminência da morte mantém a vida dos mortais no curso correto – dotando-a de um propósito que torna preciosos todos os momentos vividos”. Fato que fez, de certa forma, vários campos do saber e diversos temas evoluírem, dado que o homem, sabendo de sua finitude, tendia a tentar resolver os problemas o mais breve possível ou, ainda, criar obras, textos, registros fotográficos, etc., para que eternizassem sua breve passada pela Terra. Pode-se dizer que a

[...] luta contra a morte começa no nascimento e continua presente pela vida afora. Enquanto prossegue, é pontilhada por vitórias – ainda que a última batalha esteja fadada à derrota. Antes dela, contudo (e quem sabe antecipadamente que batalha se revelará como a última?), a morte permanece velada. Fragmentada em incontáveis preocupações com incontáveis ameaças, o medo da morte satura a totalidade da vida, embora na forma diluída de uma toxidade um tanto reduzida. Graças à ubiquidade de suas pequenas doses, é improvável que o pavor da morte seja “ingerido” totalmente e confrontado em toda a sua medonha horripilância, sendo suficientemente comum para poder paralisar o desejo de viver. (BAUMAN, 2008b, p. 59).

Deste modo, a morte possui papel importantíssimo na História da humanidade, sendo também alvo de diversos estudos (de cunho antropológico, sociológico, filosófico, entre outros) ao longo dos séculos. Como exemplo disso, podem ser citados os estudos durante a Idade Média, na

busca pela pedra filosofal que, entre outros benefícios, poderia criar um elixir da vida. O homem evoluiu em diversos aspectos e campos do saber, porém, tornou-se obcecado pela ideia de viver para sempre, e pode-se dizer que essa busca pela imortalidade do corpo perdura até hoje. Na filosofia, vários autores levantaram questões relacionadas com a morte para suas pesquisas, tais como Epicuro, Platão, Martin Heidegger, Giorgio Agamben, Michel Foucault, entre outros. Na área da comunicação não é diferente, e vários autores como Zygmunt Bauman, Edgar Morin, Emanuel Castells, entre outros, também já dissertaram sobre o assunto.

Sendo assim, o presente trabalho busca investigar como o controle tecnológico – dado pelos processos midiáticos, redes sociais e dispositivos biopolíticos – pode alterar os conceitos de vida e, principalmente, o conceito de morte, contemporaneamente, comprometendo o seu teor filosófico e a sua compreensão enquanto fenômeno, reduzindo-a a uma barreira técnico-virtual. Portanto, o presente estudo pretende, primeiramente, compreender o conceito de morte em sua acepção filosófica e investigar quais os caracteres que a compõem nesse sentido (antropológicos, históricos, ontológicos, fenomenológicos, etc.), além de depreender como alguns acontecimentos contemporâneos – tais como os processos midiáticos; a medicalização da vida e os dispositivos, em geral –, podem lançar o fenômeno da morte a um nível técnico-virtual do qual não se apreende em totalidade, fato que gera o esvaziamento desse conceito.

2 A espetacularização e a banalização da vida e da morte

Zygmunt Bauman (2008b), no primeiro capítulo de seu livro intitulado *Medo líquido*, faz uma breve comparação da vida com um *reality show*, em que, segundo ele a “eliminação é um destino inevitável. É como a morte, que você pode tentar manter à distância por algum tempo, mas nada do que faça poderá detê-la quando finalmente chegar”. (BAUMAN, 2008b, p. 38). Nessa comparação de Bauman, podemos tirar duas questões primordiais para a construção desse trabalho. O primeiro é o fato de a vida realmente ter se transformado em um enorme *reality show*, em que, cada vez mais, somos controlados e vigiados por dispositivos de controle e câmeras de segurança. E o segundo é o fato de sabermos que, mais cedo ou mais tarde, seremos eliminados desse programa, ou seja, morreremos. O fato de a vida ter se

transformado, em uma espécie de show de Big Brother, faz com que tudo vire espetáculo e que cada vez mais as pessoas façam coisas absurdas para conseguirem seus quinze minutos de fama. Isso faz com que as coisas se tornem frias, banais e frívolas, inclusive as relações, que, como menciona Bauman, tornam-se líquidas.

Em uma realidade cercada por câmeras e por diversos outros dispositivos de controle, pode-se dizer que o próprio mundo se transformou em um enorme panóptico,¹ ou como Agamben diz, em um campo de concentração, onde o estado de exceção vigora e todos vigiam todos e são vigiados por todos, simultaneamente. Com isso, tem-se uma mudança de *status* de comunidade disciplinar para comunidade de controle, como demonstra Deleuze em seu artigo de 1990, intitulado *Post-scriptum – sobre as sociedades de controle*.² Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. A família é um “interior”, em crise como qualquer outro interior: escolar, profissional, etc. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o Exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam. São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares.

Enquanto na sociedade disciplinar a vigilância se dava através do confinamento, por meio da situação física do indivíduo, sendo necessário controlar seus passos, seu deslocamento espacial; na sociedade de controle, o importante é vigiar as mensagens dos indivíduos, vigiam-se suas comunicações, seus hábitos, sua rotina; dessa maneira, é possível saber muito

¹ O *Panopticon* era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia, segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, em tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semicerrados, de modo a poder ver tudo sem que ninguém, ao contrário, pudesse vê-lo. (FOUCAULT, 1982. p. 87).

² Publicado originalmente em maio de 1990 no jornal francês *L'Autre Journal*, n. 1.

mais sobre essa pessoa ao deixá-la “livre”, ao mesmo tempo em que controla *e-mails*, mensagens e redes sociais. Nesse contexto, nas sociedades de controle, vigiar passa a ser interceptar e decodificar dados. Enquanto nas sociedades disciplinares, nunca se parava de recomeçar, indo-se sempre de uma instituição a outra (por exemplo, da escola para a fábrica), “nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço, sendo os estados meta estáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal”. (DELEUZE, 1992, p. 221-222). Logo uma sociedade de controle sempre está “em processo”. As pessoas são instigadas pelo mercado de trabalho a estarem sempre em processo de formação, sempre se atualizando; caso contrário, até mesmo o atestado de sua competência entra em caducidade e é considerado obsoleto, bem como os produtos mercantis dessa mesma sociedade. É uma competição constante consigo mesmo e contra o relógio, e com a qual nunca se chega ao final, de fato.

Deleuze destaca ainda que as sociedades disciplinares podem ser divididas em dois polos: “a assinatura que indica o indivíduo, e o número de matrícula que indica sua posição numa massa”. (DELEUZE, 1992, p. 222). Exemplo claro disso são os documentos de identidade como RG (Registro Geral), CPF (Cadastro de Pessoa Física), Carteira de Trabalho, CNH (Carteira Nacional de Habilitação), etc. Já a sociedade de controle, por outro lado, não é mais regida nem pela assinatura nem por um número de chamada – sua principal referência é, agora, a cifra, que seria uma espécie de senha, sendo o dinheiro o principal divisor das duas categorias de sociedade. Deleuze diz:

A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se “dividuais”, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou “bancos”. É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão -, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda. [...] O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo. (DELEUZE, 1992, p. 222-223).

Deste modo, o controle imposto pela sociedade de controle passa a ser “de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado”,

diferentemente da sociedade da disciplina que “era de longa duração, infinita e descontínua”. (DELEUZE, 1992, p. 224). Nesse contexto, diversos conceitos a que estamos acostumados vão perdendo seus significados e se modificando. Exemplo disso é o conceito de morte, que vem sendo negado ou banalizado de diversas formas. Isso vem acontecendo, por exemplo, por meio das diversas tecnologias que combatem o envelhecimento, ou regeneram tecidos e órgãos, trazendo as pessoas “de volta”. Outros exemplos são os programas de computador ou redes sociais criados para o armazenamento de memórias e lembranças de hábitos, ou a reprodução através de tecnologia gráfica (exemplo de atores ressuscitados através de computação gráfica em filmes).³ “A tecnologia digital levou essas potencialidades a consequências radicais, como os duetos entre vivos e mortos na indústria fonográfica ou as recentes performances de artistas que já se foram materializados no palco com tratamento holográfico.” (HENN, 2012, p. 118).

E há ainda a banalização midiática, que, através de jornais sensacionalistas, transformam a morte em apenas mais um espetáculo de entretenimento para as famílias assistirem na sala da casa. Segundo Bauman, “nossos “contos morais” tentam nos vacinar contra esse medo banalizando a visão do morrer. São ensaios gerais diários da morte travestida de exclusão social, na esperança de que, antes que ela chegue em sua nudez, nós nos acostumemos com sua banalidade.” (BAUMAN, 2008b, p. 44). Sendo assim, pode-se dizer que isso se dá de forma pensada, para que através da repetição de toda essa violência e dessa morte escancarada, as pessoas se acostumem e aceitem melhor quando a morte bater em suas portas. Bauman diz:

[...] a banalização transforma o próprio confronto num evento banal, quase cotidiano, esperando desse modo fazer da “vida com a morte” algo menos intolerável. A banalização leva a experiência única da morte, por sua natureza inacessível aos vivos, para o domínio da rotina diária dos mortais, transformando suas vidas em perpétuas encenações da morte, desse modo esperando familiarizá-los com a experiência do fim e assim mitigar o horror que transpira da “alteridade absoluta” – a total e absoluta incognoscibilidade da morte. (BAUMAN, 2008b, p. 60).

³ Exemplos disso podem ser vistos nas matérias do jornal *El pais*, nos links que seguem.

Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2014/05/08/cultura/1399575020_956003.html?rel=mas>. Acesso em: 25 ago 2017, 20h e disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/20/cultura/1484908608_174550.html>. Acesso em: 25 ago. 2017.

Isso faz com que a morte não seja mais a “Górgona, cuja própria visão seria capaz de matar: não apenas se *pode* encarar a morte, mas se deve fazê-lo diariamente, 24 horas por dia”. (BAUMAN, 2008b, p. 47). Segundo Henn (2012), encontra-se praticamente incrustada em nossa própria constituição cultural, tornando-se quase natural a transformação da morte em um acontecimento jornalístico, de alto valor e diário. “Seja como resultado de tragédias, de crimes aterradores ou envolvendo personalidade pública, a morte sempre encontra espaço nas coberturas jornalísticas e ganha, via de regra, muito destaque.” (HENN, 2012, p. 118). Esse destaque, na maioria das vezes, é resultante do interesse do veículo que, de acordo com a importância e impacto do acontecimento, dá maior ou menor ênfase para o mesmo. Por exemplo: “Quando o protagonista da morte faz parte do mundo dos espetáculos, essa ênfase agiganta-se produzindo uma espécie de mitologia às avessas, em que o personagem ao mesmo tempo é colocado em patamar que o distingue dos humanos e no limbo das desconstruções mais sórdidas.” (HENN, 2012, p. 118).

Ou seja, quando uma personalidade famosa morre, cria-se, de alguma forma, uma espécie de espetáculo em torno de sua morte, assim como ocorria em sua vida, fazendo desse acontecimento um enorme “circo midiático” que comove, deixa as pessoas tristes a ponto de chorarem, fazerem cortejos e, até mesmo, luto de dias, como se um membro de sua própria família tivesse partido. Esse efeito causado pela mídia é tão forte, que é capaz de sensibilizar e comover até mesmo pessoas que não conhecem aquela celebridade ou que não estão envolvidas diretamente com o seu trabalho; muitas vezes, apresentando para o mundo essa personalidade apenas no momento fatídico de sua morte. Vejamos como exemplo o caso do cantor Cristiano Araujo, que, até sua morte em junho de 2015, mal era conhecido por grande parte do povo brasileiro; ou ainda, o caso mais recente do time de futebol da Chapecoense, vitimado em novembro de 2016 por um acidente aéreo, e que gerou comoção mundial. Até alguns dias antes do acidente, pouquíssimas pessoas sabiam o nome dos jogadores ou mesmo conheciam a carreira deles. Mas, após a morte dos mesmos, pessoas de todo o mundo choraram e se sensibilizaram com seus familiares. Outros exemplos de espetacularização da morte de famosos podem ser observados em 1994, na morte de Ayrton Senna; em 1996, com a morte dos integrantes da Banda Mamonas Assassinas; em 1997, com a morte da Princesa Diana ou, ainda, mais recentemente, com o caso da morte do ator

Domingos Montagner, em setembro de 2016, e que teve praticamente sua morte transmitida minuto a minuto pelo Twitter e pela televisão. Em alguns canais, sua morte era narrada como um emocionante jogo de futebol.

Porém, quando trata-se da morte de uma pessoa comum – da pessoa que estava passando na calçada e foi vítima de uma bala perdida ou de um carro desgovernado –, acontece uma espécie de banalização; ela torna-se apenas mais uma, apenas um número, uma estatística. Mas, cabe lembrar que ambos os processos, tanto o de espetacularização quanto o de banalização da morte dependem do mesmo processo midiático, porém com vertentes diferentes. Para Castells (2007), a tendência que predomina atualmente é a de apagar ou anular a morte da vida, tornando-a inexpressiva, e isso se torna possível graças à sua representação de forma repetida na mídia.

A tendência predominante nas sociedades, como expressão de nossa ambição tecnológica e em concordância com nossa comemoração do efêmero, é apagar a morte da vida ou torná-la inexpressiva pela sua representação repetida na mídia, sempre como a morte do outro, de forma que nossa própria seja recebida com a surpresa do inesperado. Separando a morte da vida e criando o sistema tecnológico para fazer que esta crença dure o suficiente, construímos a eternidade durante nossa existência. (CASTTELS, 2007, p. 547).

Esse fato também contém outro ponto importantíssimo a ser destacado para o desenvolvimento desta pesquisa, pois muitas pessoas gostariam de ter seu nome lembrado para todo o sempre; já que, por enquanto, ainda é impossível viver eternamente, ao menos, seu nome poderia viver. Para conseguir esse fim, atualmente, nota-se um aumento muito grande de pessoas fazendo coisas para conseguir alguma visibilidade nas redes, e isso vai desde vídeos, fotos e textos divertidos, opinativos ou, até mesmo, de influência; até discursos de ódio, violências e sensacionalismo sem pudor e respeito com a vida e a morte do próximo. Para conseguir gravar seu nome na História, existem também aqueles que optam por cometer crimes ou atentados, e isso pode ajudar a entender por que tem aumentado tanto, nos últimos tempos, o número de atentados terroristas no mundo. Bauman diz:

O principal meio de atingir esse efeito é a “fama”, abreviatura de “ser mantido na memória da posteridade”. De modo paradoxal para um para um caminho em direção à imortalidade individual, pertencer a uma *categoria* é o que garante acesso à fama, e a luta por esse acesso (incluindo aquela para fazer com que uma categoria se qualifique para

conceder tal imortalidade a seus membros) tem sido através da história um assunto coletivo. Inicialmente uma prerrogativa de reis e generais, a qualificação foi depois obtida por estadistas e revolucionários (e também, de modo enviesado, por escandalosos e rebeldes, suas réplicas distorcidas), descobridores e inventores, cientistas e artistas. (BAUMAN, 2008b, p. 51).

Mas, além de tentar viver para sempre através de seu nome gravado na História da humanidade, atualmente, diversos cientistas e empresas vêm dedicando tempo, dinheiro e esforços para tentar descobrir formas de retardar ou acabar com a morte. O autor israelense Yuval Noah Harari (2016, p. 30) propõe em o livro denominado *Homo Deus: uma breve história do amanhã* que: “No século XXI, é provável que os humanos façam um lance sério para a aquisição da imortalidade.” Segundo o autor, ao longo da História humana diversas religiões e ideologias temiam e santificavam a morte, usando-a como chamariz a seus credos, proclamando que a verdadeira vida estava no além túmulo, ou seja, em um pós-vida em outra dimensão. Atualmente, as coisas estão um pouco diferentes e as religiões já não mais dominam a vida do homem; com isso, a ciência ganhou força e a visão sobre a morte também sofreu modificações. Ela foi transmutada de um efeito sobrenatural (metafísico) a um problema técnico.

Humanos morrem devido a alguma falha técnica. [...] Nada metafísico. Somente problemas técnicos. E todo problema técnico tem uma solução técnica. Não é preciso esperar pela volta de Cristo à Terra para superar a morte. Alguns *nerds* num laboratório podem fazer isso. Se a morte era tradicionalmente a especialidade de sacerdotes e teólogos, hoje são os engenheiros que estão assumindo o caso. (HARARI, 2016, p. 32).

Exemplos desses “problemas técnicos” seriam o fato de os órgãos pararem de funcionar direito ou, ainda, doenças degenerativas, etc. Ou seja, tudo que de alguma forma o homem, por meio da tecnologia e da ciência, futuramente, pode ser capaz de superar. No momento ainda não se têm a solução para todos esses problemas técnicos. E é por isso que cada vez mais se investe tanto tempo e dinheiro em pesquisas para diversas áreas, como busca da cura do câncer, pesquisas genéticas e, principalmente, pesquisas com nanotecnologia. Harari (2016) destaca ainda que gigantes da tecnologia, como a Google, vem criando fundos para o financiamento de *Start-ups* e companhias cujo principal objetivo é “acabar com a morte”. Exemplo desses

investimentos é a criação da subcompanhia chamada Calico,⁴ criada em 2013, e comandada pelos cientistas Aubrey de Grey (o gerontologista) e Ray Kurzweil (que ganhou em 1999 a Medalha Nacional dos Estados Unidos para Tecnologia e Inovação). A Calico possui como objetivo realizar pesquisas para o retardamento ou o fim completo da morte. Esses investimentos e pesquisas visam à criação de super-humanos, capazes de sobreviver aos mais diversos tipos de doenças e falhas técnicas, e isso está sendo possível graças ao “desenvolvimento vertiginoso de campos como a engenharia genética, a medicina regenerativa e a nanotecnologia”. (HARARI, 2016, p. 34).

Nesse ponto, podemos fazer uma analogia entre a ciência/tecnologia moderna e a Alquimia da Idade Média, que ligava diversas áreas como Química, Antropologia, Astrologia, Magia, Filosofia, Matemática e Religião. Por meio de processos denominados alquímicos, a Alquimia buscava, entre seus objetivos, desenvolver um Elixir da Longa Vida, que seria um remédio capaz de curar todas as mazelas, oferecendo a quem o bebesse a vida e a juventude praticamente eternas. Os alquimistas também acreditavam que podiam criar vida artificial, os assim denominados “homunculi” (do latim *homunculus*, que significa ‘pequeno homem’), que, como o nome já sugere, seriam criaturas muito pequenas, medindo em média 12 polegadas de altura. Todos os objetivos propostos pelos alquimistas poderiam ser obtidos por meio da aquisição/criação da pedra filosofal, que seria um objeto místico com grandes poderes.

Essas ideias ainda hoje se encontram muito presentes em nossa cultura, e exemplos clássicos disso podem ser encontrados na literatura – com livros como *Frankenstein*, de Mary Shelley; – filmes, novelas, entre outras ficções da cultura pop, que costumam espelhar os anseios das pessoas de sua época. Todavia, se encontram especialmente na busca da ciência (notadamente no que tange a cientificidade médica), que pode ter encontrado na tecnologia sua pedra filosofal, capaz de dar vida a objetos inanimados e de produzir um elixir da vida. Portanto, essas características presentes na Idade Média também podem ser vistas nos tempos hodiernos, por exemplo na tentativa da criação de vida por meio de objetos inanimados, através das assim

⁴ Calico – ou a *California Life Company* – foi criada para assuntos de pesquisa relacionados ao envelhecimento e suas doenças associadas, como *Alzheimer*, câncer e doenças cardíacas. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2013/10/03/tech/innovation/google-calico-aging-death/>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

denominadas inteligências artificiais. Talvez em 50 ou 100 anos já existam pessoas capazes de superar/vencer a morte por causas técnicas, embora, ainda assim, essas pessoas serão *matáveis*. Isso não as tornaria imortais, mas sim, *amortais*. Harari diz:

Na verdade, eles serão amortais, e não imortais. Ao contrário de Deus, os futuros super-homens poderão morrer em alguma guerra ou em um acidente de trânsito, e nada os trará de volta. Contudo, diferentemente de nós, mortais, suas vidas não teriam “data de vencimento”. Enquanto uma bomba não os fizer em pedaços ou um caminhão não lhes passar por cima, poderão continuar a viver indefinidamente. No entanto, é bem provável que isso fará dessas pessoas as mais ansiosas na história. Nós mortais arriscamos diariamente nossa vida porque sabemos que ela, de um jeito ou de outro, vai acabar. Assim, saímos em jornadas no Himalaia, nadamos no mar e participamos de outras ações perigosas, como atravessar a rua ou comer fora. Mas, se acreditarmos que podemos viver para sempre, seremos loucos se apostarmos com o infinito. (HARARI, 2016, p. 35).

Isso posto, pode-se dizer que esse prolongamento da vida irá afetar as relações familiares, profissionais e até mesmo as relações artísticas. As relações em família se tornariam mais frias; as relações de trabalho, mais desgastantes; e as formas de se fazer arte, muito mais vazias e superficiais. Por fim, mesmo que não se conquiste a imortalidade nesse século, essa será, possivelmente, uma batalha que se perpetuará ainda por muito tempo, pois “nosso compromisso ideológico com a vida humana nunca permitirá que simplesmente aceitemos a morte. Enquanto a morte for motivada por alguma coisa, estaremos empenhados em superar suas causas”. (HARARI, 2016, p. 37). Por enquanto, ainda não possuímos esse poder sobre a morte, e a mesma ainda é vista com certo medo e pavor pelas pessoas – o único tabu que restou, quando o tabu do sexo foi supostamente quebrado. Sendo assim, somos vítimas diariamente de várias indústrias que lucram com esse medo da morte, como, por exemplo, as indústrias da medicina, da alimentação “saudável”; a estética dos corpos, sua medicalização. E, por uma indústria da tecnologia, que, por meio de filmes e *softwares*, faz com que nos sintamos mais jovens, fazendo cada vez mais viva a ideia de “viver para sempre”. Fatos que modificam a forma de se ver a morte, gerando sua transformação e seu esvaziamento.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: homo sacer II, 1*. Trad. de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANES, José Manuel. *Discursos e práticas alquímicas – I e II*. Lisboa: Hugin/CICT SUL, 2001 (e 2002).

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

_____. *Medo líquido*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

BITTENCOURT, Renato Nunes. A plutocracia capitalista e a diluição da experiência ética. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 12, n. 137, p. 126-128, out. 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/18639/9894>>. Acesso em: 20 out. 2016.

_____. Os dispositivos existenciais do consumismo. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 10, n. 118, p. 103-113, mar. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/10182/6708>>. Acesso em: 20 out. 2016.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

COSTA, Rogério da. Sociedade de controle. *São Paulo Perspec.* São Paulo, v. 18, n. 1, p. 161-167, Mar. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392004000100019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 de ago. 2016.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. Disponível em: <<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-g-conversac3a7c3b5es.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988;

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999a.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HENN, Ronaldo. Os mortos vivem no Twitter: outras camadas da morte como acontecimento. In: MAROCCO, Beatriz; BERGER, Christa; HENN, Ronaldo (Org.). *Jornalismo e acontecimento: diante da morte*. Florianópolis: Insular, 2012. v. 3.

VALERIO, R G. Dispositivo escolar: disciplina e controle. *Pesquisa em Foco em Educação e Filosofia*, v. 7, p. 103-113, 2014. Disponível em: <[http://www.educacaoefilosofia.uema.br/imagens/9.%20Dispositivo%20escolar\(article-valeriors\).pdf](http://www.educacaoefilosofia.uema.br/imagens/9.%20Dispositivo%20escolar(article-valeriors).pdf)>. Acesso em: 24 jan. 2017.

VEIGA, Itamar Soares. Videntes, dispositivos e os processos de subjetivação segundo Agamben. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia, v. 13, n. 1, jun. 2016. Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol13-n1/25.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2017.

3

Uma análise das implicações éticas das tecnologias NBIC a partir de Luc Ferry

Ismail Fagundes*

Num mundo inundado de informações irrelevantes, clareza é poder. Em teoria, qualquer um pode se juntar ao debate sobre o futuro da humanidade, mas é muito difícil manter uma visão lúcida. Muitas vezes nem sequer percebemos que um debate está acontecendo, ou quais são suas questões cruciais. Bilhões de nós dificilmente podem se permitir o luxo de investigá-las, pois temos coisas mais urgentes a fazer, como trabalhar, tomar conta das crianças, ou cuidar dos pais idosos. Infelizmente, a história não poupa ninguém. Se o futuro da humanidade for decidido em sua ausência, porque você está ocupado demais alimentando e vestindo seus filhos – você e eles não estarão eximidos das consequências. Isso é muito injusto, mas quem disse que a história é justa? (HARARI, 2018, p. 11).

Luc Ferry, filósofo francês contemporâneo, em seu livro *A revolução transumanista* aborda o movimento transumanista e as tecnologias que o acompanham – as NBIC. Abordarei no presente texto o impacto ético de tais tecnologias, ressaltando seus potenciais benefícios e riscos, a partir das análises de Ferry e de outros estudiosos deste tema.

1 A convergência NBIC

Inicialmente, esclarecerei o acrônimo NBIC. Sua composição remete a quatro tecnologias distintas que avançam conjuntamente na atualidade, conforme cita Ferry:

[...] Estamos vivendo a emergência e convergência cada vez mais integradas de várias revoluções que vão alcançar todos os setores da vida humana, especialmente os da medicina e da economia: nanotecnologia, biotecnologia, informática (big data, internet das coisas), cognitivismo (inteligência artificial) – é o que chamamos de NBIC –, às quais acrescentaremos, para completar, a robótica, a impressora 3D, as terapias reparadoras com a ajuda de células-tronco, assim como as diferentes

* Mestrando em Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul (UCS), e bolsista Capes. *E-mail:* ismailfagundes@gmail.com

formas da hibridação homem/máquina. A própria economia colaborativa tornou-se possível por meio de algumas dessas novas tecnologias, razão pela qual ela compartilha parte da plataforma tecnológica com o transumanismo. (FERRY, 2018, p. 157).

Assim, para Ferry as tecnologias NBIC são o eixo central da revolução tecnológica que passa na era contemporânea.

A letra “N” do acrônimo refere-se à Nanotecnologia, que consiste nas técnicas de manipulação na escala do nanômetro. Alguns exemplos seriam como a modificação das moléculas que compõem os objetos no mundo, como diversos artefatos inorgânicos, composições químicas e até a criação de robôs em escala nanométrica. Isso possibilitaria o uso de tais tecnologias para fins médicos, como o elaboração de nanomedicamentos, ou tratamento de doenças com nanomáquinas dentro do organismo. Visando a ilustrar tal escala, Ferry cita que um nanômetro seria o equivalente à espessura 50 mil vezes menor do que um fio de cabelo (2018, p. 159).

A letra “B” remete à Biotecnologia, que gira em torno da manipulação do tecido vivo. O principal foco desta tecnologia está no genoma humano, tendo em vista que dispomos do completo sequenciamento de nossa espécie. Segundo Ferry, o primeiro sequenciamento, ocorrido em 2000, custou 3 bilhões de dólares, porém em 2016 custava cerca de 3 mil dólares, e até 2020 poderá custar menos de 100 dólares (p. 163). Ferry destaca que, com técnicas como a Crispr-Cas9 podemos editar nosso DNA, e assim tudo, ou quase tudo, torna-se possível em termos de biocirurgia.

A letra “I” diz respeito à Informática. A área das tecnologias da informação englobam as ferramentas de processamento e armazenamento de dados, bem como a manipulação destes dados que são coletados diariamente dos mais diversos usuários. O conjunto destes dados forma a chamada *Big Data*, que é alimentada de forma voluntária ou involuntária por diversos agentes, seja através de registros de informações públicas, notícias na internet, publicações em redes sociais, conversas em aplicativos, histórico de navegação em *sites*, tempo de visualização de vídeos, registros fotográficos; enfim, quaisquer informações que possam ser armazenadas. Segundo Ferry, teremos uma disponibilidade ilimitada no uso destas informações se soubermos utilizá-las, como cita:

Podem servir para as mais diversas finalidades, desde o tratamento das epidemias, a resposta a catástrofes naturais, a gestão de prêmios de seguro, ou a luta contra o crime, até o sequenciamento do genoma humano, passando pela regulação dos transportes aéreos, do trânsito rodoviário, do carro autodirigido, a luta contra o câncer, a assistência domiciliar aos doentes, aos idosos dependentes, a publicidade personalizada ou a escolha e o acompanhamento da eficiência de um candidato em campanha eleitoral! Podem servir também, é o reverso da medalha, para fins abomináveis, por exemplo o ciberterrorismo. (FERRY, 2018, p. 167).

E a quarta letra é a “C” que vem de Ciências Cognitivas, referindo-se à Inteligência Artificial (IA). A IA é composta de algoritmos capazes de imitar a inteligência humana para a resolução de problemas. Assim a IA pode catalogar dados coletados em sistema de *Big Data* de uma maneira muito mais precisa e rápida que um humano comum dificilmente conseguiria.

Estas quatro áreas progridem mutuamente, conforme comenta Alexandre:

Os quatro componentes da revolução NBIC se fertilizam mutuamente. A biologia e, principalmente, a genética, se beneficiam da explosão das capacidades de cálculo informático e das nanotecnologias indispensáveis para ler e modificar a molécula de DNA. As nanotecnologias se beneficiam dos progressos informáticos e das ciências cognitivas, que por sua vez, constroem-se com a ajuda dos três outros componentes... Com efeito, as ciências cognitivas utilizarão a genética, as biotecnologias e as nanotecnologias para compreender e então “aumentar” o cérebro, construindo formas cada vez mais sofisticadas de inteligência artificial, eventualmente ligadas ao cérebro biológico humano. (ALEXANDRE, 2018, p. 6).

Com o progresso conjunto e constante destas quatro áreas, o alcance do emprego destas inovações técnicas permite que modifiquemos o mundo à nossa volta, inclusive a nós mesmos. Nesta perspectiva, Harari (2018), utilizando a expressão *revoluções gêmeas* ao se referir à tecnologia da informação e à biotecnologia, cita que há muitas ameaças e perigos no uso destas técnicas e cabe a sociólogos, filósofos e historiadores explicar o que pode dar errado. (HARARI, 2018, p. 15). E sabemos que estas inovações trarão diversas novas questões éticas decorrentes de seu impacto social, assim como geram atualmente impactos perceptíveis na vida das pessoas, nas mais diversas sociedades, como tratarei a seguir.

2 Questões éticas decorrentes do emprego das tecnologias NBIC

Após a explanação das tecnologias envolvidas no acrônimo NBIC, podemos imaginar algumas de suas futuras aplicações, tanto com consequências que podem ser julgadas como boas quanto más, contudo algumas técnicas já estão sendo utilizadas atualmente. Alguns autores como Fukuyama (2002) e Habermas (2001) argumentaram¹ quanto aos riscos e questões éticas que surgirão decorrentes do uso destas tecnologias ligadas diretamente ao nosso organismo, como a modificação radical do que entendemos por humano e o cerceamento da liberdade individual daqueles que passarem por modificações genéticas, antes de seu nascimento. Mas o emprego das NBIC é perceptível atualmente no mundo, mas não tanto no âmbito biológico mas no econômico.

Inicialmente analisarei as questões decorrentes das tecnologias de informação. Luc Ferry (2012) ressalta que, com o aumento do uso das tecnologias da informação e o desenvolvimento de inteligência artificial, é possível ganhar muito dinheiro em cima de uma ideia de gratuidade dos serviços; assim o autor repete o seguinte *slogan*: “Se você não paga por um produto, você é o produto!” (FERRY, 2018, p. 101). Na atualidade, é comum as pessoas utilizarem mecanismos de busca na internet, usarem redes sociais, lerem textos de diversos conteúdos, tanto para estudo quanto para trabalho e entretenimento, e tudo isso parece ser de graça ao usuário, então quem paga a conta? Ferry destaca que onde há uma aparente gratuidade, na realidade há um custo muito elevado ao usuário, e complementa: “Se você não pagar nada, é você a mercadoria, ‘você’: isto é, seus dados pessoais é que se tornam o ‘novo petróleo’ revendido a preço de ouro”. (2018, p. 101).

Muitas pessoas não têm ideia de quanto seus dados valem; portanto, é importante esclarecer tal ponto. É a partir da coleta de informações dos usuários que empresas que prestam seus serviços gratuitamente lucram, utilizando publicidade dirigida ou, às vezes, até vendendo dados a empresas interessadas em utilizá-los para diversos fins. Mas, para muitos usuários, é um

¹ Fukuyama escreveu o livro *Nosso futuro pós-humano*, em 2002, e Habermas *O futuro da natureza humana* em 2001, tratando de questões relativas aos temas que permeiam o transumanismo, como tecnologias de melhoramento humano e engenharia genética. Ambos os autores são considerados bioconservadores – conservadores em relação à modificação do organismo humano.

preço inicialmente razoável a ser pago, mas, em seguida, pode gerar um descompasso na relação custo-benefício, como comenta Harari:

Humanos comuns vão descobrir que é muito difícil resistir a esse processo. No presente as pessoas ficam contentes de ceder seu ativo mais valioso – seus dados pessoais – em troca de serviços de e-mail e vídeos de gatinhos fofos gratuitos. É um pouco como as tribos africanas e nativas americanas que inadvertidamente venderam países inteiros a imperialistas europeus em troca de contas coloridas e bugigangas baratas. Se, mais tarde, pessoas comuns decidirem tentar bloquear o fluxo de dados, podem descobrir que isso é cada vez mais difícil, especialmente se tiverem chegado a ponto de depender da rede para todas as suas decisões, até mesmo para sua saúde e sua sobrevivência física. (HARARI, 2018, p. 109).

Harari destaca que o uso destes dados pode influir diretamente na colocação dos indivíduos no mundo do trabalho e até mesmo no acesso a seguros. Ao curtir uma postagem no Facebook, pesquisar alguns termos no Google, e pesquisar os preços de alguns produtos em *sites* de lojas, deixamos um rastro enorme que pode, e de fato é, utilizado para o envio de anúncios personalizados. Recentemente, houve a polêmica que resultou em diversas reportagens² quanto ao uso de dados para as campanhas eleitorais nos EUA pela empresa *Cambridge Analytica*, que a partir de informações da personalidade dos usuários do Facebook direcionavam a publicidade específica com fins de alcançar o melhor resultado no convencimento de possíveis eleitores. Sabendo como um humano em específico se comporta, a partir de determinado estímulo, é possível encaminhar a publicidade mais efetiva tanto para despertar emoções positivas em relação a um candidato, quanto emoções negativas a um outro. Conforme Harari (2018, p. 110) cita: “Quando políticos forem capazes de manipular nossas emoções, provocando, segundo sua vontade, ansiedade, ódio, alegria e tédio, a política se tornará um mero circo emocional”.

Alguns poderão dizer que decidem um candidato racionalmente; contudo Harari comenta que a democracia é baseada em emoções, não em razões. Conforme sustenta Harari:

² Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/12/08/O-que-a-Cambridge-Analytica-que-ajudou-a-eleger-Trump-quer-fazer-no-Brasil>>. Acesso em: 18 set. 2018.

[...] se a democracia fosse questão de tomadas de decisão racionais, não haveria nenhum motivo para dar a todas as pessoas direitos iguais em seus votos – ou talvez nem sequer o direito de votar. Existe ampla evidência de que algumas pessoas são muito mais informadas e racionais que outras, principalmente quando se trata de questões econômicas e políticas específicas. (2018, p. 70).

Tal como quando a Inglaterra decidia se sairia ou não da União Europeia, não foi questionado a especialistas das maiores universidades do Reino o que deveria ser feito, mas, sim, foi feito um referendo aos cidadãos britânicos quanto o que sentiam em relação a esta questão. Harari argumenta que os sentimentos de indignação, culpa ou perdão derivam de mecanismos neurais que evoluíram para permitir cooperação grupal, e tais algoritmos bioquímicos foram aprimorados durante milhões de anos de evolução. (2018, p. 73).

Alguns poderão dizer que suas decisões são mais que simples cálculos bioquímicos de resposta a estímulos. É compreensível tal posição, tendo em vista que tendemos a imaginar que somos livres para decidir o que faremos em ações futuras. Contudo, realizemos o seguinte experimento mental: imagine que seja possível viajar no tempo ao passado, de maneira que nossos interlocutores não percebam que realizamos tal viagem e todo o cenário fosse o mesmo, com exceção da memória do viajante temporal:

a) iniciamos o experimento perguntando uma questão A para o interlocutor, que diante disto pensa e responde X;

b) voltamos no tempo e perguntamos ao mesmo interlocutor uma questão diversa B, e neste caso ele responde racionalmente Y;

c) voltamos no tempo novamente e perguntamos ao mesmo interlocutor C, e assim a esta questão ele responde Z.

Aparentemente, para cada estímulo uma resposta distinta, é razoável tal cenário, mas vamos supor mais dois passos:

d) voltamos no tempo uma terceira vez e repetimos a questão B, como se fosse a primeira vez que fizéssemos tal indagação, a resposta do interlocutor será novamente Y, pois foi a primeira vez que ele foi perguntado neste cenário;

e) voltamos uma quarta vez no tempo e repetimos a questão A, como se fosse a primeira vez que fizéssemos tal pergunta, a resposta do interlocutor será novamente X.

Neste cenário, onde seria possível somente ao agente voltar no tempo com sua memória ao exato instante, para cada vez que apresentasse um

estímulo A ao interlocutor obteria uma resposta X, para o estímulo B a resposta Y, e para o estímulo C a resposta Z, de forma necessária, tantas quantas vezes repetir as circunstâncias definidas.

Ainda que seja um experimento mental, é dessa forma que o uso da tecnologia atua para influenciar um eleitor ou um potencial comprador de um produto a fazer sua escolha. A partir de dados de suas preferências, uma empresa poderia saber o que o agrada mais e o que lhe traz emoções negativas; assim, bastaria direcionar a publicidade relacionando-a com determinados estímulos.

Aqui as tecnologias NBIC demonstram seu potencial na atualidade. Entendendo o organismo humano como uma série de algoritmos bioquímicos, compreendendo seu funcionamento, a partir da escala do nanômetro, sua organização biológica, e coletando o maior número de informações, através de mecanismos da tecnologia da informação, com o emprego de inteligência artificial para categorizar e catalogar as informações coletadas, é possível fazer uso desta *Big Data*. O impacto destas técnicas, em eventos de grande escala, como venda de produtos em massa ou direcionamento em eleições, é nítido.

Além deste uso, estas tecnologias impactam diretamente no mundo do trabalho. Com mecanismos cada vez mais eficientes de produção e distribuição de produtos digitais os métodos antigos, como lojas físicas, vão perdendo cada vez mais seus clientes. Ferry comenta que hoje muitas empresas trabalham com o conceito de custo marginal zero. Este ponto seria o oposto da maneira clássica de produção, em que para, produzir um único bem, teríamos o custo de uma determinada matéria-prima, junto dos custos da mão de obra, do transporte, e da publicidade envolvida, além dos custos da loja que fosse vender tal mercadoria e seus gastos com aluguéis e funcionários. No modelo clássico, para cada nova unidade deste produto toda a cadeia de custos se repetiria. Contudo, no modelo de custo marginal zero, possível graças ao uso de tecnologias da informação, o custo para cada nova unidade não ocorreria.

Ao produzirmos um *e-book*³ temos os mesmos custos da maneira clássica, porém apenas para as primeiras unidades. Depois de confeccionado o arquivo digital, pode ser replicado quantas vezes quisermos ou, no caso, quantas vezes ele for vendido. Não é necessário pagarmos o custo da impressão, tampouco da publicidade posterior no caso de deixarmos

³ Livro em formato digital.

disponível em uma loja como a Amazon. Com o passar dos dias, sua venda pode continuar ilimitadamente. Em contrapartida, livros físicos antigos ocupam espaço nas livrarias e disputam lugares de destaque com livros novos, portanto mais cedo ou mais tarde deixarão de circular, o que não ocorre com *e-books*. O mesmo ocorre com outros produtos, como músicas disponibilizadas no iTunes, ou serviços de assinatura de músicas como Spotify e séries como o Netflix, bem como jogos digitais vendidos na Steam. Para cada nova cópia digital vendida (ou assinatura de um serviço) não há toda uma cadeia de custos novamente, assim o lucro é muito maior. Além de possibilitar o efeito cauda longa,⁴ em que um produto que não é um *best-seller* possa render lucros com vendas em volume menor, mas por um longo período de tempo, como cita Ferry:

O que permite dar uma chance a “produtos de nicho de mercado”, isto é, mercadorias que vendem pouco, porém regularmente, e que no final, considerando a enorme quantidade de ofertas desse tipo, acabam trazendo lucros bem maiores que os *best-sellers* para os quais as lojas clássicas de discos ou livros eram obrigadas, já que seu modelo econômico era o contrário deste, a reservar um lugar de destaque em suas prateleiras. (FERRY, 2018, p. 96).

Assim, as lojas físicas têm um custo muito maior do que lojas digitais. As físicas dependem de aluguéis, funcionários, custos de transporte, enquanto as digitais têm seus custos reduzidos e alcance ampliado. Isso afeta diretamente as vagas de trabalho, em toda a cadeia produtiva, o que era antes uma área que fomentava diversos empregos, leva a um barateamento dos custos para quem produz, valores mais acessíveis aos consumidores, mas desemprego para muitas pessoas. O mesmo nota-se através do uso de aplicativos, como o Uber, em que pessoas que possuem um carro podem utilizar tal plataforma para prestar um serviço que antes era restrito aos táxis, e estes últimos questionam a concorrência desleal deste serviço.

Ferry abordou esta questão através do conceito de “inovação destruidora”, pois a constante inovação do mercado gera uma destruição dos padrões de

⁴ O termo original em inglês é *long tail*. Trata-se da ideia de um gráfico composto pelo eixo X de tempo que um produto está no mercado e o eixo Y composto do número de unidades vendidas, gerando normalmente um gráfico com pontos mais altos no início mas que se estende no tempo com um número menor, lembrando a imagem de uma cauda.

produção anteriores e também afeta o meio cultural. Exemplificando a situação, Ferry descreve:

[...] as inovações técnicas primeiro levam ao desemprego aqueles que viviam no mundo antigo. Por exemplo, a tipografia vai tirar o trabalho dos escribas, já que um único tipógrafo pode, a partir de então, substituir até duzentos copistas. Atualmente a difusão digital dos livros e dos discos questiona a existência própria dos livreiros e dos vendedores de disco. (FERRY, 2015, p. 23).

Para Ferry, as consequências das novas tecnologias, como as nanotecnologias e as biotecnologias, serão colossais. Como cita:

É por isso que se trata, afinal, de compreender que o que vivemos não é uma simples “crise” momentânea, mas uma revolução permanente que abre perspectivas, sem dúvida, entusiasmantes para aqueles que “ganharão”, porém infinitamente angustiantes para os outros, para aqueles que ficarão presos ao seu pequeno espaço de vida, a seu feudo, a sua vida no interior ou a suas situações em vias de extinção, e que, podemos e devemos compreender, só percebem os efeitos deletérios do capitalismo em suas existências perturbadas. (2015, p. 27).

Alguns poderão dizer que, diante de tamanha problemática, que as tecnologias NBIC levantam é necessário barrá-las. Contudo, esta resposta simplista parece carregar consigo um grande problema: evitando os malefícios destas inovações também impediríamos seus benefícios. Inicialmente, abordei as possibilidades que o avanço das tecnologias, trariam, principalmente no âmbito da saúde, e impedir que elas ocorram parece ser contrário ao que valoramos como saúde, qualidade de vida, e maior acesso às pessoas a estas tecnologias através de sua popularização. Ferry analisa as NBIC juntamente com o transumanismo, por ser um dos movimentos que mais utiliza e defende o uso destas ferramentas. Segundo Ferry, o transumanismo encontra-se dentro de uma corrente utilitarista, portanto de promoção de bem-estar geral, através da promoção de liberdade individual.

Porque, se a exigência de liberdade individual é ao mesmo tempo o motor e a reivindicação primeira do transumanismo, seu enfoque final, seu objetivo último, situa-se claramente em uma perspectiva utilitarista, no sentido filosófico do termo: trata-se primeiramente, e antes de mais nada, de lutar contra todas as formas de sofrimento, trazer à humanidade o máximo de felicidade possível – o que explica, aliás, o sucesso crescente do movimento. Quem poderia se posicionar contra o bem-estar e a erradicação da infelicidade, senão o diabo em pessoa? (FERRY, 2018, p. 36).

Assim, mais uma vez, as tecnologias NBIC juntam-se novamente. Temos impactos sociais que, em um primeiro momento, trazem desemprego, porém possibilitam maior acesso aos bens de consumo. A compreensão de como funciona a nossa estrutura biológica possibilita tanto o tratamento de doenças que afligem os humanos, quanto a possibilidade de manipulação das pessoas. Alguns dirão que o benefício com o uso destas tecnologias não compensa o enorme risco que corremos, mas nisto Ferry é enfático:

Aqui tudo é questão de prudência, mas, se fato, não há nada de realmente novo: desde sempre, os progressos das pesquisas supuseram mais audácia e risco do que a aplicação minuciosa do princípio de precaução. Aliás, se seguíssemos sempre esse princípio infeliz, até a aspirina hoje não seria mais comercializada! A questão é enquadrar, de modo racional e razoável, a experimentação no plano ético e médico, e não proibi-la. (2018, p. 41).

Dessa forma identifico que há uma balança que pende para dois lados, porém encontra-se em equilíbrio, dificultando nossas decisões em relação a estas tecnologias. O que fazer diante deste quadro? Tanto Ferry quanto Harari citam uma mesma ideia: regulamentação.

3 Um caminho possível: regulamentação

Harari, ao comentar sobre a questão dos dados, recorda que, ao longo da História, alguns ativos representavam a riqueza. No passado, o ativo mais importante eram terras, na era moderna foram as máquinas e fábricas; contudo, no século XXI, o ativo mais importante serão os dados, e a política será o esforço para controlar o fluxo dos dados. (HARARI, 2018, p. 107). Assim, o historiador comenta que “se quisermos evitar a concentração de toda a riqueza e de todo o poder nas mãos de uma pequena elite, a chave é regulamentar a propriedade dos dados” (p. 107). Destaco que Harari não defende o banimento do uso dos dados, mas sua regulamentação.

Ferry defende, ao longo de toda sua explanação sobre as tecnologias NBIC e o Transumanismo a necessidade da regulamentação. No final, ele destaca que a condição na qual nos encontramos é trágica, no sentido grego do termo. Tal como Antígona, peça de Sófocles, que em determinado momento há a discussão entre Creonte e Antígona, ambos defendendo duas legitimidades impossíveis de serem concretizadas ao mesmo tempo, e justamente por isso surge o trágico (FERRY, 2018, p. 142). No mundo real, visualizamos o mesmo

ocorrer: de um lado temos os defensores da economia colaborativa possível, através do uso de aplicativos, como motoristas de Uber, que defendem seu interesse legítimo de utilizar a plataforma para trabalhar, e de outro os taxistas, que questionam a concorrência desleal (p. 144). Da mesma forma pensadores transumanistas buscam o aumento das capacidades humanas, de maneira que erradiquem os males dos quais sofremos, e o fazem com boa-fé, da mesma forma daqueles que se opõem veemente (p. 143). Desta forma, é difícil ocorrer um consenso e uma concordância nas regulações.

Ferry destaca que o problema da discordância toma outras proporções quando vamos além da expressão de nossos sentimentos; quando queremos que os outros também os sigam, como cita:

A questão só se torna séria a partir do momento em que me pergunto por que e sob que forma (jurídica ou somente moral, imperativa ou iniciativa, etc.) deveria valer também para os outros. Em outras palavras, o que nos deve fazer refletir melhor é a passagem da convicção íntima à lei, a passagem da intuição subjetiva, mesmo que refletida, à obrigação para os outros. Mas na maioria das vezes, nem pensamos nisso. Nosso “querido eu”, como diz Freud, está tão feliz consigo mesmo que se considera satisfeito quando tem a “sua” convicção, a certeza de que ela deveria ser imposta aos outros, como se fosse, por assim dizer, algo natural. Erro, erro grave: para obrigar o outro, é preciso ter motivos, e bons motivos para fazê-lo. (FERRY, 2018, p. 150).

Assim Ferry elabora a ideia de que essas noções partem de sentimentos, e que, se queremos que outros sigam estes sentimentos, é necessário elevarmos estes à condição de razão fundamentada, como argumenta:

[...] para que um sentimento, qualquer que seja ele, seja transformado em uma lei proibitiva, é preciso elevá-lo ao nível de uma razão fundamentada. Deve valer não só para mim, mas também para os outros, pelo menos potencialmente, até para aqueles que, a priori, justamente não concordam comigo. (p. 151).

Ferry desenvolve uma ideia normativa para guiar as regulamentações, não só no campo da moralidade, mas também entrando no aspecto da legalidade. Como havia comentado a partir de Harari, a democracia fundamenta-se nos sentimentos das pessoas, e se a construção de leis parte dos sentimentos das pessoas, temos aqui uma possível ferramenta para conciliar as duas coisas. Elevando nossos sentimentos, no nível da razão fundamentada, podemos buscar a regulamentação de forma objetiva. Assim Ferry elabora um

exemplo: “Quando proíbo o assassinato, até mesmo o criminoso, embora abra uma exceção para si mesmo, no fundo pode concordar comigo, por que as razões que apresento valem também para ele, quando ele pensa, por exemplo, naqueles que ama ou ajuda”. (p. 151).

É uma maneira abrangente, pois sai da esfera da subjetividade e entra na intersubjetividade. Assim Ferry comenta que “embora não seja proibido proibir, ninguém está autorizado a fazê-lo sem razão. Eis, a meu ver, o princípio supremo que geralmente deveria reger o diálogo entre as convicções religiosas ou não em uma sociedade laica”. (p. 154). O autor complementa que tais regulações devem ocorrer no espaço público, não na sociedade civil, pois nesta ocorre a expressão dos interesses particulares, quando o que é buscado é a expressão do interesse geral. (p. 156).

Tanto Ferry quanto Harari concordam que a regulamentação deve ser feita em nível global, e não sendo possível ao menos em nível internacional entre diversos países. Tendo em vista que caso um país regulamente o uso das tecnologias NBIC, mas outro seja mais permissível, é provável que ocorra uma discrepância tecnológica e social entre as populações, e como vivemos todos em um mesmo Planeta, em uma economia globalizada, as ações que ocorrem em local podem afetar diretamente a população em outro ponto do globo.

Alguns poderão argumentar que jamais seria possível regulamentar de maneira internacional qualquer que seja o assunto. Nisto Harari lembra que, em diversos países, “a lei proíbe o livre-comércio de partes do corpo humano e, embora exista um mercado negro de órgãos, é muito menor e circunscrito do que se poderia esperar”. (HARARI, 2018, p. 59). Este argumento parece cogente, diante do enorme risco que um livre-mercado de órgãos poderia gerar; diversas nações regulamentaram de maneira semelhante, alcançando resultado internacional.

4 Considerações finais

Busquei, através deste artigo, analisar as questões éticas suscitadas pelas tecnologias conhecidas como NBIC. Através da presente explanação, ficou nítido que o impacto que elas geram é atual, não são questões de ficção científica, tampouco temporalmente longe de ocorrerem, elas de fato acontecem.

A partir de Ferry, nota-se que há uma necessidade imperativa de regulamentação. O emprego destas tecnologias pode beneficiar muito a sociedade global, porém também poderá gerar dano enorme para boa parte da população. Assim Ferry e Harari argumentaram na direção de motivos para que seja defendida uma regulamentação internacional. Contudo, o princípio apresentado por Ferry não abrange todas as questões levantadas. Sendo os dados de difícil controle, e uma vez na internet, tornam-se de uso público por todos que têm acesso, como podemos regulamentar sua posse e seu uso de maneira efetiva? É uma pergunta à qual devemos buscar resposta o quanto antes.

Referências

ALEXANDRE, Laurent. *A morte da morte*. Trad. de Maria Idalina Lopes Ferreira. Manole: Barueri, 2018.

FERRY, Luc. *A inovação destruidora*. Trad. de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

_____. *A revolução transumanista*. Trad. de Éric R. R. Heneault. Barueri: Manole, 2018.

FLORES, Paulo. *O que a Cambridge Analytica, que ajudou a eleger Trump, quer fazer no Brasil*. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/12/08/O-que-a-Cambridge-Analytica-que-ajudou-a-eleger-Trump-quer-fazer-no-Brasil>>. Acesso em: 19 set. 2018.

HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. Trad. de Paulo Geiger. Companhia das Letras: São Paulo, 2018.

4

Consumo, tecnologia e ética na escolha

Fayni Carneiro Leite*

Mariana Rocha Bernardi**

Thailize Brandolt da Rocha***

O desenvolvimento progressivo da tecnologia, tendo iniciado com as revoluções industriais, com o fim de poupar, cada vez mais, o trabalho do humano, encontra, na sociedade atual, um campo fértil para a igualmente progressiva *dependência* do ser humano em relação à tecnologia.

Conforme Franssen et al., a tecnologia

pode ser descrita como tendo duas dimensões, que podem se referir à instrumentalidade e à produtividade. Instrumentalidade abarca a totalidade de esforços humanos para controlar sua vida e o ambiente em que vivem através da interferência com o mundo de forma instrumental, por meio do uso de coisas com um propósito determinado, de forma criativa.¹

As revoluções industriais levaram adiante o projeto tecnológico a um nível em que a objetificação da natureza se tornou paradigma central das ciências em geral e, por consequência, orientadora da visão de mundo da sociedade globalizada, que passou a compreendê-la como indicadora de progresso humano.

Trata-se de um processo cíclico, para não dizer *interminável*: o ser humano está em permanente busca de progresso, que é otimizado pela tecnologia.

É um ciclo *quase sem fim*: “Criador e criatura”, interligados pela necessidade constante de renovação e aperfeiçoamento, tornam o ser humano e a máquina *dois seres* quase indivisíveis: No humano, essa constante

* Mestranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail*: fcleite1@ucs.br.

** Bolsista Fapergs/Capes. Mestranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail*: mrocha2@ucs.br

*** Mestranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail*: thailize.brandolt@gmail.com

¹ No original, em inglês: “*technology can be said to have two ‘cores’ or ‘dimensions’, which can be referred to as instrumentality and productivity. Instrumentality covers the totality of human endeavours to control their lives and their environments by interfering with the world in an instrumental way, by using things in a purposeful and clever way*”.

renovação é reflexo de um movimento contínuo de criação e destruição, de nascimento e morte, de um *extinguir* para fazer nascer um novo *existir*.² Na máquina, não é a renovação de células, mas a constante renovação de projetos, o descobrimento e o desenvolvimento de melhores tecnologias. A máquina, assim, representa, para o ser humano, a constante busca de novas ideias ou ideais, ou a eterna projeção daquilo que se quer a despeito daquilo que já se tem. Eis a contínua e cíclica existência humana.

Na máquina, o aperfeiçoamento é necessário porque ela depende da *alimentação* por parte do agente humano, para que possa cumprir suas funções e dar o retorno dela esperado, que é realizar, de maneira otimizada, as atividades laboriosas que os humanos pretendem, constantemente, e desde a Antiguidade, deixar de executar.³

E toda essa estrutura foi paulatinamente construída para que a tecnologia, na forma de “máquinas pensantes”, nos ajude a resolver mais rapidamente, e da melhor forma, os nossos problemas. Se computadores podem fazer cálculos mais rapidamente e de maneira mais precisa que um humano, o seu uso, dentro da pesquisa da inteligência artificial, se orienta para a busca de soluções mais eficientes em diversas áreas do conhecimento, o equivalente a dizer que tomariam melhores decisões do que nós.

Mas o que acontece quando, progressivamente, nos tornamos mais dependentes desse desenvolvimento tecnológico, outorgando às máquinas não somente as funções de nossos labores, mas confiando a elas a orientação e, em alguns casos, o próprio ato decisório?

A assunção da tecnologia como indispensável ao desenvolvimento, tendo em conta o desempenho da máquina em relação ao do ser humano, nos posicionou em uma conjuntura em que a ausência dessa tecnologia ou nos

² Essa concepção cíclica entre nascer e morrer, existência e não existência, dar lugar ao novo, é usada pelo autor Edgar Morin na obra *Ética*. Por meio desse entendimento, é possível explicar que a constante busca humana possui relação com esse ciclo, na medida em que o velho é substituído pelo novo, novas ideias substituem antigas, na mesma relação entre criação e destruição, que são constantes no universo.

³ Quanto a esse respeito, Aristóteles já mencionava, em sua obra *A Política*, a ideia do uso de objetos inanimados como instrumentos de trabalho, de modo a isentar completamente o ser humano de tais tarefas, o que resta claro no seguinte trecho de sua obra, § 5º do capítulo II: Com efeito, se cada instrumento pudesse, a uma ordem dada ou apenas prevista, executar sua tarefa (conforme se diz das estátuas de Dédalo ou das tripeças de *Hefaístos*, que iam sozinhas, como disse o poeta, às reuniões dos deuses), se as lançadeiras tecessem as toalhas por si, se o plectro tirasse espontaneamente sons da cítara, então os arquitetos não teriam necessidade de trabalhadores, nem os senhores de escravos.

torna obsoletos, ou, quando imersos nela, pensando que dela nos servimos como escrava, dela é que nos tornamos verdadeiros *servos*.

A máquina e, em especial, a inteligência de máquina ou inteligência artificial,⁴ quando já não nos substitui por completo, orienta, por meio de parâmetros que nós mesmos definimos, os “mais e menos aptos” ao engendrado sistema social, e tem paulatinamente aprendido sobre nossas preferências e escolhas, desde que nos foi possibilitado dar a ela essas informações.

A inteligência artificial já é usada em todo o mundo, em diversas instituições, decidindo sobre se receberá ou não um financiamento bancário, quem é o profissional mais adequado para uma determinada empresa, ou qual filme ou série estamos mais propensos a gostar, conforme nossas preferências, determinando, dessa forma, perfis de indivíduos “aceitáveis” para determinadas áreas e influenciando também o nosso consumo, de forma *acelerada*.

Trata-se da *potencialização* de um efeito visível ao longo de toda a História da humanidade, em que alguns permanecem com certo controle sobre as atividades humanas, enquanto a maioria apenas se submete a elas.

O fato é que já alimentamos a “grande rede” (*big data*),⁵ com informações muito específicas sobre nós, e o fazemos diariamente, desde que passamos a depender das tecnologias para *sobrevivência no mercado*. Se um funcionário de determinada instituição bancária “X” usasse apenas sua capacidade mental e seus esforços próprios para administrar uma cartela de clientes e suas respectivas contas, certamente não seria páreo para o funcionário do banco “Y”, que maneja apenas uma ferramenta tecnológica (*software*) que realiza toda a atividade por ele.

Deleuze refere-se às máquinas não só como artefatos de controle neste intrincado sistema social, mas também compara o próprio sistema ao funcionamento de uma máquina, o que resta claro quando afirma:

⁴ A inteligência artificial pode ser definida como um “campo que tem por objetivo traçar estratégias em busca de um determinado resultado, conforme os dados que lhe forem inseridos e tendo em vista o que lhe for programado para executar, com certa margem de aprendizado. Ainda, pode ser definida como uma ação racionalizada que trabalha a partir de componentes que lhe são inseridos, com o fim de realizar determinadas tarefas.

⁵ Termo usado para designar uma grande quantidade de dados, dispersos em várias plataformas diferentes, como ferramentas de busca da internet, redes sociais, sites de conteúdo, que sobrecarregam o “mundo virtual” com informações.

Sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e o ativo a pirataria e a introdução de vírus. Não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo. É uma mutação já bem conhecida, que pode ser resumida assim: o capitalismo do século XIX é de concentração, para a produção, e de propriedade.⁶

Cathy O'Neil,⁷ autora do livro *Weapons of math destruction* (Armas de destruição matemática – tradução livre), chama a atenção para o uso indiscriminado desses algoritmos que tomam decisões ou orientam a tomada de decisão humana, sem que se tenha total segurança da forma como a estrutura algorítmica foi programada.

Ela narra que, em determinada oportunidade, numa grande cidade dos Estados Unidos, uma profissional da educação foi contratada para averiguar o baixo desempenho das escolas daquela localidade, quando decidiu pelo uso de um *software*, que avaliaria a capacidade dos professores, por meio da atribuição de notas, conforme critérios específicos dessa ferramenta.

Uma professora do quinto ano, que passou pela avaliação do *software*, recebera uma nota miserável, já que, no modelo do *software*, não eram considerados, entre outros elementos, avaliação e retornos positivos do diretor da escola e da comunidade de pais àquela professora, que acabou sendo demitida junto com outros profissionais que obtiveram notas abaixo do limite considerado pela ferramenta.

Nas explicações de O'Neil, os algoritmos são baseados, entre outros elementos, em estatísticas, e estatísticas contêm variáveis que devem ser permanentemente atualizadas, caso contrário se tornam um problema, não uma solução. O caso retratado por Cathy O'Neil representa apenas um minúsculo exemplo do uso da tecnologia e seu impacto na sociedade, neste caso, tanto na educação quanto no trabalho.

⁶ *POST-SCRIPTUM SOBRE AS SOCIEDADES DE CONTROLE*. 1992. Nesta conversação, Gilles Deleuze faz a diferenciação entre as sociedades disciplinares e as sociedades de controle, cuja objetivo, entretanto é o mesmo, o de determinar, *por meio do sistema de produção*, a forma de organização do sistema social.

⁷ Cathy O'Neil é uma cientista matemática americana, autora do blog *mathbabe.org* e de vários livros sobre ciência de dados (2016).

Se considerarmos que esse pequeno uso de *software*⁸ de atribuição de nota vem sendo utilizado de formas semelhantes em diversas instituições na sociedade, poderíamos concluir que vivemos dentro da sociedade tão idealizada ou disseminada desde o início da Revolução Industrial, capaz de atender a todos os seres humanos, *sem maiores distinções*? Até que ponto os avanços tecnológicos influenciam no nosso direito de escolha? Em que medida a orientação da máquina move ou ainda moverá nossas escolhas?

E as tecnologias, enquanto objeto de desejo e consumo, como influenciam na nossa autonomia para deliberar sobre o que é benéfico ou maléfico para nossa individualidade e poder de escolha? A outorga de decisão às máquinas inteligentes poderia ser reflexo de uma contínua idealização do ser, que afetaria a forma de nos comportarmos em sociedade? Isso poderia justificar as escolhas voltadas ao consumo e a tecnologia das inteligências de máquina, sendo usadas como otimizadores desse processo?

Os avanços tecnológicos têm sido de grande importância para nossos dias, mas também representam uma dualidade entre o “bem e o mal”, o proveitoso e o vicioso, o certo e o errado. E, dentro disso tudo ainda, se encontra o homem consumidor que se configura como *meio* para garantir o lucro das empresas que produzem os bens de consumo.

Há, nos parece, uma “solução de continuidade infinita” que foi se estabelecendo ao longo da História entre o ser humano e as técnicas desenvolvidas para a manutenção de um sistema baseado na produção e no consumo. Esse consumo desenfreado nos leva ao questionamento de um termo muito utilizado em nossos dias: o consumismo.

Precisamos, portanto, neste momento, esclarecer a diferença entre consumo e consumismo. Consumo é aquele que se torna banal, trivial, como condição a um aspecto permanente e irremovível, sem limites temporais ou históricos. Já o consumismo é quando o próprio consumo se torna estritamente importante, central, o verdadeiro propósito da existência, quando passa a sustentar a economia do convívio humano, “de maneira distinta do consumo, que é basicamente uma característica e uma ocupação

⁸ Software is produced in a series of layers of decreasing levels of abstraction, where in the early layers both specification and artifact are abstract.

* Software é produzido numa série de camadas de níveis decrescentes de abstração, onde nas primeiras camadas tanto a especificação quanto o artefato em si são abstratos. (Tradução livre).

dos seres humanos como indivíduos, o consumismo é um atributo da sociedade”. (BAUMAN, 2008, p. 41).

O autor Guy Debord, na obra *A sociedade do espetáculo*, escrita na década de 1960, fala de uma sociedade que é cada vez mais atual, pautada no sistema produtivo, que tem se sofisticado cada vez mais, com o advento das inteligências de máquina e desconsiderado progressivamente o homem como ente autônomo, capaz de refletir sobre os resultados efetivos de suas escolhas. Para ele, o espetáculo é tanto para onde a sociedade humana direciona seu olhar, e o concentra, quanto a própria sociedade se “molda” como um grande espetáculo⁹ de consumo. Não é forçoso, assim, admitir que as inteligências de máquinas têm otimizado a forma como essa concentração no consumo se efetiva, dia após dia, nas sociedades.

Lipovetsky, filósofo francês que, desde a década de 80, se dedica a falar sobre a *hipermodernidade* e as novas relações de consumo, refere que, mesmo para um cenário tão desenvolvido tecnologicamente, o centro das questões ainda se encontra no indivíduo e é ele que se move em função do objeto, não o contrário.

Podemos dizer que estamos diante de uma nova fase de consumo. Já passamos pela fase em que se comprava apenas por necessidade; pela do consumo de pátina dos séculos XVI e XVII (ligada a um ciclo de vida mais longo e à durabilidade do objeto, conferindo tradição, nobreza e *status* aos seus proprietários); pela do consumo individual, em busca de *status* e reconhecimento e a que estamos vivendo hoje: a fase do consumo emocional.

E assim, ao longo dos anos, foram se estabelecendo novas leituras para o consumo, assim como os valores estabelecidos para a sociedade da comercialização. Podemos perceber o consumo do ponto de vista emocional e não mais como uma perspectiva material; de acordo com nossa sociedade, ele irá determinar o lugar que devemos ocupar no mundo e a quantidade de afeto que merecemos receber e, assim, por consequência, se podemos nos orgulhar de nós mesmos e se nossa existência está *valendo nossos esforços*.

Essa fase do consumo emocional também está ligada à era da inflação das novidades, da aceleração dos produtos, presente em todos os cenários de

⁹ O autor se refere ao espetáculo como uma relação entre pessoas, intermediada por imagens. A analogia com a internet e as inteligências de máquinas é clara, na medida em que os relacionamentos humanos têm se tornado cada vez mais virtuais, e o consumo tem sido melhor direcionado com tais tecnologias.

consumo, principalmente da tecnologia; percebemos que “um enorme número de produtos tem uma duração de vida que não excede a dois anos; estima-se que a dos produtos high-tech foi diminuída pela metade desde os anos 1990”. (LIPOETSKY, 2007, p. 89). Trata-se de *seduzir* pela novidade, já que estamos cada vez mais ligados ao consumo de símbolos emocionais, muito mais do que produtos funcionais.

Impulsionadas por essa expansão das novidades e pelo consumo emocional, as tecnologias tendem a intensificar os milagres da ciência e, com isso, desestruturar as referências tradicionais da vida, da morte da filiação, desperta o medo do eugenismo e do “melhor dos mundos”; percebemo-nos inseguros diante da desestabilidade de tais registros sobre as bases da vida.

Ainda segundo Lipovetsky, o novo campo, em que questionamentos éticos atravessam a reflexão bioética, já não pode mais ser alicerçado de forma absolutista no “dever”, com base nas equações de prazer e dor. É recomendável que pensemos em uma ética da justa medida entre o respeito pelo ser humano e a exigência de novos meios tecnológicos, capazes de ajudar a humanidade e seu progresso, entre o valor do indivíduo e o interesse coletivo, uma ética da prudência que rejeita os extremos, mas que não transgrida no que toca ao imperativo de dignidade e liberdade individual. (LIPOVETSKY, 2004).

Parece que o conceito clássico de felicidade, muito ligado a todas as questões aqui apresentadas: consumo, tecnologia e prudência, evidenciam o que buscamos ao longo de nossa existência: o que é a vida boa para o homem, a mais completa e mais plenamente humana? Os prazeres do consumo, principalmente se analisarmos através de uma visão utilitarista,¹⁰ tem o objetivo de satisfazer nossos desejos ao máximo com o mínimo esforço, conseguir a maior quantidade do que é desejável em detrimento do mínimo que é indesejável. Mas seria sensato de nossa parte analisarmos as relações de consumo e as inteligências de máquina apenas por esse viés? Não estaríamos nós vivendo hoje dilemas muito mais amplos do que os apresentados pelo utilitarismo, ou ainda, baseados na ética do dever?

Do ponto de vista econômico-utilitarista, não importa se as pessoas são altruístas, egoístas, hedonistas, masoquistas ou outro adjetivo qualquer; a

¹⁰ Tradição dominante da ética pública britânica desde o século XIX. Na sua forma benthamita clássica, o utilitarismo define a ação certa como aquela que maximiza a felicidade ou o prazer geral, que não depende dos meios para se alcançar, mas sim das consequências.

única coisa que importa é que tem certas preferências de consumo. Mas, e se o progresso tecnológico criar novos desejos tão depressa quanto satisfaz os antigos? E se nossas decisões de compra começarem a ser afetadas pelos dados armazenados na rede, com a influência de anúncios baseados nos algoritmos,¹¹ nos rastros que vamos deixando pela web, através de nossos cliques? Talvez a equação utilidade *versus* felicidade não seja mais suficiente para responder às questões envolvendo o uso das tecnologias, como objetos de desejo de consumo ou como influenciadoras para nossas preferências de consumo.

Vivemos uma época em que a ciência da experimentação e as novas tecnologias ficam a meio-caminho do realismo e do absolutismo moral; caracterizam a procura de um compromisso entre os interesses individuais e o bem coletivo, bem-estar dos sujeitos e imperativos da ciência, liberdade individual e liberdade científica. Neste sentido, podemos observar que as relações de poder estão em toda parte, inclusive na ciência da experimentação e nas novas tecnologias. Elas não precisam se manifestar de forma explícita, nem de maneira rígida ou irrevogável; surgem no detalhe, na sutileza de sempre se multiplicarem e se expandirem de diversas formas. As relações de consumo podem ser definidas como uma dessas relações de poder “microscópicas”, que a *olho nu* parecem inofensivas, mas que, se observadas mais de perto, percebemos que o consumismo pode *condicionar* os comportamentos dos indivíduos, tornando, assim, as nossas atitudes políticas também ações condicionadas pelos artefatos revelados pelo consumo: o descontentamento constante, a busca pela individualização e o aperfeiçoamento do corpo fazem com que busquemos no consumo o que deveríamos encontrar na verdadeira vida política ativa.

O desenvolvimento técnico-científico nos leva a questionar se talvez estamos caminhando em direção às últimas consequências de possibilidades e estratégias de manipulação das massas: “Se podemos falar de uma nova

¹¹ Um algoritmo consiste em uma expressão textual das etapas da resolução de algum problema, seja ele computacional ou não. Um exemplo clássico de algoritmo não computacional é uma receita de bolo. Outros exemplos são instruções de montagem de um brinquedo ou equipamento, instruções para ir de um lugar a outro e receitas médicas. Em computação, podemos definir um algoritmo como sendo uma forma genérica de se representar procedimentos computacionais que, quando executados, levam à solução de uma classe de problemas de natureza semelhante. Disponível em: <https://pt.wikibooks.org/wiki/Algoritmos_e_Estruturas_de_Dados/O_que_%C3%A9_um_Algoritmo%3F>.

condição antropológica, é devido ao refinamento do controle sobre os comportamentos humanos registrados digitalmente por meio de algoritmos criados especificamente para esse fim”. (ANTUNES; MAIA, 2018, p. 190).

Através de uma *repetição de nós mesmos*, no mundo tecnológico, estereótipos, pensamentos padronizados são reforçados, sobre nós e sobre o outro, nesse espelho obscuro das telas; podemos perceber que nosso poder de escolha daquilo que queremos ouvir, assistir, ler, comprar e até mesmo *ser* está em nossas mãos apenas de forma ilusória; está de fato nas de empresas e pessoas que detêm o grande poder do *big data*, ou quem sabe podemos denominá-lo de uma outra espécie de *big brother*.¹²

Podemos atribuir a crítica à *indústria cultural*,¹³ também a uma espécie de *cultura digital*, na medida em que a esfera da cultura e da tecnologia é transformada em mercadoria, na qual o consumidor – ao contrário de ser aquele a quem se pretende de fato agradar – não é sujeito, mas sim objeto, uma vez que é cercado de produtos, cuja função é justamente limitar suas possibilidades de existência. (ANTUNES; MAIA, 2018). O volume, a velocidade e a variabilidade de informações, aos quais somos suscetíveis atualmente, denotam uma grande quantidade de dados digitais e desafiam as formas tradicionais de análise e captação por nós percebidas e produzidas, no mesmo tempo em que oportuniza produzir conhecimento a partir do todo, e não mais da amostra de um particular.

O que estamos presenciando é que grande parte das atividades humanas, interações sociais e entretenimento, bem como comprar e compilar informações, está sendo mediada por interfaces e dispositivos digitais. E tais informações são fornecidas pelos usuários de forma *consentida*, mas não de forma *deliberada*, que ficam disponíveis para prospecção de novos clientes e utilização de publicitários.

¹² “Grande irmão” é a expressão usada por George Orwell para definir o controle exercido pelo regime totalitário em seu romance *1984* (escrito em 1948). Naquela história, os trabalhadores são manipulados a tal ponto que existe uma complexa “polícia do pensamento” que a todos vigia por meio de câmaras filmadoras. Pensar “errado” é um crime passível das mais violentas torturas. O correto, naquele romance, é “não pensar”.

¹³ A expressão *indústria cultural* aqui apresentada, requer uma espécie de “atualização” daquele que apareceu pela primeira vez, em um artigo de Horkheimer (1941, p. 303) e que foi trabalhado minuciosamente por ele e Adorno no capítulo homônimo da *Dialética do esclarecimento*, em que uma dupla denúncia apresentada coloca a mitificação das massas como fruto do esclarecimento e de todo progresso tecnocientífico por ele fomentado, e amplamente voltado para manter todos em um estado de falsa consciência, necessária para a manutenção de necessidades econômicas.

A influência ou orientação, ainda que não imediatamente perceptível, dirigida a *determinados consumos*, especialmente pelo advento da tecnologia e seu constante progresso, nos remete à questão da escolha, que, portanto, não seria inteiramente livre. A exigência das escolhas, como algo vital para o ser humano viver bem e ser feliz, faz-se condição necessária, ou seja, sob o ponto de vista da boa escolha, torna-se necessário *aprender a escolher*, ter a formação adequada para viver e conviver coletivamente e saber controlar os desejos e as paixões provenientes dos sentidos.

Diante desta problemática, com efeito, o pensamento de Aristóteles, acerca das virtudes intelectuais ou *dianoéticas*, que concorrem para o desenvolvimento e o funcionamento das faculdades intelectivas, pode ser útil, em especial, no estudo da *Phrónesis*, como um saber prático, não consistindo um fim em si mesmo, mas em vista de outro, isto é, da ação, aquilo que convém fazer bem nas circunstâncias contingentes.

Pois não é possível tratar da tomada de decisão racional e virtuosa, sem compreender e explicar a relação entre a parte racional e a parte irracional da alma, de forma que é o desejo (parte irracional) que define o fim, e a *Phrónesis* que delibera racionalmente sobre os meios, através do comando sobre as paixões/emoções, persuadindo os interesses particulares a fazerem o que é certo, adequado, virtuoso e bom, não somente para si, mas para o todo.

Torna-se evidente que o agir deve ser guiado por parâmetros racionais, visando a um fim realmente bom, para consigo e com outrem, superando suas paixões e emoções. Com base nessas reflexões, destacaremos o pensamento de Tomás de Aquino (1225-1274), acerca do seu conceito de *prudência*, e no qual realiza uma releitura da *Phrónesis* de Aristóteles e a complementa.

O quanto essa prudência pode efetivamente atuar em nossas escolhas, mesmo sob a orientação sutil estabelecida pela tecnologia, tendente diretamente ao ser que consome, é o grande desafio de nosso tempo. Mas, Tomás de Aquino,¹⁴ sendo um autor medieval, como pode nos auxiliar

¹⁴ Tomás de Aquino foi um importante teólogo, filósofo e padre dominicano do século XIII. Foi declarado santo pelo papa João XXII, em 18 de julho de 1323. É considerado um dos principais representantes da escolástica (linha filosófica medieval de base cristã). Tomás de Aquino buscou utilizar a filosofia greco-latina clássica (principalmente de Aristóteles), para compreender a revelação religiosa do cristianismo.

referente às questões de escolha de consumo de tecnologia? Sabe-se que Aquinate é um homem que escreve para seu tempo; todavia, vislumbrava o aperfeiçoamento humano, ora pelo seu potencial intelectual, ora pela revelação divina, em específico a *Suma Teológica*, que deixou tratado de como agir nas diversas dimensões humanas.

Concentraremos os esforços em específico, na virtude da prudência, com o intuito de trazê-la para o atual contexto, a fim de obtermos uma orientação nas escolhas, na qual há um grau de influência do consumo de tecnologias em nossas decisões.

Em primeiro momento, é importante salientar que Tomás de Aquino nos traria à realidade a concepção de tempo linear, no qual contrapõe a visão de Edgar Morin, que é dada como cíclica. Ora, no cristianismo, dado seu início com a *Criação*, seguindo o tempo de forma linear com o nascimento e vida terrena de Jesus Cristo, segue sua natureza até o final, que dar-se-á com a *contemplatio faces Dei*, a contemplação de Deus.

Pode-se observar que a referência de *Criador e Criatura*, dada pelo mesmo autor, não seria contemplada nem aceita pelo Aquinate; afinal, Criador é aquele que cria do nada e, neste caso, não compete ao homem ser um, o homem é um partícipe da criação, na qual exerce o papel de colaborador.

Neste papel de colaborador ante a criação, o homem busca a perfeição humana e, neste caminho constrói instrumentos, desenvolve meios de melhoria da própria vida. Ao extinguir, matar ou deteriorar algo que vai contra a sua natureza, o homem mais do que nunca não pode levar o título de Criador, pois este, o único na concepção tomasiana, jamais extinguiria, mataria suas Criaturas, afinal, elas foram criadas através de sua razão. O que o Criador pode realizar é aperfeiçoá-la, transformá-la para que o novo surja dela mesma, sem a necessidade de extinção.

As “máquinas pensantes”, construção humana, para sua evolução são alimentadas constantemente pelas informações dadas pelo seu feitor; ora, ao humano, para o constante aperfeiçoamento, lhe são dadas as faculdades intelectivas, no caso a razão ou, nos estudos de Tomás de Aquino, a virtude,¹⁵

¹⁵ O tratado das virtudes de Tomás de Aquino, tendo como base a ética de Aristóteles, que é um verdadeiro tratado sobre moral e a tradição cristã, tem como objetivo esclarecer qual a finalidade do homem em suas ações. No tratado das virtudes, Tomás faz uma distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais. Seguindo ele, as virtudes intelectuais aperfeiçoam o

como hábito operativo que implica uma perfeição de potência, e no qual “o ponto máximo que uma potência pode atingir tem que ser bom, pois todo mal importa defeito [...] e por isso é necessário que a virtude de qualquer coisa seja definida em relação com o bem”. (STH, I-II, q.55, a.2).

Cabe notar que, entre os hábitos operativos, alguns visam ao mal, como os hábitos viciosos. Todavia, “a virtude é um hábito sempre voltado ao bem, pela virtude se vive retamente, dela ninguém faz mal uso” (STH I-II, q.55, a.4), ao passo que, o “objeto das virtudes morais e intelectuais é sempre algo que a razão humana alcança e compreende”. (STH I-II, q.62, a.2).

A razão humana constrói “máquinas pensantes” e a elas compete muitas tarefas para facilitar a vida e melhorar diversos processos do cotidiano; entretanto, vislumbra também a outorga de decisões importantes, alimenta a máquina com informações (algoritmos), e lhe confia atos decisórios; todavia, como se dá o aperfeiçoamento humano, no viés da prudência, sendo ela um hábito?

Sendo vinculada ao domínio da razão prática, a prudência refere-se ao que deve-se fazer, visando a um determinado fim, de forma deliberada; com efeito, é definida como *recta ratio agibilium* (reta razão do agir), pois é próprio do homem prudente deliberar, e a deliberação versa sobre como devemos chegar bem a um fim. Ainda, diz respeito ao singular, por ser uma aplicação dos princípios universais à ação, e à ação, a ordem do singular, como base na adequada leitura da realidade. Assim: a *Prudentia* é, portanto, sabedoria acerca das coisas humanas: não sabedoria absoluta, por não versar sobre a causa altíssima absoluta, posto que trata do bem humano, e o homem não é o melhor de tudo que existe. Por isso, com razão se diz ali que a *prudentia* é ‘sabedoria no homem’, mas não sabedoria como absoluta. (STH II-II, q. 47, a.2).

É uma maneira de ver a realidade de modo correto, para poder discernir, ter o conhecimento da verdade das coisas, sendo, assim, possível

intelecto especulativo e prático, enquanto que as virtudes morais aperfeiçoam a potência apetitiva. Ambas funcionam como motores, com a função de aperfeiçoar o homem. Tomás define como principais as virtudes morais, juntamente com a virtude intelectual da Prudência, sendo que exigem a retidão do apetite. Mas não bastam ao homem somente os princípios naturais pelos quais consegue agir bem, de acordo com suas possibilidades. Segundo Tomás, é necessário que lhe sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene a bem-aventurança sobrenatural, que são as virtudes teológicas, porque tais virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina, através da Sagrada Escritura.

transformar a realidade vista, em decisão de ação, em comando racional. Discernir o que é bom/bem e tomar a decisão de realizar este bem.

É claro e central a todos que um modelo de tomada de decisão é um lembrete para desacelerar e ponderar, considerar as consequências, as clientelas, os impactos do consumo e do uso das tecnologias, todas as opções vigentes. Pois o principal é a ênfase global na importância da tomada de decisão cuidadosa e ponderada, num mundo complexo de interesse e considerações, emaranhados muitas vezes conflitantes.

A tomada de decisão e do bom julgamento, seja na vida individual, no consumo, seja no mundo dos negócios, em sociedade, não pode ser superestimada; o uso de regras ou conhecimentos das condições pertinentes, como a virtude da prudência, serve como um guia útil para a ação correta, pois o homem prudente delibera, e a deliberação versa sobre como devemos chegar bem a um fim.

Conforme Solomon, “há uma grande quantidade de exigências e princípios éticos, alguns muito mais importantes que outros, e apenas o bom julgamento, e não uma hierarquia de regras para uso geral, nos instrui sob a coisa certa a fazer”. (SOLOMON, p. 286. 2006).

Tomás ressalta que o termo “prudência” deriva de “providência” (*providentia*), isso nos mostra que a prudência tem seu domínio no intelecto, sendo uma atividade de previsão.

Ou seja, para saber ver, julgar e decidir de que forma se dará o agir, tanto em relação ao aperfeiçoamento do ser quanto ao consumo de tecnologias ou outorga de atividades propriamente humanas a máquinas pensantes, faz-se necessária uma reflexão sobre a realidade, a partir do conhecimento do ser, das informações que lhe são dadas, das contingências, num dado momento universal e particular, fazendo uso da razão. Desse modo, a prudência é o meio-termo de como e por quais caminhos o homem age; é a medida do querer e do agir, a conformação do querer e do agir à verdade, como realidade objetiva.

Portanto, para tal, fazem-se necessários os três atos da *Prudência Tomasiana: deliberar, julgar e comandar* para fazer o bem no processo de decisão e ação; isso só pode aquele que sabe como são e como estão as coisas. E, do ato próprio da prudência, afirma o Aquinate que o comandar é seu ato principal:

Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar [...]. O segundo ato é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas, a razão prática, ordenada à ação afetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar. Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, conseqüentemente da prudência. (STH II-II, q.47, a.8).

Portanto, é próprio da prudência comandar, uma vez que é ela a razão reta do que deve ser feito. Nota-se a importância dada pelo Aquinate ao estudo da prudência e sua contribuição ao aperfeiçoamento humano, no qual se busca um meio-termo para o desenvolvimento do *ser prudente*, seja ele em relação a si, ao convívio em sociedade e suas relações de consumo e desenvolvimentos tecnológicos.

Cabe ressaltar, entretanto, que não cabe apenas à razão deliberar sobre os meios de chegar a um fim, mas sim à vontade de querer obedecer essa razão por si mesmo, sem outorgas ou meios de excluir essa responsabilidade da pessoa humana; ora, como elucidação do pensamento tomasiano, não basta saber fazer, é preciso querer fazer, e fazer bem. O hábito virtuoso tem como foco não o ato de ser bom, mas na natureza e no caráter do agente, que está na origem desses atos.

Portanto, a *prudência* elucida o agente, pois todo ato está imerso em circunstâncias particulares; o papel do sujeito é avaliar as circunstâncias e tomar a boa decisão. E, sendo o sujeito o foco, o Aquinate nos adverte: *non intellectus intelligit sed homo per intellectum* (não é a inteligência que entende, mas é o homem pela inteligência).

Conclusão

Se as tecnologias de inteligência de máquina forem usadas como *auxiliares* do processo de consumo, e não como otimizadoras do consumismo, o foco no ser humano enquanto sujeito e não objeto estará preservado. Dessa forma, a *prudência*, como norteadora da boa tomada de decisão, nas relações de consumo, orientará a retidão do caráter para o aperfeiçoamento humano.

Referências

- ANTUNES, Deborah Christina; MAIA, Ari Fernando. Big Data, exploração ubíqua e propaganda dirigida: novas facetas da indústria cultural. *Psicol.*, São Paulo, USP, v. 29, n. 2, p. 189-199, ago. 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365642018000200189&lng=pt&nrm=iso.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Edição Bilingue. São Paulo: Loyola, 2005. v. 1, 5.
- ARISTÓTELES. A Política. In: *Coleção livros que mudaram o mundo*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. Disponível em: <https://sociologianomedio.files.wordpress.com/2014/03/aristoteles-a-politica-livro-i.pdf>.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.
- _____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.
- BRINGSJORD, Selmer; GOVINDARAJULU, Naveen Sundar. *Artificial intelligence*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/artificial-intelligence/>.
- DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle: conversações: 1972-1990*. Trad. de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. p. 219-226.
- DOMINGOS, Pedro. *O algoritmo mestre*. São Paulo: Novatec, 2017.
- FRANSEN, Maarten; LOKHORST, Gert-Jan; VAN DE POEL, Ibo. *Philosophy of Technology*: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/technology/>.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004.
- _____. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MORIN, Edgar. *O método 6: ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- O'NEIL, Cathy. *Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threatens democracy*. New York: Crown Publishers, 2016.
- SOLOMON, Robert C. *Ética e excelência: cooperação e integridade nos negócios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- TURNER, Raymond; ANGIUS, Nicola. *The philosophy of computer science*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/computer-science/>.

VERGNIERES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *Aristóteles e Tomás de Aquino: a filosofia moral sobre a melhor vida a se conduzir*. 6. ed. rev. Aquinate. 2008.

Seção II
Filosofia Política e Social

5

Matthew Lipman e o pensamento crítico na educação

Guilherme Brambatti Guzzo*
Valderez Marina do Rosário Lima**

1 Introdução

Entre os objetivos mais importantes da educação, em qualquer nível de ensino, está a promoção do pensamento crítico, que se expressa através do incentivo ao fortalecimento de habilidades cognitivas e de traços atitudinais, que predispõem os estudantes a refletirem adequadamente sobre os temas com os quais se ocupam nas aulas e, em termos ideais, com quaisquer outros assuntos relevantes na vida cotidiana.

A tradição de se considerar o desenvolvimento de habilidades de pensamento como um dos elementos centrais da educação é antiga, e começa, no mundo ocidental, há pelo menos 2.500 anos, com os pensadores da Grécia antiga. (SIEGEL, 2003). No século passado, Bertrand Russell, John Dewey e Matthew Lipman foram alguns de seus grandes expoentes, e o último destacou-se especialmente por ter se tornado uma referência no debate sobre como as instituições educacionais podem se tornar ambientes de fomento do pensamento crítico.

O filósofo e educador Matthew Lipman considera que uma das características mais importantes de um sujeito educado é a sua capacidade de fazer julgamentos arrazoados, mas entende que essa habilidade depende de uma série de estímulos, que devem começar na escola. (LIPMAN, 2008). No obituário de Lipman, Martin (2011) escreve que esse autor começou a se interessar pelo pensamento crítico ao perceber problemas na maneira como os estadunidenses argumentavam e fundamentavam suas opiniões a respeito do papel de seu país, na Guerra do Vietnã. Para Lipman, o fato de pessoas adultas terem problemas para interpretar notícias e estruturar suas ideias representava uma limitação oriunda de sua formação escolar. Se adultos

* Doutorando no PPG em Educação em Ciências e Matemática, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail:* gbguzzo@ucs.br.

** Doutora em Educação. Professora do PPG em Educação em Ciências e Matemática da PUCRS. *E-mail:* valderez.lima@pucrs.br

tinham dificuldades para pensar criticamente, era necessário se preocupar com o pensamento crítico desde a educação básica.

A escola tem sido tradicionalmente considerada um espaço ideal para o fomento do pensamento crítico. Lipman (1990; 2008) entende que a disciplina de Filosofia é a candidata natural para que habilidades associadas ao pensamento crítico, como a análise e síntese de argumentos, a elaboração de julgamentos e o intercâmbio de razões entre estudantes e professores possam ocorrer, já que a atividade filosófica por excelência pressupõe uma preocupação dos sujeitos no trato com as suas ideias, e na avaliação das ideias de seus interlocutores. O pensamento crítico, a despeito disso, pode (e, idealmente, deve) ser um elemento presente em diversas atividades promovidas em escolas e universidades, em qualquer área do conhecimento.

Para que o pensamento crítico seja promovido em instituições educacionais, Lipman (1990; 2008) sugere que as salas de aula possam ser transformadas em comunidades de investigação, situações de aprendizagem em que grupos de estudantes deliberam cooperativamente sobre um determinado assunto e, durante esse processo, têm a oportunidade de refinar suas habilidades e disposição relacionadas ao pensamento crítico.

O presente artigo tem como objetivo apresentar e analisar os conceitos de pensamento crítico e comunidades de investigação propostos por Lipman (1988; 1990; 2008) e, em um segundo momento, discutir como as comunidades de investigação podem ser úteis para o exercício do pensamento crítico em aulas do Ensino Básico e Superior, em áreas distintas da Filosofia, em especial as ciências e a biologia.

2 Sobre o pensamento crítico

“Nenhuma acusação à educação é mais séria do que a acusação de que ela favorece atitudes acríticas em vez de críticas”, afirma Lipman (1990, p. 172), explicitando aquilo que entende ser o objetivo máximo das instituições educacionais: formar pessoas críticas, no sentido de que sejam indivíduos com habilidades intelectuais e disposição para analisar reflexivamente diversas ideias às quais estão expostos, na escola e fora dela.

Existem diferentes maneiras de interpretar expressões como “ser crítico” ou “pensar criticamente”, e Lipman (1988; 2008), de modo similar ao de outros autores contemporâneos que escrevem sobre o tema (BASSHAM et

al., 2010; BAILIN; BATTERSBY, 2016; SIEGEL, 1988), considera que o pensamento crítico está intimamente ligado à nossa capacidade de elaborar juízos mais apropriados, seja quando estamos refletindo sobre qualquer proposição ou escolhendo um curso de ação que pretendemos tomar.

Em termos mais específicos, Lipman (1988, p. 39) caracteriza o pensamento crítico como “o pensamento habilidoso e responsável que facilita o bom julgamento porque: (1) é orientado por critérios; (2) é autocorretivo; e (3) é sensível ao contexto”.

Os critérios aos quais Lipman faz referência são razões que têm uma boa aceitação em uma comunidade de especialistas, em um tema ou área em discussão (LIPMAN, 2008, p. 173-174), e que são relevantes para o tópico que está sendo tratado. Um critério para a classificação de uma nova espécie animal, por exemplo, é a existência de algum indício físico dela (corpo, fragmentos do corpo ou fóssil de um indivíduo, pelo menos) e da constatação de que ela é diferente de outros animais já registrados pela ciência. A descoberta de um espécime – ou de restos dele – com características até então inéditas é uma razão para que especialistas concluam que estão diante de uma nova espécie.

Critérios podem ser mais, ou menos, confiáveis. No caso do registro de uma espécie nova, a obtenção de evidências físicas do corpo de um indivíduo é normalmente considerada como um critério, ou razão, mais consistente e confiável do que o registro fotográfico de um animal ou do relato testemunhal de alguém que diz tê-lo visto. Em outros casos, obviamente, registros fotográficos e relatos testemunhais são critérios nos quais especialistas se apoiariam para julgar se uma espécie ocorre ou não em um determinado local, mas eles normalmente não se constituem boas razões para basear a descrição de uma espécie até então desconhecida. O papel de um pensador crítico é ponderar sobre a adequabilidade dos critérios nas diferentes circunstâncias em que um tema se apresenta a ele.

O pensamento crítico é autocorretivo, segundo Lipman (2008, p. 179), porque ele é capaz de corrigir a si mesmo. Ao pensarmos criticamente, refletimos também sobre nossos próprios processos de pensamento e sobre o quão adequados eles são, para que possamos formar bons juízos dos assuntos que estamos considerando. Assim, a autocorreção a que Lipman se refere é, basicamente, a atividade metacognitiva que é essencial ao exercício do pensamento crítico: trata-se de pensar sobre o próprio pensar e, a partir

disso, corrigir o que for necessário no modo como estamos deliberando sobre um dado tópico ou tomando uma decisão.

Por fim, Lipman (2008, p. 180-3) fala da sensibilidade ao contexto como elemento fundamental do pensar crítico. Quando pensamos criticamente, não devemos, normalmente, considerar os critérios sobre os quais nos apoiamos como absolutamente confiáveis em todas às circunstâncias em que eles podem ser aplicados. Conforme comentamos anteriormente, fotos e relatos testemunhais podem ser critérios adequados, em determinados contextos: o registro fotográfico de uma onça-pintada em uma reserva florestal, por exemplo, pode ser uma boa razão para que aumentemos a nossa confiança na conclusão de que o animal habita essa área. O mesmo, no entanto, não se aplica a uma foto do monstro do Lago Ness: onças são animais que sabemos que existem no mundo contemporâneo, podemos encontrá-las em zoológicos, santuários e reservas naturais; por outro lado, o último registro confiável da existência de plesiossauros – assumindo que a criatura no Lago Ness poderia ser um deles – data de mais de 66 milhões de anos atrás, na mesma época dos dinossauros.

Orientação por critérios, autocorreção e sensibilidade ao contexto, eis os três elementos centrais do pensamento crítico para Lipman (1988; 2008). Como podemos incorporá-los de modo a nos tornarmos melhores pensadores críticos? A sugestão de Lipman é que as instituições educacionais são o ambiente mais apropriado para isso, desde que exista nelas a preocupação com o aprimoramento das capacidades intelectuais dos estudantes. Lipman (2008) prossegue e afirma que a maneira mais adequada de refinar as habilidades e disposições de pensamento crítico é inserindo os estudantes em situações de aprendizagem social, nas quais a interação e o intercâmbio de razões sejam elementos constantes.

3 As comunidades de investigação como estratégias de promoção do pensamento crítico

Uma das maneiras de tornar o espaço das instituições educacionais ambientes de aprendizagem social é através das comunidades de investigação propostas por Lipman (1988; 1990; 2008). O conceito de “comunidades de investigação” é atribuído a Charles Peirce e discutido também por John Dewey, que propunha que estudantes utilizassem métodos

da ciência para exploração de situações-problema (LIPMAN, 2008), mas foi provavelmente Matthew Lipman quem tornou a ideia popular na literatura educacional ao associá-la ao seu programa de ensino de Filosofia para crianças do Ensino Fundamental.

Basicamente, uma comunidade de investigação pode ser entendida como um espaço no qual “os alunos dividem opiniões com respeito, desenvolvem questões a partir das ideias dos outros e desafiam-se entre si para fornecer razões e opiniões”, o que se traduz em um diálogo constante que busca harmonizar-se com a lógica e com os critérios de avaliação de razões de cada disciplina ou área do conhecimento. (LIPMAN, 2008, p. 31). Professores, nesse contexto, organizam discussões, incentivam estudantes para que elaborem suas próprias ideias, reflitam a respeito delas, e as discutam com os colegas, e também auxiliam na ponderação sobre as razões investigadas pela turma.

Lipman (1988; 1990; 2008) entende que as comunidades de investigação são estratégias fundamentais para que estudantes desenvolvam habilidades cognitivas, em áreas que demandam bastante reflexão e intercâmbio de ideias. Por isso, o autor considera a Filosofia a disciplina ideal para a formação dessas comunidades:

O fazer filosofia impõe que a classe se converta numa comunidade de investigação, onde estudantes e professores possam conversar como pessoas e como membros da mesma comunidade; onde possam ler juntos, apossar-se de ideias conjuntamente, construir sobre as ideias dos outros; onde possam pensar independentemente, procurar razões para seus pontos de vista, explorar suas pressuposições; e possam trazer para suas vidas uma nova percepção de o que é descobrir, inventar, interpretar e criticar. (LIPMAN, 1990, p. 61).

O que Lipman (1990) discute na passagem acima se aplica praticamente a qualquer disciplina ou área do conhecimento tratada em escolas e universidades. Não é suficiente que os estudantes tenham um domínio razoável das informações associadas ao seu campo de interesse, qualquer que seja ele: é preciso que eles também sejam capazes de pensar criticamente com e sobre essas informações, utilizando-as de forma apropriada, elaborando novas ideias e relações a partir delas, extraindo mais sentido e entendimento daquilo que estudam.

Um dos aspectos mais notáveis de comunidades de investigação é o fato de que elas ocorrem de maneira análoga às atividades científicas e filosóficas quando as consideramos empreendimentos sociais (ver, por exemplo, Lynch (2012); Merton (2013); Pigliucci (2010): há apresentação e discussão aberta de razões, revisão por pares, busca de refinamento de habilidades de pensamento e de argumentos, confronto de vieses cognitivos e contraste entre pontos das redes de crenças de seus participantes e, com isso, um potencial aumento no grau de objetividade das ideias e decisões formadas no grupo.

Não existe um único meio para transformar as salas de aula em comunidades de investigação. Lipman (2008), por exemplo, aponta cinco etapas que devem ser levadas em consideração, para que um ambiente assim seja criado, oportunizando aos estudantes um cenário no qual o desenvolvimento de suas habilidades e disposições de pensamento é valorizado. O passo inicial é a apresentação de um texto que pode ser, por exemplo, uma história ou notícia, cujo conteúdo deve ser lido e compreendido pelos alunos. A apropriação e o entendimento do significado do texto são fatores cruciais nesse estágio. A segunda etapa diz respeito àquilo que o autor denomina de elaboração da agenda, ou seja, a estruturação do programa de trabalho da turma e o início das atividades, ocasião na qual o professor apresenta aos estudantes as questões referentes ao texto, ou problemas a serem resolvidos, a partir dele. A seguir ocorre o fortalecimento da comunidade através da prática dialógica e da busca pela compreensão (através das divergências de pontos de vista e maneiras de pensar dos estudantes). Aqui, destaca Lipman (2008), é importante desenvolver e utilizar as habilidades de pensamento necessárias para avaliar as ideias em discussão, verificando quais são as razões que sustentam os argumentos apresentados pelos integrantes da comunidade. O raciocínio cooperativo é, assim, incentivado. As duas últimas etapas referem-se à resolução das questões ou problemas apresentados e à discussão de problemas adicionais que podem advir do tema estudado. Considerando o conjunto de suas etapas, a função primordial de uma comunidade de investigação é manter as habilidades e disposições de pensamento dos alunos no centro da atividade educativa, valorizando o pensamento claro e bem fundamentado e a disposição em analisar reflexivamente os temas debatidos.

O fato de que Lipman (2008) indica a apresentação de um texto como passo inicial para a ação de uma comunidade de investigação, provavelmente, está relacionado ao seu programa de ensino de Filosofia, que se apoia em histórias ficcionais (“novelas filosóficas”), que abrangem variados temas e que são dirigidas a crianças e adolescentes (LIPMAN, 2006) ou a adultos. (LIPMAN, 1997). Dessa forma, nas comunidades de investigação filosófica, a sugestão de Lipman é a de que textos como esses possam ser utilizados para instigar os estudantes a pensarem sobre uma série de questões filosóficas.

Certamente, é possível iniciar uma atividade de investigação aos moldes das comunidades de Lipman por outros meios, e também utilizar outras disciplinas, em escolas e universidades, para isso. O mais importante, em situações de aprendizagem social, como as comunidades de investigação, é que aprender sobre o conteúdo não deve ser a única finalidade da atividade, mas também um meio através do qual os estudantes possam refinar suas capacidades de pensamento e se engajar em metacognição.

Consideremos que, em uma aula de Filosofia para o Ensino Médio, a turma se envolva em uma investigação a respeito dos problemas éticos associados à prática da eutanásia. À medida que a investigação avança, é desejável que os estudantes entendam alguns conceitos básicos que permeiam o debate sobre o tema (como as diferenças entre eutanásia e suicídio assistido, as leis que regulam a eutanásia no Brasil e em outros países do mundo, etc.) e conheçam e reflitam sobre os principais argumentos relevantes à discussão, para que, também, possam formar seus próprios pontos de vista sobre o assunto (o que não significa que devam obrigatoriamente abraçar alguma conclusão). Além disso, o fato de que os estudantes dialoguem uns com os outros sobre o assunto, com o acompanhamento do docente, faz com que eles possam apreciar as razões uns dos outros e ponderar sobre como os colegas estruturam seus argumentos e, com isso, monitorar a qualidade de seus próprios argumentos e de sua maneira de pensar (e aperfeiçoá-la, se entenderem que isso é necessário).

Lipman (2008) estruturou a sua ideia de comunidades de investigação, a partir de bases teóricas desenvolvidas por Lev Vygotsky sobre a aprendizagem de crianças. Em especial, interessa a Lipman o papel da argumentação discursiva no desenvolvimento e fortalecimento de capacidades cognitivas complexas fundamentais ao exercício do pensamento

crítico, como aquelas associadas à análise de razões e à metacognição. Para Lipman (2008), a maneira mais adequada de fazer com que os estudantes possam ser cada vez melhores nos juízos que fazem a respeito dos mais variados assuntos é criando condições para que eles dialoguem uns com os outros, e a partir disso possam internalizar características positivas da maneira de argumentar de seus colegas e professores.

Vygotsky (1998, p. 117) assume que a linguagem surge primeiramente como uma maneira de a criança se comunicar com as pessoas à sua volta e, à medida que a criança se desenvolve, a linguagem passa a ser internalizada, tornando-se uma fala interior com a qual o indivíduo passa a organizar e a monitorar seus pensamentos. Além disso, Vygotsky (1998) propõe que, para desenvolver a fala interior, torná-la mais complexa e, conseqüentemente, refinar o modo com que as crianças raciocinam e monitoram seus processos cognitivos é fundamental que elas se engajem em atividades discursivas com outras pessoas. A interação social, nesse caso, é a circunstância promotora do desenvolvimento cognitivo:

[...] o aprendizado desperta vários processos internos de desenvolvimento, que são capazes de operar somente quando a criança interage com as pessoas em seu ambiente e quando em cooperação com seus companheiros. Uma vez internalizados, esses processos tornam-se parte das aquisições do desenvolvimento independente da criança. (VYGOTSKY, 1998, p. 117-118).

As comunidades de investigação, e quaisquer outras formas de aprendizagem por investigação, que envolvam interação dialógica entre os participantes, são capazes de criar o que Vygotsky (1998) chama de zona de desenvolvimento proximal (ZDP). A ZDP se caracteriza, grosso modo, como a distância entre o nível de desenvolvimento real do indivíduo (o que a criança já é capaz de fazer ou de saber) e o seu nível de desenvolvimento potencial (o que ela poderia fazer com a mediação de um adulto ou cooperativamente com outras crianças). Ao interagir dialogicamente com colegas e professores, durante as investigações escolares, os estudantes conseguem internalizar processos de pensamento de uma forma que não seria possível, sem o apoio do ambiente social e, com isso, expandem seu repertório cognitivo além do nível de desenvolvimento real.

Processos de aprendizagem por investigação, que envolvem interação social são, portanto, fundamentais para que estudantes aprimorem suas

capacidades de pensamento crítico, possam engajar-se em atividades metacognitivas e apreciar os diferentes contextos em que discussões sobre os mais diversos temas ocorrem. Há, ademais, outra importante vantagem dessa estratégia que, dificilmente, se encontra em maneiras mais tradicionais, ou transmissivas, de trabalhar os tópicos das aulas com os estudantes: o entendimento das bases epistêmicas das diferentes áreas do conhecimento. E isso se aplica, em especial, à área das ciências biológicas.

4 Ampliando as comunidades de investigação: possibilidades no ensino de Ciências e Biologia

No ensino de Ciências e Biologia, em qualquer nível, atividades semelhantes às comunidades de investigação podem ser iniciadas, a partir de questionamentos dos estudantes, de problemas ou situações do cotidiano, que interessam a eles e/ou estão relacionados aos temas das aulas, ou que o professor entende que podem ser exploradas e ajudem os estudantes a compreenderem ideias científicas e a relacioná-las a outras áreas.

Problemas atuais, como o de um zoológico, no qual animais herbívoros supostamente morreram por tuberculose, podem ser um ótimo ponto de partida para que os estudantes raciocinem sobre diferentes tópicos com distintos níveis de complexidade. Uma questão ou problema inicial podem ser apresentados – pelos próprios estudantes ou professores – e os estudantes devem trabalhar neles em busca de soluções ou de maneiras razoáveis de abordá-los. No caso de um surto de tuberculose em um jardim zoológico, os estudantes podem deliberar sobre qual é o manejo adequado dos animais infectados, e na resolução do problema deverão refletir sobre princípios éticos que poderiam ser seguidos, levando em consideração evidências científicas sobre a natureza da doença e de sua epidemiologia.

Estudos de caso podem ser apresentados e trabalhados em aulas de Ciências e Biologia em um formato semelhante ao das comunidades de investigação de Lipman, no Ensino Básico e Superior. A partir deles, os estudantes têm a oportunidade de discutir razões a favor ou contra uma determinada teoria ou conclusão científica, e ter uma apreciação dos critérios utilizados na avaliação de evidências pelas comunidades de cientistas. Obviamente, a complexidade da atividade deve ser adequada à turma em que ela é aplicada e aos objetivos pretendidos pelos professores, mas ela pode ser

executada em praticamente qualquer nível de Ensino, do Fundamental ao Superior.

Com estudantes de cursos de Ciências Biológicas no Ensino Superior, por exemplo, a avaliação de evidências pode ser iniciada com a discussão do tipo de razões/evidências que podem corroborar ou enfraquecer certas conclusões em diferentes áreas de estudo. Assim, podemos perguntar: Que tipo de evidências temos para sustentar a aceitação da teoria evolutiva como a explicação mais plausível para a diversidade da vida na Terra? Que tipo de evidências devemos ter para incluir um animal ainda não classificado em nossas listas taxonômicas? Que tipo de evidências precisamos para saber se uma determinada espécie, como o tigre-da-Tasmânia, foi de fato extinta na década de 1930, apesar de relatos de que esse animal ainda pode existir na Austrália? Ou, de modo diferente: Que tipo de evidência é suficiente para sustentar a conclusão de que esse animal *não* foi extinto?, e assim por diante.

Ao pensar a respeito do tipo de evidência necessária para sustentar uma determinada conclusão – e de sua qualidade –, estamos solicitando aos estudantes que usem a capacidades de avaliação de razões, e que também sejam sensíveis aos diferentes contextos em que evidências podem ser razoáveis ou não em suporte a uma afirmação. Stanger-Hall et al. (2011), por exemplo, sugerem um estudo de caso sobre o lendário pica-pau-de-bico-de-marfim (*Campephilus principalis*), como uma oportunidade para refletir sobre tópicos tão distintos quanto os métodos de pesquisa utilizados por cientistas (zoólogos, neste caso), a elaboração de hipóteses alternativas quando se pesquisa um tema específico (e se tem em mente uma possível conclusão), o peso de diferentes tipos de evidência, e a relação entre os resultados de pesquisas científicas e a elaboração de políticas públicas, entre outros.

O pica-pau-de-bico-de-marfim é uma espécie de ave nativa do sudeste dos Estados Unidos, que tem sido considerada como provavelmente extinta desde a década de 1940, devido à perda de hábitat e à caça. Os registros da presença de indivíduos dessa espécie, em seu hábitat natural, eram restritos a relatos de pessoas que diziam tê-los visto depois de 1940, mas em 2004 uma equipe de cientistas fez uma filmagem daquilo que pode ser um exemplar de pica-pau-de-bico-de-marfim. O vídeo¹ serviu como evidência de suporte para a conclusão de que a espécie persiste na América do Norte, e um

¹ O vídeo pode ser acessado em:
<<http://science.sciencemag.org/content/suppl/2005/06/02/1114103.DC1>>.

artigo elaborando este argumento foi publicado em uma conceituada revista científica no ano seguinte. (FITZPATRICK et al., 2005).

Stanger-Hall et al. (2011), no entanto, afirmam que as evidências apresentadas por Fitzpatrick et al. (2005) foram insuficientes para convencer a maior parte da comunidade acadêmica de ornitólogos dos Estados Unidos, porque existem explicações alternativas para a ave que aparece no vídeo, notadamente a de que ela pertence a uma outra espécie de pica-pau que existe na região. Tendo em mente esse cenário, Stanger-Hall et al. (2011) propõem discussões sobre uma série de fatores ligados ao caso, como o rigor das evidências apresentadas e a sua confiabilidade, para determinar a existência da espécie no local e promover políticas de proteção a ela (o que de fato ocorreu, com o uso de mais de 10 milhões de dólares para compras de terra do hábitat supostamente ocupado pelo pica-pau-de-bico-de-marfim, recursos que foram realocados de programas de proteção de outras espécies).

O caso do pica-pau-de-bico-de-marfim é um exemplo ilustrativo de uma área potencialmente fértil, a do uso de histórias da ciência para discussão dos processos de pesquisa e métodos utilizados pelos cientistas, e para avaliação das evidências apresentadas por eles. Isso pode ser feito em qualquer área do conhecimento, e os estudantes irão se beneficiar por estarem em contato direto com os conteúdos propostos em seus currículos, mas de maneira mais desafiadora e complexa do que seria a apresentação desses tópicos em aulas expositivas, por exemplo. Engajar-se ativamente na avaliação de casos requer que os estudantes utilizem suas capacidades de pensamento crítico durante esse processo, e possam refiná-las à medida que trocam ideias com seus colegas e professores.

Na verdade, qualquer atividade educativa, que tenha como princípio a investigação coletiva, pode ser realizada nos moldes de uma comunidade, com estudantes deliberando e intercambiando razões, a partir de uma proposição inicial feita pelo docente ou por eles próprios, e com a supervisão do professor. Esse tipo de estratégia de ensino valoriza a experiência de aprendizagem conjunta entre os estudantes, e favorece a ideia de que não é somente o professor o sujeito a ser ouvido e entendido nas aulas. De acordo com Lipman (2008), os estudantes raramente ouvem seus colegas com a mesma atenção que dispensam ao discurso de seus professores, pois não concebem que têm algo a aprender com seus pares: as comunidades de

investigação podem ser uma ferramenta importante para sensibilizar os estudantes quanto à possibilidade de aprenderem uns com os outros sobre os tópicos de aula, e também de aprimorar seu modo de pensar, em contato com pessoas que raciocinam de modo distinto e sustentam pontos de vista diferentes.

5 Considerações finais

Para que o pensamento crítico possa ser fomentado em instituições educacionais, deve haver preocupação em organizar ambientes adequados para isso. Uma possibilidade, que discutimos ao longo deste artigo, é propor situações de aprendizagem que envolvam interações sociais entre os estudantes, nas quais eles podem dialogar constantemente e intercambiar razões enquanto investigam um determinado tema ou problema.

Lipman (2008) argumenta que interações sociais, que predisõem o fortalecimento do pensamento crítico, podem ser organizadas como comunidades de investigação. Para esse autor, os elementos básicos do pensamento crítico – a orientação por critérios, a autocorreção e a sensibilidade ao contexto – encontram um ambiente mais fértil para serem incorporados pelos estudantes, quando eles têm a oportunidade de interagir, argumentar e avaliar as razões que sustentam julgamentos dos colegas.

Neste artigo, discutimos as comunidades de investigação da forma como elas são apresentadas por Lipman (2008), e argumentamos que elas se constituem em boas oportunidades para o desenvolvimento de habilidades e disposições associadas ao pensamento crítico. Autores como Pardales e Girod (2006, p. 308) assumem que a formação de comunidades, se as entendermos como “algo mais do que um grupo de pessoas vagamente associado”, é difícil de se atingir em escolas e universidades, já que “uma comunidade que trabalha junto, em que há respeito e preocupação mútuos, e que tem procedimentos e princípios que são reconhecidos e sobre os quais há concordância” entre seus integrantes leva bastante tempo para se solidificar, o que talvez se torne difícil executar em cursos universitários, nos quais os estudantes têm colegas diferentes a cada semestre.

De qualquer maneira, como Pardales e Girod (2006) afirmam, não é necessário que comunidades estejam bem-estabelecidas para que investigações possam ocorrer nas salas de aula. O mais importante,

assumimos, é que escolas e universidades preocupem-se com a aprendizagem a partir da interação social, oportunizando aos estudantes espaços, nos quais eles tenham a liberdade de se manifestar, de apresentar suas razões, de ser ouvidos pelos colegas e professores, e também de ter contato com razões diferentes das que eles mantêm, bem como de diversas maneiras de argumentar.

Referências

- BAILIN, Sharon; BATTERSBY, Mark. *Reason in the balance: an inquiry approach to critical thinking*. Indianapolis: Hackett, 2016.
- BASSHAM, Gregory et al. *Critical thinking: a student's introduction*. Nova York: McGraw-Hill, 2010.
- FITZPATRICK, John W. et al. Ivory-billed woodpecker (*Campephilus principalis*) persists in continental North America. *Science*, v. 308, n. 5727, p. 1460-1462, 2005.
- LIPMAN, Matthew. Critical thinking – what can it be? *Educational Leadership*, v. 46, n. 1, p. 38-43, 1988.
- _____. *A filosofia vai à escola*. São Paulo: Summus, 1990.
- _____. *Natasha: diálogos vygotkianos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- _____. *Harry Prime*. Buenos Aires: Manantial, 2006.
- _____. *O pensar na educação*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LYNCH, Michael P. *In praise of reason: why rationality matters for democracy*. Cambridge: The MIT Press, 2012.
- MARTIN, Douglas. Matthew Lipman, philosopher and educator, dies at 87. *The New York Times*, Jan. 14 2011. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2011/01/15/education/15lipman.html?_r=0>. Acesso em: 18 set. 2018.
- MERTON, Robert K. *Ensaio de sociologia da ciência*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- PARDALES, Michael J.; GIROD, Mark. Community of inquiry: its past and present future. *Educational Philosophy and Theory*, v. 38, n. 3, p. 299-309, 2006.
- PIGLIUCCI, Massimo. *Nonsense on stilts: how to tell science from bunk*. Chicago: Chicago University Press, 2010.
- SIEGEL, Harvey. *Educating reason: rationality, critical thinking and education*. New York: Routledge, 1988.

_____. Cultivating reason. In: CURREN, Randall (Ed.). *A companion to the philosophy of education*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. p. 305-319.

STANGER-HALL, Kathrin et al. The case of the ivory-billed woodpecker. In: HERREID, Clyde F.; SCHILLER, Nancy A.; HERREID, Ky F. (Org.). *Science stories: using case studies to teach critical thinking*. Arlington: NSTA Press, 2011. p.173-181.

VYGOTSKY, Lev S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

6

Uma breve digressão sobre o conceito de ética na Pedagogia da Libertação, em Dussel

Lucas Taufer*

1 Considerações iniciais

Pretendemos neste ensaio realizar uma abordagem inicial sobre o conceito de ética na pedagogia da libertação (momento central da filosofia da libertação), em Enrique Dussel. Vale dizer que, para o filósofo argentino, as questões teológicas, históricas e geopolíticas das formações sociais e civilizatórias têm lugar fundamental em seu fazer intelectual. Assim sendo, compreender as relações de dependência econômica e o imperialismo político e cultural entre nações e culturas centrais e periféricas, ou seja, desenvolvidas e subdesenvolvidas, torna-se mister para entender os esforços da elaboração filosófica em questão.

A partir da colonização pelo centro, por razões concernentes à economia política, a periferia é subsumida no desenvolvimento da sociedade ocidental. O projeto que o modo de produção capitalista põe em marcha é refletido em concepções de natureza humana, as quais relegam aos povos periféricos uma situação de inferioridade, em relação aos centrais. Isso se dá, seja pela exploração do trabalho a partir da escravidão e do posterior assalariamento, seja pela dominação cultural, a partir da ideologia e da alienação. Sem embargo, tampouco escapam a tais processos opressores as respectivas concepções teóricas da moral adjacentes.

O processo de formação dos sujeitos, que ocorre no lar e na comunidade, aglutina em seus desígnios tanto questões econômicas como políticas e culturais, em sentidos amplo e estrito. As categorias da pedagogia, portanto, carregam consigo um duplo caráter erótico e político. Aqui, educação não se limita ao processo social de aprendizagem que envolve a proximidade pais-mães-filhos ou mestre-discípulos, como também concebe a gestação dos povos e de suas novas gerações em suas instituições, a partir

* Mestrando em Administração (interrompido) pelo PPGA/EA/UFRGS. *E-mail:* lucastaufer@mail.com.

dos condicionamentos histórico-geopolíticos vigentes, submetidos também à exploração e à dominação pelo centro.

Portanto, a opressão também incide sobre a formação dos sujeitos, que passam a ser educados na alienação e na ideologia do opressor. Assim sendo, a pedagógica, para efetivar sua razão de ser, ou seja, de realizar a formação plena do humano, a partir de sua potência (em outras palavras, para construir o “ser-para-si”), em tais contextos de povos explorados e dominados, necessita ser ela própria (a pedagógica) libertadora. Tendo em vista tal problematização, o estudo da teoria da moral, portanto, da ética, parece fundamental para compreender a pedagógica da libertação, que se caracteriza em uma ação intencional, que parte de um princípio determinado: a impossibilidade da exterioridade na totalidade do sistema vigente.

Este ensaio que, reafirmamos, traz um esforço inicial e provocações insipientes para a compreensão de um tema importante, é considerado uma breve digressão (uma palavra esquecida no português nosso, mas muito utilizada na comunidade lusófona em geral), um rápido passeio, sobre a centralidade de uma obra filosófica construída em mais de quarenta anos pelo pensador argentino. Tal opção se deve, entretanto, muito mais por minha iniciação e conseqüente superficialidade no estudo do assunto do que pela oferta de subsídio teórico ou pela demanda contemporânea da problematização da ética na América Latina.

2 Da filosofia da libertação

Considerando a incomensurabilidade entre os cotidianos vividos pelos povos dos países latino-americanos e os dos países do “primeiro mundo”, Dussel (1982b) tateia em busca de uma filosofia (ou um filosofar) que rompa com a relação de dominação cultural existente entre os saberes do segundo contexto sobre o do primeiro. Não se trata de rejeitar a produção intelectual de uma determinada ubiquação ou de uma determinada época por mero formalismo, mas sim de refutar as perspectivas de totalidade assumidas em discursos universalizantes quando, de fato, essa pretensão categoriza particularmente os entes a ela relacionados.

O critério absoluto é: pensar um tema real, entre os reais os mais essenciais, entre os essenciais os mais urgentes, entre os urgentes os que têm maior transcendência, entre os transcendentos os que se referem aos povos, os mais numerosos, os mais oprimidos, os que estão à beira da morte, morte de fome, de desespero. Não há dúvida de que o tema político, econômico, tecnológico é um ciclo de temas que deve ocupar preponderantemente a filosofia de hoje. Mas, ao mesmo tempo, tão importante como saber escolher um tema, é saber desqualificar falsos problemas. A filosofia do centro nos dá uma ampla gama de falsos problemas, com suas táticas de distração, com sutileza, modas; às vezes parecem os palhaços do sistema que o entretêm, o admiram com seus jogos lógicos de prestidigitação. Tais temas são os do *homo ludens* quando outros morrem; as filosofias da linguagem quando chegam a malabarismos que por fim reduzem o grito ao silêncio, a não poder falar nem interpelar, nem sequer como exposição da dor do oprimido. Os temas ideológicos são os temas que não devem ser tratados, a não ser para mostrar como e por que são ideológicos. A ontologia fenomenológica, boa parte da filosofia analítica, certos marxismos ortodoxos, são luxos, fogos de artifício. Não são temas da filosofia da libertação. Uma vez escolhido o tema, um fato, pode-se começar a desenvolver o discurso preciso, mostrativo às vezes, demonstrativo outras, e sempre crítico, para deixar iluminada a brecha, e se por possível o próprio caminho da *práxis* libertadora. (DUSSEL, 1982b, p. 180).

O que se quer trabalhar aqui é a ideia de que o discurso que se pretende universal, por emergir de uma situação específica na história e na geopolítica, carrega consigo tais elementos constitutivos dos contextos de onde parte, mesmo que em enunciados parcialmente críticos. A tarefa, portanto, é problematizar o trabalho do filósofo (que, pelo menos em parte, responde às condições colocadas por uma época e por um lugar), a partir das implicações culturais, sociais, econômicas e políticas que o saber ali construído detém na sua relação com a realidade, tal qual ela é, objetiva e subjetivamente mais ampla do que o que o circunda. (DUSSEL, 1982b).

Dussel (1982b) traz como exemplo do acima exposto três projetos filosóficos que compõem a tradição filosófica vigente, a saber, Aristóteles, Tomás de Aquino e Jean-Jacques Rousseau. Respectivamente, sustenta o filósofo argentino, os trabalhos filosóficos em questão estão “contaminados ideologicamente” (p. 240-242) pela ideologia escravista, no primeiro caso, pela ideologia machista, no segundo e, no terceiro, pela ideologia burguesa. Ainda nesse sentido, coloca que “dizer que momentos ideológicos ‘contaminam’ o discurso filosófico não significa que tal discurso fique invalidado, somente se indica que [...] não é um saber absoluto”.

Nesse sentido, atesta ainda que o fazer filosófico está em relação dialética com a *práxis*, seja por parte do sujeito, seja por parte dos seus interesses históricos e dos objetos temáticos envolvidos em tal exercício. Isso não quer dizer que a filosofia não tenha um discurso teórico específico; porém, o que defende Dussel (1982b, p. 247) é que não se tem uma autonomia ou uma determinação absoluta na realidade concreta. Nas palavras do autor, “não levar em consideração estas condições [...] é fazer da filosofia um [...] fetiche ideológico que se situará como centro dos aparatos hegemônicos das classes dominantes, dos países desenvolvidos [...]”.

Assim, a filosofia para Dussel

não é somente pensar demonstrativo ou científico, é também pensar crítico radical ou dialético, já que pode pensar seus próprios princípios. Por um lado, a filosofia não é somente um conhecer ou um conhecimento do entendimento, mas um saber. Mas por ser um saber com referência prática, por sua origem e destino, é também sabedoria. (1982b, p. 240).

De uma exigência metódica para o fazer filosófico, Dussel (1982b) aponta a *práxis* como mediação necessária e determinante do saber. Se este saber parte para a ruptura com o sistema da ordem, indispensavelmente lança mão da dialética. O pensamento, que é antidialético por excelência, condiz com uma *práxis* de reprodução do sistema dominante vigente, ou nas palavras do argentino, “uma objetividade científica perfeitamente ideológica” (p. 245). Lembra-se aqui que a crítica radical enfrenta apenas categorias possíveis de significação material (como a de “totalidade” em oposição à de “substância”, por exemplo). Explica Dussel:

A referência iniludível à *práxis* [...] entendida em seu sentido fundamental, primeiro (como estrutura total das ações de uma época), situa a filosofia num estatuto ideológico, se por ideologia se entende o conjunto sistemático de ideias que explica, justifica, oculta ou critica tal *práxis*. Todo exercício teórico tem uma *autonomia* própria, mas somente uma autonomia *relativa*. Enquanto “relativa”, a filosofia diz respeito à totalidade histórica concreta da qual emerge e para a qual se volta: a *práxis* fundamental ou cotidiana. (1982b, p. 240).

A hipótese de reflexão filosófica surge da realidade experienciada, ou seja, precisa ser criticamente referenciado com o marco teórico-filosófico nas dimensões históricas e geopolíticas tanto do tema, objeto, como da própria história da filosofia. Enfatiza-se que, partindo da construção do conceito de

realidade na *práxis*, a própria *práxis* filosófica coloca sua maneira para gestar a problematização. Um problema que seja interpretado desde uma ontologia vigente no sistema central não admite uma crítica radical à ideologia: apenas aquele que se define, a partir da exterioridade, pode ser um objeto real de libertação. (DUSSEL, 1982b).

Levinas fala sempre do outro como o “absolutamente outro”. Tende, então, para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes. O método do qual queremos falar, o *ana-lético*, vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (*aná-*) que o do mero método *dia-lético*. O método *dia-lético* é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Trata-se agora de um método (ou do domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro e que con-fiando em sua palavra, atua, trabalha, serve, cria. O método *dia-lético* é a expansão dominadora da totalidade *desde si*; a passagem da potência para o ato de “o mesmo”. O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para “servi-lo” criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre *dia-lética*: tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que “a verdadeira dialética” (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo do outro e não do “pensador solitário consigo mesmo”. A verdadeira *dia-lética* tem um ponto de apoio *ana-lético* (é um movimento *ana-dia-lético*); enquanto a *falsa*, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: *dia-lético*. Esta *ana-lética* não leva em conta somente o rosto sensível do outro [...] do outro antropológico, mas exige colocar faticamente a “serviço” do outro um trabalho-criador [...]. A analética antropológica é então uma econômica (um pôr a natureza a serviço do outro), uma erótica e uma política. O outro nunca é “um só”, mas também e sempre “vós”. Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto. O rosto do outro é um *aná-logos*; ele é a “palavra” primeira e suprema, é o dizer em pessoa, é o gesto significativo essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato. A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade. Dizemos sincera e simplesmente: o rosto do pobre índio dominado, do mestiço oprimido, do povo latino-americano é o “tema” da filosofia latino-americana. Este pensar *ana-lético*, porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra, é a filosofia latino-americana única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da modernidade. (DUSSEL, 1986, p. 196-197).

No caso específico da filosofia da libertação, Dussel (1982b, p. 247) enfatiza que a sua centralidade está na “*práxis* de libertação do oprimido [...] e prioridade enquanto origem e fundamentalidade [...] à libertação da filosofia da ingenuidade de sua autonomia absoluta como teoria”, isto é, “[...] é um saber teórico articulado à *práxis* de libertação dos oprimidos, fato que pensa em primeiro lugar como condição de possibilidade de todo outro tema”. E, para sua consecução, é preciso, segundo Dussel (1982b), considerar o “momento analético”, ou seja, quando a exterioridade do outro é afirmada, superando a da negação da negação do sistema.

3 Do momento analético do método dialético

Dussel (1982b) argumenta sobre e em favor do que considera os níveis possíveis de um discurso, arriscando que cada um deles se dá criticamente em relação ao anterior e, ingenuamente em relação ao posterior. Diz isso para salientar o caráter crítico do método dialético frente ao científico e, subsequentemente, o estende regressivamente até o estado de compreensão do ser humano primitivo, passando pelo ser humano “da rua”. Assim, compreende que a dialética, enquanto possibilidade de investigação, se opõe à ciência, na modernidade, quando passa da particularidade epistemológica à totalidade ontológica. (DUSSEL, 1982b).

Explica Dussel:

Uma vez efetuada a passagem dialética da facticidade cotidiana do não-filósofo ao horizonte do mundo como tal, aquele que fora assim conduzido pela mão “já” se encontra *introduzido na filosofia*. O método dialético é, então, num primeiro significado, uma “introdução à filosofia”: uma “introdução dialética ao filosofar”. Retomar-se-ia desta forma o intento aristotélico: na dialética como método, parte-se de *tà éndoxa* para ir em direção ao des-cobrimento (verdade) do ser, e superar a postura do sofista que usa esta arte apenas para confundir o adversário. Ir *para* o ser já não é agora *in-volução* (imanência subjetual, no sentido moderno que impera desde Descartes até Hegel e Husserl), mas é *implantação* do cotidiano num todo ontológico englobante, que, pelo fato de ser um pensar da finitude, supõe uma infinita exterioridade: o todo nunca é totalizado, mas é movimento dialético de totalização. O momento dialético é a re-im-plantação penetrante ou a transcendência do todo conceitualizado no todo englobante pré-conceitual compreendido e futuro (uma vez que se encontra existencialmente como “parte” de um “todo” *prático*: meu ser-no-mundo). O método dialético é um processo de totalização que engloba os movimentos distintos (diferenciação conceitual) e que, depois de havê-los compreendido a partir da unidade totalizadora (sempre intotalizada para a finitude) se

relança para uma nova totalidade (alteridade histórica do crescimento essencialmente inconcluso, que tende à exterioridade sem jamais abarcá-la). O método do pensar dialético é apenas um momento da realidade dialética (como compreensão existencial que se desdobra [desenvolve] sobre o movimento dialético evolutivo, cósmico-biológico). O processo é mediação. A mediação é morte a um momento superado da finitude que tende a “se instalar” numa parte como se ela fosse um todo-total. A atitude dialética re-lança o processo. (1986, p. 218).

“O processo científico” “parte da teoria e explica seus resultados”, já “o processo dialético, com respeito à ciência, parte das teorias ou da ciência e se eleva a seus pressupostos históricos, sociais e econômicos. Eleva-se do abstrato (ciência) ao concreto (totalidades práticas ou poéticas)”. (1982b, p. 163). Contudo, existe algo além da totalidade no pensamento eurocêntrico, afirma Dussel (1982b), e a isso chama de exterioridade, um âmbito da realidade que só é possível por meio da práxis da liberdade, ultrapassando assim a caracterização do ser humano periférico enquanto “não-ser” à considerá-lo substantivamente.

Podemos falar do *momento analético* que não nega o valor ontológico (dentro da totalidade, então somente) do método dialético, mas descobre uma dimensão humana de significação metafísica e libertadora. O método dialético negativo avança de totalidade em totalidade, do mesmo para o mesmo, e não pode pensar adequadamente a negatividade do outro. É por isso que, para além daqueles que creem interpretar a realidade com o senso comum (os defensores ingênuos do *status quo*) e daqueles que empunham criticamente o método dialético, o respeito à voz do outro, a aceitação do outro como além de todo sistema ou totalidade instaura não somente uma atitude de escuta criadora, mas também um novo método nas ciências humanas (já que nas ciências naturais o método dialético é o único que se pode empregar). A exterioridade do outro como momento meta-físico primeiro permite-nos interpretar a história, a economia (tal como o faz a sócio economia da dependência que se abre à exterioridade cultural dos povos periféricos), a sociologia etc. Valha como simples exemplo a exposição de uma interpretação analética da história (que denomino *histórica*) em que se mostra preponderantemente a exterioridade da voz do pobre, do outro que irrompe na totalidade “civilizada”, no “ser” desde o “não-ser” de sua própria cultura avaliada como “bárbara”. [...] a América Latina, de sua exterioridade bárbara (aos olhos civilizados do centro), lança sua voz provocante e penetra na história. Com ela sua filosofia avança como pensar a própria *práxis* libertadora de um povo oprimido. (DUSSEL, 1986, p. 220).

Este momento do método dialético, cuja fase de negação da negação não consegue dar conta (porque sua totalidade não o comporta na sua ontologia, na sua definição de “ser”, a qual coisifica este ente), Enrique Dussel conceitua como “momento analético” (1982b). Por analético, o filósofo argentino considera a realidade do “ser” humano, através da qual todo e qualquer ser humano, grupo ou povo, está situado em qualquer hipótese “além do horizonte da totalidade”. (p. 163). Assim sendo, a filosofia da libertação, que parte da exterioridade do outro, é possível por meio de um momento analético, no modo dialético de saber. (DUSSEL, 1982b).

Em outras palavras, Dussel adverte:

O momento analético é o ponto de apoio de novos desdobramentos. O momento analético nos abre ao âmbito metafísico (que não é o ôntico das ciências fáticas nem o ontológico da dialética negativa), referindo-se semanticamente ao outro. [...] O momento analético do método dialético metafísico, cujo exercício e desenvolvimento concreto é prático, poietico ou científico crítico ao nível das ciências humanas (mas não no nível das ciências fático-naturais onde não há exterioridade metafísica, mas somente substantividade física), segue uma sequência própria [...] no processo da revelação e comunicação na proximidade. (1982b, p. 163-164).

Coloca-se em questão a totalidade a partir da radical alteridade, provocando a participação do outro, colocando como meio para a eticidade a ação de ouvir a palavra daquele marginalizado, sem arriscar interpretações, respeitando a pessoa ao considerar seriamente o que tem a dizer. Além disso, o momento analético, que não tem suficiência na dimensão teórica e, por isso, supera a dialética, demanda a adesão à *práxis* do oprimido, necessitando estar-se corpo a corpo, ombro a ombro com o outro, para entender sua problematização e assim transcender os limites do sistema no filosofar. (DUSSEL, 1982b).

Esse autor enfatiza que

o momento analético é por isso crítico e superação do método dialético negativo, não o nega, como a dialética não nega a ciência, simplesmente o assume, o completa, lhe dá seu justo e real valor. O método dialético negativo [...] é ingênuo com relação à criticidade positiva da utopia da exterioridade política dos povos periféricos, da mulher popular, da juventude oprimida das sociedades dependentes. [...] O momento analético é a *afirmação* da exterioridade: não é somente negação da negação do sistema desde a afirmação da totalidade. É superação da totalidade, mas não só como atualidade do que está em potência no

sistema. É superação da totalidade desde a transcendentalidade interna ou da exterioridade, o que nunca esteve dentro. Afirmar a exterioridade é realizar o impossível para o sistema (não havia potência para isso), é realizar o *novo*, o imprevisível para a totalidade, o que surge a partir da liberdade incondicionada, revolucionária, inovadora. (DUSSEL, 1982b, p. 164-165).

Dessa forma, o horizonte da prática filosófica alarga-se e, tomando o sentido positivo da dialética por “anadialética”, podemos chegar a metodologias que não somente não consideramos como científicas, como também não podem ser consideradas teórico. Isso é possível, uma vez que a analética consiste em um método que parte de uma opção, um princípio ético e de uma *práxis* histórica concreta. Não se circunscreve no estatuto epistemológico das ciências humanas, como ressalta Dussel, mas sim no âmbito da econômica e da política, enquanto discussões e decisões públicas e sociais de um contexto. (DUSSEL, 1982b).

4 Da pedagógica da libertação

O saber construído a partir do método analético é, portanto, para o pensador argentino, a via para compreender o domínio teórico do problema estipulado para uma filosofia da libertação. Este deve partir, por suposto, da exterioridade, periferia do sistema vigente, embora deva-se guardar o necessário distanciamento das ciências humanas críticas, que também o tratam de maneira peculiar, tendo em vista o conjunto de técnicas e métodos a elas reservados. A relação mais explícita entre a filosofia da libertação e a pedagógica da libertação, enquanto momento da *práxis* filosófica é dita pelo próprio Dussel:

A filosofia da libertação é uma operação pedagógica desde uma *práxis* que se estabelece na proximidade mestre-discípulo, pensador-povo [...]. Embora pedagógica, é uma *práxis* condicionada pela *práxis* política (e também erótica). Todavia, como pedagógica, sua essência é especulativa, teórica. A *práxis* teórica, ou ação poética intelectual esclarecedora do filósofo, encaminha-se a descobrir e propor (na exposição e no risco da vida do filósofo), diante do sistema, todos os momentos negados e toda exterioridade sem justiça. Por isso é uma pedagógica analética da libertação. Ou seja, é o magistério que realiza em nome do pobre, do oprimido, do outro, aquele que como refém dentro do sistema testemunha o fetichismo de tal totalidade e prediz sua morte no ato libertador do dominado. (1982b, p. 182).

Temos de considerar, segundo Dussel (1982b), a constituição de sistemas pedagógicos, desde os mais simples e primitivos, até os mais recentes e complexos, enquanto dispositivos transmissores da cultura acumulada ao longo da História da humanidade, perpassando as civilizações (para muito além das ocidentais). É atribuída às fases de passagem da condição de primatas a seres humanos a formação social das novas gerações de uma determinada coletividade, a qual contemple a transferência dos saberes que consistem na “totalidade de mediações que constituem o mundo”. (p. 94). Uma advertência primordial:

A pedagógica latino-americana continua o discurso empreendido; o varão agora é o pai, a mulher a mãe, o *novo* ou o Outro é agora o filho. A pedagógica não deve ser confundida com a pedagogia. Esta última é a ciência do ensinamento ou aprendizagem. A pedagógica, ao contrário, é a parte da filosofia que pensa a relação face-a-face do pai-mãe-filhos, mestre-discípulo, médico-psicólogo-doente, filósofo-não-filósofo, político-cidadão etc. Ou seja, o pedagógico neste caso tem uma ampla significação de todo tipo de “disciplina” (o que se recebe de outro) em oposição à “invenção” (o que se descobre por si mesmo). A pedagógica, além disso, tem a particularidade de ser o ponto de convergência e passagem mútua da erótica à política [...]. Com efeito, a pedagógica parte do filho do lar erótico para concluir sua tarefa no adulto na sociedade política; por outro lado, parte da criança na instituição pedagógica-política (cultura, escola etc.) para terminar sua função no varão ou na mulher formados para a vida erótico-fecunda. É evidente que além disso a pedagógica parte e conclui na mesma erótica (do filho aos pais no âmbito do lar) e política (da criança da escola até o mestre ou pedagogo). (DUSSEL, 1982a, t. 3, p. 153-4).

Para Dussel, (1982b) diferem-se os sistemas pedagógicos eróticos (ou domésticos) e políticos (ou sociais). Recapitulando o já abordado inicialmente, no primeiro caso o *ethos* da tradição popular é a forma-conteúdo abordada em tal sistema, enquanto que, no segundo, além do *ethos* social já considerado, constam as instituições geradas por tal sociedade para se dedicar à formação, resguardado o caráter diretivo de classe, etnia e gênero que podem ser adotados dentro de cada cultura. A exterioridade aqui, no sistema pedagógico, o produto da educação, consiste no filho, para o primeiro caso, e na juventude, para o segundo. (DUSSEL, 1982b).

Dussel evidencia que

a econômica é a *distância* que mediatiza o face-a-face; na pedagógica o alimento, o vestuário e a casa são dons gratuitos de quem dá gratuitamente o ser. Todavia, o jogo e a aprendizagem é uma *proto-econômica*, pré-trabalho, preparação para o “serviço” ou para a *práxis* de dominação. É no tempo da pedagógica que se formam os operadores da dominação, os dominados e os libertadores. Tudo depende, em última análise, do *pro-jeto* que um sistema pedagógico tem. Sabemos que o projeto é o fundamento ontológico, o ser de uma Totalidade dada (a totalidade vigente) ou futura (o projeto de libertação). Sabemos também que a *eticidade* é a referência meta-física do pro-jeto ao Outro (ao passo que a moralidade é somente a relação ôntica da conduta com relação à lei, seja vigente ou futura), daí que falar da eticidade do pro-jeto pedagógico significa considerar se a meta da educação é um negar o filho-povo ou afirma-lo em sua própria exterioridade. Trata-se de julgar os pro-jetos dos sistemas pedagógicos, os fundamentos dos objetivos, os fins últimos da educação. (DUSSEL, 1982a, t. 3, p. 213).

Contudo, inseridos na tratativa histórico-geopolítica da modernidade, a partir do modo de produção capitalista, a relação centro-periferia se manifesta de maneira inconfundível em tais processos como alienação pedagógica, ou, para Dussel (1982b, p. 97): na “morte física ou cultural do filho”. Prossegue: O filho é morto no ventre da mãe pelo aborto ou no ventre do povo pela repressão cultural. Esta repressão, é evidente, e realizar-se-á sempre “em nome da liberdade e com os melhores métodos pedagógicos”. Do Emílio ao movimento da “Escola Nova”, a ideologia é o projeto educativo de um processo de domesticação. (DUSSEL, 1982b).

A cultura oriunda dos países do centro torna-se critério e medida para a ordem vigente, transmitida pelos padrões educacionais ou pelos meios de comunicação de massa, reproduzindo-se acriticamente na cultura das fatias dominantes da elite cultural periférica. Os elementos centrais do composto cultural central são fetichizados por estas minorias, apesar de serem abordadas criticamente nos contextos de origem, são reforçadas e continuadas em um processo de repressão para os oprimidos, acabando por se tornar a cultura de massas assumida pelo periférico dominado, alienando-se da sua própria cultura popular. (DUSSEL, 1982b).

Todo esse processo de alienação cultural é profundamente ideológico, enquanto exprime conhecimento e idéias pretensamente universais (porque são os do centro) e que ocultam a dominação que sofrem os países dependentes e as classes oprimidas. É através da cultura de massas que a ideologia propaga com pretendida ingenuidade o projeto imperial, e que produz um mercado para seus produtos. A dominação cultural é assim um momento de alienação política e econômica como

vanguarda do exército que vai preparando o terreno para o ataque em regra. O imperialismo ideológico cultural supera hoje todo outro tipo anterior de influxo cultural, e conta com todo apoio das ciências. (DUSSEL, 1982b, p. 99).

O fazer do agente da consciência crítica em um povo, intelectual e orgânico é, portanto, criar, com o próprio povo, as mediações necessárias para a construção do entendimento na *práxis*. Para isso é necessário, no contexto da nação dependente e subdesenvolvida, periférica, romper com a cultura do dominador, expressa na cultura de massas, especialmente em seus resíduos na própria cultura nacional do oprimido. É mister para a tarefa de libertação, a despeito do espontaneísmo ingênuo, que se parta da cultura popular e se atinja a exterioridade cultural, assumindo a postura crítica de discernir entre o vulgar e o necessário. (DUSSEL, 1982b).

Dussel dá a conhecer, que

a filosofia assim entendida não é uma erótica, nem uma política, embora tenha função libertadora para o *eros* e para a política, mas é estrita e propriamente uma *pedagógica*: relação mestre-discípulo, no método de saber crer a palavra do outro e interpretá-la. O filósofo para ser o futuro mestre deve começar por ser o discípulo atual do futuro discípulo. Tudo depende disso. Por isso, essa pedagógica *analética* (não somente dialética da totalidade ontológica) é da *libertação*. A libertação é a condição para o mestre ser mestre. (DUSSEL, 1986, p. 209-10).

Assim, uma pedagógica comprometida com a libertação não é aquela que parte do mestre, mas aquela que é gestada na consciência do povo. Vai ao confronto do projeto de dominação compreendido no sistema pedagógico do dominante, seja imperialista, seja nacional alienado e domesticador. Não tem compromisso com o que assassina, encarcera e explora o periférico e o oprimido. “Enquanto não se conseguir formar na própria *práxis* a consciência crítica de líderes populares, toda educação será elitista, dominadora. O *ethos* da libertação pedagógica exige que o mestre saiba ouvir [...] a juventude, o povo”. (DUSSEL, 1982b, p. 101).

5 Da ética da libertação

Dussel (2000, p. 93) é categórico em afirmar sobre a ética da libertação: “Trata-se de uma ética da vida, isto é, a vida humana é o conteúdo da ética”. Neste sentido, tudo aquilo que atenta contra a vida (ou a nega) não pode ser

ético. Seguindo a reflexão normativa, postulando que o agir-bem ou a boa ação (*práxis*) consiste aqui na efetiva *práxis* de libertação, o “deve-ser” estipulado para o ser humano, a partir da exterioridade do outro, é aquele que se posiciona com e a favor das vítimas do processo histórico-geopolítico posto em marcha pelo sistema ocidental dominante no modo de produção capitalista. (DUSSEL, 2000).

Todo ato cognitivo (*ego cogito*), todo “lugar” do enunciado, todo sistema, “o mundo”, de todo *Dasein*, toda intersubjetividade consensual discursiva, todo pré-, sub- ou inconsciente, toda subjetividade anterior ao “mundo” pressupõe sempre, já *a priori*, um sujeito humano concreto vivo como último critério de subjetividade – de referência a um ator em última instância como *modo de realidade*. O mercado, que pareceria operar performativamente de maneira autorregulada, não é senão a complexa estrutura cooperativa do cumprimento de regras (a propriedade privada, o respeitar os contratos e a aceitação da competição etc.) de sujeitos concretos vivos (pontos dispersos no mercado, polos corporais cerebrais existentes dentro de marcos bem estreitos da vulnerabilidade exigida para a reprodução de suas vidas). Assim o mercado em Londres (embora possa continuar sem interrupção em Nova York e depois em Tóquio, sem descanso “aparente”) deve fechar as suas portas depois de oito horas de intensa atividade. Simplesmente porque os operadores da bolsa estão cansados, devem dormir, comer, restabelecer “suas forças”, porque chega a noite. Esta vida concreta dos operadores não é uma mera “condição de possibilidade, é participação constitutiva criadora do que “aparece” como um mercado autorregulado. A “autorregulação” do mercado não é senão a criativa participação empírica de muitos sujeitos reais que cumprem as “regras” desse sistema formal chamado “mercado”. Para todo observador é óbvio que sem os operadores concretos não há mercado, mas logo se esquece isso. As ações, os papéis da bolsa que se compram e vendem, com cujos salários comprarão bens para poder viver. E os materiais que essas empresas usam são transportados até as fábricas por motoristas corporais que se alimentam. E os produtos que são fabricados serão comprados como mercadorias por compradores com necessidades materiais humanas vitais concretas. Em todos os momentos desse ciclo a “vida humana de cada sujeito” é o constitutivo intrínseco, o conteúdo de tudo que “aparece” como mercado. (DUSSEL, 2000, p. 528).

Por consequência, a responsabilidade pelo outro que se dá na *práxis* tem de consistir não só no momento *a priori*, como também no momento *a posteriori*. A ética da libertação se coloca como uma ética de responsabilidade radical das consequências da agência do sistema sobre as vítimas. Partindo da exterioridade, assume o caráter de pensar racional e concretamente a

ética das maiorias excluídas dos progressos nos processos da globalização e da mundialização. Não se resumindo à posição de crítica às eticidades do centro, está na materialidade do cotidiano das vítimas, na razão libertadora dos oprimidos, como base para todo agir. (DUSSEL, 2000).

Chegamos, assim, ao momento crucial da ética da libertação, onde reatualizamos, depois da queda do muro de Berlim em 1989, debates antigos [...] para, desde esta meta-ética da libertação, situar novos horizontes no tocante à razão ético-estratégica e tática, onde se mostrará a complexa articulação das massas vitimadas que emergem como comunidades críticas, tendo militantes críticos como núcleos de referência. Trata-se dos novos movimentos sociais, políticos, econômicos, raciais, ecológico, do “gênero”, étnicos etc., que surgem no final deste século XX. Luta pelo reconhecimento de vítimas que operam *transformações* em diversas “frentes de libertação”, que esta ética da libertação fundamenta e legitima, podendo dar uma certa orientação, a partir de critérios e princípios éticos, no dia-a-dia, para o exercício da *práxis* de libertação, desde as vítimas, de normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, sem ter de esperar o tempo das revoluções quando estas são “impossíveis”. Pode parecer que se trata exclusivamente de uma ética de “princípios”. Na realidade, [...] trata-se de uma ética que também é não-predicamental, que parte da vida cotidiana, dos modelos vigentes, a partir de seus efeitos negativos não intencionais (as vítimas) de todo tipo de estruturas auto organizadas, autorreguladas, que desenvolve um discurso ético material (de conteúdos), forma (intersubjetivo e válido), que leva em conta a factibilidade empírica, e sempre a partir das vítimas a todos os níveis intersubjetivos possíveis (DUSSEL, 2000, p. 13-14).

Para o filósofo argentino, a elaboração de uma ética da libertação se dá na tentativa de justificação filosófica da própria *práxis* de libertação na contemporaneidade. Torna-se mister observar que, para Dussel (2000, p. 574), “a ética torna-se o último recurso de uma humanidade em perigo de extinção. Só a corresponsabilidade solidária, com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte, talvez possa nos ajudar [...]”. Todavia, as tarefas que remetem aos critérios de eticidade, concernentes a tal perspectiva (materialidade, crítica, factibilidade, reconhecimento, etc.) confluem novamente para o esforço da pedagógica.

6 Considerações finais

Esperamos, no final desta nossa digressão, ter conseguido elucidar a concepção de ética na pedagógica da libertação em Enrique Dussel. A partir da filosofia da libertação e da constatação do método analético, a construção de uma *práxis* comprometida e engajada com os oprimidos, não como reforço da dominação e da exploração, mas sim como possibilidade de rompimento com a totalidade opressora, a partir da exterioridade, parece ser o princípio normativo para a pedagógica da libertação. Em outras palavras, criar, com o povo, a partir da cultura popular, a consciência crítica necessária a romper com a negação da e os ataques à vida.

Dialeticamente,

a própria *práxis* revolucionária de libertação, que consiste nos passos concretos, históricos, táticos que deverão ir acontecendo (e onde se necessita desde “a teoria do partido” até uma “ética da libertação” que justifique a “bondade” da ação ilegal dos heróis que, no risco de suas vidas, constroem o novo sistema), exige igualmente uma teoria [...]. Estes seriam os momentos quatro e cinco do método (se o *primeiro* foi a ascensão do abstrato ao concreto; o *segundo* é o descenso da totalidade concreta à determinação concreta explicada; o *terceiro* é o questionamento crítico da própria totalidade do ser a partir da alteridade positiva e real; o *quarto* corresponde à formulação do “projeto de libertação” e o quinto a tudo que concerne à própria “*práxis* de libertação”. (DUSSEL, 1986, p. 286-287).

Terminamos com uma provocação (afinal, o argentino Enrique Dussel continua avançando com sua filosofia) para um novo itinerário, quem sabe para uma nova digressão sobre a ética da vida.

A localização do esforço criador não parte do interior da modernidade, mas de sua externalidade, ou melhor, de seu ser “fronteiriço”. A exterioridade não é pura negatividade. É uma positividade de uma tradição distinta da tradição moderna. Sua afirmação é novidade, desafio e inclusão do melhor da própria modernidade. [...] A afirmação e o desenvolvimento da alteridade cultural dos povos pós-coloniais, integrando-se ao melhor da Modernidade, não deve se desenvolver em um estilo cultural que leve a uma unidade globalizada, indiferenciada ou vazia, mas a um pluriverso transmoderno [...], multicultural, em um diálogo crítico intercultural. (DUSSEL, 2016, p. 70).

Referências

DUSSEL, Enrique Domingo. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Unimep, 1982a. (Col. Reflexão latino-americana, 5. t.).

_____. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Unimep, 1982b. (Col. Reflexão latino-americana: Filosofia na América Latina, v. 1.).

_____. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51-73, jan./abr. 2016.

7

Um ensaio sobre a questão racial no pós-colonialismo, a partir do pensamento de Achille Mbembe

Pablo de Macedo Dutra*

1 Introdução

O objetivo de um texto não deve conter a pretensão de ser apenas um fragmento de papel lançado ao vento. Deve proporcionar uma reflexão, o pensamento acerca de um ou mais temas presentes no cotidiano, no desenrolar da vida dos próprios seres humanos. Assim, se colocarmos um fragmento de vida, um pedaço de história, um possível desfecho para a raça humana, um texto deixará de ser apenas esse fragmento de papel, e será capaz de lançar uma fagulha, uma luz ao pensamento humano. O objetivo deste ensaio é contribuir para o pensamento humano acerca da questão racial, com fundamento a partir da obra e do pensamento de Achille Mbembe no pós-colonialismo, em especial do continente africano, em comparação com o continente europeu e americano.

Partindo de uma incursão histórica, o ensaio procurará esclarecer a origem do *negro* no mundo das Américas. Nesse contexto, buscar-se-á compreender o conceito de raça e a sua relação com a separação dos seres humanos. Busca-se entender como o conceito de raça estabelece distinções entre os seres humanos, a partir de um conceito formado pelo colonizador que, ao chegar ao novo mundo ou introduzindo povos em seus territórios, estabelece uma diferenciação como forma de segmentação social.

A evolução histórica dos seres humanos proporciona a alteração do modo como estes seres vivenciam suas experiências. O homem vive hoje um conceito de plasticidade do mundo, tornando sua vida digital e plástica. A vida na Terra não mais se subsume aos seres humanos, mas à coabitação entre humanos, animais e máquinas. Essa evolução estabelece um paradoxo do século XXI, compreendido no surgimento de uma nova classe que prescinde de um senhorio, e um senhorio que prescinde de uma classe.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Professor no Centro Universitário da Serra Gaúcha (FSG). *E-mail*: pmdutra@ucs.br

Dessa forma, no final do ensaio, busca-se compreender se a questão racial ainda terá sua essência na cor da pele ou na etnia de um povo. Com o surgimento da sociedade plástica e flexível, o negro de fundo ainda será o ser humano diferente em sua cor ou possuirá uma segregação ancorada em uma espécie de utilidade para permanecer na sociedade ou ser afastado dela? Quem poderá ser o *negro* do mundo moderno?

2 A raça como fundamento da diferença

A forma racial pode ser encontrada sob diversos fundamentos. Desde a questão de origem étnica, a formação de um inimigo comum ou, na segregação pela cor da pele. Conceitua Mbembe (2017), que “[...] o Negro, em particular, era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo [...]”, penetrava todos os momentos da existência” [...] – a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo”.

De um horizonte histórico, o *negro* não nasceu na América e, tão pouco, no continente europeu. Ao protagonizar a transformação, passando de meras colônias periféricas do mundo *Árabe*. em potências expansionistas do continente europeu para o mundo, através do Atlântico, Portugal e Espanha começaram a receber influxos advindos do continente africano, como objetos de venda pública. Inevitavelmente, o aporte desses influxos migratórios, forçados pela escravidão ou não em solo europeu, provocou o desequilíbrio populacional que alcançou índices elevados, a ponto de, no início do século XIV, cerca de 10% da população de Lisboa, Sevilha e Cádiz ser composta por negros escravos. (MBEMBE, 2017). Dessa forma, tanto os afro-ibéricos como os escravos africanos começaram a ter lugar nas tripulações marítimas e, assim, ao cruzarem o Atlântico, aportaram no continente americano, quando da conquista da América.

Nas colônias inglesas em solo americano, o negro escravo desembarcou em 1619. Na Guerra da Independência, “cerca de 5 mil colocaram-se ao lado dos patriotas, como soldados, apesar de a maioria não usufruir do estatuto de cidadão”. (MBEMBE, 2017). O importante, para essa maioria, era lutar pelo fim da dominação britânica sobre a colônia, posto que qualquer espécie de luta contra o sistema escravagista era indissociável daquela. No entanto, no final da disputa, com a declaração de independência americana, a expansão da esfera de liberdade ocorreu somente para os brancos. Aos negros, fora

relegada a consolidação do sistema escravagista em escala antes não vista. O negro passou de aliado na luta pela libertação do sistema colonial para um ser destinado à submissão, sem voz na república que nascia. Assim, nas palavras de Mbembe (2017) “graças a esta mão de obra servil, os Estados Unidos instauraram, na economia, as divisões de classe no seio da população branca – divisões que conduziram a lutas de poder, de incalculáveis consequências”.

Através dessa separação entre os seres humanos, surge o que Achille Mbembe denomina de “estado de raça”, correspondendo a uma espécie de degradação da própria natureza humana. A adoção de um conceito de um estado de raça permitiu que os seres humanos fossem classificados como diferentes em todas as comunidades que não eram provenientes de origens europeias, pensando-as como seres inferiores e, às vezes, como inumanos. Essa inferioridade é capaz de personificar a própria conduta do ser humano, posto que “a vítima de hoje poderá, amanhã, transformar-se em carrasco ao serviço de seu senhor. Não é de estranhar que o liberto de hoje se torne um proprietário e caçador de escravos amanhã”. (MBEMBE, 2017).

Ao ser submisso ao poder do seu senhor, o escravo encontra-se em um êxtase, uma espécie de desvinculação com o seu próprio ser. Estando em terras distantes, já não consegue lembrar-se de sua cultura; já não consegue lembrar-se de seus deuses; não consegue sequer lembrar-se da língua de seus antepassados. Além disso, não consegue tornar-se parte do estatuto da terra onde vive; não consegue inserir-se nos costumes; não consegue viver no solo onde habita, sem que seja tratado como diferente, provocando um medo contínuo, um sentimento de repulsa daqueles que são considerados como seus superiores, seus amos, sendo tênue a linha que os separa entre o homem e o próprio animal.

Alexis de Tocqueville (2005) sintetiza em seu pensamento que as amarras da escravidão podem ser quebradas e derrubadas pelos homens. O negro deixará, como de fato deixou, a escravidão por meio da lei. No entanto, continuará (e continua) tratado como escravo, posto que não consegue suplantar a barreira dos costumes, do ser diferente pela cor; não consegue partilhar os prazeres, os trabalhos, sequer os direitos de seu semelhante; já há muito tempo não usufrui, nem na vida nem na morte. Ainda, o mesmo autor sintetiza que “O negro faz mil esforços inúteis para se introduzir numa sociedade que o repele; dobra-se aos gostos de seu opressor, adota suas

opiniões e aspira, imitando-os, a confundir-se com eles”. (TOCQUEVILLE, 2005). O estudo que Tocqueville realizou para entender a democracia na América destaca que a democracia e a liberdade dos brancos somente tornam-se viáveis pela necessidade de segregação e o conseqüente isolamento dos *brancos* com seus semelhantes. Assim, o negro somente se tornaria livre novamente, se retornasse à sua terra natal, se retornasse para o continente africano.

Como o ato de segregação e classificação dos seres humanos provém de um agir, de uma ação dos seres humanos, o pensamento de Hannah Arendt (2017) torna-se essencial, pois a filósofa destaca que é através das palavras e dos atos que os seres humanos se inserem no mundo, e “[...] essa inserção é como um segundo nascimento, no qual conformamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”. Dessa forma, a vida humana sem a ação deixa de ser humana, posto que não vivida.

Mas, então, considerado o conceito de ação humana como capaz de determinar o próprio ser humano, poderia ser a cor da pele apenas o fator determinante de inferioridade?

3 O racismo e o capitalismo

Tão logo as colônias foram separando-se dos colonizadores europeus, o sistema capitalista encontrou um campo para seu florescimento e crescimento, como ideologia e forma de concentração e classificação dos seres humanos. O surgimento da sociedade do capital, em especial no continente americano, transforma-se de forma gradual em uma instituição econômica, disciplinar e penal, onde o negro passa a ser objeto de compra juntamente com seus descendentes para sempre. (MBEMBE, 2017). Ainda, Mbembe (2017, p. 42) destaca como o entendimento das questões raciais é considerado no novo mundo, tratando que “a fabricação das questões de raça no continente americano começa pela sua destituição cívica e, portanto, pela conseqüente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não são homens como todos os outros”.

Mbembe (2018) entende e estabelece, como conseqüência, que provém da condição de escravo imposta ao negro “[...] uma tripla perda: perda de um lar, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político”. Essa perda tripla equivale à própria aniquilação social do ser humano, posto que

traduz-se na sua própria expulsão para fora da humanidade, considerado como um ser inumano.

As questões advindas do estabelecimento do negro, como um ser diferente e submisso, impulsionaram não somente a criação do capitalismo, mas também o estabelecimento do trabalho mecânico e, conseqüentemente, o próprio trabalho subordinado, através da necessidade de colocação de grande mão de obra para uma comercialização, em um contingente de grandes distâncias como as provenientes do Atlântico. (MBEMBE, 2017).

Os conceitos de raça e racismo não são pertencentes exclusivamente ao passado colonial. Ante os fluxos internacionais, a lógica da raça alcança uma nova força ideológica de segurança, instalando mecanismos capazes de fornecer proteção, sendo esta a moeda de troca da própria cidadania. Com a transformação da economia mundial, os estados liberais permanecem em estado de guerra quase constantemente, procurando novos inimigos que não são fixos, mas móveis, globalizados. (MBEMBE, 2017).

É pertinente estabelecer que “a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação exercida sobre eles”. (MBEMBE, 2018). Além do plano político, o campo econômico também sofre a influência do conceito racial, posto que na esfera do biopoder, a raça possui a função de proporcionar ao Estado a regulação e distribuição da própria morte, determinando o exercício das funções “assassinas” do Estado. (MBEMBE, 2018).

A formalização de um estado de exceção, o qual estabelece quem deve ou não morrer foi, nas palavras de Mbembe (2018), “facilitado pela comparação das classes trabalhadoras aos selvagens do mundo colonial, ensejando o florescimento de um racismo de classe”.

O conceito de estado de exceção é bem definido pelo pensamento de Giorgio Agamben. A concepção do estado de exceção advém da ideia de transformação do estado de necessidade, cuja essência é a extraordinariedade, para uma política de governo, na qual o principal ponto não mais consiste na simples adoção de medidas extraordinárias, mas na institucionalização dessas medidas através da suspensão da própria ordem jurídica. (AGAMBEN, 2004).

A suspensão da ordem jurídica não passa pela não atuação legal ou pela mera atenuação do rigor da lei. O estado de exceção também é encontrado

nas mais variadas forma de exercício do poder pelo soberano. Não obstante, a sociedade moderna utiliza-se do controle sobre aqueles que devem viver e aqueles que devem ser deixados à morte, em um plano periférico da sociedade. Se a colônia de antigamente servia para o despejo destes seres humanos indesejáveis para a sociedade, não obstante, o Estado moderno continua utilizando-se desse mesmo artifício, quando classificamos os seres humanos pela sua “[...] utilidade, basicamente, pela capacidade de desenvolvimento da força de trabalho”. (MBEMBE, 2017). Ao compasso da história, resta-nos perquirir sobre em qual conceito o negro encontra-se presente no mundo moderno. Permanece o estigma da cor como elemento de segregação dos seres humanos?

4 O negro de hoje

A universalização dos mercados mundiais, fruto da quebra de barreiras físicas e de territórios, tornou o mundo extremamente plástico, interligando diversas culturas e nações. No entanto, essa interligação necessita manter a segregação de classes como instrumento de democracia. Assim, Mbembe (2017) rebate a plasticidade do mundo ao conceituar que “um sujeito não é um objeto; nem tudo pode ser calculado aritmeticamente, vendido ou comprado; nem tudo é explorável e substituível[...]”.

Partindo dessa definição de plasticidade, denota-se que o sistema capitalista não mais necessita, de forma única, da matéria-prima antes determinada pelo território, pelos recursos naturais ou mesmo, pelos seres humanos. Mesmo que estas sejam indispensáveis, as atenções do ambiente econômico voltam-se para “[...] o mundo astral dos ecrãs, das mudanças fluidas, dos brilhos e da irradiação. É também o mundo dos cérebros humanos e das computações automatizadas, do trabalho com instrumentos cada vez menores, cada vez mais miniaturizados”. (MBEMBE 2017).

Se o pano de fundo de ontem era a produção de negros, capazes de produzir elos de submissão de um corpo ao seu senhor, determinado pela mera consequência de pertencer a um segmento de seres humanos marcados pela cor de sua pele, esta característica não é essencial hoje em dia. Denominada antigamente de “seres de raça”, a cor da pele não mais é protagonista para sustentar uma classificação dos seres humanos, muito embora ainda inflija um caráter de inferioridade.

Mbembe sintetiza que

a produção de seres de raça prossegue, certamente, mas sob novas modalidades. O negro, hoje em dia, já não é apenas a pessoa de origem africana, marcada pelo sol da sua cor (o negro de superfície). O negro de fundo dos dias de hoje é uma categoria subalterna, a parte supérflua e excedente, que nada serve ao capital, e que parece ser destinada ao confinamento e à expulsão. (2017, p. 236).

Ao inverso de antigamente, o homem agora não mais é concebido apenas como um ser de carne e osso, necessário para as atividades braçais. O novo homem é um homem inserido no mundo digital, rodeado por órgãos sintéticos e próteses artificiais, caracterizando-se como o *outro* da humanidade ou o *negro de fundo*, aquele cuja cor da pele não corresponde ao do negro de superfície, mas que ainda continua à margem da sociedade, como seu antepassado permaneceu.

O conceito deste novo ser humano é entendido por Mbembe (2017), na medida em que “[...] o ser humano aparece cada vez mais como um fluxo, como códigos cada vez mais abstratos, entidades cada vez mais fungíveis”. Dessa forma, Achille Mbembe demonstra que o capitalismo fomenta um pensamento de que tudo pode ser objeto de fabricação, inclusive o próprio ser vivo. Tudo pode ser objeto para ser gerido e controlado, em que a vida humana é considerada como um capital e o indivíduo, uma partícula em um imenso dispositivo, que deve ser ligada a outras pela inserção de códigos em constante abstração e crescimento.

Sendo meros influxos comportamentais, os seres humanos não estariam à beira de uma nova forma de condição humana? Mbembe traduz que a humanidade está às portas de realizar esta nova caracterização, posto que o ser humano encontra-se prestes a abandonar a grande divisão entre o homem, o animal e a máquina. Determinar-se-á, então, o fim da pluralidade humana para contemplar um ser híbrido entre o humano, o animal e a máquina, dotado somente de comportamento? Inobstante a isso, Mbembe (2017) percebe que “o grande paradoxo do século é, portanto, o surgimento de uma classe, cada vez maior, de escravos sem senhores e de senhores sem escravos”.

É nesse contexto que o conceito e a aparência do racismo de hoje sofre mutações. O conceito de raça é composto por novas ideologias que prescindem da forma biológica para sua plenitude. Agora, o mundo plástico

fomenta a utilização de um discurso pautado com caracteres compreendidos pelo estigma e pela segregação aos estrangeiros (situação encontrada por refugiados ao redor do mundo), utilizando-se, para tanto, de argumentos que vão desde a incompatibilidade de civilizações até a alienação por força da crença religiosa, como fundamento para determinar que alguns seres humanos não possam pertencer a própria humanidade.

A marcha constante do capitalismo compreende uma expansão sem fronteiras, que se processa de forma global mantendo a desigualdade como necessidade para seu aprimoramento. Mbembe (2017) expressa seu pensamento, reforçando que o futuro do mundo seja “a universalização do *apartheid*, numa altura em que a consciência da finitude do sistema Terra nunca foi tão forte, nem tão óbvia a imbricação da espécie humana com outras formas de vida”.

Esse pensamento proporciona a reflexão de que o ser humano não mais deve considerar-se como o único ser existente na Terra. Deve compreender que coabita com diversas formas de vida que, ante o avanço do capitalismo e da flexibilidade do mundo plastificado, tanto são de origem biológica quanto de origem tecnológica, possuindo, inclusive, inteligência. Assim, Achille Mbembe questiona sobre quais limites deverá o ser humano ultrapassar, para que seja necessário invocar uma ética, não do ser humano isolado, mas uma ética da própria espécie humana ou para a espécie humana. Alienado a sua própria essência, o homem tende a perder a sua humanidade frente ao modo como vive, pois se coloca no mundo acreditando ser uma unidade digital ao invés de seres reais, estabelecendo que a solução de seus problemas deva ser pensada e realizada por especialistas e que estes decidam a forma como o homem deve agir, alterando o conceito arenditiano de ação humana, em uma forma de mero comportamento frente ao poder soberano.

O condicionamento do comportamento humano transforma, além do conceito de ação arenditiano, o próprio conceito atribuído ao racismo. Antes considerado como uma forma de afastar aquele considerado diferente pela simples cor da pele ou pela origem étnica, hoje, encontra-se disseminado no entre a sociedade mundial. O negro de hoje não porta mais exclusivamente o estigma da pele ou da etnia de um povo cujas terras deveriam ser colonizadas e exploradas em benefício do colonizador. O negro de hoje é aquele ser humano que não é desejado pela sociedade, pois não possui a competência

para adequar-se ao comportamento exigido. Trata-se do homem da massa, aquele excluído, que a sociedade preconiza que deve ser afastado do convívio social. O negro de hoje não possui um rosto ou uma cor. Tampouco possui uma origem em comum. Hoje, o negro não possui a capacidade de estar na sociedade e é alijado desta através de sua morte civil, sem direitos que possam ser usufruídos, sem condições de auxílio.

Pensar uma ética para o ser humano perpassa por todas essas questões, mas... Quais questões devem ser levantadas para a confecção de tal ética? E quem deve realizá-la? O próprio ser humano enquanto igual ou somente alguém que está além do conceito de ser humano?

5 Conclusão

Para a compreensão da evolução do conceito de negro, Achille Mbembe se utiliza do regresso às origens do povoamento do território americano, quando da colonização britânica. Não satisfeito com a simples relação histórica, corporifica seu pensamento com a evolução do mundo frente ao estabelecimento do modelo capitalista, em escala mundial. Nesse ponto, a primeira parte do trabalho centrou-se na conceituação do negro enquanto ser humano destinado à exploração de sua força de trabalho fora de sua terra natal.

Enquanto considerado como um ser inumano, o negro do sistema colonial não possuía qualquer vinculação com a nova terra e, aos poucos, também não encontrava mais um significado para suas próprias origens. Já não era capaz de falar a língua de seus pais; já não era capaz de manter seus costumes; já não se reconhecia como pertencente a uma cultura. A intensa forma de submissão do escravo tornou um ser humano em um ser que caminha sobre a Terra, sem qualquer objetivo. Um ser que, mesmo liberto, ficaria à margem dos direitos dos seus semelhantes.

Avançando nos conceitos, Mbembe introduz o pensamento de que a figura do negro encontrou um papel fundamental na evolução do capitalismo. A inserção de uma mão de obra abundante e subalterna impulsionou o florescimento de uma sociedade de classes, que se consubstanciava na distinção existente entre seres humanos pela cor de sua pele ou etnia. Mais à frente, a inserção do ser humano perante a sociedade do capital realizava-se não pela cor de sua pele, mas pela capacidade de utilização de sua força de trabalho.

O mundo tornou-se globalizado e suas fronteiras cada vez menos consistentes. A transformação evidenciou a criação de um mundo plástico, flexível onde os seres humanos foram classificados não mais pela cor da pele ou pela etnia de que provêm, mas pela capacidade de manter um comportamento adequado ao requerido pelo soberano em convivência com outros seres que coabitam a Terra. O conceito “negro de fundo”, utilizado por Achille Mbembe, estabelece que o negro não deve ser entendido como o disposto em suas origens. No mundo plástico, o negro é aquele que se encontra à margem do comportamento desejado pelo soberano, aquele que o Estado destinou à morte; aquele que sofrerá a morte civil, a perda da própria dignidade como ser humano.

Diante da evolução, sendo o agir humano alterado pelo agir comportamental, estaremos diante de uma alteração do próprio conceito de ação humana? O próprio ser humano será capaz de realizar a criação de uma ética da própria espécie ou será necessário que uma entidade totalmente alheia a condição humana pense e implante uma ética para os seres humanos? O novo conceito de racismo estabelecerá uma nova forma de segregação dos seres humanos enquanto úteis ao sistema capitalista? Os conceitos elaborados por Mbembe permitem observar que a segregação dos seres humanos estará presente, enquanto o sistema capitalista necessitar de um comportamento da massa para a inserção do indivíduo na sociedade. Tal forma apresenta-se na mesma proporção evidenciada pelo conceito de necropoder, em que o soberano decide sobre quem deve viver e quem deve morrer: aquele que fará parte da sociedade e aqueles novos “negros de fundo”, que são deixados à margem de sua própria sorte.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 2. ed. Lisboa: Antígona, 2017.

_____. *Necropolítica*. Rio de Janeiro: n-1 edições, 2018.

_____. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2. ed. São Paulo: Martins Flores, 2005.

8

Capitalismo e indivíduo: as relações de poder na sociedade de consumo

Renan Borella da Silva*

1 Introdução

Para começar a debater sobre o tema proposto, é necessário admitir que a sociedade capitalista é extremamente desigual. O segundo passo é admitir também que essa desigualdade não é oriunda e exclusiva do capitalismo, mas foi consideravelmente agravada desde seu surgimento. Não é, de fato, um assunto novo, mas, devido a toda sua complexidade, é um assunto que ainda há de ser debatido muitas vezes.

Também é preciso colocar em questão o papel do Estado frente as desigualdades promovidas pelo sistema capitalista. Na verdade, mais do que tudo, a questão é sobre a ausência do Estado frente ao massacre dos indivíduos. Aqui, Estado não é necessariamente o corpo político de um determinado governo, que pode ou não interferir mais ou menos por fatores ideológicos, mas sim o Estado enquanto instância pública de caráter político da sociedade em que estamos inseridos, formado por nós, que, por hora, parece estarmos, em grande maioria ausentes. Há nessa ausência um sintoma interessantíssimo de se debater, os limites entre o público e o privado.

O que acontece no mundo moderno, industrial e capitalista é que a economia extrapola a esfera privada. Há um embaralhamento entre assuntos públicos e privados, de tal forma que o conceito de político perde sua autenticidade, modifica seu funcionamento. Surge a disciplina da *economia política*, conceito híbrido e impensável do ponto de vista da diferença entre esfera pública e esfera privada. Não é a economia que se eleva a política, mas a política que se rebaixa a economia. O conceito de *político* está fadado a emperrar num mundo de trabalhadores, pois as necessidades a serem reivindicadas politicamente tenderão a um condicionamento econômico: emprego, salário, acesso aos bens de consumo. (FARIAS, 2018, p. 33).

* Graduado em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda pela Universidade de Caxias do Sul. Discente bolsista pela Prosuc/Capes no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, na modalidade *stricto sensu*. E-mail: rbsilva12@ucs.br

Antes de adentrar as ideias principais do presente texto, é preciso ainda, a título de introdução, diferenciar o capitalismo industrial do capitalismo do século tecnológico o século XXI. Para Veiga (2018), podemos dividir o capitalismo em industrial e pós-industrial, o primeiro é direcionado para a produção abundante de mercadorias, o segundo é voltado para a informação e o indivíduo. Para a segunda forma, o conhecimento e a informação têm valores destacados. Porém, ao contrário do que tudo indica, não há uma diminuição da produção; na verdade, há um aumento considerável, haja vista que a produção agora é totalmente automatizada e o fluxo de negociações é tamanho, que vários países de população pobre são explorados, cada vez mais. Assim, com a indústria automatizada, o capital humano ganha um destaque para além da mercadoria, mas somente até o ponto em que cooperar com o sistema. Veiga (2018) afirma que, nas sociedades pós-industriais, não há mais um controle do tempo por terceiros, surge uma autoadministração pessoal, em que o indivíduo se torna responsável pela sua organização, e com essa reorganização, há um novo tipo de produção, a saber, imaterial.

Esse processo de transformação do capitalismo não diminuiu em nada a exploração sistêmica dos indivíduos e das classes menos favorecidas, vamos ver a partir da próxima seção como a sociedade do consumo se organiza e, posteriormente, será possível fazer uma breve análise dos reflexos desse jogo de poder apresentado pelo capitalismo, bem como buscar-se-á fazer as distinções necessárias, do ponto de vista social do Brasil com os países europeus.

2 Neoliberalismo e sociedade de consumo

Para poder ter um entendimento do arcabouço social da sociedade de consumo, é preciso destacar de que maneira se estrutura o capitalismo de nossa época, sobretudo no aspecto ideológico. Chomsky (1999) destaca que o neoliberalismo define nosso tempo, tanto econômico quanto social. Esse é caracterizado por um conjunto de políticas que possibilita um número extremamente pequeno de pessoas controlar a maior parte da vida social, com um único objetivo, aumentar seus benefícios individuais. É com a estrutura econômica neoliberal que surge a sociedade de consumidores.

Bauman (2008, p. 15) sustenta que houve uma mudança na sociedade, que passou de uma sociedade de produtores para uma sociedade de consumidores. Salienta, também, que, no meio do caminho, as “tarefas envolvidas na comodificação e recomodificação do capital e do trabalho passaram por processos simultâneos de *desregulamentação* e *privatização* contínuas, profundas e aparentemente irreversíveis”. É importante que se faça uma distinção histórica entre consumo e consumismo; Bauman explica que a “revolução consumista” ocorreu muito tempo depois do início no consumo; na verdade, só ocorreu quando o consumo passou a desencadear papel central na vida das pessoas, ou até mesmo a ser o propósito de existência. Foi quando nos permitimos querer mais, desejar mais e experimentar a emoção da compra repetidas vezes, que essa prática passou a sustentar a economia do convívio humano, a partir daí entramos na sociedade consumista.

A sociedade de consumidores não muda apenas a relação de trabalho dos indivíduos, muda toda a cultura vigente. Bauman (2010) afirma que diferente da era da construção das nações, hoje a cultura não cultiva mais pessoas, passou a seduzir clientes. E, ao contrário da cultura sólido-moderna de antes, não é mais interessante o término do trabalho, agora há um esforço para tornar sobrevivência uma luta permanente. O autor aponta que, hoje, a cultura não é composta por *normas* mas por *ofertas*; hoje ela vive de sedução onde novas necessidades, desejos e exigências se sobrepõem à velha cultura da regulamentação. A cultura da sociedade de consumidores, bem como o resto do mundo vivido por consumidores, se apresenta como um armazém de produtos, todos concorrendo contra todos para alcançar a atenção dos eventuais consumidores. Transformou-se, enfim, num grande bazar e ali se vende tudo que você “precisa” e pode sonhar; as prateleiras, no entanto, são cheias de mercadorias mudadas diariamente, decoradas com anúncios de novas ofertas, previamente destinadas a desaparecer rapidamente, tanto quanto as próprias mercadorias, que são pensadas junto com os anúncios publicitários para provocar desejos no indivíduo consumidor. “Os comerciantes e publicitários responsáveis confiam no casamento entre o poder de sedução das ofertas e o profundo impulso de seus clientes potenciais de “estar sempre um passo à frente dos outros” e de levar vantagem”. (BAUMAN, 2010, p. 36).

Com a “revolução consumista” não é só a sociedade que sofre mudanças, mas também seu agente principal, surge então um novo *estilo* de ser humano. De acordo com Ordine (2016) vivemos em mundo dominado pelo *homo economicus*, os humanos se dedicam exclusivamente ao acúmulo de dinheiro e poder. Prevaecem, nas redes de televisão e na mídia, as novas representações de sucesso, incorporadas no empresário, que adquire um império blefando ou no político que, impune, faz uso da máquina pública para realizar projetos de interesses pessoais. Assim, as pessoas se ocupam em uma corrida insana na direção do paraíso do lucro fácil, ao mesmo tempo que não se interessam pelas pessoas e pela natureza. Nesse sentido é que Chomsky (1999) afirma que já se tornou um padrão colocar o lucro acima das pessoas, é uma crônica tão impressionante quanto àquela que o autor definiu como “milagre econômico”, que está exposto na vitrina da democracia do capitalismo neoliberal. Já Debord (2003) faz uma análise do ser frente a esse caos chamado capitalismo; segundo o autor, a dominação da economia sobre a sociedade implementou uma degradação do *ser* em *ter*. As pessoas se ocupam integralmente na busca da acumulação de resultados econômicos e são conduzidas a uma outra busca, caracterizada pelo *ter* e *parecer*. Na mesma linha de pensamento, Ordine afirma que,

Persiste uma supremacia do ter sobre o ser, uma ditadura do lucro e da posse, que atinge todos no âmbito do saber e todos os nossos comportamentos cotidianos. Aparecer é mais importante que ser: o que se mostra – do automóvel de luxo ao relógio de grife, do cargo influente a uma posição de poder – vale muito mais que a cultura ou o próprio nível de formação. (2016, p.32).

Além disso, ele alerta que se a sociedade continuar a se deixar seduzir pelo “canto da sereia” do capitalismo, que nos impele a todo momento perseguir incansavelmente mais e mais dinheiro, só poderemos gerar uma coletividade doente e sem memória, que perderá o seu próprio sentido e o da vida, ficando cada vez mais difícil vislumbrar uma sociedade mais humana. Assim, a sociedade caminha, cada vez menos humanizada, existindo um processo de mercadorização do ser humano pela sociedade consumista.

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter seguras suas subjetividades sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria

vendável. [...] A característica mais proeminente da sociedade consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a *transformação dos consumidores em mercadorias*. (BAUMAN, 2008, p. 20).

Bauman (2008) aprofunda essa reflexão sobre o papel das pessoas na atual sociedade, onde elas mesmo se tornaram as mercadorias. Os estudantes tentam expor suas qualidades na esperança de atrair atenção, para quem sabe receber aprovação e reconhecimento para continuar no jogo da sociabilidade; os clientes potenciais têm a necessidade de gastar mais e aumentar seu crédito para receber serviços melhores, imigrantes lutam para acumular pontos, como prova de sua existência e de uma demanda por seus serviços, buscando assim se legitimar na sociedade de consumidores. As três categorias, que aparentemente são distintas, se aproximam quando são forçadas a se promover como uma *mercadoria* atraente.

Talvez uma opção, que não a citada no parágrafo acima, seja muito custosa para as pessoas; é difícil exigir que elas, desarmadas de condições, enfrentem um sistema capaz de acabar com o reconhecimento da vida social delas. Para Bauman (2010), na sociedade individualizada, somos encorajados a alcançar um reconhecimento social para nossas escolhas, entende-se reconhecimento social como aceitação dos demais agentes dessa sociedade, uma espécie de confirmação de que o indivíduo fez boas escolhas e é digno de respeito. Em oposto a isso está a humilhação, ou a negação da dignidade. Essa humilhação pode acontecer quando a pessoa é afetada por palavras ou ações que impõem que ela não pode ser o que pensa que é, gerando, por assim, um tipo de preconceito. Na sociedade individualiza, esse preconceito, essa negação da dignidade do outro é um tipo de veneno impiedoso que destrói a autoestima, nega o reconhecimento, recusa o respeito e aplica a exclusão. Bauman (2008) explica que os indivíduos são coagidos a escolher um modo de vida consumista, essa é única escolha aceitável na sociedade de consumidores. Em caráter de afiliação é uma escolha razoável, pois aquele que não se adaptar ou negar-se a ceder aos preceitos da sociedade consumista, estará condenado à exclusão.

“Consumir”, portanto, significa investir na afiliação social de si próprio, o que, numa sociedade de consumidores, traduz-se em “vendabilidade”: obter qualidades para as quais já existe uma demanda de mercado, ou reciclar as que já possui, transformando-as em mercadorias para as quais a demanda pode continuar sendo criada. [...] O consumo é um investimento em tudo que serve para o “valor social” e a autoestima do

indivíduo. [...] *os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo*, e é a qualidade de ser mercadoria de consumo que os torna membro autênticos dessa sociedade. Tornar-se e continuar sendo mercadoria vendável é o mais poderoso motivo de preocupação do consumidor. (BAUMAN, 2008, p. 76).

O autor lembra que, na sociedade de consumo, as pessoas, assim como os objetos são avaliadas pelos seus valores de mercadoria. Os que não se encaixam na realidade consumista são julgados, rotulados e adicionados no que podemos chamar de subclasse, ou seja, que são inúteis para a sociedade de consumo. Ordine (2016) faz duras críticas a esse sistema de mercadorização do ser humano, afirmando que, em uma sociedade em que se valoriza mais os aspectos exteriores do que a dignidade interior, não é surpresa que a ignorância em sua forma mais grosseira, tenha obtido a aparência de instrução. Na sociedade burguesa, tudo que se afasta das trocas comerciais e do “levar vantagem”, é considerado inútil. O autor afirma que, onde a vida se arrasta na incansável e contínua luta pelo dinheiro, o homem é transformado em um acessório da propriedade.

Mais do que a mercadorização do ser humano, a sociedade de consumo e o capitalismo neoliberal selvagem que gera essa sociedade têm, como prática assídua, eximir-se de qualquer tipo de culpa em relação as consequências causadas por seu sistema, culpando sempre os indivíduos isoladamente. Assim, Bauman (2008) afirma que a sociedade de consumidores dissolve os grupos e os torna frágeis e suscetíveis, proporcionando a formação e difusão de enxames. Isso pelo fato de consumo ser uma atividade um tanto quanto solitária, mesmo quando realizada na companhia de alguém. O autor afirma que da prática do consumo não nascem vínculos duradouros, pois são considerados vínculos leves e frágeis, que durarão pouco tempo até a mudança para o próximo alvo, portanto, vínculos de ocasião. No ambiente proporcionado pela sociedade de consumo, um ambiente desregulamentado e privatizado, onde estão concentradas todas as preocupações e atividade de consumo, as ações, as escolhas e as consequências dessas escolhas tendem a cair sobre os ombros dos atores individuais dessa sociedade. Bauman (2010) reforça que, na sociedade individualizada, toda reclamação e as explicações para as injustiças se deslocam do grupo para o indivíduo. Ao invés de apontar o mau funcionamento do estado social vigente, e tentar uma reforma da sociedade,

os sofrimentos são percebidos como algo individual, como uma afronta à dignidade pessoal e à autoestima. Bauman ainda sugere que, na sociedade de consumidores, os indivíduos são persuadidos a acreditar que somente eles são os responsáveis pelo tipo de vida que desejam levar, como resolvem viver e as escolhas que fazem, portanto, se tudo isso não resultar em felicidade, culpe-se você mesmo e a mais ninguém.

O autor afirma que o novo capitalismo tem como característica, que seus empregadores busquem empregados flexíveis, como ele mesmo destacou “generalistas”, que prestem bem o serviço para o qual são contratados, mas não criem um vínculo de compromisso e estabilidade com a empresa, sendo assim descartáveis. Essa característica do mercado atual, de tratar todos como descartáveis, deixa os trabalhadores de certa forma indefesos. A ameaça do desemprego nesse mercado flexível atinge os trabalhadores de forma nunca vista anteriormente. Agora, cabe a eles nutrirem um comportamento que os chefes gostem e que os estimulem a adquirir seus serviços e “produtos” particulares.

O modelo de sociedade atual, portanto, atribui qualquer fracasso ao indivíduo em si e não como um problema social, forçando uma adesão do maior número de pessoas possíveis ao consumo e praticando a exclusão daqueles que não conseguem ser úteis a esse sistema. Bauman (2010) destaca que se produziu uma competição individualizada, guiada pela preocupação progressiva com a sobrevivência e a satisfação das necessidades primárias. Atrelando o sucesso ou não do indivíduo a uma escolha individual, eximindo de culpa a realidade social, cabe ao indivíduo decidir quais são os objetivos da sua vida e que tipo de vida quer viver, parecendo que exercer direitos é o “dever” de todos, e assim poderá se dizer que tudo que acontece com esse indivíduo é fruto de sua escolha, tudo o que acontece com o indivíduo tende a ser enxergado como uma confirmação do poder de cada um, ficando claro o descaso com o social e a transformação de toda e qualquer consequência em uma culpa individual. Bauman (2008) ainda mostra que, para conseguir maior eficácia a tentação de consumir, é difundida em todas as direções, indiscriminadamente, mesmo que o número de pessoas, capazes de reagirem de maneira pretendida pela mensagem de sedução, seja muito menor do que o número de pessoas atingidas por ela. No entanto, os que não puderem reagir de acordo com os desejos induzidos, serão apresentados dia após dia ao olhar encantado daqueles que podem.

Assim, eles aprenderão que o consumo excessivo é sinônimo de sucesso, e que consumir certos objetos e praticar esse estilo de vida são ações para o alcance da felicidade na sociedade dos consumidores.

Os pobres, segundo o autor, são reclassificados como baixas colaterais da sociedade de consumo, agora os pobres representam pura e simplesmente um aborrecimento para os agentes dessa sociedade. Não dispõem de nenhum mérito, não são capazes de amenizar seus vícios, tão pouco se livrar deles. Não podem propiciar nada em troca das despesas dos contribuintes; então, o dinheiro disponibilizado para eles é visto como mau-investido, que não pode ser recompensado na lógica utilitarista da sociedade de consumo, muito menos gerar lucro. Na sociedade de consumidores, os pobres são vistos como inúteis; os membros habituais da sociedade, os consumidores autênticos, nada esperam dos pobres. Ninguém com alguma relevância dentro desse sistema, que pudesse ser ouvido, precisa deles. Para os pobres, tolerância zero. Na visão dos membros autênticos dessa sociedade corrompida pelo lucro e pelo capital, a sociedade ficaria melhor se eles queimassem seus barracos e permitissem se queimar junto, ou apenas desaparecessem. Claramente, os pobres são indesejados pela sociedade consumista.

Enquanto são expulsos das ruas, os pobres também podem ser banidos da comunidade reconhecidamente *humana*: do mundo dos deveres *éticos*. Isso é feito reescrevendo-se suas histórias com a linguagem da depravação substituindo a da privação. Os pobres são retratados como desleixados, pecaminosos e destituídos de padrões morais. A mídia colabora de bom grado com a polícia ao representar, a um público ávido por sensações, retratos chocantes de “elementos criminosos”, infestados pelo crime, pelas drogas e pela promiscuidade sexual, que buscam abrigo na escuridão de lugares proibidos e ruas perigosas. Os pobres fornecem os “suspeitos de sempre” a serem recolhidos, com o acompanhamento de clamores públicos sempre que uma falha na ordem habitual é detectada e revelada à sociedade. E assim se afirma que a questão da *pobreza* é, acima de tudo, e talvez unicamente, uma questão de *lei e ordem*, à qual se deve reagir da maneira como se reage a outras formas de infração da lei. (BAUMAN, 2008, p. 162).

O autor ainda retrata o pensamento dos membros gestores da sociedade de consumo, que se apontam como pessoas boas, decentes e responsáveis, que oferecem aos pobres certas oportunidades, mas eles, irresponsáveis que são, recusam-se a aproveitá-las. Dessa forma, os pobres são obrigados a gastar o pouco dinheiro que têm e seus insuficientes

recursos, com objetos de consumo sem sentido, privando-se das suas necessidades básicas. Tentam não ser humilhados socialmente. A sociedade de consumidores vive um paradoxo: não adotar o modelo consumista de vida implica sua exclusão, e adotá-lo antecipa mais pobreza do que a impede de chegar.

Depois de discorrer sobre as fundamentações e o funcionamento da sociedade de consumo neoliberal, é possível identificar certas semelhanças com teorias biopolíticas. A realidade descrita por Bauman acerca dos pobres pode ser comparada sem medo com a ideia do *Homo Sacer* de Agambem, visto que esse também é passível de ser excluído da sociedade de consumo, sem que ninguém sinta sua falta; a diferença é que seu atentado é contra o deus do capitalismo. Há também a transformação das pessoas em mercadorias: elas se preparam para se vender, só assim podem participar ativamente da sociedade de consumo. Porém, devem sempre buscar o máximo de flexibilidade, o que acarretaria o que Byung-Chul Han chama de excesso de positividade, que causa um infarto psíquico nos indivíduos que compõem esse sistema. Na próxima sessão, será possível compreender melhor os efeitos da mudança do capitalismo.

3 Classe, violência e esgotamento social

A pressão e a necessidade imposta, para que os indivíduos sejam membros ativos da sociedade de consumo neoliberal, provoca uma série de consequências sociais, por exemplo, como já descrito na seção anterior, a exclusão daqueles que não têm como contribuir com o sistema de consumo do neoliberalismo. Para além das consequências supracitadas, é preciso direcionar o olhar para um outro viés, um novo tipo de violência sistêmica, causado por essa nova maneira de capitalismo consumista. Também há a substituição de certos valores da sociedade, por conta dessa busca desenfreada pelo sucesso econômico e pelo reconhecimento. Com isso há uma transformação, como já dito antes, no que se refere ao modo de o indivíduo ser útil para o capitalismo. É preciso entender quais são essas outras mudanças e suas consequências, que serão apresentadas através do pensamento de Byung-Chul Han.

Segundo Han (2017), com o objetivo de aumentar a produtividade, o modelo disciplinar da sociedade punitiva, tanto explicitado por Foucault, cede lugar ao modelo do desempenho. O sujeito de desempenho é mais

rápido e produtivo. Há também uma substituição da forma de coação; no lugar da coação estranha, surge uma espécie de autocoação, muitas vezes apresentada e confundida com liberdade. Essa mudança obviamente está ligada intimamente às relações de produção capitalistas, tendo em vista que a autoexploração, depois de certo nível de produção, é muito mais efetiva que a exploração por terceiros, muito por ela andar sempre próxima de um sentimento de liberdade. Pode-se dizer, portanto, que a sociedade do desempenho, é sobretudo, a sociedade da autoexploração.

O sujeito de desempenho está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. É senhor e soberano de si mesmo. Assim, não está submisso a ninguém ou está submisso apenas a si mesmo. É nisso que ele se distingue do sujeito de obediência. A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à *liberdade coercitiva* ou à *livre coerção* de maximizar seu desempenho. (HAN, 2017, p. 29-30).

O autor aponta que o sujeito de desempenho não se submete a trabalhos compulsórios, não atua mais sobre a lógica da obediência, mas sobretudo, pela lógica da liberdade. O que ele mais espera através do trabalho é alcançar prazer. Não há mais proibição ou “lei”, essas máximas foram substituídas por projeto, iniciativa e motivação. Enquanto a sociedade disciplinar produz loucos e delinquentes, devido à sua negatividade, a sociedade de desempenho gera depressivos e fracassados.

A economia capitalista absolutiza a sobrevivência. Ela se nutre da ilusão de que mais capital gera mais vida, que gera mais capacidade de viver. [...] a preocupação por uma boa vida dá lugar à histeria pela sobrevivência. A redução da vida a processos biológicos, vitais, deixa a vida desnuda, despe-a de toda narratividade. Retira à vida a vivacidade, que a vida é algo muito mais complexo que mera vitalidade e saúde. (HAN, 2017, p. 107).

Para o autor, por mais que o sujeito produza, o sentimento de alcançar uma determinada meta nunca se instaura, cada vez mais ele é forçado a produzir pela coação do desempenho, e dessa forma nunca alcança uma posição de repouso e gratificação. Os sentimentos inerentes do sujeito de desempenho são a culpa e a carência. Assim, pelo fato de estar concorrendo consigo mesmo, busca, sem saber, superar a si mesmo, e assim até sucumbir.

“O cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando”. (HAN, 2017, p. 71).

Han (2017) ainda afirma que o sujeito de desempenho está presenciando também uma nova forma de violência, que o filósofo chamou de violência sistêmica. Essa violência, que é estrutural, não é uma violência no sentido rigoroso que o termo apresenta, mas é principalmente uma técnica de domínio discreto, muito mais eficaz que o domínio da violência.

A situação geradora de violência muitas vezes está no sistema, no arcabouço sistêmico no qual se está inserido. Assim, as formas de violência manifestas e expressas se referem às estruturas implícitas que estabelecem e estabilizam a ordem de domínio, e que, como tais, eximem-se de visibilidade [...]. Em virtude de sua invisibilidade, as vítimas da violência não têm consciência direta do contexto de domínio. E isso é que caracteriza sua eficiência. (HAN, 2017, p. 159).

Essa violência produz vítimas variadas, não sendo somente os *homines sacri*, enquanto excluídos, mas ali está incluído também o sujeito de desempenho, mesmo enquanto soberano, empreendedor de si mesmo e não submisso, portanto, livre. Mas ao mesmo tempo, *homo sacer* de si mesmo. A vítima aqui é cúmplice do sistema, não tem como diferenciá-la do agressor, que é responsável pelo funcionamento de tal sistema. É uma espécie de violência autorreferente, pois a pessoa explora a si mesma, tornando-se agressora e vítima ao mesmo tempo.

A violência sistêmica que atinge indistintamente todos os membros de um sistema social, transformando-os em vítimas que, assim, não necessitam de qualquer antagonismo entre as classes, de uma relação hierárquica de cima ou de baixo para o seu desenvolvimento. Isso acontece sem a ocorrência de inimizade ou dominação. Seu sujeito sustentador não é uma personalidade que detém o poder nem uma classe dominante, mas o próprio sistema. Desse modo, não é possível encontrar o sujeito de ação, responsável pela opressão e pela exploração. (HAN, 2017, p. 169).

Tal violência descrita pelo autor, por vezes, pode ser difícil de compreender, muito pelo condicionamento social diferente que o nosso País tem. É verdade que a visão crítica do autor elucida e muito algumas relações humanas e até propriamente a transformação do sistema capitalista. Porém, para alguém de um país onde o preconceito de classe, e a falta da própria consciência de classe é algo ainda vigente e não superado, é preciso

acrescentar mais variáveis nessa teoria. É evidente que isso tem a ver com nossa história malresolvida, tanto com a escravidão quanto com as classes populares, uma espécie de não admissão das nossas próprias contradições sociais. Portanto, em um país onde os interesses das elites são tão evidentes, e as classes populares são tão subjugadas à violência imunológica, da qual Han aponta ter acabado e se transformado nessa violência neuronal e sistêmica, não parece ter sentido absoluto. Essa diferença de realidade que me impede de aplicar esse pensamento integralmente à sociedade brasileira ficará mais evidente, na medida em que vamos explicando os pontos malresolvidos da nossa sociedade, através do autor brasileiro Jessé Souza.

Para Souza (2017), no caso brasileiro, as classes populares não foram somente abandonadas. Foram ao longo do tempo humilhadas, enganadas e tiveram sua formação familiar prejudicada. Sempre foram alvo de preconceitos, desde a escravidão até nos dias de hoje. É aí está a principal diferença do Brasil com a Europa, que tornou a conjuntura social muito mais homogênea, por mais que tenha desigualdades sociais, não são tantas quanto no Brasil.

Souza (2017) destaca que há uma divisão de classe evidente na sociedade brasileira, não obstante ela é cuidadosamente escondida e nunca lembrada; a principal característica é a produção de seus filhos, indivíduos com capacidades diferenciadas pela socialização familiar nas classes de privilégios, e a restrição dessa possibilidade nas classes populares, por conta da necessidade de seus filhos trabalharem e estudarem desde a adolescência, assim não podendo receber os mesmos estímulos. Nas classes de privilégio, não só se recebe estímulos desde o berço, como para desenvolver concentração e pensamento prospectivo, mas também se pode comprar tempo, esse é direcionado para o desenvolvimento através do estudo. Assim, os filhos das classes com privilégios, quando crescem, olham para os filhos das classes populares, desfavorecidos, e consideram que o seu próprio sucesso tem origem no mérito individual.

Para Souza (2017), existe apenas uma distinção social legítima, diferente do que prega o neoliberalismo, e ela tem a ver com a dominação do ponto de vista acerca da virtude e da moralidade, a virtude aqui apresenta uma ideia de predomínio da noção de espírito sobre a noção de corpo. Essa forma de encarar o conceito de virtude e moralidade é oriunda do cristianismo, que incorporou a noção platônica de virtude, em que a paixão

do corpo deve ser controlada pelo espírito. É depois que a noção de virtude assume formas seculares e capitalistas. “Essas formas de perceber a virtude são, no Ocidente, duas: ela se transforma em dignidade do trabalhador útil e produtivo, e em sensibilidade da personalidade expressiva”. (SOUZA, 2017, p. 149). Assim, os valores que dominam nossa vida são invariavelmente sociais e compartilhados, jamais individuais.

Toda essa luta pela distinção social é tão importante quanto a luta pelos bens materiais. Quem não percebe isso não percebe nada de importante na vida social. Mais ainda. São os mecanismos de distinção social que legitimam para si e para os outros o acesso privilegiado a todos os bens escassos sejam materiais ou ideias. (SOUZA, 2017, p. 149).

Para Souza (2017), essa hierarquia de valores nos comanda dia após dia, sem que tenhamos a menor ideia disso. Devido a isso, a força dessa hierarquia moral se torna muito maior, mesmo que ela seja invisível. No caso, justamente por ser invisível, não conseguimos desenvolver nenhuma defesa a ela, já que ela nos comanda de forma pré-reflexiva. É essa hierarquia que constrói a legitimação social de sua hierarquia aqui no Brasil, na Argentina e no México, assim como na Alemanha, Suécia ou nos EUA. Assim, fica entendido que há uma violência sistêmica, como apontava Han, mas existem consequências diferentes em diferentes países, pois, mesmo que ela seja organizada de forma igual em todos eles, há de se considerar suas contradições, intrínsecas à sua própria realidade, que neste caso é inigualável.

Souza (2017) argumenta, porém, que herdamos do escravismo todo o desprezo e ódio às classes populares, tornando impossível que tenhamos uma sociedade que seja minimamente igualitária como a europeia. Houve na Europa uma ruptura com a escravidão na Antiguidade. Isso possibilitou que ocorresse um processo de homogeneização social, que alcançou todas as classes sociais dos principais países europeus, possibilitando a estruturação de um patamar mínimo universalizado para todos, sendo, portanto, resultado de um aprendizado coletivo gigantesco. Esse mesmo processo de aprendizado deixa claro que lá se desenvolveu uma sensibilidade maior no que diz respeito ao sofrimento do outro, “transformando mecanismos psicossociais, como culpa e remorso, em gatilho para uma sensibilidade política que possibilita representar nos sujeitos a dor e o sofrimento dos mais

frágeis”. (SOUZA, 2017, p. 152). Porém, no Brasil esse processo de homogeneização nunca aconteceu, e o resultado disso é o ódio aos mais frágeis e a culpabilização das vítimas pela sua desgraça construída socialmente.

Mas o que lá não se tem é a divisão entre “gente” e “não gente” típica de países escravocratas que nunca criticaram essa herança. [...] o que precisa ser compreendido de uma vez por todas é que ser “gente”, ser considerado “ser humano”, não é um dado natural, mas, sim, uma construção social. Existem características básicas, como consensos sociais compartilhados, que precisam ser universalizadas para que a igualdade jurídica formal tenha alguma eficácia. [...] sem a efetiva generalização de uma economia emocional que permita o aprendizado escolar e o trabalho produtivo, cria-se uma classe de “sub-humanos” para todos os efeitos práticos. Pode-se chacinar e massacrar pessoas dessa classe sem que parcelas da opinião pública sequer se comovam. Ao contrário, celebra-se o ocorrido como higiene da sociedade. São pessoas que levam uma subvida em todas as esferas da vida, fato que é aceito como natural pela população. A subvida só é aceita porque essas pessoas são percebidas como subgente e subgente merece ter subvida. Simples assim, ainda que a naturalização dessa desigualdade monstruosa no dia a dia nos cegue quanto a isso. (SOUZA, 2017, p. 153).

Por fim, Souza (2017) aponta que o moralismo seletivo, presente nas classes de privilégio, foi adquirido através da nossa história escravocrata, portanto deve ser acrescentado à rede de hierarquia compartilhada pelo capitalismo global. Somando esses dois pontos, é possível perceber que através disso foi concebida uma solidariedade entre a elite endinheirada e a classe média, portando-se contra toda e qualquer pretensão das classes populares.

4 Considerações finais

O capitalismo, por meio de todas as tecnologias que lhe estão dispostas, está se sofisticando, principalmente, no que diz respeito às relações de poder sobre os indivíduos. Nos países mais desenvolvidos, onde a diferença social não é tão abissal quanto aqui, sua atuação é quase imperceptível, mas seus efeitos são evidentes; desenvolve um mecanismo de violência sistêmica, velada, sutil, mas ao mesmo tempo avassaladora; transforma os indivíduos em sujeitos de desempenhos e os leva a infartos psíquicos. Na teoria de Han, ao se transformar e sofisticar modos de exercer poder, há uma

“desregulamentação”, no exercício dos mesmos, em comparação com a sociedade disciplinar abordada por Foucault. Não importa mais a classe social e não há mais a figura de um explorador, a vítima passa a ser o explorador de si mesmo.

Contudo, o ponto que se pode colocar em questão é se essa sofisticação do sistema capitalista consegue de fato esconder a guerra entre classes. Não se pode negar que há uma elite mundial, que detém o capital financeiro e cultural, e que muitos dos movimentos de relação de poder atendem a seus interesses; essa elite não é nova. Há um enorme esforço para que a figura do opressor consiga se ocultar a todo tempo, para que as classes populares, que sofrem preconceitos e humilhações orquestrados por essa elite, não percebam esses movimentos. Daí a necessidade do desmembramento das classes abaixo da elite, engendrando a ideia de meritocracia e individualização de processos sociais. Essa realidade não é apenas brasileira, basta ver a situação dos imigrantes no mundo todo. São vistos em sua maioria como oriundos de classes populares, mesmo que, muitas vezes, não o sejam. Eles são tratados como corpos estranhos à sociedade nova na qual querem se integrar, e essa sociedade, na maioria das vezes, faz um esforço tremendo para aniquilá-los e manter seu núcleo moralizado, através das crenças das elites de privilégios, conforme enxerga Souza (2017).

Há um sintoma que foi muito bem descrito e fundamentado na teoria de Han, a saber, a sofisticação do capitalismo e as mudanças sociais oriundas dessa transformação. Porém, pode-se questionar, pelo fato de existir muitas partes do capitalismo exploratório ainda não superadas. Esse sintoma é, ao que parece, muito mais presente nas classes de privilégio, principalmente a classe média, do que propriamente na de excluídos e explorados, sobretudo no Brasil. Esses seguem assistindo ao show da sociedade consumista, alimentando um fetiche de um dia chegar às classes de privilégios e usufruir os poderes inerentes a elas. Enquanto isso, seguem humilhados e sofrendo preconceitos, frutos da gigantesca desigualdade elevada a uma potência indescritível pelo capitalismo neoliberal.

Para podermos amenizar os impactos de tamanha desigualdade, bem como de relações abusivas de poder das classes de privilégios, frente às classes populares, é preciso antes de tudo reconhecer o berço escravista da sociedade brasileira, para poder resolver esse passado sombrio que nos arruína até hoje. Admitir nossas contradições é o primeiro passo para

superá-las. Dentro das perspectivas globais, é necessário fomentar um apreço pelo desenvolvimento do ser, desligando-se do ter e parecer enquanto fundamento de personalidade. Nesse sentido, a gratuidade da cultura e da educação são os primeiros passos para reduzir a desigualdade entre as classes e começar a sonhar com uma cultura de paz. Porém, é preciso ficar claro ao leitor que isso de maneira nenhuma soluciona de vez esse problema. Enquanto houver um número extremamente pequeno de pessoas usufruindo de privilégios, em detrimento da maioria da população do mundo, enquanto encararmos o capitalismo selvagem, as desigualdades sociais e seus abusos de poder com tamanha naturalidade, estaremos fadados ao fracasso, mas, sobretudo, ao declínio da humanidade. Em última análise, o neoliberalismo provoca, de forma sofisticada, o retorno da barbárie, uma corrida pela sobrevivência onde nem todos partem do mesmo lugar.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Capitalismo parasitário*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *Vida para consumo: a transformação de pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CHOMSKY, Noam. *O lucro ou as pessoas: neoliberalismo e a ordem global*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Ebooks Brasil, 2003.

FARIAS, André Brayner de. Biopolítica, pós-história e animalização. In: VEIGA, Itamar Soares; CALGARO, Cleide; MADARASZ, Norman Roland (Org.). *Sociedade e ambiente: direito e estado de excessão*. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2018. p. 30-46. Cap. 2.

HAN, Byung-chul. *Sociedade do cansaço*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017a.

_____. *Topologia da violência*. Petrópolis: Vozes, 2017b.

ORDINE, Nuccio. *A utilidade do inútil*. Trad. de Luiz Carlos Bombassaro. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SOUZA, Jesse. *A elite do atraso: da escravidão à lava jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

VEIGA, Itamar Soares. *Capitalismo e a tecnologia: organização e individualismo*. Caxias do Sul, 2018.

Seção III
Ética Normativa

9

O dever da cooperação na determinação do agir humano

Eduardo Borile Junior*
Everaldo Cescon**

1 Introdução

A ausência de fundamentação teórica é facilmente identificada na utilização prática de muitos conceitos que delineiam a convivência humana. Em partes, isso acontece porque a sociedade constantemente revisa os valores que a sustentam. Tal constatação justifica uma análise ético-filosófica do fenômeno da *cooperação humana*. O problema se dá ao considerar o pluralismo cada vez mais amplo da sociedade, fruto da desconstrução dos modelos homogêneos, historicamente sustentados.

O conceito *cooperação* é, geralmente, associado a diversas expressões, tais como *colaboração*, *confiança* e *mutualismo*. Estas, por sua vez, remetem a outros conceitos, como *autointeresse*, *alteridade* e *comunidade*. Entretanto, é importante considerar que a cooperação antecede a existência humana. Vínculos cooperativos são identificados na natureza em diferentes (e até mesmo controversos) contextos. Neles, são comuns atos que levem a uma colaboração mútua, em que as partes envolvidas são beneficiadas, quando cooperam com representantes da própria espécie.

Evidentemente, o fenômeno da cooperação se manifesta de forma diferente na esfera humana, pois o conflito moral se dá no choque entre o *interesse pessoal* e as *obrigações morais* que levam um indivíduo a cooperar voluntariamente. Não é exagero conceber que tais interações humanas, assim como acontece com os animais, também têm certo condicionamento genético, visto que as relações entre seres não humanos, geralmente, são diferentes das relações entre humanos. Contudo, isso é apenas uma hipótese.

Consequentemente, os relacionamentos desta ordem são complexos, pois há certas capacidades humanas que não se desenvolvem sem interações

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail:* ebjunior1@ucs.br.

** Doutor em Filosofia e professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail:* ecescon@ucs.br.

entre indivíduos. Não menos complexas são essas interações, porque, embora haja *influência social*, não se pode negar que cada sujeito carrega consigo as *intenções pessoais*, motivadoras do agir. Tais intenções baseiam-se na capacidade que o ser humano tem de agir por conta própria, levando em consideração a si, no relacionamento com os demais indivíduos.

2 A noção ordinária da cooperação

Cooperação é o resultado da ação de cooperar. Este conceito deriva do latim *cooperari*, que significa trabalhar com outrem (FONTINHA, 1998, p. 481), operar ou obrar simultaneamente, colaborar (CUNHA; MELLO SOBRINHO, 2007, p. 214). “O homem vive e age com os outros, e o seu modo de agir não pode deixar de ter os outros em conta” (LEONE et al., 2001, p. 202); portanto, o problema da cooperação pode ser considerado universal, uma vez que “o seu significado mais profundo [...] se relaciona estruturalmente com a própria dimensão social do ser humano”. (LEONE et al., 2001, p. 202).

Contudo, este problema é acentuado ao levar em consideração o pluralismo identificado cada vez mais facilmente nas sociedades modernas. Tal fenômeno “também atinge a concepção moral da existência” (LEONE et al., 2001, p. 202), que evidencia “modelos éticos muitos diferentes uns dos outros, e, por vezes, até mesmo contraditórios”. (LEONE et al., 2001, p. 202). Entretanto, é importante salientar que a conceituação ordinária de cooperação apresenta os critérios morais como referência.

“O primeiro critério para um bom juízo moral é dado, a nível subjetivo, pela intenção de quem age com os outros” (LEONE et al., 2001, p. 203). O segundo critério parte da identificação ou não da ação concreta em que a cooperação acontece. “Trata-se mais concretamente de uma ação que deve ser analisada quer em si mesma, quer em relação ao seu efeito (mau ou moralmente inaceitável)”. (LEONE et al., 2001, p. 203).

Há também um terceiro critério para se poder formular um bom juízo moral, isto é, a existência de um motivo ou de uma razão proporcional para se cooperar materialmente [...]. Trata-se, então, de salvaguardar não só um bem para mim, mas também e, sobretudo, um bem para os outros, um bem para todos. (LEONE et al., 2001, p. 203).

Assim, tem-se o seguinte questionamento: *O que é moralmente permitido ou exigido como dever ético na cooperação humana?*

Cotidianamente, o conceito é classificado em categorias de ações análogas parciais — como *compaixão, preocupação e benevolência* — ou imparciais — como *justiça, direito e equidade*. Contudo, é preciso também recordar que o conceito de cooperação está, principalmente, relacionado à economia.

Bottomore (1988) recorda que um autor que dedica um capítulo inteiro de sua obra para abordar o conceito de cooperação é Karl Marx, no livro *O Capital*. Na análise do processo de produção capitalista, a cooperação é relacionada à defesa da divisão do trabalho e “é vista em termos sociais e não reificados” (BOTTOMORE, 1988, p. 80), como o elo que faz o ser humano livrar-se da individualidade para o desenvolvimento da espécie, por meio da força coletiva de trabalho, que é maior que a simples soma das partes. “Chama-se cooperação a forma de trabalho em que muitos trabalham juntos, de acordo com um plano, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferente, mas conexos.” (MARX, 2005, p. 378).

Ainda no âmbito do modo de produção capitalista, análise central da crítica de Marx, a cooperação é “sistematicamente explorada, graças à disponibilidade de trabalhadores assalariados que podem ser reunidos em grande número”. (BOTTOMORE, 1988, p. 81). Nesse contexto, a cooperação capitalista serve apenas para “demonstrar a necessidade de acumulação individual e social do capital”. (BOTTOMORE, 1988, p. 81).

Diante desta aproximação, ao considerar o contexto comunitário do capitalismo em uma sociedade democrática, há a possibilidade de a cooperação se associar a conceitos que, à primeira vista, parecem antagônicos, como o *egoísmo* e o *egocentrismo*. Tal análise coloca em discussão a responsabilidade da cooperação que se tem diante de si próprio e diante dos demais indivíduos. “Em concreto, isto significa que, em relação a nós mesmos, devemos evitar qualquer mal, por pequeno que seja, assim como realizar todo o bem, mesmo o maior se isso for possível.” (LEONE et al., 2001, p. 205).

3 A noção natural da cooperação

A cooperação antecede a existência humana. Vínculos cooperativos são identificados na natureza em muitos contextos. São comuns atos que levem a uma colaboração mútua, onde as partes envolvidas são beneficiadas, quando cooperam com representantes da própria espécie. Em alguns casos, um

animal pode até mesmo se sacrificar para salvar a vida de outro. Ao que parece, quanto maior a complexidade evolutiva do ser em questão, maior o grau de identificação com a espécie. (TOMASELLO, 2016).

Ao considerar o cuidado com a prole nos mamíferos, por exemplo, os animais tendem a alimentar e proteger seus filhotes até que esses tenham condições de enfrentar os predadores. Contudo, tal argumento pode ser refutado ao admitir que, em alguns casos, estes atos pressupõem apenas o instinto de manutenção e proteção da força coletiva da espécie. De acordo com Tomasello (2016), isso acontece porque tais animais demonstram *preocupação simpática* com os descendentes.

A expressão *preocupação simpática* é entendida como uma manifestação de ordem natural e relativamente direta. Isto é, o grau de cognição que motiva esses atos é mínimo e se baseia na determinação de ajudar um semelhante. Conforme Tomasello (2016), os atos altruístas, motivados pela *preocupação compreensiva* são praticados livremente e, geralmente, não são acompanhados de obrigações morais. Ao encontro, Tugendhat (2003) pondera que algumas espécies do reino animal são geneticamente determinadas para serem altruístas, não apenas na relação com indivíduos da mesma espécie, mas também com outras espécies, que as retribuem de alguma forma. “Existe, por exemplo, uma espécie de peixes pequenos que limpam a boca de certos peixes grandes e que, em contrapartida, não são devorados por estes. Nesses casos, existe uma simples troca de rendimentos altruístas, naturalmente sem sentimentos morais”. (TUGENDHAT, 2003, p. 23).

Conforme o autor, esse sistema é mantido pela utilidade recíproca de ambos os indivíduos envolvidos. De acordo com Tugendhat (2003), tal reciprocidade esporádica com outras espécies também é identificada entre os humanos naquilo que se aproxima da esfera do contratualismo. “Quando ocorre entre estes, não tem um fundamento genético, senão que depende de um verdadeiro contrato ainda que este não esteja baseado necessariamente num acordo explícito, senão que se realiza automaticamente”. (TUGENDHAT, 2003, p. 23).

Na esfera humana, o fenômeno da cooperação se manifesta por meio do conflito moral que se dá no choque entre o *interesse pessoal* e os motivos ou as *obrigações morais*, que levam um indivíduo a cooperar voluntariamente com outro. O principal problema é evidenciado em situações de embate entre

motivos cooperativos e motivos competitivos, na interação entre indivíduos ou grupos que defendem pontos particulares em determinada situação.

4 A cooperação na determinação do agir humano

As ações humanas são, em sua maioria, puramente técnicas, isto é, utilizam-se de determinado *meio* para alcançar um *fim*. Este fim pode ou não estar no contexto do agir moral. Contudo, independentemente do caráter moral das ações, elas provêm dos *desejos*, que, de certa maneira, são infinitos e justificáveis, pois não são homogêneos para todos os indivíduos. Basicamente, as ações técnicas são praticadas quando se tem uma necessidade fundada em um desejo. São modos de dar satisfação àquilo que se deseja, eficientemente. São ações que não objetivam transformar o entorno (embora, indiretamente, transformem), mas sim, servem apenas sustentar e satisfazer os desejos pessoais.

Embora existam sistemas morais que são pouco altruístas e outros em que o altruísmo é tomado sem referência normativa, qualquer ato que um indivíduo crê que deve fazê-lo pode ser qualificado como ético. Entretanto, para Tugendhat (2003), a capacidade racional que os humanos têm de aprender normas, diferencia-os dos animais e, conseqüentemente, torna-se um fator essencial para a sobrevivência da espécie. Conforme o autor, a sociedade não existiria sem um sistema de obrigações recíprocas que, diferentemente dos animais, não é geneticamente determinado pelo instinto de proteção.

A cooperação, no entanto, objetiva criar novos fatos no mundo. É evidente que, em muitos casos, também se coopera de forma técnica com o intuito de ajustar-se ao mundo. Entretanto, tal concepção requer uma diferenciação. Nesse sentido, a cooperação humana pode ser apresentada como uma ação estratégica. Tal consideração se baseia no que dispõe Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, quando classifica o ser humano como um animal político, sociável e que, necessariamente, convive com outros semelhantes.

Não é exagero conceber que tais interações humanas, assim como acontece com os animais, também têm certo condicionamento genético, visto que o grau de afetuosidade entre seres não humanos, geralmente, é diferente das relações entre humanos. Conseqüentemente, os relacionamentos desta ordem são complexos, pois há certas capacidades que não se desenvolvem

sem interações entre indivíduos. Não menos complexas são essas interações, porque, embora haja *influência social*, não se pode negar que cada sujeito carrega consigo as intenções pessoais, motivadoras do agir.

Isso significa dizer que os indivíduos agem pensando, primeiramente, em si mesmos e, em segunda ordem, nos outros. Embora tal argumento possa encontrar críticas, é necessário considerar que o pensamento, que leva à ação, parte do *eu* e pode, ou não, se refletir no *ele*, e nunca em sentido oposto. Aliás, ao fazer essa comparação com a estruturação da linguagem em pronomes, acredita-se que as capacidades pessoais se desenvolvem de forma diferente quando o *nós* se faz presente. Isto é, assim como para os animais que agem sem, propriamente, uma racionalidade, a cooperação traz algo próximo de um benefício aos humanos que cooperam racionalmente. Senão, caso resultasse apenas em malefícios, não haveria o porquê de existirem relações humanas cooperativas.

Ao realizar essa breve reflexão, abre-se a possibilidade de considerar a cooperação como uma predeterminação do agir humano; em outras palavras, um dever. Assim, elucidando que, na esfera humana, a cooperação pressupõe a ação, sugere-se a possibilidade de tratá-la universalmente, aproximando-a do *imperativo categórico* trabalhado por Immanuel Kant.

5 A cooperação humana como dever ético

Pressupondo que a cooperação humana antecipa a ação, sugerir a possibilidade de tratá-la universalmente, isto é, como um dever, aproximamo-nos da concepção kantiana. Para fins de análise, pondera-se, que, desde os gregos, a filosofia buscava o conhecimento do objeto. Contudo, a partir do trabalho do filósofo de Königsberg, baseado em um método transcendental (diferentemente do que havia sido feito até então), a filosofia passou a ocupar-se com o modo de conhecer, isto é, a possibilidade de, efetivamente, ter conhecimento de tais objetos. Esse idealismo fez com que Kant estabelecesse a ideia de que os conceitos que são utilizados cotidianamente não podem ser resultado das experiências. Tal constatação vale, portanto, também para a cooperação humana.

No entanto, Kant determinou que as ações devem ser fundamentadas na razão. Por isso, a busca da *felicidade* não deve ser o principal objetivo do ser humano. Neste sentido, este princípio também pode ser aplicado à

cooperação, visto que tal fenômeno, geralmente, se manifesta na esfera moral. Além do mais, o argumento kantiano de que o dever não pode, de modo algum, ser tratado como um conceito da experiência, corrobora a ideia de que cooperar seja concebido como um dever ético.

Entretanto, para tal, é necessário ter como base um pilar do pensamento kantiano: o *imperativo categórico*, apresentado na *Segunda Seção da Fundamentação da Metafísica dos costumes* (FMC), obra publicada em 1785. Nela, Kant considera a possibilidade da razão, por si só, poder determinar o comportamento humano. O autor sustenta que essa razão tem de ser *a priori*, isto é uma faculdade da autodeterminação do agir “em conformidade com a representação de certas leis”. (FMC, AK427, p. 237, grifos do autor).

Nesta perspectiva, a cooperação aplicada à fórmula do *imperativo categórico* seria aquilo que serve à vontade como fundamento e é autodeterminada para um *fim*, dado pela razão, que deve valer universalmente. Ao contrário, quando só há o fundamento da ação, isto é, sem universalidade, o *fim* do ato de cooperar se tornaria apenas um *meio* para alcançar outro objetivo, provavelmente, de cunho pessoal. Isto é, um indivíduo coopera quando os objetivos dele estão alinhados com aquilo que requer cooperação para ser efetivado. De modo contrário, não.

É válido recordar que Kant determina que o fundamento do querer é o *motivo*. Ainda de acordo com o filósofo alemão, o conceito de *autonomia da vontade* se dá quando um ser racional se considera “legislando universalmente mediante todas as máximas de sua vontade, a fim de ajuizar a partir desse ponto de vista a si mesmo e suas ações”. (FMC, AK433, p. 259). Deste modo pressupõe-se que um indivíduo, quando coopera voluntariamente, deveria refletir sobre a autolegislação, classificando-a como *autônoma*, quando alinhada ao *motivo moral* do ato.

Tal sugestão vai ao encontro do que Kant estabelece como o *reino dos fins*, conceito que é entendido pelo filósofo como o sistema de interações dos seres racionais mediante leis comuns e universais. No reino dos fins, todos seriam autônomos, isto é, membros soberanos submetidos à própria vontade, cujo princípio seria “não fazer nenhuma ação a não ser segundo uma máxima passível de ser uma lei universal”. (FMC, AK434, p. 263). Nesta proposta de análise, o dever de cooperar seguiria o que é proposto por Kant e seria aplicado a todos na mesma medida.

Deste modo, ainda com base na fórmula do imperativo categórico, recorda-se que Kant estabelece que a ação deve ser executada “segundo a máxima que possa sempre fazer de si mesma uma lei universal”. (FMC, AK436, p. 273, grifos do autor). Neste sentido, ao sugerir a cooperação como um dever ético, é necessário lembrar que, conforme descreveu Kant, uma “máxima, se transformada numa lei universal, nunca pode estar em conflito consigo mesma”. (FMC, AK437, p. 273). Em consequência, o filósofo define, portanto, que a moralidade surge da relação entre as ações com a autonomia da vontade, que é fundamentada na legislação universal possível apenas por meio das máximas dos mesmos. (FMC, AK439). Tal exposição faz com que o filósofo determine que o dever é “a necessidade objetiva de uma ação por obrigação”. (FMC, AK439, p. 283).

Neste sentido, ao considerar a cooperação humana, leva-se em conta também outro conceito que o autor sustenta como a fonte da autonomia: a *heteronomia* da vontade. Para Kant, isso se deve ao fato de que, quando o indivíduo busca a lei fora das máximas que regem a legislação universal própria, há a busca pela qualidade dos objetos, isto é “o resultado será sempre *heteronomia*” (FMC, AK441, p. 287, grifo do autor), pois a vontade é fruto do objeto e não ao contrário. Para fins de adaptação ao conceito de cooperação humana, utiliza-se o mesmo exemplo que o filósofo cita, quando pondera que um indivíduo não pode objetivar a felicidade alheia com vistas a abstrair, para si próprio, os benefícios de tal ação.

A partir desta constatação, Kant estabelece os princípios possíveis da moralidade, a partir da suposição do conceito da heteronomia. Para tal, o filósofo apresenta os primeiros e os segundos princípios. Os primeiros, objetivam o sentimento físico da moral, portanto são empíricos, e particulares da natureza humana. Neste ponto, Kant determina que “o princípio da *felicidade própria* é o que mais merece ser repudiado [...] porque nada contribui para fundar a moralidade” (FMC, AK 442, p. 291), visto que, conforme o autor, tornar alguém feliz não significa torná-lo virtuoso.

Quanto aos segundos princípios, Kant os relaciona com a perfeição, sustentada na racionalidade como determinante na vontade do indivíduo. Nesse sentido, esses seriam fundamentos racionais considerados ontologicamente e não teologicamente. Neste sentido, Kant determina:

Onde quer que um objeto da vontade tenha de ser tomado por fundamento para prescrever a regra que a determine, a regra nada mais é do que heteronomia; o imperativo é condicional, a saber, *se* ou *porque* a gente quer este objeto, então a gente deve agir dessa ou daquela maneira; por conseguinte, ele jamais pode comandar moralmente, isto é, categoricamente. Ora, quer o objeto determine a vontade por meio da inclinação, como no princípio da felicidade própria quer por meio da razão voltada para objetos do nosso querer possível, no princípio da perfeição, nunca a vontade se determina *imediatamente* a si mesma pela representação da ação, mas só pela força propulsora que o efeito previsto da ação tem sobre a vontade: *devo fazer algo, porque quero outra coisa [...]* é também *sempre apenas heteronomia da vontade*; a vontade não se dá ela própria a lei, mas é, sim, um impulso alheio que dá a lei à vontade por meio da natureza do sujeito afinada de modo a ser receptiva à mesma. (FMC, AK444, p. 299-301, grifos do autor).

Assim, o filósofo fundamenta que a vontade absolutamente boa é aquela cujo ordenamento é regido pelo imperativo categórico, isto é, “a mera *forma do querer* em geral” (FMC, AK444, p. 301, grifos do autor), em que toda vontade racional pode se tornar uma lei universal nela própria sem qualquer atitude, em vista do autointeresse ou benefício próprio. Sugere-se, portanto, que o mesmo princípio valeria para o ato de cooperar.

6 Considerações finais

Ao sugerir o dever ético da cooperação na determinação do agir humano, sustenta-se que o ato de cooperar deve ser objetivado e efetivado sem vistas à concretização primordial da própria felicidade. Tal pressuposto vai ao encontro do que Kant analisa quando sustenta que o conceito de *felicidade* se apresenta de forma tão indeterminada que, caso um homem deseje alcançá-lo, “jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que realmente deseja e quer”. (FMC, AK418, p. 203). Isso se dá porque os elementos que compõem o conceito de felicidade são empíricos, visto que tomam emprestado a experiência para ter uma ideia sobre tal, mas não, necessariamente, alcançam a felicidade em si (*a priori*).

Consequentemente, Kant sustenta que a felicidade é uma faculdade da imaginação e não um ideal racional. (FMC, AK418). O autor justifica tal afirmação quando determina que, com raras exceções, ao considerar as ações sempre de um mesmo ponto de vista, encontram-se contradições na própria vontade, pois não são leis universais. Isto é, a razão coloca a vontade em contradição. Nesta sugestão, objetivando cooperar com vistas à felicidade

própria, um indivíduo poderia ir na contramão do que seria a cooperação em si, em que todos os envolvidos são, de certo modo, beneficiados e têm seus potenciais exponenciados. Diferentemente da felicidade, a cooperação, conforme abordado, é um fator de manutenção e até mesmo evolução das espécies.

Nesse sentido, é possível considerar a cooperação humana como um dever? Acredita-se que sim. Contudo, é válido recordar que Kant adverte que “o dever deve ser uma necessidade da ação incondicionada” (FMC, AK425, p. 229) e, portanto, é válida para todos os seres racionais – que são os únicos aos quais se pode aplicar um imperativo. Nesse ponto, adapta-se o próprio questionamento de Kant (FMC, AK426) e faz-se uma ressalva quanto à análise apresentada: Seria necessário estabelecer uma lei para que todos os seres racionais pudessem ajuizar as próprias ações, de forma cooperativa conforme máximas que seriam tidas como leis universais na esfera moral?

Referências

- ARISTÓTELES. Tópicos; Dos argumentos sofísticos; Metafísica (livro I e livro II); *Ética a Nicômaco*; Poética. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores; 4).
- BOTTOMORE, T. B. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.
- CUNHA, Antônio Geraldo da; MELLO SOBRINHO, Cláudio. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007. xxix, ca. [963 p.]
- FONTINHA, Rodrigo. *Novo dicionário etimológico da língua portuguesa*. Porto, Portugal: Domingos Barreira, [19--].
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- LEONE, Salvino; PRIVITERA, Salvatore; CUNHA, Jorge Teixeira da. *Dicionário de bioética*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 3 v. 6 t.
- TOMASELLO, Michael. *A natural history of human morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- TUGENDHAT, Ernst. *O problema da moral*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

10

Uma resposta incompatibilista ao problema do determinismo e da responsabilidade moral

Patricia Fachin*

1 Livre-arbítrio e responsabilidade moral

A atribuição de responsabilidade moral, ao menos em parte do debate contemporâneo sobre o tema, esteve subordinada a algum tipo de comprometimento com a existência do livre-arbítrio, entendido em linhas gerais como “poder agir de outro modo” ou ter a “capacidade de agir de outro modo”. Essa noção de livre-arbítrio, associada ao uso do verbo “poder”, no sentido de atribuição de habilidade, tem sido objeto de discussão entre filósofos que tentam explicar o livre-arbítrio como uma tese metafísica, entre aqueles que, de outro lado, buscam uma definição deflacionária de livre-arbítrio, que seja suficiente para dar conta da resolução de problemas morais ou sociais ou, ainda, entre aqueles que negam a relevância de algum tipo de comprometimento com o livre-arbítrio, para garantir a atribuição de responsabilidade moral. Modernamente, a correlação entre livre-arbítrio e responsabilidade moral tem origem no debate entre Thomas Hobbes e o teólogo John Bramhall no século XVII, quando ambos disputaram a querela da necessidade e da liberdade. Enquanto Hobbes defendia uma definição deflacionária de livre-arbítrio, segundo a qual o agente é dotado de livre-arbítrio se não for coagido, Bramhall contra-argumentava que o livre-arbítrio precisava ser compreendido como a capacidade do agente para agir de outro modo, a fim de garantir a atribuição de responsabilidade moral. A ideia geral por trás da argumentação de Bramhall é que só estamos justificados a responsabilizar moralmente os agentes, se eles tiverem a capacidade de agir de outro modo. Isto é, só é possível responsabilizarmos moralmente uma pessoa por suas ações, se aceitarmos o pressuposto de que ela poderia ter agido de outro modo diferentemente do que agiu, ou seja, se ela tem livre-arbítrio.

* Mestranda em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). *E-mail:* prfachin@unisinos.br

A linha de raciocínio adotada por Bramhall foi aceita como um argumento forte no debate sobre atribuição de responsabilidade moral até 1969, quando Harry Frankfurt publicou o artigo “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, no qual negava que a atribuição de responsabilidade moral dependia da validade do que o filósofo chamou de o Princípio de Possibilidades Alternativas (PAP). Em outras palavras, a atribuição de responsabilidade moral deixou de estar sujeita à capacidade de o agente poder agir de outro modo, e passou a ser compatível com o determinismo. A tese de Frankfurt teve uma implicação direta não só na relevância do livre-arbítrio para a atribuição de responsabilidade moral, uma vez que a possibilidade de agir de outro modo deixou de ser fundamental para a atribuição de responsabilidade, mas também na própria definição metafísica de livre-arbítrio.

A publicação desse texto gerou uma série de debates entre filósofos filiados às escolas compatibilista e incompatibilista acerca do problema do livre-arbítrio e do determinismo, e também entre aqueles preocupados exclusivamente com o problema da responsabilidade moral. Revisões do PAP foram propostas e o incompatibilista Peter van Inwagen foi um dos expoentes na tentativa de sustentar que a atribuição de responsabilidade moral depende, sim, de um comprometimento com uma tese metafísica de livre-arbítrio. Sua revisão do PAP foi exposta no artigo “Ability and Responsibility”, publicado originalmente em 1978, e está presente também no livro *An Essay on Free Will*, publicado em 1983. Frankfurt ofereceu uma resposta à revisão do PAP em “What We Are Morally Responsible for”, em 1993, a qual Inwagen respondeu posteriormente em 1999, no artigo “Moral Responsibility”.

Como o próprio Inwagen menciona nesse último texto, se Frankfurt estiver correto e o PAP for falso, então o debate entre compatibilistas e incompatibilistas, acerca da possibilidade de compatibilizar determinismo e livre-arbítrio, tem apenas a relevância que os filósofos que tratam do problema da responsabilidade moral consideram que ele tem, qual seja, que o comprometimento com o livre-arbítrio só tem sentido, porque ele garante a atribuição de responsabilidade moral. (INWAGEN, 1999, p. 345). Assim, uma vez demonstrado que o PAP é falso, o problema do compatibilismo passa a ser um pseudoproblema. Contudo, é importante notar que, para além da mera atribuição de responsabilidade moral a qualquer custo,

incompatibilistas como Inwagen querem garantir algo mais fundamental, a saber, uma noção relevante de livre-arbítrio, que justifique a atribuição de responsabilidade moral e a própria existência da responsabilidade moral.

Considerando essa querela, este artigo tem dois objetivos. O primeiro deles é apresentar, de um lado, o argumento de Frankfurt em defesa da falsidade do PAP e, de outro, a revisão do princípio, segundo a proposta de Inwagen. O segundo objetivo consiste em oferecer uma justificativa segundo a qual o não comprometimento com uma tese metafísica de livre-arbítrio pode gerar um problema ético, a saber, a não existência da responsabilidade moral. Assim, nas próximas duas seções apresentarei os argumentos de Frankfurt e Inwagen (1999) e, por fim, uma breve reflexão sobre as implicações éticas, que podem ser geradas pelo não comprometimento com uma tese metafísica de livre-arbítrio.

2 Frankfurt e a falsidade do PAP

Em “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, Frankfurt questiona a relevância do PAP na atribuição de responsabilidade moral, isto é, questiona se a possibilidade de agir de outro modo é uma condição suficiente para atribuir responsabilidade moral a um agente. O que mobiliza Frankfurt nessa discussão é a tese, também amplamente aceita até então, de que o agente coagido não poderia ser moralmente responsável pelo que fez sob coerção, porque nessa circunstância ele estava incapaz de ter agido de outro modo. A questão que o interpela é a seguinte: Suponhamos que o agente não pudesse ter agido de outro modo; disso se segue que ele não é moralmente responsável pelo que fez? A resposta de Frankfurt é negativa. Para ilustrar seu ponto, imaginemos um caso em que o juiz J foi coagido a condenar John, um homem inocente, por um suposto crime do qual John é acusado. Disso se segue que por que o juiz J foi coagido a condenar John e não poderia ter agido de outro modo, ele não é moralmente responsável pela condenação do réu? Para Frankfurt, numa circunstância como essa, o PAP não é suficiente para garantir a atribuição de responsabilidade moral, porque mesmo que o juiz J tenha sido coagido em condenar um homem inocente, ainda assim ele poderia ter querido condená-lo ou ele iria condená-lo, independentemente de ter sido coagido. Nesse caso, mesmo não podendo agir de outro modo, o juiz J seria moralmente responsável por condenar um

inocente, porque isso era de fato o que ele queria fazer. Considerando esse tipo de experimento, Frankfurt argumenta que o PAP é falso, sob a justificativa de que uma pessoa pode ser moralmente responsável pelo que ela fez mesmo se ela não pudesse ter agido de outro modo, e desde que ela quisesse fazer exatamente o que fez. (FRANKFURT, 1969, p. 829-830).

Para ilustrar seu argumento, Frankfurt recorre a quatro experimentos mentais que fazem referência a quatro possibilidades de ação distintas, expressas através dos exemplos Jones₁, Jones₂, Jones₃ e Jones₄. Para o propósito de reproduzir a argumentação do filósofo, vou expor apenas o caso representado pelo experimento de Jones₄, que é o que de fato expressa o argumento. Jones₄ consiste no seguinte experimento mental: Black é um dispositivo que quer que Jones₄ execute uma ação x e, para alcançar seu objetivo, Black está preparado para fazer o que for necessário. Mas, de imediato, ele prefere evitar demonstrar a sua intervenção desnecessariamente. Assim, antes de agir no sentido de fazer com que Jones₄ faça o que Black quer que ele faça, Black espera Jones₄ decidir o que vai fazer. Se Jones₄ não tomar a decisão de executar a ação x, que é o que Black espera que ele faça, então Black irá manipular o cérebro de Jones₄, de modo que Jones₄ faça o que Black quer que ele faça. No entanto, Jones₄, por suas próprias razões, decide executar a ação x que era desejada por Black e, desse modo, Black não precisou forçar Jones₄ a agir e, conseqüentemente, Jones₄ é moralmente responsável pela ação realizada. O ponto de Frankfurt com esse exemplo é argumentar que seria irrazoável não atribuir responsabilidade moral a Jones₄, com base na possibilidade de ele não poder agir de outro modo, porque não há como aferir se Jones₄ iria agir tal como agiu por seu próprio querer. Nas palavras de Frankfurt (1969), o argumento é formulado como segue:

O fato de que uma pessoa não poderia ter evitado fazer alguma coisa é uma condição suficiente para que ela a tenha feito. Mas, como alguns dos meus exemplos mostram, esse fato pode não ter qualquer papel na explicação de por que ela fez isso. [...] Mesmo que a pessoa fosse incapaz de fazer de outro modo, isto é, pode não ser o caso que ela agiu como agiu porque não poderia ter feito de outro modo. Agora, se alguém não tivesse alternativa nenhuma para executar uma determinada ação, mas não a executasse porque era incapaz de agir de outro modo, então teria realizado exatamente a mesma ação, mesmo se pudesse ter agido de outro modo. As circunstâncias que impossibilitavam que ela [pessoa] agisse de outro modo poderiam ter sido subtraídas da situação sem afetar o que aconteceu ou por que aconteceu de qualquer forma. O que

quer que fosse que realmente levasse a pessoa a fazer o que ela fez, ou que a fez fazê-lo, teria a levado a fazê-lo, mesmo que tivesse sido possível que ela fizesse de outro modo. [...] O fato de que ela não poderia ter feito de outro modo claramente não fornece nenhuma base para supor que ela poderia ter feito de outro modo se tivesse sido capaz de fazê-lo. (FRANKFURT, 1969, p. 837).

Como exposto nessa citação, o núcleo do argumento de Frankfurt centra-se em dois pontos. O primeiro, é manifesto logo no início da exposição, quando o filósofo afirma que, do se de fato uma pessoa não poderia ter evitado fazer o que fez, é possível inferir que essa é uma condição suficiente para afirmar que ela teria feito o que fez. Ou seja, Frankfurt assume que dado que o juiz J não poderia ter absolvido o réu, essa é uma condição suficiente para afirmar que o juiz J teria condenado o réu.

O segundo aspecto que expressa o núcleo da argumentação do filósofo é manifesto em dois momentos da citação acima, quando Frankfurt afirma que mesmo que uma pessoa não possa agir de outro modo, isso não significa que ela agiu como agiu porque não poderia ter agido de outro modo. Esse ponto se conecta com sua conclusão, segundo a qual o fato de que uma pessoa não poderia ter feito de outro modo não fornece nenhuma base para supor que ela poderia ter feito de outro modo, se tivesse sido capaz de fazê-lo. O aspecto central da argumentação é de que a mera possibilidade de a pessoa poder agir de outro modo, por si só, não garante que a pessoa de fato agiria de outro modo, diferentemente do que agiu e, portanto, o PAP não pode ser a condição suficiente para a atribuição de responsabilidade moral. Segundo o filósofo, é razoável postular situações em que o agente foi coagido a realizar uma ação, mas essa ação era justamente aquela que ele queria ter realizado. Logo, embora ele não pudesse agir de outro modo nessa circunstância, ele fez exatamente o que ele queria fazer e, portanto, pode ser moralmente responsabilizado por essa ação. Voltando ao nosso exemplo, Frankfurt está afirmando que mesmo que o juiz J não fosse coagido a condenar o réu inocente, isto é, mesmo que pudesse ter agido de outro modo e absolvido o réu, essa possibilidade não garante que o juiz J agiria diferentemente do modo que agiu, estando sob coerção. Portanto, a subordinação da atribuição de responsabilidade moral ao PAP é duvidosa, porque o PAP não nos informa nada a respeito das intenções do agente em agir como ele agiu. Por exemplo, é perfeitamente plausível aceitar que o juiz J está sendo coagido e está

deliberando pela condenação do réu inocente, sem saber se, mesmo não podendo agir de outro modo, ele quererá ou não condenar o réu.

Diante disso, Frankfurt sugere a revisão do PAP, como um critério relevante para a atribuição de responsabilidade moral. Nas palavras do filósofo:

O princípio de possibilidades alternativas deveria assim ser substituído, na minha opinião, pelo seguinte princípio: uma pessoa não é moralmente responsável pelo o que ela tem feito se ela fez isso apenas porque ela não poderia ter feito de outro modo. Esse princípio não parece conflitar com a visão de que a responsabilidade moral é compatível com o determinismo. [...] O seguinte pode ser verdadeiro: Havia circunstâncias que fizeram impossível para uma pessoa evitar de fazer algo; estas circunstâncias atualmente desempenham um papel sobre o que a pessoa fez. Então, é correto dizer que a pessoa fez o que fez porque não poderia ter feito de outra forma; a pessoa realmente queria fazer o que fez; fez porque era o que realmente queria fazer, então, não é correto dizer que ela fez apenas porque não poderia ter feito de outra forma. Logo, a pessoa pode muito bem ser moralmente responsável pelo o que ela tem feito. (FRANKFURT, 1969, p. 838-839).

A consequência da negação do PAP é que não há conflito entre responsabilidade moral e determinismo, porque é possível atribuir responsabilidade moral mesmo se o determinismo for verdadeiro. Assim, uma pessoa pode ser moralmente responsável mesmo se não pudesse ter agido de outro modo, porque o modo como ela agiu (por coerção) poderia ser justamente o modo como ela desejava, de fato, ter agido. Considerando essa possibilidade, a atribuição de responsabilidade moral, segundo a proposta de Frankfurt, parece estar diretamente relacionada a uma noção deflacionária de livre-arbítrio, que depende do querer do agente. O querer, nesse sentido, é o aspecto relevante que irá justificar a atribuição de responsabilidade moral.

Vejamos agora como Inwagen responde ao argumento de Frankfurt, a partir da criação de um novo princípio.

3 Inwagen e a afirmação do PPP

Antes de apresentar o Princípio de Possível Prevenção (PPP), formulado por Inwagen para vincular a atribuição de responsabilidade moral a uma tese metafísica de livre-arbítrio, é importante observar que os dois

filósofos divergem não somente acerca da possibilidade de compatibilizar responsabilidade moral com determinismo, mas também sobre o significado da tese do livre-arbítrio.

Para Inwagen, livre-arbítrio consiste na tese segundo a qual o agente tem a capacidade de agir de outro modo, isto é, de escolher entre dois cursos de ação que estão abertos para ele. Essa tese está numa relação de contrariedade com a tese determinista, segundo a qual, dado o estado de coisas do passado e as leis da natureza, apenas um futuro é possível. Isso significa que se uma for verdadeira, a outra conseqüentemente será falsa. É justamente por isso que Inwagen argumenta que essas duas teses são incompatíveis, porque se o agente for determinado, ele poderá agir apenas como agiu, porque tem à frente de si apenas um futuro possível, mas, se o agente tiver livre-arbítrio, terá diante de si dois futuros cursos de ação possíveis, como uma espécie de caminhos bifurcados, diante dos quais ele pode escolher um ou outro. Frankfurt, ao contrário, parece entender livre-arbítrio do seguinte modo: o agente tem livre-arbítrio se ele faz o que faz por sua própria conta (INWAGEN, 1999, p. 346; FRANKFURT, 1998, p. 95), isto é, parece que ele quer conectar o livre-arbítrio a uma ideia de que alguém controla o movimento do próprio corpo ou a uma noção de “querer”, que permite a deliberação do agente mesmo, se o determinismo for verdadeiro. (INWAGEN, 1999, p. 346). Esse esclarecimento acerca do entendimento do livre-arbítrio é importante porque parece que os dois filósofos ou não estão falando do mesmo fenômeno ou o explicam de modos distintos.

Feita essa observação, passemos ao tratamento de Inwagen do PPP. Em seus textos de objeção à posição de Frankfurt sobre o PAP, Inwagen reconhece que o filósofo formulou um bom argumento para falsear o PAP (INWAGEN, 1978, p. 201), mas argumenta que se Frankfurt estiver correto, a falsidade do PAP não tem como consequência a possibilidade de atribuir responsabilidade moral, mesmo se não tivermos livre-arbítrio, mas antes que o argumento para a proposição de que a responsabilidade moral implica livre-arbítrio tinha uma premissa falsa. (INWAGEN, 2002, p. 164). Ao invés de discutir a validade do argumento de Frankfurt, Inwagen formulou três novos princípios que teriam a mesma consequência do PAP. Sua estratégia consiste em argumentar que se esses princípios mais a tese incompatibilista acerca do livre-arbítrio e do determinismo estiverem corretos, então é possível atribuir

responsabilidade moral a uma pessoa somente se ela tiver livre-arbítrio. (INWAGEN, 1978, p. 203).

Os três novos princípios foram apresentados em “Ability and Responsibility” e posteriormente em *An Essay on Free Will*. Desses três, vou apresentar apenas o Princípio de Possível Prevenção (PPP), porque ele é retomado pelo filósofo em outras exposições do tema, como em “Moral Responsibility”.

O PPP é definido, então, como segue: “Uma pessoa é moralmente responsável por um estado de coisas apenas (aquele estado de coisas acontece e) se ela poderia tê-lo evitado de acontecer”. (INWAGEN, 1999, p. 345). Afirmar que somos moralmente responsáveis, portanto, significa dizer que somos moralmente responsáveis por fatos. (INWAGEN, 1999, p. 348). Aplicando esse princípio ao nosso exemplo, então teríamos o seguinte caso: o juiz J é moralmente responsável por condenar o réu inocente (o réu inocente é condenado e) se o juiz J poderia ter evitado condená-lo.

A partir da criação desse princípio, Inwagen formula o seguinte argumento para demonstrar que não é possível atribuir responsabilidade moral num mundo determinado, considerando a cláusula Np :

$Np =_{df}$ p ocorre e ninguém é capaz ou foi capaz de evitar p (de acontecer).

- (1) se o determinismo é verdadeiro e p acontece, então Np ;
- (2) uma pessoa é moralmente responsável por p apenas se (p ocorre e) se ela é ou foi capaz de evitar p (de acontecer);
- (3) se (2) é verdadeiro e se Np , então ninguém é moralmente responsável por p .
- (4) se o determinismo é verdadeiro e p ocorre, ninguém é moralmente responsável por p . (INWAGEN, 1999, p. 347).

De acordo com Inwagen, a segunda premissa, que é o PPP, e a terceira premissa, são inegáveis e, portanto, a conclusão do argumento é: “Se o determinismo é verdadeiro, ninguém é moralmente responsável por qualquer estado de coisas que acontece. E isto, eu penso, basta para mostrar que o PPP é “relevante” para a questão de se a responsabilidade moral pode existir em um mundo determinado”. (INWAGEN, 1999, p. 438).

Segundo Inwagen, as duas premissas abaixo também devem ser aceitas em conjunto com o PPP:

A primeira premissa é: Se (i) ninguém é moralmente responsável por ter falhado em executar uma ação, e (ii) ninguém é moralmente responsável por qualquer estado de coisas, então não há tal coisa como responsabilidade moral. [...] A segunda premissa é: Se (i) alguém poderia ter executado uma ação (estava em seu poder executar) algum ato que ele de fato não executou, ou (ii) alguém poderia ter prevenido algum evento que de fato ocorreu, ou (iii) alguém poderia ter evitado algum estado de coisas que de fato ocorreu, então a tese do livre-arbítrio é verdadeira. (INWAGEN, 2002, p. 181-182).

Esse argumento, formulado a partir do PPP, garante que a atribuição de responsabilidade moral depende da existência do livre-arbítrio. Nas palavras de Inwagen:

É fácil de ver que nossas duas premissas e nossos três princípios juntos implicam a proposição de que a existência da responsabilidade moral implica a tese do livre-arbítrio. Estou consciente de que o argumento da presente seção, pretendido para estabelecer que esta tese, é trivial e pode mesmo ser descrito como pedante. Ele tem, contudo, uma interessante característica: ele não se baseia no Princípio de Possibilidades Alternativas, mas apenas em princípios “similares” que não podem, tanto quanto qualquer um sabe, ser refutados por contraexemplos do estilo Frankfurt. Assim sendo, podemos concluir que mesmo que Frankfurt tenha demonstrado que o Princípio de Possibilidades Alternativas é falso, é, não obstante verdadeiro, que responsabilidade moral requer livre-arbítrio. Nossa “banalidade filosófica”, então, mantém seu status, e a principal parte da resposta para a questão, “O que significaria não termos livre-arbítrio?” deve ser: não termos livre-arbítrio significaria que responsabilidade moral não existe. (INWAGEN, 2002, p. 182).

Chegamos, então, aqui ao segundo objetivo deste artigo, a saber, responder qual é a implicação ética de não se comprometer com a tese metafísica do livre-arbítrio. A resposta sugerida por Inwagen é que, se não temos livre-arbítrio, a responsabilidade moral não existe e, naturalmente, se a responsabilidade moral não existe, isso gera uma série de problemas éticos.

4 Livre-arbítrio, responsabilidade moral e implicações éticas

Portanto, para concluir, gostaria de oferecer, como dito no início desta apresentação, uma razão de por que precisamos nos comprometer com uma tese metafísica de livre-arbítrio, para garantir a atribuição de responsabilidade moral, ou por que a atribuição de responsabilidade moral

sem um comprometimento com a tese do livre-arbítrio gera um problema ético.

Essa razão se segue do próprio argumento de Inwagen, a saber: se não existe livre-arbítrio, não existe responsabilidade moral, porque não há como existir atribuição de responsabilidade moral em um mundo determinado. Isto é, se nossas ações forem determinadas, ninguém poderia evitá-las de acontecer do exato modo que aconteceram e, portanto, ninguém poderia ser moralmente responsável por elas, uma vez que ninguém teria a capacidade de evitá-las. A rejeição de uma definição metafísica de livre-arbítrio tem, portanto, consequências éticas e práticas, quais sejam: não é possível atribuir responsabilidade moral a um agente, e ninguém nunca fez nada de errado, ninguém é culpado ou responsabilizado moralmente por suas ações. Como parece ser autoevidente, não há como vivermos num mundo em que ninguém é culpado ou responsabilizado por suas ações.

Voltemos mais uma vez ao exemplo do juiz J. Se o mundo fosse determinado, o único curso de ação aberto para o juiz J seria o de condenar o réu inocente. Entretanto, não seria possível responsabilizarmos o juiz J pelo julgamento errado, uma vez que ele fez apenas o que poderia ter feito, dado que não era capaz de evitar essa ação de acontecer. Entretanto, reproduzindo esse exemplo na vida real, não parece plausível aceitar que o juiz J não seria moralmente responsável ou culpado por ter tomado uma decisão errada, dado que ele poderia ter evitado tal decisão. Isto é, não parece que alguém aceitaria a não responsabilização do juiz, sob a justificativa de que ele agiu como agiu porque estava determinado.

Conforme Inwagen já declarou em várias ocasiões, parece que o livre-arbítrio nos é exigido se queremos culpar ou responsabilizar alguém por algo que tenha feito. Nesse sentido, quando afirmamos que alguém fez algo errado, estamos dizendo que deveria ter feito outra coisa ou que deveria ter evitado o que fez, e é perfeitamente possível conceber que alguém poderia ter feito outra coisa ou evitado fazer o que fez. Além disso, não tem sentido dizer que ninguém tem culpa de nada ou que ninguém é moralmente responsável por coisas que tenha feito. Nas palavras do filósofo:

[...] sem livre-arbítrio não há responsabilidade moral: se responsabilidade moral existe, então alguém é moralmente responsável por alguma coisa que tem feito ou por alguma coisa que ele tem deixado de lado; ser moralmente responsável por algum ato ou falha em agir é

finalmente ser capaz de ter agido de outro modo, seja lá o que isso possa envolver; ser capaz de ter agido de outro modo é ter livre-arbítrio. Assim sendo, se responsabilidade moral existe, alguém tem livre-arbítrio. Se ninguém tem livre-arbítrio, responsabilidade moral não existe. (INWAGEN, 2002, p. 162).

Alguém poderia objetar essa posição contra-argumentando que a noção de livre-arbítrio utilizada por Frankfurt, baseada numa noção de “querer”, é suficiente para garantir a atribuição de responsabilidade moral, mesmo se o mundo fosse determinado. A essa objeção é possível responder que a definição de livre-arbítrio, vinculada ao “querer” é insuficiente para a atribuição de responsabilidade moral, porque se o determinismo for verdadeiro, a própria possibilidade de “querer” agir de certo modo pode ser considerada não só determinada, como uma ilusão. Como os deterministas afirmam, nessa circunstância o agente tem a ilusão de querer agir de certo modo, mas querer agir desse modo é só o que o agente poderia fazer, dado que o mundo é determinado. Portanto, o comprometimento com uma definição deflacionária não impede o determinismo, mas impede a responsabilidade moral. Assim, parece plausível afirmar que quando os filósofos admitem a atribuição de responsabilidade moral, eles teriam que se comprometer com uma tese metafísica de livre-arbítrio. Se este não for o caso, os filósofos precisam dizer com clareza o que está envolvido em suas definições de livre-arbítrio e determinismo, o que não parece ser o caso na exposição de Frankfurt.

Para ilustrar esse ponto, imaginemos o exemplo de um homem que afogou uma criança num lago. Diante de uma cena como essa, em que observamos um homem afogando uma criança num lago, porque consideramos que ele é moralmente responsável ou culpado pelo afogamento da criança, se não pela razão que esperávamos que ele tivesse tido outro tipo de comportamento, a saber, o de não afogar a criança no lago? Seria ético afirmar que ele é moralmente responsável pelo afogamento da criança, se ele não pudesse ter agido de outro modo ou se ele não pudesse ter evitado o afogamento da criança?

A afirmação de que não temos livre-arbítrio gera um problema ético porque se ninguém tem culpa de nada, ninguém pode ser responsabilizado por nada. Mas para afirmarmos que alguém é moralmente responsável, precisamos assumir que a pessoa tem livre-arbítrio no sentido de que ela

poderia ter agido de outro modo ou poderia ter evitado de realizar uma ação. Como afirma Inwagen, livre-arbítrio nos é exigido se quisermos culpar ou responsabilizar alguém por algo que possa ter feito. Se você culpa alguém por alguma ação, é porque você pressupõe que a pessoa poderia ter agido diferentemente do que agiu.

Embora Frankfurt insista que a atribuição de responsabilidade moral dependa do querer do agente, não é possível saber qual é a intenção do agente na deliberação, como ele próprio aponta em seu contraexemplo sobre Jones⁴. Isto é, não é possível saber se o agente de fato queria ou não fazer o que fez quando agiu. É justamente por isso que Inwagen argumenta, em *An Essay on Free Will*, que não podemos entender a noção “poder agir de outro modo” como “querer”, porque tal querer não é cognoscível por outros sujeitos. “Poder”, enquanto atribuição de habilidade no debate sobre o livre-arbítrio, não é um conceito de possibilidade epistêmica. (INWAGEN, 2002, p. 9). Isso significa que, embora um agente possa agir de outro modo ou possa evitar uma ação de acontecer, não temos como saber, epistemologicamente, se ele de fato iria querer agir de outro modo e, portanto, essa não é uma noção relevante para entender o sentido de “poder agir de outro modo”.

Referências

- CAMPBELL, Joseph; O'ROURKE, Michael; SHIER, David. Freedom and Determinism: A Framework. In: CAMPBELL, Joseph; O'ROURKE, Michael; SHIER, David. *Freedom and Determinism*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2004. p. 1-18.
- CHAN, Hoi-Yee; DEUTSCH, Max; NICHOLS, Shaun. *Free will and experimental philosophy*.
- COVA, Florian. The folk concept of intentional action: empirical approaches. In: SYTSMA, Justin; BUCKWALTER, Wesley. *A companion to experimental philosophy*. John Wiley & Sons, 2016. p. 158-172.
- CHAPPELL, Vere. Introduction. In: CHAPPELL, Vere. *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. ix-xxiii.
- CHISHOLM, Roderick. Responsabilidade e evitabilidade. In: HOOK, Sidney. *Determinismo e liberdade na era da Ciência Moderna*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964. p. 188-190.
- _____. He Could Have Done Otherwise. *The Journal of Philosophy*, v. 64, n. 13, p. 409-417, 1967.
- CLARKE, Randolph. Incompatibilism. In: CLARKE, Rodolf. *Libertarian accounts of free will*. New York: Oxford University Press, 2003. p. 3-14.
- _____. Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of free wil. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/incompatibilism-theories/>>. Acesso em: maio 2017.

COITINHO, Denis. Responsabilidade moral razoável. *Veritas*, Porto Alegre, v. 59, p. 38, 2014.

COPI, Irving. *Introdução à lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

FISCHER, John. The importance of Frankfurt-Style argument. *The Philosophical Quarterly*, v. 57, n. 228, p. 464-471, 2007.

_____. Reviewed work(s): an essay on free will by Peter Van Inwagen. *The Philosophical Review*, v. 97, n. 3, p. 401-408, Jul. 1988.

FISCHER, John et al. *Four views on free will*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

FRANKFURT, Harry. Alternate possibilities and moral responsibility. *The Journal of Philosophy*, v. 66, n. 23, p. 829-839, Dec. 4, 1969.

_____. What we are morally responsible for. In: _____. *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GINET, Carl. In defense of the principle of alternative possibilities: why i don't find Frankfurt's argument convincing. *Noûs*, v. 30, Supplement: Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics, p. 403-417, 1996.

HARRIS, James. Introduction from Locke to Dugald Stewart. In: _____. *Of liberty and necessity: the free will debate in eighteenth-century british philosophy*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 1-18.

_____. Hume's Reconciling Project. In: _____. *Of liberty and necessity: the free will debate in eighteenth-century british philosophy*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 64-86.

HOBART, R. E. Free Will as involving determination and inconceivable without it. *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, v. XLIII, n. 169, p. 1-27, Jan. 1934.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOOK, Sidney. *Determinismo e liberdade: na era da ciência moderna*. São Paulo: Fundo de Cultura, 1964.

HUME, David. Da vontade e das paixões directas. In: _____. *Tratado da natureza humana*. Coimbra: Calouste Gulbenkian, 2001. p. 465-424.

_____. Da liberdade e necessidade. In: _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 119-146.

INWAGEN, Peter van. Lehrer on determinism, free will, and evidence. *Philosophical Studies*, v. 23, n. 5, p. 351-357, 1972.

_____. *A Formal approach to the problem of free will and determinism*. 1973, p. 11-22. Disponível em: <<http://andrewmbailey.com/pvi/FormalApproach.pdf>>.

- _____. The incompatibility of free will and determinism. *Philosophical Studies*, v. 27, p. 185-199, 1975.
- _____. Ability and responsibility. *The Philosophical Review*, LXXXVII, n. 2, p. 201-224, 1978.
- _____. Dennett on could have done otherwise. *The Journal of Philosophy*, p. 565-567, 1984.
- _____. Discussion compatibilistic reflections. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 63, n. 3, p. 349-353, 1985.
- _____. When is the will free? *Philosophical Perspectives*, v. 3. Philosophy of Mind and Action Theory, p. 399-410, 1989.
- _____. Logic and the free will problem. *Social Theory and Practice*, v. 16, n. 3, p. 277-290, 1990.
- _____. When the will is not free. *Philosophical Studies*, v. 75, n. 1/2, p. 95-113, 1994.
- _____. Moral responsibility, determinism, and the ability to do otherwise. *The Journal of Ethics*, v. 3, p. 341-350, 1999.
- _____. Free will remains a mystery. *Philosophical Perspectives*, Action and Freedom, v. 14, p. 1-19, 2000.
- _____. *An essay on free will*. New York: Clarendon Press – Oxford, 2002.
- _____. Freedom to break the laws. *Midwest Studies in Philosophy*, v. XXVIII, p. 334-350, 2004.
- _____. Van Inwagen on free will. In: CAMPBELL, Joseph; O'ROURKE, Michael; SHIER, David. *Freedom and Determinism*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2004. p. 213-230.
- _____. How to think about the problem of free will. *J. Ethics*, v. 12, p. 327-341, 2008.
- _____. Some thoughts on an essay on free will. *The Harvard Review of Philosophy*, v. XXII, p. 16-30, 2015.
- _____. The Problem of Fr** W*ll. In: MCCANN, Hugh J. *Free will and classical theism: the significance of freedom in perfect being theology*. Oxford University Press, 2016. p. 1-26.
- _____. A dialogue on free will. *Method Journal*, s/d., p. 212-221.
- KANE, Robert. *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press, 2002.
- _____. *A contemporary introduction to free will*. New York: Oxford University Press, 2005.
- MACINTYRE, Alasdair. *New essays in philosophical theology*. London: SCM, 1955.
- MCKENNA, Michael; COATES, D. Justin. Compatibilism. *The stanford encyclopedia of philosophy*, 2016. Disponível em:

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/compatibilism/>>. Acesso em: maio 2017.

MELE, Alfred. *Free-will and Luck*. New York: Oxford University Press, 2013.

_____. *Free: Why science hasn't disproved free will*. New York: Oxford, 2014.

_____. Causation, action and free will. In: BEEBEE, Helen. HITCHCOCK, Christopher. MENZIES, Peter (Org.). *The Oxford Handbook of Causation*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 486-502.

MERLUSSI, Pedro. O problema do livre-arbítrio e do determinismo: uma defesa do incompatibilismo. 2013. 102 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2013.

O'CONNOR, Timothy. The metaphysics of free will. In: _____. *Persons & Causes: the metaphysics of free will*. Oxford University Press, 2000, p. 67-84.

_____. Free will. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/freewill/>>. Acesso em: jan.2017.

RUSSELL, Paul. Hume on free will. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hume-freewill/>>. Acesso em: dez. 2016.

SEARLE, John. *Freedom and neurobiology: reflections on free will, language and political power*. New York: Columbia University Press, 2007.

SKINNER, B. Liberdade. In: _____. *O mito da liberdade*. Rio de Janeiro: Bloch, 1972. p. 25-38.

STRAWSON, Galen. The impossibility of moral responsibility. *Philosophical Studies*, v. 75, n. 1/2, p. 5-24, 1994.

WEGNER, Daneil. Brain and body. In: _____. *The illusion of conscious will*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2002. p. 29-62.

11

Formação do caráter na ética utilitarista de Mill

Ramon Felipe Soares*

John Stuart Mill consta entre os principais filósofos do utilitarismo clássico. Ao longo de sua trajetória intelectual Mill foi um estudioso, defensor e reformador da filosofia utilitarista. Mill está de acordo com Jeremy Bentham, fundador do utilitarismo clássico, de que o que conduz os homens é a busca pelo prazer e a eliminação do sofrimento.

A doutrina que aceita como fundamento da moral a utilidade, ou o princípio da maior felicidade, defende que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade, e incorretas na medida em que tendem a gerar o contrário da felicidade. Por felicidade entendemos o prazer, e a ausência de dor; por infelicidade, a dor, e a privação de prazer. (MILL, 2005, p. 50-51).

Mill coloca a felicidade como o fundamento moral. Assim como Bentham, Mill é um consequencialista hedonista. Em outros aspectos, porém, Mill criticou os limites do pensamento benthamiano. O filósofo procurou diferenciar-se do utilitarismo quantitativo de Bentham e defender uma abordagem qualitativa dos prazeres, afirmando a existência de prazeres superiores e prazeres inferiores, reconhecendo a superioridade dos prazeres intelectuais, que são qualitativamente melhores que os prazeres sensoriais.

Bentham não admite que exista uma diferença qualitativa como a que existe, segundo Mill, entre os prazeres elevados e os prazeres efêmeros. Porque, caso admitisse, seu cálculo hedonístico seria completamente irrelevante, enquanto que, para Mill, podemos dizer que alguns prazeres são superiores a outros [...]. (SIMÕES, 2013, p.182).

Para Mill, há prazeres que são preferíveis e, em geral, os prazeres do intelecto, da imaginação e dos sentimentos morais são superiores aos prazeres corpóreos. Para justificar essa escolha pelos prazeres superiores, o filósofo afirma que o senso de dignidade dos seres humanos desperta a preferência pelas ações mais nobres que resultam na maior felicidade, não apenas do indivíduo mas de toda a coletividade. Esse senso de dignidade é

* Acadêmico do Mestrado em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS).

importante para uma distinção fundamental no utilitarismo milliano: não se deve “[...] confundir duas ideias bastante diferentes, a saber, de felicidade e de contentamento”. (MILL, 2005, p. 54). O senso de dignidade impede que o ser humano seja guiado apenas pela satisfação de prazeres sensoriais, que correspondem a um mero contentamento; paralelamente, esse mesmo senso de dignidade permite que os humanos até suportem grandes dores em favor de uma felicidade que seja proporcional às suas faculdades mais elevadas.

Um elemento importante no utilitarismo qualitativo de Mill é a questão: Como saber entre dois prazeres qual é aquele de melhor qualidade? Para responder a esta questão, o autor apoia-se na figura dos “juízes competentes”. O juiz competente seria um indivíduo familiarizado com ambos os prazeres, os de melhor qualidade e os mais inferiores, e, por possuir essa experiência prática ou teórica, ele está mais qualificado para declarar quais são os prazeres superiores.

Numa questão sobre qual de dois prazeres é mais digno de ter, ou sobre qual de dois modos de vida é o mais agradável aos sentimentos, independente de seus atributos morais e de suas consequências, o juízo dos que são qualificados por conhecerem ambos, ou, se divergirem, o da maioria entre eles, deve aceitar-se como o definitivo. (MILL, 2005, p. 56).

O argumento dos “juízes competentes” de Mill é acusado de ser elitista, tendo em vista que nem todos os indivíduos são “qualificados” para ajuizar qual dos prazeres é o mais “digno”. Acertadamente Fernanda Gontijo rebate essa crítica:

[...] sustentando que o suposto elitismo de Mill é apenas uma constatação do estado imperfeito em que a sociedade se encontrava (e ainda se encontra), na qual nem todos os agentes estariam aptos a julgar adequadamente os prazeres. Mill é, na verdade, um igualitarista que, apesar de ser um liberal que combate o paternalismo e as mais diversas formas de tirania, argumenta que a sociedade deve oferecer a todos os agentes a oportunidade de se tornarem capazes de satisfazer às condições necessárias para ser um juiz competente. (GONTIJO, 2013, p. 293).

A ética utilitarista inclui a busca da felicidade como também a diminuição do sofrimento. Para atingir tal resultado, Mill (2005, p. 64) destaca a importância da formação do caráter ao defender que a educação e a opinião “[...] que têm um tão vasto poder sobre o caráter humano usassem

esse poder de maneira a estabelecer uma associação indissolúvel entre a sua própria felicidade e o bem de todos”. Segundo Mill, a prosperidade individual e coletiva está fortemente relacionada ao desenvolvimento do caráter das pessoas. Negligenciar a necessidade da educação é, para o filósofo, um obstáculo ao pleno desenvolvimento da humanidade. Nas palavras de Mill:

A seguir ao egoísmo, a causa principal que torna a vida insatisfatória é a falta de cultivação do espírito. Um espírito cultivado – e não estou a pensar no de um filósofo, mas em qualquer um para qual as fontes do conhecimento tenham sido abertas, e que tenha sido minimamente ensinado a exercer as suas faculdades – encontra fontes de inexaurível interesse em tudo quanto rodeia; nos objetos da natureza, nos feitos da arte, nas imagens da poesia, nos incidentes da história, nos costumes da humanidade, do passado e do presente, e nas suas perspectivas futuras. (MILL, 2005, p. 59-60).

Para cultivar intelectualmente o espírito, é preciso desenvolver os conhecimentos necessários ao próprio bem-estar e ao bem-estar de todos. Sendo um filósofo empirista, Mill entende que os sentimentos morais são um produto da experiência e, portanto, possíveis de serem aperfeiçoados por meio de uma formação intelectual adequada. Na obra de Mill, encontram-se alguns conceitos essenciais à sua fundamentação da moralidade utilitarista, tais como a diversidade, a liberdade, a justiça, a tolerância e a empatia.

Portanto, se no utilitarismo quantitativo de Bentham (1979) todos os prazeres têm o mesmo valor no cálculo felicitário, no utilitarismo qualitativo de Mill; há certos prazeres mais valiosos e com possibilidade de satisfazer os desejos mais aprimorados do homem. Vários críticos insistem na narrativa que reduz toda teoria utilitarista à mera quantificação de prazeres.

A filosofia de Mill não permite uma objeção tão ingênua. Há importantes diferenças entre as teorias de Bentham e de Mill. Maria Cristina Longo Dias (2015) argumenta que entre Bentham (1979) e Mill (2005) existe uma diferença importante entre os conceitos de moral, derivada das respectivas noções que cada autor tem sobre a natureza humana. Segundo Dias, o indivíduo de Bentham: busca o prazer e foge da dor; é o único capaz de analisar quais sensações geram prazer e quais geram dor; e é um indivíduo que possui uma razão calculadora que avalia o resultado dessas sensações. Já o indivíduo de Mill também é derivado e conforme a natureza humana, mas

ele é um sujeito mais complexo, o que leva à construção de uma moralidade mais complexa, com mais espaço para as regras morais. (DIAS, 2015).

1 Algumas objeções ao utilitarismo

Uma das principais objeções ao utilitarismo é que essa teoria seria, utilizando um linguajar muito comum, uma teoria “fria e calculista”. A utilidade desconsideraria valores importantes na constituição da moralidade, como o afeto, a criatividade, a pluralidade cultural, etc. Além disso, a exigência da maximização do bem-estar para a maioria motivaria uma impessoalidade no cálculo hedonista. O utilitarismo sofre a acusação de facilmente se associar a uma racionalidade monetária, num mundo que quantifica a felicidade com as mesmas fórmulas utilizadas para gerar riqueza econômica. Segundo Bernard Williams:

O utilitarismo é o sistema de valor – o que não surpreende – adotado nas sociedades em que critérios econômicos são preponderantes; e, além disso, no nível teórico, porque a quantificação do dinheiro é a única tradução óbvia do critério utilitarista, que é a comensurabilidade do valor. Promovem-se com urgência pesquisas para encontrar técnicas de aumentar a capacidade de mensuração dos valores sociais. Empregaríamos melhor um pouco desse esforço se tentássemos aprender – ou reaprender, talvez – a pensar com inteligência sobre a incompatibilidade dos valores que são mensuráveis. (WILLIAMS, 2005, p. 150).

Basicamente Williams afirma que não se valoriza apenas a satisfação dos prazeres, é preciso valorizar também outros atributos do comportamento humano. Mas essa observação já era feita por Mill. O que Williams quer demonstrar é que, ao lidar com essa realidade, o cálculo utilitarista não ofereceria uma solução coerente, já que não poderia mensurar valores tão distintos. Segundo Williams, o utilitarismo só têm duas alternativas diante de tal problema: ou os utilitaristas diminuiriam, muitas vezes a ponto de total desconsideração, a importância de certos valores presentes nas tomadas de decisão, ou os utilitaristas reconheceriam a importância desses valores, o que acarretaria muitas vezes um conflito com o princípio da utilidade.

Afirmar que a felicidade não é o único elemento que compõe as ações morais é um dos pontos centrais das objeções ao utilitarismo. Disso se segue

a ideia de que no utilitarismo o agente moral carece de empatia como também lhe falta discernimento sobre a dimensão cultural dos indivíduos. Essa é a crítica de Érico Andrade, que acusa o utilitarismo de tornar o agente moral um “homem vazio” e incapaz de solucionar certos dilemas morais.

O utilitarismo tem o ônus, portanto, de harmonizar seu critério de avaliação dos juízos morais com a motivação humana para a ação moral, que nem sempre é a mesma em toda a cultura, nem muito menos em todos os indivíduos. Se ficar no patamar da quantificação do benefício pautada na variável não sofrimento, ele será obrigado a esvaziar o agente moral de seus valores culturais e emotivos, deixando um sujeito tão abstrato quanto desumano. (ANDRADE, 2013, p. 120).

Andrade argumenta que o utilitarismo possui dois grandes problemas. O “déficit antropológico” exprime a incapacidade de o utilitarismo reconhecer a importância da empatia, como um dos elementos da motivação moral, pois o utilitarismo idealiza o agente moral que deve guiar-se apenas pela racionalidade e conforme a otimização dos resultados. Há também o “déficit sociológico”, que exprime a falta de flexibilidade do utilitarismo na definição de bem-estar. Andrade afirma que a tese utilitarista tem dificuldade em considerar que diferentes culturas têm ideias muito distintas sobre o que pode ser considerado bom. “Ou seja, não está *dado* numa sociedade o que ela entende por felicidade.” (ANDRADE, 2013, p. 115).

Os críticos também manifestam que constantemente a ética utilitarista tem efeitos estranhos e exige sacrifícios imensos, pois essa teoria não teria como evitar o conflito entre a liberdade individual e os interesses da maioria.

O utilitarismo proposto por Mill é o que oferece melhores argumentos, para enfrentar as objeções apontadas acima. Mill advertiu que compreender a felicidade como fim último não é a mesma coisa que afirmar que agimos apenas para satisfação de nossos prazeres. Não só é compatível como absolutamente necessário, para a felicidade geral, que certos valores estejam incluídos na compreensão de bem-estar. Qualquer teoria que encare a moralidade de maneira demasiadamente restritiva, sem dar a devida atenção a essa diversidade de valores humanos, está condenada ao fracasso. “É uma estranha noção que o reconhecimento de um primeiro princípio é inconsistente com a admissão de princípios secundários”. (MILL, 2005, p. 73).

Sobre as acusações de que o utilitarismo conflita com os interesses individuais, dada a dificuldade de fazer comparações interpessoais de

felicidade, a resposta de Mill pode ser classificada como uma versão do utilitarismo de preferências,¹ ou seja, de que os interesses dos indivíduos devem ser considerados com igual valor.

Ora, as relações sociais entre os seres humanos, exceto no caso da relação entre senhor e escravo, são manifestadamente impossíveis sobre qualquer outra base que não a da obrigatoriedade de consultar os interesses de todos. A associação entre iguais só pode existir baseada no entendimento de que os interesses de todos têm de ser encarados de modo igual. (MILL, 2005, p. 84).

Ao considerar igualmente os interesses de todos, o utilitarismo milliano procura esquivar-se do egoísmo, assim exige do agente uma imparcialidade – que não pode ser confundida com falta de empatia – entre o seu interesse e os interesses de terceiros.

O utilitarismo de preferências sofre críticas, porque, ao considerar as preferências de todos com igual valor, as pessoas podem simplesmente ter desejos irracionais ou desejos egocêntricos. Elas também podem simplesmente se enganar quanto aos próprios desejos e isso traria consequências ruins para a felicidade geral. Para essa questão, pode-se recorrer ao caráter perfeccionista do utilitarismo de Mill. “Os desejos millianos se assemelham mais aos desejos bem informados, para seguir a terminologia de Griffin, ou o que Harsanyi denominou preferências informadas.” (GUISÁN, 1998, p.115). Nesse sentido, o utilitarismo de Mill acomodar-se-ia mais à concepção objetivista de bem-estar, àquela que defende que os desejos precisam ser mais sofisticados, para que não se caia no subjetivismo das preferências. Mill transita por várias concepções de bem-estar e parece aceitar que essas concepções podem ser invocadas em diferentes situações da vida. Segundo Guisán:

Mill foi totalmente liberal como considera-se desejável a respeito de questões secundárias da vida, como o modo de completar-se, ou como viver a sexualidade, que admitem formas distintas e plurais, mas com relação, não obstante, às questões verdadeiramente cruciais, como o desenvolvimento intelectual, o cultivo da benevolência, a ampliação da empatia e da solidariedade, foi tão perfeccionista como qualquer ser humano sábio e generoso poderia esperar. (GUISÁN, 1998, p. 128).

¹ Peter Singer cogita a possibilidade de não existir diferença entre o utilitarismo clássico e o utilitarismo de preferências baseado no fato de que alguns intérpretes do utilitarismo clássico sugeriram que “Bentham e John Stuart Mill usavam ‘prazer’ e ‘sofrimento’ num sentido amplo, que lhes permitia incluir a conquista daquilo que se deseja como um ‘prazer’, e o contrário como ‘sofrimento’.” (SINGER, 2002, p. 22).

Seguir o princípio da utilidade demanda, segundo Mill, um comprometimento do agente com a igualdade de todos que possuem interesses. O argumento de que o utilitarismo exigiria sacrifícios enormes do agente moral parece desconsiderar o fundamento da igualdade de interesses avaliando o utilitarismo apenas pela ideia de maximização do bem-estar total.

Para compreender melhor a noção de comportamento moral no utilitarismo milliano, faz-se urgente analisar seu ensaio *Sobre a liberdade* e identificar como o princípio da utilidade e o princípio da liberdade ajustam-se ao sistema ético de Mill.

2 Princípio da liberdade

Mill é um filósofo de alicerces liberais, e muitos teóricos consideram o ensaio *Sobre a liberdade* o seu maior legado. O objetivo de Mill com essa obra parece muito claro, realizar uma defesa da liberdade fundamentada em princípios. Nesse objetivo, o filósofo declara quais são suas preocupações fundamentais, a saber, os limites da autoridade do Estado ou da coletividade sobre a liberdade do indivíduo e a garantia do direito de liberdade, como condição para o progresso humano. Em toda sua obra, Mill expressa seu temor em relação à força da opinião pública sobre a liberdade individual, expressões como “sociedade inculta”, “tirania da maioria”, “intolerância religiosa” são comuns ao vocabulário de Mill, ao referir-se ao contexto da Inglaterra vitoriana.

Com sua particular objetividade Mill, assevera que a liberdade pode ser garantida, a partir da aceitação de um “princípio muito simples”, que guiaria a conduta humana.

Esse princípio é o de que a única finalidade para a qual a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir na liberdade de ação de qualquer de seus membros é a autoproteção. Que o único propósito para o qual o poder pode ser exercido com justiça sobre qualquer membro da comunidade civilizada, contra sua vontade, é o de evitar dano a outros. A finalidade de seu próprio bem, físico ou moral, não é suficiente para conferir essa autorização. (MILL, 2017, p. 82).

Esse princípio também ficou conhecido como o “princípio do dano”, que estabelece o limite da liberdade. Segundo o princípio, nos atos que dizem

respeito apenas ao próprio indivíduo, a liberdade é absoluta. Ele é senhor sobre seu próprio corpo e sobre sua própria mente. Mill defende que o indivíduo não pode sofrer coerção nem mesmo quando sua ação traz como consequência um dano a si mesmo. Já aos atos do indivíduo ou coletivo, que dizem respeito a outros indivíduos, o direito de agir somente é justificado como forma de evitar dano a outros. Aceita-se, assim, o exercício da autoridade para garantir a segurança, não a do próprio agente, mas de terceiros, que podem ser afetados por ele. O “princípio do dano”, segundo Mill, é o único meio legítimo de interferência na liberdade do indivíduo, e o limite necessário ao bom andamento da justiça e proteção contra o despotismo político.

É importante lembrar que Mill não recorre a uma ideia de direitos naturais para justificar a ideia de liberdade; segundo o filósofo, há uma relação de dependência entre o princípio de liberdade e sua ética utilitarista. Observa Mill:

Convém declarar aqui que me abstenho de qualquer vantagem que eu pudesse obter para meu argumento que seja proveniente da ideia de um direito abstrato, como algo que independe de sua utilidade. Considero a utilidade a invocação definitiva em todas as questões éticas; mas deve ser a utilidade em seu sentido mais amplo, fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser em progresso. (MILL, 2017, p. 83).

Portanto, se a utilidade é o fim da ação moral, a liberdade seria o meio. O princípio da liberdade protege o indivíduo contra as arbitrariedades externas; ao mesmo tempo, autoriza a violação da liberdade, quando esta prejudica os direitos dos outros.

3 Liberdade e utilidade

Diversos autores debruçaram-se sobre a tese da compatibilidade ou a incompatibilidade entre o liberalismo e o utilitarismo de Mill. O desafio que se coloca pode ser exposto da seguinte maneira: quando Mill se posiciona como utilitarista, pode parecer que o princípio da utilidade justifica a restrição da liberdade para poder promover a felicidade geral. Isso poderia gerar alguma forma de “moralidade totalitária” ou de paternalismo.

De outro lado, o posicionamento radical de Mill, quanto à liberdade de pensar e agir sugere que o indivíduo não é obrigado a maximizar a felicidade

geral. Então, qual é o princípio a ser seguido? O primeiro exige a maximização da felicidade geral. O segundo parece permitir que o indivíduo não se responsabilize com nada, além de não causar danos aos outros. John Gray procura solucionar esse problema, afirmando:

[...] o Princípio de Utilidade é axiomático e não potencialmente prático – é um princípio de avaliação dos códigos de regras ou dos sistemas sociais tidos no seu conjunto, e não um princípio para ser invocado diretamente por legisladores ou quaisquer indivíduos para solucionar códigos de conduta. Se, tal como esta abordagem utilitária indireta defende, o Princípio de Utilidade não impõe, seja a quem for, qualquer obrigação moral com o fim de maximizar o bem-estar, então, considerá-lo como princípio último de avaliação pode ser compatível com a inscrição de máximas não utilitárias na vida prática. (GRAY, 1988, p. 91).

Essa solução apresentada por Gray parece satisfatória. O princípio da liberdade é um princípio de proteção e afirmação da individualidade. Do ponto de vista do aperfeiçoamento moral, um mundo que garante liberdade, desde que essa não cause danos bem definidos, é reconhecidamente um mundo melhor do que aquele que diminui o poder do indivíduo sobre suas escolhas. Está ciente de que, na noção de indivíduo de Mill, a pessoa possui uma natureza humana mais complexa, que não se satisfaz apenas com prazeres inferiores, pois a individualidade é um dos ingredientes essenciais para atingir a felicidade.

Há uma passagem, na obra *Sobre a liberdade*, que certamente precisa estar presente para compreender a noção de individualidade milliana e a importância desta para a utilidade. Uma referência que deixa claro o antipaternalismo da ética utilitária de Mill e sua preocupação não apenas em maximizar a felicidade, mas promover a individualidade, como condição para o aperfeiçoamento humano. Segundo Mill:

Aquele que deixa o mundo, ou a porção dele que habita, escolher por ele seu plano de vida não precisa de nenhuma outra faculdade além de imitação simiesca. Aquele que escolhe seu plano por si mesmo está fazendo uso de todas as suas faculdades. Ele deve usar a observação para ver, o raciocínio e o juízo para prever, a atividade para reunir elementos que levem a uma decisão, o discernimento para decidir e, quando tiver decidido, firmeza e autocontrole para manter a deliberada decisão. [...] É de real importância não somente o que o homem faz, mas também a maneira humana como o faz. Entre as obras do homem, que a vida humana é corretamente usada para aperfeiçoar e embelezar, a mais importante é certamente o próprio homem. (MILL, 2017, p. 145-146).

Pode-se extrair da teoria de Mill que o princípio da utilidade e o princípio da liberdade são princípios indissociáveis. Avaliar apenas a máxima da utilidade deixando em segundo plano a máxima da liberdade é o mesmo que ponderar sobre qualquer coisa que não é o utilitarismo milliano. Afirmar, no entanto, que os dois princípios de utilidade e de liberdade são inseparáveis na teoria ética de Mill não é o mesmo que dizer que estes não entram em conflito. Ao contrário, a consciência desse conflito é essencial para que os indivíduos sejam competentes na avaliação de questões morais. Parece bastante óbvio que, quando Mill impõe um princípio de maximização da felicidade e outro princípio que impõe uma liberdade absoluta, desde que não cause prejuízo aos outros, essas máximas entrarão em conflito. Mill está muito mais preocupado com o fato de que o agente moral tenha plenas condições de compreender esse conflito do que oferecer uma solução definitiva para a questão. E, nesse ponto, os adversários enxergam o fracasso ou a incoerência do sistema de Mill, outros podem ver aí a força inesgotável de sua teoria.

O utilitarismo é uma doutrina impregnada de otimismo que, em termos gerais, considera que todo ser humano é um ser cognitivo. O ser humano é capaz de escolher quais ações resultam na maior felicidade. Para isso, ele delibera utilizando todas as forças que compõem seu caráter. A felicidade defendida no sistema ético de Mill é uma ideia sofisticada que exige responsabilidade e desejo do indivíduo em aprimorar o seu caráter moral.

4 Formação do caráter moral

É evidente que Mill considera de suma importância o desenvolvimento do caráter moral, para que o utilitarismo seja uma doutrina ética capaz de assegurar o bem-estar da sociedade. Na realidade está escancarado nas obras de Stuart Mill, que sua concepção de felicidade está invariavelmente coberta pelas noções de virtude, de justiça, de tolerância, de diversidade e empatia. Ou seja, quando Mill distingue os prazeres em dois níveis, inferiores (do corpo) e superiores (do intelecto), é possível ir mais longe e especificar quais são esses prazeres superiores.

É possível inferir da ética milliana que a virtude é um valor desejado pelas pessoas, não apenas porque esse valor resulta em felicidade, mas porque a virtude é desejada por si mesma e como parte da felicidade. A

virtude é parte do caráter de uma pessoa e o utilitarismo não nega que pela virtude o indivíduo é capaz de desejar algo que não esteja diretamente ligado ao prazer ou à dor. Quando uma pessoa apresenta um traço de caráter como a benevolência, proferimos que ela tem uma virtude e aprovamos essa qualidade, porque ela pode ser justificada por razões utilitárias. Conforme Mill:

A virtude, segundo a concepção utilitarista, é um bem deste gênero. Não haveria qualquer desejo original de virtude, ou motivo para a virtude, a não ser o fato de propiciar o prazer, e especialmente de proteger da dor. Mas, por meio da associação assim formada, a virtude pode ser sentida como um bem em si, e desejada como tal com tão grande intensidade como qualquer outro bem [...] o padrão utilitarista, embora tolere e aprove os outros desejos adquiridos, até ao ponto a partir do qual se tornariam mais prejudiciais para a felicidade geral do que fomentadores dela, ordena e requer que se cultive o amor da virtude com a máxima força possível, como mais importante para a felicidade geral do que todas as outras coisas. (MILL, 2005, p. 93).

Cultivar a nobreza de caráter deveria ser para todos os seres humanos, individualmente, um fim, pois o prosseguimento desse exercício levaria ao bem-estar do próprio indivíduo e a felicidade dos outros, ainda que isso não acontecesse diretamente. Ou seja, o filósofo reconhece, quando se tem em perspectiva uma ação que pode conflitar entre duas opções, uma que se baseia diretamente na maximização da felicidade da maioria e a outra que aparentemente toma a virtude como principal critério de escolha, a ação que se dirige à virtude pode ser escolhida e justificada pela doutrina utilitarista.

Ao analisar o sentimento de justiça, percebe-se uma grande preocupação de Mill em alinhar a doutrina utilitarista com os direitos individuais. Há direitos como o da liberdade e da igualdade que são requisitos essenciais da felicidade humana. O sentimento de justiça é um traço fundamental do caráter de uma pessoa. Associamos nosso entendimento de felicidade para aquilo que é justo e consideramos que a humanidade não pode alcançar o bem-estar geral quando a justiça não atua como instrumento dessa finalidade.

O utilitarismo não só pode como deve apreciar as regras morais que compõem o sentimento de justiça. Uma leitura dedicada do V capítulo do ensaio *Utilitarismo*, mostra justamente que Mill elege a justiça como uma das partes “essenciais”, mais “sagradas”, para maximização da utilidade, porém,

ao longo do capítulo, quando o filósofo analisa as regras associadas ao sentimento de justiça, fica claro que nenhuma delas é absoluta, elas são carregadas de ambiguidades, e quando essas regras entram em conflito a solução, passa pelo acolhimento do princípio de utilidade. Afirma Mill:

Pelo que fica dito, dá a impressão de que a justiça é um nome para certos preceitos morais que, encarados coletivamente, se situam num plano mais elevado da escala social, e são por isso de mais proeminente obrigação do que outros; embora possam ocorrer casos particulares nos quais outro dever social seja tão importante que revogue qualquer uma das máximas gerais da justiça. (MILL, 2005, p. 128).

Torna-se evidenciado que, para o filósofo britânico, as regras morais, na maioria das vezes, estão de acordo com o princípio da utilidade, embora algumas vezes essas regras possam ser violadas justamente por se apresentarem contrárias à utilidade. Para a filósofa Maringoni de Carvalho, as ideias de justiça e de direito morais desempenham um papel muito importante na ética utilitarista de Mill, pois essas são indissociáveis da utilidade. Segundo Carvalho:

Dizer que os direitos morais se fundam, em última análise, na ideia de utilidade, não significa que os mesmos possam ser vulnerados por motivos levianos, sempre que sua violação produzir um incremento mínimo ou moderado de bem-estar. Usando-se uma linguagem mais atual, pode-se dizer que os direitos utilitaristas valem *prima facie*. Eles podem até ser violados por considerações de utilidade, mas não podem ser sempre violados em nome da Utilidade: em havendo uma alternativa que respeite os direitos, ele é preferível [...]. (CARVALHO, 2013, p. 209).

Portanto, os direitos, na teoria de Mill, não são sagrados, mas também não podem ser violados por qualquer motivo. Os direitos são justificados pelo refinado hedonismo qualitativo. É certo que no utilitarismo os direitos podem ser violados em algumas ocasiões específicas, dado que eles nunca são entendidos como absolutos. Essa, por sua vez, é uma questão delicada do utilitarismo, mas, em todo caso, a acusação de que o utilitarismo é omissivo em relação aos direitos, é equivocada.

A defesa da diversidade empreendida por Mill mostra que o filósofo está comprometido com a pluralidade dos modos de viver e ser feliz. A felicidade geral só pode ser alcançada em ambientes que cultivam a tolerância e reconhecem que a variedade de pensamento e modos de agir

contribui muito mais para a felicidade do que a uniformidade proibitiva. Recorde-se do argumento do juiz competente, que só atinge o conhecimento mais amplo quando experimenta a maior variedade de prazeres.

Para que o sistema ético de Mill funcione bem, exige-se que a esfera privada do indivíduo seja preservada. Esta condição garantiria a pluralidade dos modos de viver, pois sem coerção externa os indivíduos e os grupos raramente se desenvolvem de maneira uniforme. Afirma Mill:

Não há motivo para que toda a existência humana deva ser construída sobre algum padrão único ou um pequeno número de padrões. Se uma pessoa tem uma razoável medida de senso comum e de experiência, seu próprio modo de levar sua existência é o melhor, não porque seja o melhor por si mesmo, mas porque é o seu próprio modo. (MILL, 2017, p. 157).

Ficam manifestas duas visões de Mill nessa declaração. A de que os indivíduos são diferentes e têm diferentes concepções de vida boa e de que é fundamental a autonomia do indivíduo para buscar a sua própria felicidade. Assim, a uniformidade seria um movimento contra a própria natureza humana, e a imposição de um modo de vida por outrem não conduz à felicidade. A tolerância é uma exigência moral no sistema utilitarista de Mill, porque a liberdade precisa ser absoluta na esfera privada do indivíduo, porque apenas um indivíduo autônomo tem consciência de sua responsabilidade moral e, também, porque a diversidade é uma condição essencial para o progresso social.

Mill reconhece que as pessoas não alcançam a felicidade num mesmo modelo de vida, e o reconhecimento dessa diversidade é vital para a maximização da felicidade de cada pessoa. “Para ser justo com a natureza de cada uma, seria essencial que se permitisse que pessoas diferentes levassem vidas diferentes.” (MILL, 2017, p. 151).

Por fim analisa-se o conceito de empatia na doutrina de Mill. Segundo Mill, a empatia é um dos sentimentos naturais dos seres humanos e um daqueles tão poderosos quanto o sentimento de justiça ou o desejo de prazer. Obviamente, não se pode afirmar que o sentimento de empatia opera com a mesma intensidade em todos os seres humanos, mas ele de fato existe, mesmo que em alguns indivíduos ele esteja num nível muito abaixo daquele que o padrão utilitarista exige.

Mill adota o sentimento de empatia como uma sanção do princípio da maximização da felicidade geral. O sentimento de empatia do homem com seus pares, leva-o a unir-se aos outros, muitas vezes numa escala muito além das pessoas mais próximas, e ajustar seus interesses com os interesses da humanidade. A empatia é uma disposição de caráter que leva os indivíduos a considerarem a própria felicidade e a felicidade dos outros como algo indissociável. Segundo Mill:

A mesma superioridade de inteligência, aliada à possibilidade de sentir empatia para com os seres humanos em geral, permite-lhe ligar-se a ideia coletiva de sua tribo, do seu país, ou da humanidade, de tal maneira que qualquer ato prejudicial para eles desperta o seu instinto de empatia, e insta-o a resistir. (MILL, 2005, p. 112).

Mill considera que a empatia é um sentimento moral elevado, que gera um impulso para a realização da felicidade geral, pois, através da empatia, somos capazes de ampliar nossa preocupação com o bem-estar de toda a humanidade.

5 Considerações finais

Após analisar essas noções oferecidas por Mill para o desenvolvimento do caráter moral, crê-se que há razões suficientes para, no mínimo, inquietar-se com algumas condenações simplistas dirigidas à utilidade. A primeira, mais óbvia e mais injusta das denúncias feitas ao utilitarismo milliano, é de ele preferir sempre o bem-estar total somado e abandonar os princípios de justiça e o respeito à individualidade das pessoas. Considero muito difícil aceitar essa objeção como pertinente. Mill não sustentou que o ser humano deveria ter como objetivo apenas a busca do prazer. Ao contrário, ele investigou uma série de valores que se identificam com a concepção de uma sociedade de seres felizes. Segundo Guisán: “[...] Mill parece ser o autor mais indicado para satisfazer a demanda de muitos éticos, que como Griffin ou Amartya Sen, defendem uma ética do bem-estar, no sentido do *Well-Being*, que se afasta do sentido estritamente economicista do *Welfare*”.² (GUISÁN, 1998, p.118).

² O sentido de *Well-being* é a compreensão do bem-estar que abrange a felicidade, a saúde, a prosperidade, a liberdade, em contraposição ao *Welfare*, no sentido do puro assistencialismo econômico.

Embora o utilitarismo tenha se desenvolvido no mesmo círculo dos defensores do liberalismo econômico, a concepção de felicidade de Mill não pode ser reduzida ao puro acúmulo de bens econômicos, nem para o indivíduo nem para toda a sociedade. A concepção de felicidade de Mill leva muito a sério a justiça, a liberdade, a individualidade, a tolerância, a diversidade e o sentimento de empatia, ou seja, bens que não são mensuráveis quantitativamente, mas indispensáveis à realização de uma vida feliz.

Todos esses valores, apontados como imprescindíveis na teoria de Mill, são prazeres elevados não apenas pelas suas prováveis consequências prazerosas, mas, porque a prática desses sentimentos ou modos de ação, em si mesmos, é, pois, prazerosa ao espírito humano. Ou seja, sente-se prazer ao buscar ser virtuoso; sente-se prazer, quando se procura ser justo nas decisões, se é mais feliz ao compreender a diversidade do mundo. É, por conseguinte, agradável perceber nosso sentimento de empatia ao próximo. Um indivíduo de caráter moral elevado não aprecia apenas as consequências da ação, mas todo o processo que se conduziu para aquele resultado.

Os ingredientes da felicidade de Mill são os mesmos que refinam a sua doutrina utilitarista. Todos esses valores podem, até certo ponto, se desenvolver de forma espontânea na mente humana, mas o sistema ético milliano solicita que essas noções constituam meios para a felicidade e através da educação se configurem parte proeminente da ideia de felicidade. Mill defende que a sociedade deveria ser educada pela doutrina utilitarista e que pessoas com caráter moral elevado são mais aptas a reconhecer as escolhas que resultam na felicidade geral. É certo que as noções eleitas por Mill como imprescindíveis à vida feliz não se limitam aos que foram apontados neste trabalho. A felicidade em Mill é um conceito aberto, que convida os estudiosos da utilidade a fazerem distintas interpretações. Mas seja qual for o enfoque dado à teoria de Mill, é preciso reconhecer seu apaixonado desejo em aperfeiçoar a mais importante das obras humanas, o próprio ser humano.

Referências

ANDRADE, Érico. O homem vazio: uma crítica ao utilitarismo. *Trans/Form/Ação*, v. 36, n. 2, 2013.

BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. Utilitarismo: ética e política In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; AGUIAR, Odílio Alves; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de. *O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis : Ed. da UFSC, 2007.

DIAS, Maria Cristina Longo Cardoso. As diferenças entre os conceitos de moral no utilitarismo de Bentham e John Stuart Mill: a moralidade como derivada das respectivas noções de natureza humana. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 19, n. 32, p. 483-506, 2015. Disponível em: <<http://ufrn.emnuvens.com.br/principios/article/download/7581/5644>>. Acesso em: 5 maio 2018.

GONTIJO, Fernanda Belo. Juízes competentes, igualitarismo e imparcialidade. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinícius (Org.). *Filosofia contemporânea: ética e política contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 283-295.

GRAY, John. *O liberalismo*. Lisboa: Estampa, 1988. (Ciências sociais, Temas, n.4).

GUISÁN, Esperanza. Esperando por Mill. In: PELUSO, Luis Alberto (Org.). *Ética e utilitarismo*. Campinas: Alínea, 1998. p. 111-130.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Trad. de F. J. Azevedo Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2005.

_____. *Sobre a liberdade e a sujeição das mulheres*. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

_____. MASSELLA, Alexandre Braga. *A lógica das ciências morais*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SIMÕES, Mauro Cardoso. John Stuart Mill: utilitarismo e liberalismo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 174-189, 2013.

_____. *Liberdade e paternalismo segundo John Stuart Mill: uma análise das teses de On Liberty*. 2007. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280419>>. Acesso em: 8 maio 2018.

SINGER, Peter. *Ética prática*. 3. ed. São Paulo: M. Fontes, 2002.

WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo: M. Claret, 2005.

Seção IV
Filosofia do Direito

12

A promessa como alternativa e a boa-fé como proceder: iluminações arendtianas à ética contratual

Lucas Dagostini Gardelin*

1 Considerações iniciais

A boa-fé goza de notável vitalidade, facilmente percebida na análise de seu percurso histórico: traça suas origens primevas no Direito romano, com repercussões sentidas no desenvolvimento de arquiteturas jurídicas dos mais diversos recortes. Em que pese sua antiguidade, a boa-fé dispõe, hoje, de importante localização em nosso ordenamento jurídico, como bem demonstra a sua recepção expressa pelo advento da Constituição Federal de 1988, do Código de Defesa do Consumidor de 1990 e, por fim e especialmente, do Código Civil de 2002.

A perseverança da boa-fé indica, deste modo, uma intrigante conjunção de continuidade, historicidade e metamorfose: sua mobilização testemunha a importância adquirida, e constantemente remodelada, no atual panorama jurídico, com especial enfoque concedido às relações contratuais civis.

Eivada de inegável componente ético, traduzido num verdadeiro proceder concretamente exigível e juridicamente respaldado, a reflexão sobre a boa-fé pode ser majorada pelo apelo, hoje tão caro a uma ciência jurídica, que almeja desvencilhar-se de herméticos formalismos e assepsias, ao diálogo com outros campos do saber. É por esse propósito que se busca, neste trabalho, a aproximação do estudo jurídico da boa-fé com as considerações político-filosóficas provenientes do pensamento de Hannah Arendt, mormente em seus conceitos de promessa e ação. Adota-se por método o analítico, ancorado em pesquisa bibliográfica.

A tentativa de lastrear o presente trabalho, no rico manancial do pensamento arendtiano, parece-nos, a um só tempo, oportuna e necessária. Oportuna, porque o debate acerca da boa-fé constitui (especialmente em sua acepção objetiva), dentro do universo jurídico, tópico de vivo interesse e

* Acadêmico do curso de Direito na Universidade de Caxias do Sul. Bolsista de Iniciação Científica BIC/Fapergs. Integrante do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica. CV: <http://lattes.cnpq.br/7920618297606474>. E-mail: gardelin_lucas@hotmail.com.

contínua recensão. Nesse sentido, uma aproximação com a obra de Hannah Arendt, que vem continuamente galgando destaque nas várias arenas de discussão acadêmica, poderia contribuir para o surgimento de novas perspectivas, calcadas na busca de um frutífero diálogo interdisciplinar. É também necessária, em nosso entender, em virtude do papel central desempenhado pela boa-fé na exigência, tantas vezes buscada ao longo do percurso jurídico, da necessidade do agir leal e da confiança no direito – e, em especial e atinente aos propósitos deste trabalho, no âmbito da relação contratual civil.

Assim posto, uma interface com o pensamento de Arendt, arguta defensora da liberdade da ação conjunta e da promessa como instrumento de manutenção do mundo comum e plural, pode fornecer subsídios a uma compreensão do direito e da relação contratual, enquanto encontro humano – para o qual a boa-fé e o compromisso mútuo são indispensáveis à concreção da liberdade e da pluralidade.

2 A promessa como alternativa: ação e liberdade não soberana num mundo comum

A ação, segundo Arendt, é a “atividade política por excelência” e estabelece íntima ligação com a natalidade, pois o indivíduo, recém-chegado ao mundo, “possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”. (ARENDR, 2016, p. 11). A pluralidade, o estar entre os outros, o *inter homines esse*, é a condição humana da ação. (ARENDR, 2016, p. 9-10).

Traduz-se na inserção do homem no mundo compartilhado, seu aparecimento enquanto *uniqueness* (singularidade), na paradoxal pluralidade de seres únicos. O tomar parte através do ato e da palavra revela o homem enquanto homem, e não como mera corporeidade ou amontoado caótico de caracteres – o agente aparece como *quem*, e não como *quê*.

Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. (ARENDR, 2016, p. 218-219).

A ação é detentora de tamanha importância que Arendt chega a afirmar que “a vida sem discurso e sem ação [...] está literalmente morta para o mundo, deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens”. (ARENDR, 2016, p. 219). Neste sentido, “o mundo plural engendra a própria gênese humana”. (ASSY, 2015, p. 31). Ela se encontra invariavelmente associada à natalidade, a possibilidade do inédito, o germe de um novo começo, assim definida pela pensadora alemã:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio de começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, e não antes. (ARENDR, 2016, p. 220).

O milagre do mundo compartilhado, de suas realidades intersubjetivamente apreendidas (o *dokei moi* socrático, a maneira como o mundo se me apresenta) e dos novos começos que se anunciam, garante a perpetuação da narrativa humana, e só pode ser defendido quando e se nos engajamos responsabilmente em sua manutenção – através do ato e da fala e em concerto com os distintos semelhantes.

Ao contrário do estar-aí inorgânico da matéria morta, os seres vivos são meras aparências. Estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um. As coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas ele *parece* diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie. Parecer – o parece-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores [...]. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores. (ARENDR, 2016, p. 37-38).

O caráter revelador da ação avulta “[...] quando as pessoas estão *com* as outras – nem ‘pró’ nem ‘contra’ elas – isto é, no puro estar junto dos homens”.

(ARENDRT, 2016, p. 223). O aparecer no mundo comum, plural e luminoso, ganha contornos inderrogáveis, uma vez que, como aponta Assy,

somente em pluralidade construímos um mundo que cria as condições de possibilidade de nossa própria existência. Uma circunstância ontológica baseada não em uma ordem metafísica imutável e universal, mas, ao contrário, “diferenciada a partir do lugar que nos cabe dentro dele”, pela diferença propiciada por cada espaço ocupado por nós, mediante visibilidade, publicidade, permanência e movimento no mundo comum. Cada espaço público, cada forma de vida (*Lebensform*), cada comunidade, com suas especificidades (políticas, culturais e assim por diante), garante e estabiliza as condições estruturais de seus respectivos membros. (ASSY, 2015, p. 34).

Daí o fato de a ação só lograr ser concebida em liberdade – e só tem o condão de inaugurar o não existente sob a luminosidade do espaço público: “É precisamente a pessoa humana, em toda sua objetividade, que precisa aparecer em público para alcançar uma realidade plena”. (ARENDRT, 1987, p.81). A nossa singularidade é reconhecida e amparada única e necessariamente em sua manifestação perante os outros, que atuam na condição de verdadeiros espectadores. E isso porque

[...] só o que *aparece* do lado de fora é distinto, diferente, ou mesmo único. Em suma, todas as nossas emoções são as mesmas, a diferença está no que fazemos aparecer e como. Em outros termos, a natureza escondeu tudo que é meramente funcional e deixou-o sem forma. [...] A identidade depende da manifestação, e a manifestação é, antes de mais nada, exterior. A ‘função primitiva’ da palavra, o ‘Ai!’ ou ‘Pam!’, distinta de um grito inarticulado, já é manifestação antes de poder tornar-se ‘sinal ou indicador’. A fala é manifestação exterior de algo interior; mas é um erro acreditar que essa apresentação é um mero reflexo que representa uma espécie de cópia carbono do que ocorreu no interior. Fala, gestos, expressões do rosto – tudo isto torna manifesto algo oculto, e é esta manifestação que *modifica* o interior informe, caótico, de tal maneira que se torna apropriado para o aparecimento, para ser visto ou ouvido. Em prova do que digo, ele nos obriga a nos definir, a nos comprometer, etc. (ARENDRT, 1995, p. 233).

Ocorre que a ação não pode germinar na privatividade do homem – ela aparece apenas no espaço público, “o local adequado para a excelência humana” (ARENDRT, 2016, p. 61), capaz de possibilitar a inserção do agente (que se revela por meio do ato e da fala, confirmando, assim, seu segundo nascimento) no mundo compartilhado pelos pares, marcado pela pluralidade

de seres singulares. Ela se manifesta, ademais, de forma imediata entre os homens, no espaço-entre, na realidade por eles comungada. Como todos possuem a mesma capacidade de agir, e em razão de o homem encontrar-se em movimento entre outros agentes – no que Arendt apelidou de “teia das relações humanas” (ARENDR, 2016, p. 226) –, ele logo é interpelado por um duplo dilema: livre e capaz de agir, vê-se diante das duas consequências inerentes à própria ação – a ilimitabilidade e a imprevisibilidade. Deste modo, ele

nunca é simples “agente”, mas sempre, e ao mesmo tempo, padecente. Fazer e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros [...] o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto. (ARENDR, 2016, p. 235-236)

A ilimitabilidade é, assim, a outra face da moeda da ação: junto à sua capacidade inesgotável de estabelecer relações humanas no mundo comum, apresenta-se a instauração de processos sem precedentes, que não são passíveis de restrição e que, por isso, extravasam limites e fronteiras. Aliada à ilimitabilidade, entretanto, há a imprevisibilidade, radicada no fato de que

a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos [...] a ação só se revela plenamente [...] para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes. (ARENDR, 2016, p. 238).

Na qualidade de iniciadores, e em virtude da própria confirmação dessa característica, os homens carregam um fardo: jamais dominarão, com segurança e previsão, os desdobramentos incomensuráveis de seu próprio agir, que é infinito: “a acção pode ser o lugar da liberdade, sendo contrária à soberania [...] é por natureza imprevisível, pelo facto de a sua pluralidade ser a sua condição”. (AMIEL, 1997, p. 68).

A ação arendtiana é, a um só tempo, campo excelente de experiência da liberdade e regaço de bifronte aporia: como Janus, contrapõe à afirmação do livre a *hybris* da ilimitabilidade e da imprevisibilidade.

Diante de tal panorama, calejado de insondabilidade e desconcerto, Arendt opera o resgate fundamental da promessa e do perdão, vivamente presentes no seio da multissecular tradição judaico-cristã (que tem em Abraão e Jesus de Nazaré seus arquétipos *par excellence*), e as eleva à condição de experiências genuinamente políticas. Dissociadas de suas raízes religiosas, elas avultam como importantes “garantias” humanas frente às desmesuras da ação, que, como vimos, sabe-se imprevisível e inerentemente ilimitada – a “fraqueza” da pluralidade como preço a ser pago pela liberdade.

A promessa (e, por consequência, o contrato, sua manifestação jurídica) sempre desempenhou, e ora permanece a desempenhar, uma função de centralidade no universo do pensamento ocidental. No rol de aproximações humanas, o contrato ocupa, indubitavelmente, papel de grande centralidade – e nele cumpre variegadas funções (ética, política, jurídica, econômica, etc.). Esse entendimento é esposado e reforçado por Arendt, que assevera:

[...] o poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessas sempre foi conhecido em nossa tradição [...] a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos de Roma, que o poder de fazer promessas ocupou, ao longo dos séculos, o centro do pensamento político. (ARENDR, 2016, p. 301-302).

Sua importância ganha contornos específicos: ante a “imprevisibilidade dos assuntos humanos” e a “inconfiabilidade dos homens exatamente como são”, a promessa mostra-se capaz de instaurar “ilhas de previsibilidade” e certos “marcos de confiabilidade”. (ARENDR, 2016, p. 302-303). Frente à faceta agonística da ação (a impossibilidade intransponível de prever-lhe os desdobramentos, uma vez que é concebida em pluralidade e ser, ela própria, a manifestação procedural da liberdade), a promessa se apresenta, nas palavras próprias de Arendt, da seguinte maneira:

A imprevisibilidade, que o ato de fazer promessas dissipa ao menos parcialmente, tem uma dupla natureza: decorre ao mesmo tempo da ‘obscuridade do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. A incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé

absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos. (ARENDR, 2016, p. 302).

No tecer de suas reflexões, Arendt, em *Sobre a revolução*, percuente estudo dedicado à análise das duas experiências revolucionárias por excelência (a americana, de 1776, e a francesa, de 1789), reitera a importância inegável da promessa para a manutenção da própria *mundanidade* do homem, porque ela se encontra imbricada, de modo indissociável, à capacidade de ação (efetiva e concreta apenas num estado de pluralidade) e à construção do poder (que germina apenas na ação comum, e cuja manutenção depende da disposição dos homens ao compromisso, à obrigação, à união e ao pacto mutuamente estabelecido):

A faculdade humana de fazer e manter promessas guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo. Assim como as promessas e acordos tratam do futuro e oferecem estabilidade no oceano de incertezas do porvir, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, da mesma forma as capacidades humanas de constituir, fundar e construir o mundo sempre remetem mais a nossos “sucessores” e à “posteridade” do que a nós mesmos e à nossa época. A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera política, é provavelmente a faculdade humana suprema. (ARENDR, 2011, p. 228, grifos nossos).

A faculdade de prometer aparece, assim, como alternativa possível para mitigar as consequências da ação. Ela faz germinar, na teia das relações humanas, inerentemente marcada por uma inextirpável instabilidade, ilhas de certeza, marcos capazes de sustentar confiabilidade, tornando os homens, empenhados no mútuo compromisso erigido, por fim capazes de responder por si, pelos outros e, principalmente, pelo mundo comum.

3 A boa-fé como proceder: a irradiação da boa-fé objetiva nas relações contratuais civis

A boa-fé é multissecular. Seu percurso jurídico, tal como corriqueiramente se apercebe no trato da privatística, é marcado por um *élan* de continuidade e recensão, esquecimento e retomada. Instituto, pois, antigo, de palpável e recorrente importância – mas de igualmente desconfortável esquecimento. A isso soma-se a dificuldade – quiçá impossibilidade – de lograr defini-la em exatidão e alcance.

À doutrina convém separar, hodiernamente, a boa-fé em duas expressões: subjetiva e objetiva. Interessa-nos, sobretudo, a segunda. De todo modo, é forçosa a análise. A teor, do sucinta e precisamente disciplinado por Fernando Noronha:

A primeira diz respeito a dados internos, fundamentalmente psicológicos, atinentes diretamente ao sujeito; a segunda a elementos externos, a normas de conduta que determinam como ele deve agir. Num caso está de boa-fé quem ignora a real situação jurídica; no outro, está de boa-fé quem tem motivos para confiar na contraparte. Uma é boa-fé estado, a outra, boa-fé princípio. (NORONHA, 1994, p. 132).

A boa-fé objetiva é, portanto, compreendida como um parâmetro aferível objetivamente de conduta, “um agir adequado, correto, baseado em confiança e lealdade, informado pelos padrões culturais numa determinada região, num dado período temporal” (FERNANDES, 2010, p. 29), detentor de inafastável “exigência da eticidade [...] um verdadeiro dever jurídico positivo”. (REALE, 1986, p. 8). Este agir, assim entendido, “obriga a um certo comportamento, ao invés de outro; obriga à colaboração” (NEGREIROS, 2006, p. 227), de modo a informar a conduta, numa

atuação “refletida”, uma atuação refletindo, pensando no outro, no parceiro contratual, respeitando-o, respeitando seus interesses legítimos, suas expectativas razoáveis, seus direitos, agindo com lealdade, sem abuso, sem obstrução, sem causar lesão ou desvantagem excessiva, cooperando para atingir o bom fim das obrigações: o cumprimento do objetivo contratual e a realização dos interesses das partes. (MARQUES, 2006, p. 216).

O princípio da boa-fé objetiva desempenha, além disso, função de cláusula geral em nosso ordenamento, afirmando-se como princípio-reitor do

universo das relações obrigacionais e intersubjetivas. Ela possibilita a verificação de compatibilidade e adequação dos contratos, sob escrutínio do magistrado, condizentes à atuação das partes integrantes. Não obstante, e justamente em virtude de sua caracterização enquanto cláusula geral, tem o condão de irradiar suas influências sobre os demais continentes jurídicos. As cláusulas gerais, assim sendo,

constituem o meio legislativamente hábil para permitir o ingresso, no ordenamento jurídico, de princípios valorativos, expressos ou ainda inexpressos legislativamente, de *standards*, máximas de conduta, arquétipos exemplares de comportamento, das normativas constitucionais e de diretivas econômicas, sociais e políticas, viabilizando a sua sistematização no ordenamento positivo. (MARTINS-COSTA, 2000, p. 274).

A extensão da importância do princípio da boa-fé e sua incidência nas relações contratuais (e sobre a própria concepção de contrato) não pode, sob o risco de revelar-se quimérica, ser mensurada sem o reconhecimento da verdadeira viragem copernicana empreendida pela Constituição Federal de 1988, que

impôs ao Direito Civil o abandono da postura patrimonialista herdada do século XIX, migrando para uma concepção em que se privilegia o desenvolvimento humano e a dignidade da pessoa concretamente considerada, em suas relações interpessoais, visando à sua emancipação. (FACHIN, 2006 apud NALIN, 2006, p. 17).

Verifica-se, assim, a valorização da pessoa, não mais considerada em contornos individualistas, monadológicos e atomizados, sobre a mera disciplina das relações patrimoniais – daí poder falar-se de uma tendência (gize-se, tendência) à *despatrimonialização* do Direito Civil, numa ruptura com o paradigma erigido sobre o dogma em que “a categoria do ser é subordinada àquela do ter: quem possui ‘é’”. (PERLINGIERI, 2002, p.4). Essa valorização, de assento constitucional, conduz à releitura do individualismo e da patrimonialidade sacramentados “à luz da opção ‘ideológico-jurídica’ constitucional, na qual a produção encontra limites insuperáveis no respeito aos direitos fundamentais da pessoa humana”. (PERLINGIERI, 2002, p. 4).

Isso se dá em decorrência da releitura dos fundamentos do Direito Civil à luz da irradiação constitucional, “a tábua axiológica que condiciona a

interpretação de cada um dos setores do direito civil” (TEPEDINO, 2004, p. 221), que presenteia a atualidade jurídica com o seguinte estado de coisas:

Se em primeiro plano está a pessoa valorada por si só, pelo exclusivo fato de ser pessoa – isto é, pessoa em sua irreduzível subjetividade e dignidade, dotada de personalidade singular e por isso mesmo titular de atributos e de interesses não mensuráveis economicamente, – passa o Direito a construir princípios e regras que visam a tutelar essa dimensão existencial, na qual, mais do que tudo, ressalta a dimensão ética das normas jurídicas. Então o direito civil reassume a sua direção etimológica e do direito dos indivíduos passa a ser considerado o direito dos civis, dos que portam em si os valores da civilidade. (MARTINS-COSTA, 2002, p. 132).

Tais modificações manifestam-se com grande intensidade num ramo privilegiado e legitimamente fulcral do Direito Civil: o contratual. O paradigma da primazia da *voluntas* individualista, gestada e levada ao paroxismo pelas codificações oitocentistas, cede, agora, lugar à relativização de conceitos, seguida de sua conseqüente adaptação:

O direito dos contratos, em face das novas realidades econômicas, políticas e sociais, teve de se adaptar e ganhar uma nova função, qual seja a de procurar a realização da justiça e do equilíbrio contratual. No novo conceito de contrato, a eqüidade, a justiça (*Vertragsgerechtigkeit*) veio ocupar o centro de gravidade, em substituição ao mero jogo de forças volitivas e individualistas, que [...] comprovadamente só levava ao predomínio da vontade do mais forte sobre a do vulnerável. É o que o novo Código Civil denomina ‘função social do contrato’, novo limite ao exercício da autonomia da vontade. (MARQUES, 2006, p. 166-167).

É o que se pode confirmar, principalmente, pela expressa previsão da função social dos contratos (art. 421 do Código Civil de 2002). A boa-fé, entretanto, assoma como princípio geral do direito dos contratos – abarcando as relações contratuais em sua integralidade: pré, inter e pós-contratual.

Deste modo, e atentando à expansão do movimento de despatrimonialização e valorização axiológica da pessoa *qua* pessoa, é preciso ter em mente:

A renovação dos propósitos do contrato contemporâneo, dentre o que se destaca atenção maior dispensada ao sujeito do que à produção e ao consumo, sem que, com isso, se sustente a superação do conteúdo econômico do negócio, mesmo que, minimamente, retratado. [...] O processo de modificação do patrimonialismo ao pessoalismo ocasiona a

ruptura da lógica individualista do ter, substituída, ou, ao menos, mitigada, por aquela outra, do ser. A relação obrigacional patrimonial acaba por ser ferramenta de desenvolvimento de um papel, direto ou indireto, de atuação do valor constitucional da dignidade humana. (NALIN, 2006, p. 248-249).

O contrato, assim, apresenta-se remodelado, recauchutado, objeto de verdadeiro processo de releitura. Não se encontra, entretanto, esquelético, tampouco “morto”, mas, acompanhando a lição percuciente de Enzo Roppo, “simplesmente diferente do que era no passado [...] parece legítimo falar de uma passagem de um modelo de contrato a um novo modelo de contrato, adequado às exigências dos novos tempos” – até porque, seguindo ainda o autor, “não existe uma ‘essência’ histórica do contrato; existe sim o contrato, na variedade das suas formas históricas e das suas concretas transformações”. (ROPPO, 1988, p. 347-348).

A boa-fé objetiva, deste modo, insere-se de modo fulcral e norteador no âmbito contratual, sendo acompanhada de outros princípios contemporâneos dela advindos – transparência, confiança, equidade, etc. Consubstancia o “dado mais claro da afirmação do desejo constitucional de um contrato solidário e socialmente justo”. (NALIN, 2006, p. 139). O mesmo autor ressalta a importância, hoje de todo inderrogável, da boa-fé na esfera contratual, afirmando que “a segurança jurídica não está mais no paradigma moderno da vontade, mas no pós-moderno da boa-fé: contrato seguro é conforme a boa-fé”. (NALIN, 2006, p. 211). A reflexão da boa-fé na seara das relações contratuais civis é a de que:

[...] o contrato [...] não é mais perspectivado desde uma ótica informada unicamente pelo dogma da autonomia da vontade. Justamente porque traduz relação obrigacional – relação de cooperação entre as partes, processualmente polarizada por sua finalidade – e porque se caracteriza como o principal instrumento jurídico de relações econômicas, considera-se que o contrato, qualquer que seja, de direito público ou privado, é informado pela *função social* que lhe é atribuída pelo ordenamento jurídico, função esta, ensina Miguel Reale, que é ‘mero corolário dos imperativos constitucionais relativos à função social da propriedade e à justiça que deve presidir à ordem econômica’. (MARTINS-COSTA, 2000, p. 457).

Assim sendo, a boa-fé cristaliza a valorização de substratos éticos na relação estabelecida entre os sujeitos de direito. Operando por meio da consagração de um dever geral de correção e lealdade a ser observado e

atuado em todo o *iter* contratual, passa também a ser traduzida como baliza do equilíbrio, da harmonização dos desígnios e aspirações do *ego* e do *alter*, que passam a ser encarados e valorizados sob um mesmo e único prisma: o da inderrogável e mutuamente cultivada cooperação.

4 A imprevisibilidade da ação e a teia das relações humanas: aproximando boa-fé e promessa

A promessa, fruto plural, é a garantia da identidade singular, uma vez que vincula umbilicalmente aquele que promete ao que cumpre – e vice-versa. Sem o condão do unir próprio à promessa, sem a obrigação deliberadamente consentida, “Jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e sem rumo, nas trevas do coração de cada homem [...] que só podem ser dissipadas pela luz derramada no domínio público pela presença de outros”. (ARENDDT, 2016, p. 294).

As observações de Lisa Disch, oportunamente citadas por Duarte (2000, p. 237), também contribuem ao entendimento de que, através do mútuo compromisso, a identidade é pública e intersubjetivamente gestada – e, acima de tudo, confirmada:

Não é o *eu* que faz a promessa, mas sim a *promessa* que faz o eu. [...] Arendt coloca a força moral da promessa não na integridade de um eu interno putativo, mas na presença daqueles que testemunham a promessa. De fato, ela argumenta que o eu existe enquanto uma entidade confiável apenas em público. [...]. Contrariamente à compreensão da promessa como centrada no sujeito, Arendt sugere que [...] a força moral de uma promessa deriva não de uma continuidade interna ao eu que a pronuncia, mas sim da presença dos outros diante dos quais a promessa é feita; não é a subjetividade, mas a intersubjetividade, que torna as promessas vinculatórias. (DISCH, 1994, p. 52-53).

A identidade é, pois, construída em convívio – infensa ao isolamento, ela só logra florescer no espaço público, na teia de relações tecida contínua e incansavelmente pelos homens. E esse florescer fenomênico só se concretiza através do ato e da fala – que, também eles, gestam riscos imprevisíveis, já que “embora ninguém saiba quem revela quando desvela a si mesmo no feito ou na palavra, deve-se estar disposto a correr o risco de se desvelar”. (ARENDDT, 2016, p. 223).

[...] embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é seu sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu padecente, mas ninguém é seu autor. (ARENDR, 2016, p. 228).

Ou seja: embora o mundo público ilumine todo e cada um de seus iniciadores, garantindo a cada um o reconhecimento de sua singularidade plural, a previsão correta de suas ações posteriores permanece sempre à mercê da névoa do insondável. É neste momento que avulta a importância da promessa. Sua força tingem-se de coloração específica, verdadeiramente única, pois “o desejo de dominar a incerteza do amanhã combina-se com a confiança no outro e a vontade de agir de forma concertada; num clima geral de liberdade, a promessa surge como um instrumento de cooperação que cria uma temporalidade simultaneamente aberta e dominada”. (OST, 2001, p. 208).

E assim o é porque, como bem vimos, e como Ost magistralmente reitera, Arendt sabe louvar a imprevisibilidade indissociável do livre-agir e a inextirpável pluralidade dos homens, sabe revesti-las de honras devidas:

[...] uma vez que os homens são livres, é preciso admitir que terão dificuldades em garantir o que serão amanhã; uma vez que partilham o mundo em comum, é preciso aceitar que essa pluralidade torna as consequências da ação individual dificilmente previsíveis. [...] É nesse pano de fundo [...] que se destaca a promessa como uma modalidade voluntária de colaboração. (OST, 2001, p. 211).

Aí se radica a conexão entre a promessa e a boa-fé: trata-se do campo intersticial entre a liberdade (jamais vergada às previsões etéreas e esterilizantes, natural negação da condição de pluralidade) e as “ilhas de certeza” capazes de, garantindo o novo, não sacrificar o futuro: “A importância da coerência entre a ação e a palavra [...] revela a importância de tal coerência nas relações entre os homens, em geral, pois dependem de um espaço comum em que possam se reconhecer para assegurar suas próprias existências reais”. (GONÇALVES, 2008, p. 61).

A promessa erige como pilar inabalável a paradoxal pluralidade e, ao mesmo tempo, celebra a liberdade sem corrompê-la em grilhões ilusórios. Não sacrifica o presente ao futuro e tampouco aprisiona este último numa

clausura de imobilismo: antes os liga na abertura do *initium*, no iniciar latente a cada um. A promessa, então, se apresenta como remédio interior e garantidor da ação: faz renascer, ao unir os agentes, a possibilidade do novo e a manutenção da realidade intersubjetivamente vivenciada:

A idéia de senso comum está intimamente ligada às idéias de razoabilidade e de *standards* de conduta, fornecendo paradigmas que acabam sendo aceitos por fazerem sentido na comunidade. Nessa medida, exsurge a relação entre o espaço de aparência, a confiança baseada na ação e no discurso e os padrões de conduta que dão conteúdo à boa-fé objetiva. (GONÇALVES, 2008, p. 67).

A importância da boa-fé reside, quiçá, na indispensabilidade, presente em todas as relações intersubjetivas, da segurança, apenas obtida pelo mútuo compromisso e concretizada pela conduta confiável. É justamente a partir dessa inderrogável necessidade que o apelo à contribuição de Hannah Arendt avulta: uma vez que o mundo é habitado por homens, e não pelo *homem*, detentores de igual capacidade e liberdade de ação, a promessa surge como alternativa para mitigar a insegurança gestada pela imprevisibilidade do agir, que desconhece limites. Sendo a ação concebida em um contexto de liberdade não soberana (ao homem não é possível prever a magnitude da repercussão gestada por sua ação na teia das relações humanas) e de pluralidade (a ação só germina no convívio com os outros no mundo comum), a promessa reforça a possibilidade, por meio da construção de “ilhas de previsibilidade”, gestadas pela confiança e pelo mútuo compromisso; de manutenção do convívio plural e da própria liberdade de ação. Como o homem só age em conjunto (e, em Arendt, agir e ser livre são uma e a mesma coisa), e só se revela por meio de palavras e atos, o comprometer-se à conduta confiável serve como atenuante da inextirpável insegurança oriunda da imprevisibilidade da ação.

Deste modo, boa-fé e promessa conjugam-se: sem a conduta confiável, aferida *objetivamente* por meio do ato e da fala (de como o agente se revela ao mundo e não das características constitutivas de sua “essência” subjetiva), base de todos os contratos, a faculdade de prometer vê esvair qualquer valor possivelmente atribuível a ela. Torna-se nula, passível de banalização, vazia, como bem elucidada Gonçalves:

A importância da promessa e do cumprimento da palavra dada é reconhecida pelo Direito, subtraindo do homem a faculdade de escolher se cumprirá ou não o prometido mediante o uso da força inerente à sanção. Nessa medida, percebe-se a importância da confiança como condição para que se atribua força vinculante à promessa, já que, diante da desconfiança, ou não se promete ou não se acredita na promessa. (GONÇALVES, 2008, p. 81).

A conduta confiável e objetivamente aferível, hoje necessária a qualquer relação intersubjetiva, apresenta-se como pilar do contrato sob o marco da contemporaneidade. A condição humana da pluralidade, assentada no fato de que, não obstante os riscos gestados pela ação, apenas somos livres enquanto agimos em concerto com nossos pares, incute-nos a percepção de que a promessa, o mútuo compromisso, é, mais do que mero expediente, verdadeira *conditio sine qua non* para a manutenção de um mundo compartilhado, de uma realidade comum e, por fim, de uma vida genuinamente humana.

5 Considerações finais

A incidência da boa-fé objetiva nas relações contratuais civis norteia-se por um filtro hermenêutico, regulador e criador. Seu escopo, entretanto, reside na manutenção e na exigência, de conduta leal objetivamente aferível e incidente sobre as partes contratantes. A relação contratual civil passa, assim, a ser perspectivada sob uma lente de dupla vinculação, da qual exsurtem direitos e deveres cuja observância garante a segurança jurídica. Neste sentido, a concepção arendtiana da promessa, encarada como alternativa possível à inextirpável imprevisibilidade da ação livre e calcada no mútuo compromisso necessário à manutenção do mundo comum, comunica-se com o princípio jurídico da boa-fé objetiva, reforçando-o filosoficamente.

A faculdade da promessa e a capacidade de ação, constitutivas do pensamento de Hannah Arendt, reúnem subsídios para a construção de uma interface entre a filosofia e a ciência jurídica, uma vez que dialogam com as premissas do princípio da boa-fé, especialmente no que diz respeito à necessidade de confiança mútua entre os agentes e de conduta leal aferível objetivamente, ambos logrados somente pela promessa. Assim, se, para Arendt, a promessa é instrumento capaz de instaurar ilhas de previsibilidade e confiabilidade indispensáveis à manutenção do mundo comum, a boa-fé, para o direito, apresenta-se como base possível para a construção da

segurança jurídica, do reconhecimento da dignidade da pessoa humana e da afirmação da necessidade de colaboração.

Referências

- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- CORDEIRO, António Manuel da Rocha e Menezes. *Da boa fé no direito civil*. Coimbra: Almedina, 1997.
- DISCH, Lisa Jane. *Hannah Arendt and the limits of philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FACHIN, Luiz Edson. *Teoria crítica do direito civil*. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.
- _____. Apresentação. In: NALIN, Paulo. *Do contrato: conceito pós-moderno em busca de sua formulação na perspectiva civil-constitucional*. Curitiba: Juruá, 2006.
- FERNANDES, Alexandre Cortez. *Direito civil: obrigações*. Caxias do Sul: EducS, 2010.
- GONÇALVES, Camila de Jesus Mello. *Princípio da boa-fé: perspectivas e aplicações*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.
- MARQUES, Claudia Lima. *Contratos no Código de Defesa do Consumidor: o novo regime das relações contratuais*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.
- MARTINS-COSTA, Judith. *A boa-fé no direito privado: sistema e tópica no processo obrigacional*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.
- _____. *A reconstrução do direito privado: reflexos dos princípios, diretrizes e direitos fundamentais constitucionais no direito privado*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

NALIN, Paulo. *Do contrato: conceito pós-moderno em busca de sua formulação na perspectiva civil-constitucional*. Curitiba: Juruá, 2006.

_____. *Diretrizes teóricas do Novo Código Civil Brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2002.

NEGREIROS, Teresa. O princípio da boa-fé contratual. In: MORAES, Maria Celina Bodin de. *Princípios do direito civil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

NORONHA, Fernando. *O direito dos contratos e seus princípios fundamentais*. São Paulo: Saraiva, 1994.

OST, François. *O tempo do direito*. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2001.

REALE, Miguel. *O Projeto do Código Civil: situação atual e seus problemas fundamentais*. São Paulo: Saraiva, 1986.

ROPPO, Enzo. *O Contrato*. Coimbra, Portugal: Almedina, 1988.

ROSENVALD, Nelson. *Dignidade humana e boa-fé no código civil*. São Paulo: Saraiva, 2005.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

TEPEDINO, Gustavo. *Temas de direito civil*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

13

As contribuições de Evguiéni B. Pachukanis para a filosofia do direito

Graciele Dalla Libera*
Cleide Calgaro**

“O escravo é totalmente subordinado ao seu senhor e é precisamente por esta razão que a relação de exploração não necessita de nenhuma elaboração jurídica particular. O trabalhador assalariado, ao contrário, surge no mercado como livre vendedor de sua força de trabalho e é por isso que a relação de exploração capitalista se mediatiza sob a forma jurídica de contrato.”
(Evguiéni B. Pachukanis, *Teoria geral do direito e marxismo*).

* Mestranda em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) e taxista Prosuc/Capes, tendo se graduado em Direito pela mesma instituição. É integrante do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica. CV: <http://lattes.cnpq.br/5854514992853646>. E-mail: gracieleidl@gmail.com. Desde já, agradece o apoio da Capes, sem o qual este trabalho não seria possível.

** Doutora em Ciências Sociais na linha de pesquisa “Atores Sociais, Políticas Públicas, Cidadania” (2013) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutora em Filosofia (2015) e em Direito (2016), ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutoranda em Filosofia, na linha de pesquisa “Ética e Filosofia Política”, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestra em Direito na linha de pesquisa “Direito Ambiental e Biodireito” (2006) e Mestra em Filosofia na linha de pesquisa “Problemas Interdisciplinares de Ética” (2015), ambos pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bacharela em Direito (2001) e Bacharelada em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul. É vice-líder do Grupo de Pesquisa “Metamorfose Jurídica”, vinculado ao Centro de Ciências Jurídicas e Mestrado/Doutorado em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS) e vice-líder no Grupo de Pesquisa “Filosofia do Direito e Pensamento Político” da Universidade Federal da Paraíba-UFPB. Também atua no Observatório Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente na Universidade de Caxias do Sul (UCS), em convênio com a Universidade Católica de Brasília (UCB); no CEDEUAM UNISALENTO – *Centro Didattico Euroamericano sulle Politiche Costituzionali na Università del Salento-Italia* e no Grupo de pesquisa “Regulação ambiental da atividade econômica sustentável (REGA)” da Escola Superior Dom Helder Câmara, em MG. Desenvolve pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Direito, Ciências Sociais e Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Direito Socioambiental; Meio Ambiente; Constitucionalismo Latino-americano; Direitos Fundamentais; Democracia; Relação de Consumo; Hiperconsumo; Filosofia Política e Social. CV: <http://lattes.cnpq.br/8547639191475261>. E-mail: cclgaro1@hotmail.com

1 Introdução

O presente trabalho inicia-se da leitura da obra de Evguiéni Bronislávovitch Pachukanis, na qual, o autor, a partir de uma leitura do método de Marx e *d'O Capital*, transplantou tais métodos para o campo da política, do Estado e do direito, e visou a ampliar a compreensão do próprio direito, analisando como a forma jurídica representa, em verdade, um modo mercantil-capitalista e como o direito está posto, a partir de resoluções de sociabilidade capitalista.

Com a superveniência e eclosão cada vez mais acentuada das contradições do modo de produção de vida capitalista, surge, no início do século XX, o pensamento de Pachukanis, jurista e teórico marxista da contemporaneidade. Em sua obra expoente, *Teoria geral do direito e marxismo*, o jurista buscou reconhecer as determinações materiais e específicas do direito, a fim de superar as tradicionais visões juspositivistas e não juspositivistas, as quais associavam o direito genericamente a fenômenos de poder, força e dogmática. O pensamento pachukaniano lastreia marcos incontornáveis de uma sofisticada crítica do direito e do próprio sistema jurídico.

É sobre os principais aspectos e contribuições tecidas por Pachukanis que se propõe o presente trabalho, com o fito de trazer à baila, e ao centro das discussões jurídicas, as críticas do jurista soviético no campo da filosofia do direito.

A pesquisa se concentrará na compreensão de sua obra mais notória, a saber, *Teoria geral do direito e marxismo*, através da qual se pretende analisar as categorias empregadas, a abordagem teórico-metodológica e o exame dos resultados obtidos pelo estudo da obra, elencando as contribuições pertinentes e, ainda, trazer uma breve análise bibliográfica acerca do tema, apesar da limitação de produções existentes referentes ao estudo da teoria pachukaniana.

No primeiro momento, são tecidas considerações necessárias acerca das origens do pensamento de Pachukanis. Na seção seguinte, aborda-se a obra-base deste trabalho, *Teoria geral do direito e marxismo*, bem como a filosofia do pensamento de Pachukanis. Da obra, destaca-se a forma como Pachukanis entende que o direito, considerado em suas determinações gerais, é uma forma, não podendo existir apenas na cabeça e nas teorias dos

juristas especialistas, mas, sim, paralelamente, tendo uma história real, que se desenvolve não como um sistema de ideias, mas como um sistema específico de relações, no qual as pessoas entram não porque o escolheram conscientemente, mas porque foram compelidas pelas condições de produção.

Na sequência, é abordado como o jurista elucida que toda a relação jurídica é uma relação entre sujeitos, sendo o sujeito o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser descomposto. Neste ínterim, a propriedade se torna fundamental para o desenvolvimento da forma jurídica, somente enquanto livre disposição no mercado, e a expressão mais geral dessa liberdade é desempenhada pela categoria de sujeito. Logo, a análise da forma do sujeito deriva diretamente da análise da forma da mercadoria, segundo Pachukanis.

É sob esse viés que Pachukanis perfaz uma sofisticada crítica ao normativismo jurídico, deslocando a própria identificação do fenômeno jurídico, não na normatividade, mas, sim, numa forma de relação social, baseada na subjetividade jurídica.

Dito isto, torna-se manifesta a necessidade de estudar Pachukanis, especialmente para a filosofia do direito, mas não só, pois seu pensamento, as contribuições e o método tocam no cerne das contradições do capitalismo e do impasse das lutas atuais, servindo de referencial a respeito das formas jurídica e política da sociabilidade presente e das possibilidades de sua superação. Nestes pontos reside a importância e viabilidade do presente trabalho.

2 As origens do pensamento de Pachukanis

Segundo Mascaro (2017), Evguiéni Bronislávovitch Pachukanis (1891-1937) é, ao mesmo tempo, provavelmente o mais importante pensador do direito da história do marxismo, bem como o teórico que conduziu a investigação jurídica contemporânea ao seu patamar mais elevado.

Pachukanis nasceu na cidade de Staritsa, na província de Tver, Rússia. Participou do movimento estudantil secundarista e, na juventude operária, integrou o Partido Socialdemocrata Russo, quando mudou-se para São Petesburgo, em 1906. Em 1909 ingressou na Faculdade de Direito, pela Universidade de São Petesburgo e, em decorrência de sua atividade política

revolucionária, foi preso e exilado em Munique em 1910, onde frequentou o curso de direito da *Ludwig-Maximilian-Universität*. Durante a Primeira Guerra Mundial, atuou como “juiz popular” e, em 1918, passou a integrar o Partido Comunista da URSS. Durante este período, Pachukanis estabeleceu importante diálogo com os principais nomes do pensamento jurídico soviético, o que culminou com a publicação de sua obra mais célebre: *Teoria geral do direito e marxismo*, em 1924.

O pensamento de Pachukanis parte de uma sofisticada leitura d’*O Capital*, de Karl Marx, e tem evidentes bases marxistas. Contudo, o filósofo e jurista soviético avança para além do embasamento classista sobre o direito, contemplando a produção capitalista como estrutura, a partir da formamercadoria. Dessa mercadoria, então, sobrevém a forma da subjetividade jurídica. Pachukanis entende que há uma equivalência de tudo com tudo, e a existência do direito é resultado de uma sociabilidade fundada na acumulação, guiada pela exploração do trabalho assalariado e eivada das contradições de classe.

De sua concepção claramente de matriz marxista, Pachukanis buscou superar as visões juspositivistas e não juspositivistas, as quais associavam o direito genericamente a fenômenos de poder ou força. Naves (2009) destaca a importância do pensamento pachukaniano e suas principais influências:

Essa influência e penetração decorrem do prestígio que Pachukanis havia angariado quando da publicação de seu livro *A teoria geral do direito e o marxismo*, em 1924. Neste trabalho, Pachukanis promove uma verdadeira revolução da crítica marxista do direito, recuperando as indicações de Marx, sobretudo em *O capital*, sobre o fenômeno jurídico em sua relação com a forma da mercadoria. A apreensão da natureza específica do direito como mediação necessária do processo do valor de troca, que aparece neste trabalho, já havia sido antecipada por Pachukanis, tanto em uma conferência pronunciada na Academia Comunista, como no artigo dedicado ao jurista francês Maurice Hauriou e na resenha dos livros de Hans Kelsen [...]. (2009, p. 14-15).

O pensamento de Pachukanis se propõe a preencher as lacunas da obra de Marx acerca do direito e, na mesma medida, superar, através do materialismo histórico, teóricos marxistas da época que se limitavam a: (i) buscar por um substrato na obra de Marx, a partir do agregado de fragmentos nos quais Marx passa pela questão do direito; ou (ii) a denunciar o conteúdo de classe das normas jurídicas. (KASHIURA JÚNIOR, 2015, p. 72-73).

O pensamento de Pachukanis se contrapôs ao pensamento de outro conhecido jurista soviético: Piotr Stutchka. Enquanto Stutchka era defensor da organização de um sistema judiciário soviético e de um direito proletário, Pachukanis enxergava a estreita relação entre a forma jurídica e a forma da mercadoria, e negava veementemente a possibilidade de um direito socialista ou proletário, posicionando-se em verdade, pela extinção da forma jurídica, juntamente com a extinção do Estado. (MASCARO, 2009, p. 43-44).

Em apertada síntese, percebe-se que o pensamento de Pachukanis parte de uma leitura profunda da obra de Marx, a fim de compreender o lugar do direito no seio da sociedade capitalista. De igual modo, o filósofo e jurista intentou evidenciar a necessidade da compreensão do direito, para compreender o próprio Marx e a importância da ruptura com a ideologia jurídica, com o fito de constituir uma problemática propriamente marxista.

Cabe destacar, logo no início da *Teoria geral do direito e marxismo*, o seguinte trecho:

Do mesmo modo, o direito, considerando em suas determinações gerais, como forma, não existe somente na cabeça e nas teorias dos juristas especialistas. Ele tem, paralelamente, uma história real, que se desenvolve não como um sistema de ideias, mas como um sistema específico de relações, no qual as pessoas entram não porque o escolheram conscientemente, mas porque foram compelidas pelas condições de produção. O homem se transforma em sujeito de direito por força daquela mesma necessidade em virtude da qual o produto natural se transforma em mercadoria dotada de enigmática qualidade do valor. (PACHUKANIS, 2017, p. 83).

Partindo-se da obra de Pachukanis, sobrevém a conclusão de que é impossível apostar na transformação social por caminhos jurídicos ou estatais, na medida em que a forma jurídica e a forma política estatal são elementos centrais do capitalismo.

Évguiéni B. Pachukanis foi executado em 1937, após sofrer pressões e ser forçado a tecer muitas “autocríticas”, tendo como pano de fundo um cenário em que o direito soviético foi largamente instrumentalizado, como reforço do Estado na era stalinista. (ALAPANIAN, 2009, p. 27).

Em prefácio escrito por Pachukanis à publicação da segunda edição da *Teoria geral do direito e marxismo*, o jurista difunde:

Vale dizer que em meu breve ensaio pude apenas esboçar os traços fundamentais do desenvolvimento histórico e dialético das formas jurídicas, recorrendo aos principais conceitos que encontrei em Marx. Entre minhas tarefas não estava resolver todos os problemas da teoria do direito – nem mesmo alguns deles. Eu queria apenas demonstrar sob qual ângulo é possível abordá-los e como é possível organizá-los. (PACHUKANIS, 2017, p. 66).

Em que pese o fim trágico e o silêncio que recaiu sobre a obra de Pachukanis durante anos, o pensamento do autor ressurge como uma luz revolucionária em face das contradições imanentes do capitalismo e do próprio direito, tornando-o, sem sombra de dúvida, um dos mais importantes juristas e também um respeitável filósofo do direito da contemporaneidade.

3 Os principais aspectos da teoria geral do direito e marxismo pachukaniana

Sua obra mais notória¹ e sobre a qual o presente trabalho se deteve é dividida em sete capítulos, além de contar com uma introdução. A estrutura aborda o método utilizado por Pachukanis, os aspectos da ideologia e do direito, a relação e a norma, a mercadoria e o sujeito, o direito e o Estado, o direito e a moral e, por fim, o direito e a violação do direito.

Em seu primeiro capítulo, Pachukanis diz: “Quando não podemos, na prática, decompor a realidade em seus mais simples elementos, contamos com a ajuda de abstrações.” (PACHUKANIS, 2017, p. 81).

O autor elucida que o fundamento que dá base para o direito burguês é o Direito Natural, cujos principais teóricos se destacam como os clássicos da economia política. Desta premissa, surge o pensamento de que as condições de existência fundamentais da sociedade são condições naturais. O jurista critica a concepção do direito natural, e diz:

[...] temos duas épocas de ápice do desenvolvimento dos conceitos jurídicos gerais: Roma, com seu sistema de direito privado, e os séculos XVII-XVIII na Europa, quando o pensamento filosófico descobriu o significado universal da forma jurídica como uma oportunidade de realizar a vocação da democracia burguesa. (PACHUKANIS, 2017, p. 86):

¹ *Teoria geral do direito e marxismo.*

Em suas reflexões acerca da relação jurídica, entende que esta é um produto da evolução social, sendo abstrata e unilateral e aproxima as reflexões de Marx no que toca às categorias econômicas, traçando semelhanças e paralelos com as categorias jurídicas. Compreende que a sociedade capitalista contemporânea é a organização histórica de produção mais desenvolvida e diversificada; logo as categorias que exprimem as relações dessa sociedade e que possibilitam a compreensão de sua estrutura, do mesmo modo proporcionam que se compreenda a estrutura e as relações de produção de todas as formas de sociedade já extintas. (SANTOS, 2017, p. 414). No final, conclui: “Apenas nesse caso conceberemos o direito não como acessório de uma sociedade humana abstrata, mas como categoria histórica que corresponde a um ambiente definido, construído pela contradição de interesses privados”. (PACHUKANIS, 2017, p. 86).

A intrínseca relação entre direito e ideologia é trabalhada por Pachukanis no capítulo dois de sua obra. Como diz o jurista e filósofo soviético: “O caráter ideológico de um conceito não elimina aquelas relações reais e materiais que este exprime”. (PACHUKANIS, 2017, p. 89). Ele explica que o direito se constitui para a sociedade como uma experiência psicológica vivida sob o manto e a forma de normas gerais, princípios e regras, sendo a ampla maioria positivada.

Neste espectro, é imperioso que o Estado seja encarado como organização real da dominação de classe, ou seja, levando em conta todos os momentos – não só psicológicos, mas também materiais – destacando esses últimos, “[...] pisaremos em terra firme, ou seja, estudaremos o Estado como ele é na verdade, não somente as inúmeras e diferentes formas subjetivas pelas quais ele se reflete e persiste”. (PACHUKANIS, 2017, p. 90).

Na esfera do direito privado, encontram-se as relações jurídicas mais sólidas, na medida em que ao sujeito jurídico sobrevém a personalidade de sujeito econômico egoísta, do proprietário e do titular de interesses privados. Segundo o autor, o antagonismo dos interesses privados é uma condição lógica da forma jurídica e, de igual modo, a causa da evolução da superestrutura jurídica. Elucida que se pode vislumbrar o momento da regulamentação jurídica, quando surgem as diferenças de interesses, tornando o litígio o elemento fundante do fato jurídico. (PACHUKANIS, 2017).

O jurista diz que, por mais irreal que uma construção jurídica possa parecer, ela está assentada sobre uma base sólida enquanto estiver mantida

dentro da esfera do direito privado, isto é: “[...] por mais artificialmente fabricada e irreal que possa parecer uma construção jurídica, enquanto se mantiver dentro dos limites do direito privado e, em primeiro lugar, do direito de propriedade, ela terá abaixo de si um solo firme.” (PACHUKANIS, 2017, p. 95).

Em apertada síntese, Pachukanis aduz que a forma jurídica é reflexo da relação social *sui generis* dos proprietários de mercadorias entre si. (PACHUKANIS, 2017, p. 95). Contudo, como elucida Santos:

[...] a análise preponderante da época, no âmbito da filosofia do Direito, verifica a relação jurídica como uma relação da vontade dos homens em geral. Isso porque as premissas dos atos de troca se transformam, devido à evolução da economia mercantil, em formas naturais de quaisquer relações humanas. Já os atos do comércio se apresentam na concepção dos filósofos como casos particulares de uma forma geral que se tornou eterna. (SANTOS, 2017, p. 415).

Em sua minuciosa crítica, o jurista defende que, para a esfera da filosofia do direito burguesa, a relação jurídica se constitui como uma forma natural e eterna, ignorando-se totalmente a questão do conteúdo de classes das formas jurídicas. No entanto, como o autor enfatiza, para a teoria marxista, tal problemática deve ser posta como elemento central.

Em suas digressões acerca da relação e da norma, o filósofo jurista soviético acredita que, “do mesmo modo que a riqueza da sociedade capitalista assume a forma de uma enorme coleção de mercadorias, também a sociedade se apresenta como uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas”. (PACHUKANIS, 2017, p. 97).

Cumprido elucidar que o autor, em sua filosofia, refere que a troca de mercadorias conduz a uma economia atomizada, e os vínculos resultantes das diversas unidades econômicas consubstanciam-se pelos contratos celebrados. Desta premissa, Pachukanis refere que a relação jurídica surge como uma célula central do tecido jurídico e é unicamente nela que o Direito realiza o seu movimento real. (PACHUKANIS, 2017, p. 97). De outra banda, aduz que o direito, enquanto conjunto de normas, não é senão uma abstração sem vida.

É necessário aclarar que para o autor, na esfera da realidade material, a relação prevalece sobre a norma, na medida em que o direito, tomado como um fenômeno social objetivo, não pode e não se esgota na norma ou na regra

positivada, porque seu conteúdo lógico se sobressai intrinsecamente às relações preexistentes ou quando a norma é promulgada. Em suma, a fim de averiguar a existência do direito, segundo o jurista, é imprescindível que se conheça seu conteúdo normativo e como isso se dá nas relações sociais materiais.

Pachukanis é enfático em asseverar que sujeito e relação jurídica não existem fora do âmbito da norma, tecendo severas críticas ao pensamento jurídico dominante e seu formalismo exagerado afastado da vida cotidiana da sociedade. Aqui, cabe destacar uma passagem do autor acerca da materialização das relações sociais em face das normas.

Se as relações se formarem realmente, significa que se criou um direito correspondente; se uma lei ou decreto forem apenas promulgados, mas as relações correspondentes não surgirem na prática, significa que houve uma tentativa de criar o direito, mas essa tentativa não foi bem-sucedida. (PACHUKANIS, 2017, p. 99).

Ainda, acerca da relação e da norma, convém proceder a um breve arrazoado trazido por Pachukanis acerca da diferença entre direito subjetivo e direito objetivo trazida pelo autor.

Segundo o filósofo, o direito subjetivo é uma característica do homem egoísta, membro da sociedade civil, “do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, seu arbítrio particular e isolado do todo da sociedade”. (PACHUKANIS, 2017, p. 111). Em contrapartida, o direito objetivo é a expressão do Estado burguês como um todo, que “se manifesta como Estado político e realiza sua universalidade apenas em contraposição a seus próprios elementos”. (PACHUKANIS, 2017, p. 111).

No mesmo sentido, elenca as diferenças entre direito público e privado, e explica a dificuldade que se mostra para traçar tais diferenças. Aduz que a diferença entre o público e o privado consubstancia-se no limite entre o interesse egoísta do homem e o interesse geral abstrato da totalidade política que, segundo o autor, não pode ser delimitado a não ser de modo abstrato, posto que tais momentos se interpenetram reciprocamente.

O jurista soviético avança em sua teoria do direito e ingressa nos paralelos entre a mercadoria e o sujeito, afirmando que toda relação jurídica é uma relação entre sujeitos. A sociedade capitalista, segundo o autor, é antes de tudo uma sociedade de proprietários de mercadorias e, nessa medida,

significa que as relações sociais entre as pessoas, no processo de produção, adquirem a forma reificada dos produtos do trabalho, que se relacionam uns com os outros pelo valor. (PACHUKANIS, 2017, p. 119).

A mercadoria e o sujeito figuram como elementos fundamentais da filosofia de Pachukanis. Pode-se dizer que o autor compreende que a forma jurídica se equivale à forma da mercadoria, bem como o sujeito jurídico constitui a célula básica das relações jurídicas, a mercadoria é a célula básica das relações econômicas.

No espectro do modo de produção capitalista, segundo o jurista, o trabalhador assalariado se coloca no mercado como vendedor de sua força de trabalho e, deste modo, a relação de exploração capitalista se dá pela forma jurídica do contrato. Assim, de acordo com o autor, tem-se uma sociedade capitalista que é, antes de tudo, uma sociedade de proprietários de mercadoria.

Já no que tange ao direito e ao Estado, o autor vislumbra que a sociedade anseia por um Estado que garanta a paz, elencando duas funções distintas, quais sejam: (i) travar guerras, com base na razão de Estado; e (ii) atuar como fiador da troca mercantil, tendo sua autoridade emanada do Direito. (PACHUKANIS, 2017).

Segundo Pachukanis (2017), a classe dominante detém uma extensão maior do que a esfera oficial do simples domínio estatal, podendo ser expresso pela dependência do Estado em relação, por exemplo, ao setor bancário e aos grandes grupos econômicos capitalistas, além da relação de dependência do trabalhador individual, diante da entidade que o emprega, bem como da utilização do aparelho estatal como instrumento da classe dominante.

O jurista e filósofo russo vê o Estado jurídico como uma miragem, mas uma miragem totalmente conveniente para a burguesia, pois substitui a ideologia religiosa em decomposição e esconde das massas o domínio da classe dominante. A ideologia do Estado jurídico, nas palavras do autor, é mais conveniente que a religiosa, porque ela, além de não refletir a totalidade da realidade objetiva, ainda se apoia nela. A autoridade como “vontade geral”, como “força do direito”, na medida em que se realiza na sociedade burguesa, representa um mercado. (PACHUKANIS, 2017, p. 148).

Em breve síntese, Pachukanis percebe o Estado como um fenômeno abstrato e racionalista, fundamentado na coação autoritária quando a paz e a

harmonia são postas em risco e os contratos não são mais voluntariamente cumpridos na esfera da relação entre proprietários de mercadorias. Dentro desta perspectiva, diz que a partir de um olhar jusnaturalista, o poder do Estado deve primar pela manutenção da paz, ao mesmo tempo em que o Estado deve atuar como um instrumento do Direito. Destaca-se uma passagem marcante de sua obra, acerca do Estado, do direito e da coerção estatizada:

[...] em uma sociedade de possuidores de mercadorias e dentro dos limites do ato de troca, a função de coerção não pode aparecer como função social, já que não é abstrata e impessoal. A subordinação de um homem como tal, como indivíduo concreto, significa para uma sociedade de produção de mercadorias a subordinação ao arbítrio, pois isso equivale à subordinação de um possuidor de mercadorias a outro. É por isso que a coerção não pode aparecer aqui em sua forma não mascarada, como um simples ato de conveniência. Ela deve aparecer como uma coerção proveniente de uma pessoa abstrata e geral, como uma coerção que representa não os interesses do indivíduo da qual provém – já que na sociedade mercantil toda pessoa é egoísta –, mas os interesses de todos os participantes das relações jurídicas. O poder de uma pessoa sobre a outra é exercido como o poder do próprio direito, ou seja, o poder de uma norma. (PACHUKANIS, 2017, p. 146).

O jurista extrai de sua análise que, em momentos de tensões e revoltas, a classe dominante revela esse modelo de Estado de Direito, deixando de mascará-lo, passando a demonstrar a essência do poder estatal, como a violência organizada de uma classe que se sobrepõe às demais.

Ao abordar o direito e a moral, Pachukanis diz que, em verdade, o homem como sujeito moral, ou seja, uma pessoa igual a todas as outras, não é mais que uma condição da troca com base na lei do valor. O homem como sujeito de direito, ou seja, como proprietário, representa também ele essa mesma condição, e ambas as determinações estão intimamente ligadas a uma terceira, na qual o homem figura na qualidade de sujeito econômico egoísta. (PACHUKANIS, 2017, p. 153).

De acordo com o pensamento pachukaniano, os três momentos citados – o egoísmo, a liberdade e o valor supremo da pessoa –, ligados uns aos outros de modo indissociável, representam, como um todo, a expressão racional de uma única e mesma relação social. Sujeito egoísta, sujeito de direito e pessoa moral se constituem como três máscaras fundamentais por meio das quais o homem atua na sociedade produtora de mercadorias. Em

sua teoria, o jurista soviético conclui, então, que a moral, o direito e o Estado são formas da sociedade burguesa. (PACHUKANIS, 2017, p. 160).

Finalmente, Pachukanis aborda a questão do direito e da violação do direito, findando seu pensamento com a percepção de que o direito é uma forma do capitalismo, sendo imprescindível que se extirpe o Estado de Direito criado pela classe dominante. É enfático em dizer que as vias jurídicas nunca foram e jamais serão as vias revolucionárias.

Diz que a necessidade de se fixar e definir com precisão a extensão e o conteúdo dos direitos e das obrigações mútuas surge no momento em que a existência pacífica e tranquila é violada, isto é, no momento em que a harmonia da classe dominante é perturbada. (PACHUKANIS, 2017, p. 166).

A título exemplificativo, elucida que, do ponto de vista puramente sociológico, a sociedade burguesa, por meio de seu sistema de direito penal, assegura seu domínio de classe e mantém a obediência da classe explorada, pois, nessa relação, seus tribunais e suas organizações privadas “livres” de fura-greves perseguem um único e mesmo objetivo: manter a “paz”. E, ainda, assevera “[...] temos diante de nós classes com interesses contraditórios. Qualquer sistema historicamente dado de políticas punitivistas traz impressos em si os interesses de classe daquela classe que o realizou”. (PACHUKANIS, 2017, p. 172).

Em suma, a obra de Pachukanis apresenta-se como uma exímia releitura de obra de Marx, em que o autor é capaz de demonstrar a relação imanente entre o direito, as mercadorias, as trocas e as relações jurídico-capitalistas, construindo, a partir daí, severas críticas ao normativismo, ao direito natural, às ideias de um “socialismo jurídico” ou de um “direito proletário”, que permeavam as discussões teóricas no início do século XX, contrapondo-se a diversos outros pensadores marxistas de sua época.

4 As contribuições de Pachukanis para a filosofia do direito

O pensamento de Pachukanis possui raízes na obra de Marx, e foi capaz de verificar a relação intrínseca entre as relações capitalistas de troca e o Direito, tecendo profundas críticas ao normativismo jurídico e contrapondo-se a outros juristas soviéticos que acreditavam em um “socialismo jurídico” ou um “direito do proletário”. Na obra do autor resta manifesto seu

posicionamento acerca da necessidade de extirpação do estado jurídico e do próprio Estado, como caminho de transição para o comunismo.

Sua concepção de que o direito serve aos interesses da burguesia capitalista dominante conclui que a forma jurídica não se limita a uma simples ideologia, mas a um instrumento real no âmbito da sociedade capitalista e nas nuances de sua complexidade.

Talvez, uma das principais contribuições de Pachukanis para a filosofia do direito diz respeito à afirmação de que o direito não é uma “ficção” que aparece em segundo plano, mas possui autonomia própria, que transita no seio da sociedade capitalista e não se subordina a outras esferas de poder.

Segundo Pachukanis, toda a relação jurídica é uma relação entre sujeitos, sendo o sujeito o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser decomposto. (PACHUKANIS, 2017, p. 117). Neste ínterim, a propriedade se torna fundamental para o desenvolvimento da forma jurídica, somente enquanto livre disposição no mercado, e a expressão mais geral dessa liberdade é desempenhada pela categoria de sujeito. Logo, a análise da forma do sujeito deriva diretamente da análise da forma da mercadoria. (PACHUKANIS, 2017, p. 119).

Nas palavras do autor: “O homem se transforma em sujeito de direito por força daquela mesma necessidade em virtude da qual o produto natural se transforma em mercadoria dotada de enigmática qualidade do valor”. (PACHUKANIS, 2017, p. 83). O jurista entende, então, que a forma jurídica detém um grau similar ao da mercadoria, quase que equivalentes.

É sob esse viés que Pachukanis perfaz uma sofisticada crítica ao normativismo jurídico, deslocando a própria identificação do fenômeno jurídico, não na normatividade, mas, sim, numa forma de relação social, baseada na subjetividade jurídica.

Suas principais contribuições para a filosofia do direito englobam as assertivas trazidas pelo jurista, o qual diz que, independentemente do fato de o direito encontrar-se envolvido num espectro ideológico, uma teoria que se proponha a estudá-lo, sob o viés marxista, necessita concentrar-se na crítica da própria forma jurídica e dos eventuais efeitos constitutivos de uma subjetividade jurídica, como reflexo de relações sociais específicas.

Pachukanis inova em sua filosofia do direito quando diz que a genealogia da forma legal e da subjetividade jurídica surge como elemento central nas relações de troca de mercadorias.

Destaca-se, especialmente, a afirmação de Pachukanis de que a forma jurídica se equivale à forma-mercadoria, pois, como o sujeito jurídico constitui célula básica das relações jurídicas, a mercadoria é a célula básica das relações econômicas e, daí, resulta a análise de que se deve partir da forma-mercadoria.

A obra de Pachukanis, sem dúvida, além de trazer inúmeras contribuições para os estudos do direito e da filosofia, suscita reflexões. Mascaro assim disse:

Com a publicação de *Teoria geral do direito e marxismo*, Pachukanis alcançou o respeito de juristas de variadas estirpes e marxistas de muitas áreas. Depois, por conta de suas ideias, foi perseguido e morreu, em 1937, sob os processos políticos stalinistas. A atualidade do método pachukaniano e a radicalidade de seu pensamento, porém, foram redescobertas e revalorizadas a partir do final do século XX e, em especial, agora no século XXI. Em face das contradições do capitalismo e do impasse das lutas atuais, está em Pachukanis o melhor índice a respeito das formas jurídicas e política da sociabilidade presente e das possibilidades de sua superação. (MASCARO, 2017).

Em razão da refinada teoria desenvolvida por Pachukanis, bem como pela atualidade de seu pensamento, vislumbra-se ser imprescindível o aprofundamento nos estudos de sua obra, que toca nos pilares da sociedade contemporânea: o direito, o Estado, a mercadoria, a ideologia, a moral e o próprio sujeito de direito.

5 À guisa de conclusão

Em que pese as limitações teóricas do presente trabalho, buscou-se, brevemente, trazer à baila as ideias norteadoras que constituíram o pensamento de Évguiéni B. Pachkanis, jurista e filósofo russo que, com sua teoria do direito e marxismo, mostra-se como um dos mais importantes teóricos jurídicos da atualidade.

O autor é um dos pensadores mais notórios do direito, a partir da perspectiva marxista, além de um teórico que investigou o direito e sua compreensão na contemporaneidade. No início do século XX, com as contradições da sociedade capitalista, Pachukanis foi, sem dúvida, o marco da crítica do direito, alcançando as determinações materiais e específicas do direito em sua obra.

Referências

ALAPANIAN, Silvia. A crítica marxista do direito: um olhar sobre as posições de Evguiéni Pachukanis. In: NAVES, Marcio Bilharinho (Org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaio sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp, 2009.

KASHIURA JÚNIOR, Celso Naoto. Pachukanis e os 90 anos de Teoria geral do direito e marxismo. Revista *Verinotio*, n. 19, ano X, abr./2015. ISSN 1981-061X. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.8616356941514.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

MASCARO, Alysson Leandro. Pachukanis e Stutchka: o direito, entre o poder e o capital. In: NAVES, Marcio Bilharinho (Org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaio sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp, 2009.

_____. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *A obra-prima de Evguiéni Pachukanis*. Blog da Boitempo. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/04/10/a-obra-prima-de-evguieni-pachukanis-por-alysson-mascaro/>>. Acesso em: 8 set. 2018.

NAVES, Marcio Bilharinho (Org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaio sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp, 2009.

PACHUKANIS, Evguiéni B. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

SANTOS, Amanda Cataldo de Souza Tilio dos. Resenha da obra “Teoria geral do direito e marxismo” de E. B. Pachukanis. *Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas*, Pouso Alegre, v. 33, n. 1, p. 407-430, jan./jun. 2017. Disponível em: <<https://www.fdsu.edu.br/adm/artigos/b80067746ce92b5c4834c2a8ce920546.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2018.

Um requiem a Hans Kelsen: a crítica de Herbert L. A. Hart à teoria da norma jurídica de Hans Kelsen

Felipe Taufer*
Moisés João Rech**

1 Introdução

Revisitar o pensamento daquele que foi um dos maiores teóricos do direito nunca é uma tarefa a ser desconsiderada. O pensamento kelseniano ainda exerce sua influência e molda institutos jurídicos, dentre eles o da norma jurídica. A *Teoria pura do direito*, enquanto teoria epistemológica, busca exclusivamente o conhecimento de seu objeto: a norma jurídica. A elaboração teórica da norma jurídica em Kelsen não ficou, contudo, sem uma resposta à altura. Herbert Hart igualmente posicionou-se na vanguarda do pensamento jusfilosófico moderno, estabelecendo um debate teórico com Kelsen.

Não se trata de mero academicismo, reavivar o debate entre Kelsen e Hart é condição de possibilidade de ingressar no debate contemporâneo a respeito da norma jurídica, isto é, das regras e dos princípios.¹ Por que essa discussão é relevante? Porque está em jogo o próprio sentido interpretativo da norma jurídica. Voltar aos clássicos pode contribuir para o debate contemporâneo. Nesse sentido, o objetivo fundamental do artigo é demonstrar a crítica de Hart à concepção de norma jurídica desenvolvida por

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Graduado em Administração pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bolsista Capes. *E-mail:* fe.taufer@hotmail.

** Mestre e Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Docente no curso de bacharelado em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail:* mjrech7@gmail.com.

¹ Aarnio resume a distinção entre regras e princípios de acordo com a tese forte e a tese fraca. Para a tese forte a diferença entre regras e princípios é qualitativa, pois pertencem a categorias diferentes. A regra para a tese forte é baseada no conceito wittgensteiniano: as regras se observam ou não, e não há uma terceira alternativa. Por outro lado, a natureza dos princípios é diferente, pois à diferença das regras, os princípios não determinam solução do caso e não se fala em violação de princípios, eles apenas fornecem a base ou os critérios para as decisões, e sua única dimensão é seu “peso”. A tese fraca afirma que regras e princípios têm uma semelhança de família, há uma diferença de grau e não de qualidade. Esta tese afirma que tanto as regras quanto os princípios pertencem a categorias de normas. (AARNIO, 1997, p. 17-18).

Kelsen; assim, a hipótese subjacente consiste na assertiva do avanço perpetrado por Hart, em relação à estrutura da norma jurídica kelseniana.

Para esse objetivo, serão analisadas as concepções de norma jurídica dos dois autores, utilizando suas principais obras: a *Teoria pura do direito*, com edição de 1960, e *O conceito de direito*, de 1961. A pesquisa qualitativa centra-se no método de revisão bibliográfica, com técnica de análise de conteúdo das referidas obras e de autores especializados.

2 A norma jurídica na teoria pura do direito

Herdeiro do neokantismo de Windelband e Cohen, a posição filosófica de Kelsen repercute em seu edifício teórico; permanecendo um dualista, distingue lógica e epistemologicamente a realidade entre o ser (*Sein*) e o dever-ser (*Sollen*).² O dualismo lógico e epistemológico revela-se na análise da norma jurídica. Observa Kelsen que, ao analisar uma norma jurídica – seja um ato administrativo, um negócio jurídico, uma sentença judicial ou um ato legislativo –, é necessário distinguir dois elementos essenciais: (a) o primeiro elemento consiste no ato sensorialmente perceptível, no tempo e no espaço, que caracteriza a conduta externa da ação humana; (b) o segundo elemento é o significado jurídico do ato, isto é, o significado que o ato tem do ponto de vista do direito.

Para Kelsen (2009, p. 3), o elemento sensorialmente perceptível – o ato de vontade do indivíduo – é registrado no plano do ser. Este ato de vontade se caracteriza pelo “sentido subjetivo” nele subjacente, que nada mais é que o sentido prescritivo do enunciado. Por outro lado, o “sentido objetivo” consiste na interpretação jurídica deste enunciado prescritivo. O significado

² A respeito da categoria *Sollen*, Goyard-Fabre esclarece que “a normatividade jurídica exprime-se pelo verbo dever (*Sollen*). Convém no entanto precisar, como observava H. Cohen ao comentar a *Crítica da razão prática*, que o dever-ser (*Sollen*) não se confunde com o dever (*Pflicht*), no sentido moral estrito. Kelsen, marcado pelo neokantismo, atribui ao verbo *Sollen*, típico da normatividade jurídica, uma acepção bem mais ampla que a da linguagem usual da moral: o dever-ser designa, segundo ele, ao mesmo tempo que um mando ou uma ordem (*sollen*), uma permissão: ‘ter o direito’ (*dürfen*), e uma habilitação: ‘ter o poder’ (*können*). “[...]. Assim, a normatividade que insufla juridicidade aos atos da conduta humana e permite qualificá-los juridicamente de ‘roubo’, ‘homicídio’, ‘testamento’, por exemplo, possui uma realidade objetiva na medida exata em que se refere ao mundo fenomênico como a um objeto da razão pura em seu uso prático gerador de sentido e valor.” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 345, grifo do autor). Sobre a distinção entre ser e dever-ser no pensamento de Kelsen. (LOSANO, 2010, p. 97; PAULSON, 2003).

jurídico de um ato, afirma Kelsen, está na identidade entre o sentido subjetivo emanado do ato de vontade do indivíduo com o sentido objetivo que lhe empresta significação jurídica.

O *dever-ser* consiste no “sentido subjetivo de todo ato de vontade de um indivíduo que intencionalmente visa a conduta de outro.” (KELSEN, 2009, p. 8). O ato de vontade não terá, em todas as hipóteses, objetivamente o sentido de um dever-ser, apenas “quando esse ato tem também objetivamente o sentido de dever-ser é que designamos o dever-ser como *norma*”. (KELSEN, 2009, p. 8, grifo nosso). O ponto analisado por Kelsen a respeito do ato de vontade consiste na dissociação do *dever-ser* do ato de vontade, que é um *ser*; assim, é na significação específica desse ato de vontade que reside exclusividade o poder normativo.

A origem da norma jurídica compreendida em abstrato está na interpretação que se confere aos atos de vontade dos indivíduos concretos. Atribui-se, na concepção kelseniana, ao sentido subjetivo do ato de vontade – o enunciado prescritivo –, um sentido objetivo que possibilita interpretá-lo como uma norma jurídica. Em última instância, esta interpretação do ato de vontade com sentido subjetivo remete à pressuposição da norma fundamental.³ A existência da norma jurídica depende de uma “interpretação” da vontade concreta dos indivíduos.

A norma funciona como esquema de interpretação. [...] o juízo em que se enuncia um ato de conduta humana constitui um ato jurídico (ou antijurídico) é o resultado de uma interpretação específica, a saber, de uma interpretação normativa. [...] A norma que empresta ao ato o significado de um ato jurídico (ou antijurídico) é ela própria produzida por um ato jurídico, que, por turno, recebe sua significação jurídica de uma outra norma. (KELSEN, 2009, p. 4).

A interpretação do ato de vontade é, portanto, fundamental para a existência da norma jurídica. Um crime de assassinato não é diferente de uma sentença de morte, ambas as condutas são idênticas – matar outrem –, a

³ “A norma fundamental pode ser caracterizada como uma norma de clausura cujo objetivo seria impedir a recorrência infinita da pergunta sobre o fundamento de validade do direito, assemelhando-se então aos postulados dos sistemas científicos dos quais se deduzem outros, mas que são, em si mesmos, não dedutíveis.” (MATOS, 2011, p. 66). “Dado o poder constituinte como poder último, devemos pressupor, portanto, uma norma que atribua ao poder constituinte a faculdade de produzir normas jurídicas: *essa norma é a norma fundamental*.” (BOBBIO, 2011, p. 69, grifo do autor). Para ler mais: Kelsen (2009, p. 221); Losano (2010, p. 51); Paulson (2000, p. 77) e Vasconcelos (2000, p. 123).

diferença está na interpretação de uma e de outra conduta. Enquanto o assassinato é interpretado segundo a aplicação de determinado dispositivo do Código Penal, a sentença de morte é a soma de interpretações do Código Penal, do Código de Processo Penal e da legislação que designa o juiz como detentor de poder para julgar, ademais da legislação que designa determinado indivíduo como executor da sentença, etc. “Isso quer dizer, em suma, que o conteúdo de um acontecer fático coincide com o conteúdo de uma norma que consideramos válida.” (KELSEN, 2009, p. 5).

O termo *norma*, portanto, possui o sentido de afirmar que “algo *deve* se ou acontecer, especialmente que um homem se deve conduzir de determinada maneira”. (KELSEN, 2009, p. 5, grifo do autor). No entanto, ainda segundo a interpretação kelseniana, além do sentido de obrigação, a norma jurídica pode designar *poder* e *autorização*. Emprega-se o verbo *dever* para significar um ato intencional dirigido à conduta de outrem (KELSEN, 2009, p. 6) e, nesse sentido, o âmbito semântico da expressão *dever* é ampliado por Kelsen, para abarcar além da ideia de obrigação, a ideia de ter *permissão* e de ter *poder*, isto é, ter competência.

Diante disso, a norma jurídica é “o sentido de um ato através do qual uma conduta é prescrita, permitida ou, especialmente, facultada, no sentido específico de um ato intencional dirigido à conduta de outrem [...]”. (KELSEN, 2009, p. 6). Os meios de expressão da norma jurídica são proposições prescritivas, constituindo-se no campo normativo do dever-ser (*sollen*). E o ato de vontade que está subjacente à sua origem fenomênica é um ato no plano causal do ser (*sein*). Sinteticamente, uma coisa é o enunciado: um indivíduo quer que o outro se conduza de determinada maneira. A primeira parte da sentença corresponde ao domínio do ser, constituindo o ato de vontade. O segundo momento da sentença corresponde ao sentido subjetivo de um dever-ser, “a uma norma como sentido do ato”. (KELSEN, 2009, p. 6).

Enquanto o ato de vontade, que está no mundo do ser, deixa de existir como fenômeno sensorialmente perceptível, o sentido subjetivo do dever-ser, que está no mundo do dever-ser, não deixa de existir em razão de estar no campo ontológico diverso do campo do ato de vontade. O sentido subjetivo do dever-ser vale, afirma Kelsen (2009, p. 8), “mesmo depois de a vontade ter cessado”.

No momento em que o sentido objetivo emprestar significação jurídica ao ato de vontade, cujo dever-ser é o sentido subjetivo, então o comando de

vontade será interpretado como uma norma jurídica válida. E desse modo, sua existência enquanto norma jurídica apenas deixará de existir se outra norma determinar sua revogação ou cessação de seus efeitos.

Com efeito, a *Reine Rechtslehre* mostra que apenas uma norma confere a um ato seu significado de ato de direito (*Rechtsakte*) ou de ato ilícito (*Unterrechtsakte*). Essa própria norma interpretativa é, aliás, criada por meio de atos de direito, que só o são em virtude de outras normas. A corrente das normas assume em relação aos atos do homem uma função canônica organizadora e constitutiva de sentido. Portanto, o que, nesse processo de constituição do jurídico, se revela essencial para Kelsen é que a norma, enquanto esquema de interpretação, não cria o fato ou o ato jurídico em sua materialidade, mas instala-o em sua validade objetiva como *ser de direito*. (GOYARD-FABRE, 2002, p. 344, grifo do autor).

A estrutura lógica da norma jurídica para Kelsen é de um juízo hipotético: se A deve ser B. A primeira edição publicada por Kelsen da *Teoria pura do direito*, de 1934,⁴ estabelecia a divisão entre norma primária (deve ser B), e norma secundária (se A). Posteriormente, com a publicação da edição de 1960, Kelsen altera sua nomenclatura para: normas autônomas, que correspondem à norma primária e cuja característica é a sanção; e normas não autônomas, que correspondem ao suporte fático. (KELSEN, 2009, p. 60). No exemplo “quem matar outrem, será punido”, a norma não autônoma corresponde ao suporte fático não matará, seguida da norma autônoma: quem matar alguém será punido.

Não obstante, são consideradas igualmente por Kelsen como normas não autônomas aquelas normas cuja conduta é permitida positivamente, isto é, elas apenas limitam o domínio de validade de uma outra norma jurídica – que consiste em uma norma autônoma. (KELSEN, 2009, p. 61). Um exemplo são as normas jurídicas que, ao levar em conta a proibição do homicídio, permitem em casos extraordinários: a legítima defesa.

As normas que conferem competência jurídica, para que seja realizada determinada conduta, são outra modalidade de normas não autônomas.

⁴ “A norma que estabelece a conduta que evita o ato coativo, conduta que é pretendida pelo ordenamento, tem o significado de norma jurídica com a condição de que com ela se diga [...] o que tão somente a proposição jurídica (*Rechtssatz*) enuncia de maneira correta e completa, consistente em que o suposto de que se produza a conduta contrária será levado a efeito um ato coativo. Esta é a norma jurídica em sua forma primária. Para tanto, a norma que estabelece a conduta que evita o ato coativo só pode valer como norma secundária.” (KELSEN, 2011, p. 60).

Como exemplo o legislador, que possui a competência para a produção de normas jurídicas. (KELSEN, 2009, p. 62). No mesmo sentido está o juiz, que possui a competência para exercer a atividade jurisdicional, por meio de um processo regulado por um Código Processual, e por um Tribunal regulado por um Regimento Interno e pela Constituição do Estado.

As normas da Constituição que conferem a competência para a produção e regulação do processo legislativo, assim como as normas que conferem competência ao Tribunal, para exercer a atividade jurisdicional, são normas não autônomas, pois elas apenas fixam os pressupostos das sanções. Portanto, segundo Kelsen, “a norma geral que estatui o ato de coerção sob todos estes pressupostos é uma norma autônoma”. (KELSEN, 2009, p. 63). A própria ordem jurídica pode ser caracterizada como ordem de coação,⁵ pois todas as suas normas, ainda que não estatuem em todos os casos atos coativos – porque eventualmente apenas conferem competência para a produção de normas ou contenham uma permissão positiva –, possuem validade em razão da ligação com uma norma estatuidora de um ato de coerção: uma norma autônoma. (KELSEN, 2009, p. 64).

3 A norma jurídica n’ o conceito de direito

A filosofia do direito continental desenvolve-se conjuntamente com a *Jurisprudence* anglo-saxã, cujos arquitetos foram John Austin e Jeremy Bentham. Paralelamente a isso, o neokantismo de Baden e Marburgo desenvolve-se ao lado da filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell e John Langshaw Austin. Assim como Kelsen é formado na tradição continental, Hart é um legítimo herdeiro da tradição analítica. A concepção de direito de Hart leva em consideração a inter-relação de regras primária e regras secundárias – a partir de uma desconstrução da jurisprudência analítica de John Austin.

Em Kelsen a norma genuinamente jurídica consiste na norma dirigida aos funcionários públicos – especialmente Magistrados –, cuja função é aplicar a sanção prevista, ainda que o indivíduo seja destinatário mediato da norma. (KELSEN, 2009, p. 12). Destarte, normas que determinam deveres

⁵ “Entende-se aqui por sanção [coação] uma sanção socialmente organizada, ou seja, definida pelo direito, ligada a uma conduta contrária àquela imposta por uma norma jurídica e que comporta geralmente um poder de coerção.” (BERGEL, 2001, p. 40).

(normas não autônomas) de conduta são classificadas como fragmentos, meros anexos das normas que impõem sanções (normas autônomas). A norma que contém a sanção é, para Kelsen, a genuína norma jurídica.

A tese de Kelsen consiste em afirmar que as normas que conferem poderes (normas não autônomas) são fragmentos incompletos das normas coercitivas (normas autônomas), isto é, todas as normas genuinamente jurídicas são normas que se destinam aos Tribunais, para que sejam aplicadas sanções; dessa forma, as normas não autônomas que determinam os deveres de conduta são apenas condições sob as quais os Tribunais devem aplicar as sanções, ou ainda, estão conditas implicitamente na estrutura das normas autônomas. “Todas as leis genuínas, deste ponto de vista, são ordens condicionais a funcionários para aplicarem sanções.” (HART, 1994, p. 44).

Não há uma lei que proíba o homicídio, mas sim uma lei que determina que funcionários do governo apliquem certas sanções, a partir de certas circunstâncias, àqueles indivíduos que praticam o homicídio. O conteúdo das leis não é um guia da conduta dos indivíduos em sociedade, mas a cláusula condicionante de uma regra dirigida aos funcionários do governo ordenando-lhes que aplicam a sanção sob certos pressupostos fáticos. Para Hart há uma versão extrema dessa teoria, a qual estabelece que mesmo as normas que conferem poderes legislativos (competências) podem ser reformuladas para que especifiquem certas condições, com base nas quais os Tribunais deverão aplicar sanções. Nessa perspectiva teórica, que é a de Kelsen, “a concepção central é agora a de ordens a funcionários para aplicarem sanções”. (HART, 1994, p. 45).

A versão menos extrema, igualmente na perspectiva de Hart, consiste em afirmar que as normas jurídicas são ordens baseadas em ameaças dirigidas aos cidadãos, ao contrário da forma mais extrema, a qual assevera que a norma jurídica é dirigida aos funcionários do governo para que apliquem a sanção sob certas condições. “As regras que conferem poderes jurídicos são meros fragmentos de verdadeiras leis completas”. (HART, 1994, p. 45).

O elemento central que une ambas as correntes que procuram unificar a norma jurídica está na “sanção”. Porém, ambas as teorias da unificação “distorcem as diversas funções sociais que os distintos tipos de regras jurídicas cumprem”. (HART, 1994, p. 46). Por exemplo, as regras que conferem poderes aos particulares os tornam legisladores privados, no

sentido de que serão “competentes” para determinar a aplicação da lei dentro de seus contratos privados. As correntes da unificação, ao negarem como norma verdadeiramente jurídica as que conferem poderes, estão tratando como algo “meramente secundário elementos que são, pelo menos, tão característicos do direito e tão válidos para a sociedade como o dever”. (HART, 1994, p. 49).

Nesse sentido, a crítica feita por Hart, em direção à concepção normativa de Kelsen, embora extensa, pode ser observada na seguinte passagem:

A redução das regras que conferem e definem poderes legislativos e judiciais a enunciados das condições sob as quais surgem deveres tem um vício obscurecedor semelhante na esfera pública. Os que exercem estes poderes para ditar medidas e decisões dotadas de autoridade usam aquelas regras numa forma de actividade guiada por um propósito completamente diferente do cumprimento do dever, ou da submissão ao controlo coercitivo. Representar tais regras como meros aspectos ou fragmentos das regras de deveres é, ainda mais do que na esfera privada, obscurecer as características distintivas do direito e das atividades possíveis dentro da sua estrutura. Porque a introdução na sociedade de regras de atribuição de competência aos legisladores para alterarem e acrescentarem as regras de dever, e aos juizes para determinarem quando as regras de dever foram violadas, é um passo em frente tão importante para a sociedade, quanto a invenção da roda. (HART, 1994, p. 50).

Para Hart a uniformização da norma jurídica, como sanção, distorce a realidade jurídica e obscurece as características distintivas do direito. Essas características distintivas seriam preservadas, se a concepção de norma jurídica fosse reformulada, esta é a proposta de Hart.

Para tanto, Hart ergue sua concepção de norma jurídica, a partir da desconstrução da teoria imperativa da norma – de Kelsen e Austin. Para explicar melhor suas objeções a essa corrente teórica, Hart lança mão de um exemplo: a “sociedade primitiva” em que o sistema jurídico ainda não se desenvolveu por completo. A partir desse exemplo, são esclarecidos quais são os elementos obscurecidos de que fala Hart, e qual a solução proposta pelo autor.

Primeiramente, Hart afirma que “é possível imaginar uma sociedade sem poder legislativo, tribunal ou funcionários de qualquer espécie”. (HART, 1994, p. 101). Numa tal hipótese de sociedade primitiva apenas existem

normas de dever, ou seja, normas de obrigação da conduta. Uma sociedade primitiva não possui qualquer Tribunal, ou corpo legislativo que crie e aplique leis ao grupo social; seu modo de funcionamento dá-se por meio da conservação de costumes por meio de normas de obrigação. O paradigma da sociedade primitiva tem como principal característica possuir apenas o que Hart designou de “regras primárias”, que são “regras de um tipo, que bem pode ser considerado o tipo básico ou primário, aos seres humanos é exigido que façam ou se abstenham de fazer certas ações, quer queiram ou não”. (HART, 1994, p. 91). São regras que restringem o uso da violência.

Na sociedade primitiva que apenas impera as regras do tipo primário, não há condições de se formar um complexo sistema normativo, há apenas um “conjunto de padrões separados, sem qualquer identificação ou marca em comum”. (HART, 1994, p. 102). A impossibilidade de ser desenvolvido um complexo normativo gera “incerteza”, uma vez que surgirão dúvidas sobre “quais são as regras ou acerca do preciso âmbito de certa regra dada, não haja um processo para resolver esta dúvida, quer por referência a um texto dotado de autoridade, quer a um funcionário cujas declarações sejam dotadas de autoridade”. (HART, 1994, p. 102). O reconhecimento de um texto jurídico ou de uma pessoa dotada de autoridade exige que seja desenvolvida uma espécie diferente de regra, em razão da insuficiência da regra primária.

O segundo defeito decorrente da não sistematização das normas, em um complexo normativo, é o caráter “estático” das regras. (HART, 1994, p. 102). Este defeito deriva do fato de que as regras primárias não possuem um processo definido de alteração, ou seja, apenas por meio de um lento processo de desenvolvimento dos costumes sociais que será possível a alteração das regras primárias. As condutas facultativas tornam-se com a repetição, habituais, e depois obrigatórias. Porém, a alteração de regras primárias em sistemas normativos complexos necessita de outro tipo de regra que possibilita a eliminação de regras antigas em substituição por regras novas – sem a necessidade de longos processos costumeiros.

O terceiro defeito da sociedade primitiva é a “ineficácia” da pressão social para a manutenção e obediência das regras. A desobediência das regras primárias será sempre constante nas sociedades, exceto em sociedades menores, caso não haja “uma instância especialmente dotada de poder para determinar, de forma definitiva e com autoridade, o facto da violação”. (HART, 1994, p. 103). Em outras palavras, a vingança privada estará sempre presente

caso não haja órgãos dotados de autoridade para dirimir os conflitos sociais e aplicar sanções. Em sociedades primitivas, cujas únicas regras de conduta são as regras primárias, há uma transposição para o ofendido da prerrogativa de vingar-se do agressor ou de sua família. Para reverter tal quadro de ineficácia exige-se outro tipo de regra diferente da regra primária que a torne aplicável.

Diante dos três problemas encontrados por Hart nas sociedades primitivas, sua proposta consiste na complementação das regras primárias com as regras secundárias, que são regras de diferente espécie e função social. (HART, 1994, p. 103). Enquanto as regras primárias especificam o que as pessoas devem ou não fazer, as regras secundárias especificam a maneira como as regras primárias podem ser introduzidas, modificadas, aplicadas ou eliminadas. A complementação dada pelas regras secundárias, para as regras primárias de uma sociedade primitiva, autoriza Hart a afirmar que “a introdução de um corretivo para cada defeito poderia em si ser considerado um passo na passagem do mundo pré-jurídico para o mundo jurídico”. (HART, 1994, p. 103).

Para o problema da incerteza é necessário introduzir a regra de reconhecimento. Sua função é especificar as condições pelas quais as normas primárias serão identificadas, ou seja, consiste no meio pelo qual as normas primárias são tomadas como regras do grupo e devem ser obedecidas. (HART, 1994, p. 104).

A existência⁶ de uma regra de reconhecimento pode tomar qualquer forma, seja ela simples ou complexa. A regra de reconhecimento poderá, como em sociedades primitivas, ser o *fato* de encontrar em uma lista ou texto dotado de autoridade as regras, ou então em um documento escrito, ou gravado em qualquer monumento público. “Onde existe tal reconhecimento, existe uma forma muito simples de regra secundária: uma regra para a identificação concludente das regras primárias de obrigação.” (HART, 1994, p. 104). A regra de reconhecimento estabelece a existência e a validade das

⁶ Uma interessante crítica à natureza da regra de reconhecimento é elaborada por Bulygin em artigo publicado em 1976. Bulygin parte da distinção entre regras normativas e conceituais, em que as primeiras consistem em regras que prescrevem condutas, enquanto as regras conceituais definem certos conceitos. Assim, Hart define que a regra de reconhecimento consiste em um critério ou um conjunto de critérios que são utilizados pela população e pelos Tribunais para identificar o direito válido, descrevendo essa situação como um *fato existente*. Bulygin afirma que ao definir a regra de reconhecimento como um *fato existente*, Hart está sugerindo que a regra de reconhecimento é uma regra de conduta (normativa), embora sua real natureza é de regra conceitual. (BULYGIN, 1991, p. 387).

normas por meio de uma fonte única, seja a Constituição, o Parlamento ou alguma autoridade soberana.

A regra de reconhecimento está para Hart, assim como a norma fundamental está para Kelsen. Portanto, a regra de reconhecimento assume um papel central para a teoria analítica do direito de Hart, pois é a partir da regra de reconhecimento, que são identificadas as fontes de existência e de validade das normas jurídicas – além de conferir unidade ao ordenamento jurídico. A regra de reconhecimento, portanto, elenca os critérios de validade e unidade do sistema jurídico.

Ao conferir uma marca dotada de autoridade, introduz, embora numa forma embrionária, a ideia de sistema jurídico: porque as regras não são agora apenas um conjunto discreto e desconexo, mas estão, de um modo simples, unificadas. Acresce que, na simples operação da identificação de uma dada regra como possuindo o aspecto exigido de se tratar de um elemento da lista de regras dotadas de autoridade, temos o germe da ideia de validade jurídica. (HART, 1994, p. 105).

Para o problema da estática é introduzida, por Hart, a regra secundária de alteração, ou regra de alteração. (HART, 1994, p. 105). Referida regra tem a capacidade de conferir poderes a um grupo ou a um indivíduo, para que crie e revogue normas primárias por meio do processo legislativo. A regra de alteração está intimamente vinculada à regra de reconhecimento, pois a regra de reconhecimento, nos modernos sistemas jurídicos, unifica e identifica a legislação, a partir de uma fonte reconhecida e aceita. Os poderes que a regra de alteração oferece podem ser ilimitados ou limitados e, ademais, de especificarem quem deve legislar, dispõem sobre como devem legislar, ou seja, dispõem sobre o procedimento legislativo.

Por fim, para a resolução do terceiro problema identificado nas sociedades primitivas, a ineficácia, Hart propõe a regra secundária de adjudicação. (HART, 1994, p. 106). Referida regra consiste em conferir a uma autoridade a competência e o poder de exercer a atividade jurisdicional, ou seja, de julgar a transgressão a uma regra primária. A regra da adjudicação identifica os indivíduos que podem julgar, além de determinar o procedimento para o julgamento.

Portanto, confere poderes jurisdicionais às autoridades, que se manifesta por meio de um processo judicial. A regra de adjudicação pode configurar uma verdadeira regra de reconhecimento, pois identifica as regras

primárias por meio das sentenças; portanto, constituem fontes do direito válido. A regra de adjudicação é inseparável da jurisdição, porém, diferentemente da regra de reconhecimento, o produto da regra de adjudicação são as sentenças e decisões judiciais que não possuem caráter geral e abstrato – como os textos legislativos. (HART, 1994, p. 107).

A estrutura complexa dos sistemas jurídicos modernos resulta, para Hart, da combinação de todas as regras secundárias (reconhecimento, alteração e adjudicação) e das regras primárias (deveres). Desse modo, a estrutura formada pela combinação de regras primárias e regras secundárias é o próprio sistema jurídico. “É evidente que temos aqui não só o coração de um sistema jurídico, mas um instrumento poderosíssimo para a análise de muito daquilo que tem intrigado, quer o jurista, quer o teórico político”. (HART, 1994, p. 107).

Em contraposição à Kelsen, para o qual o ordenamento jurídico é apenas constituído de normas jurídicas autônomas – sancionatórias, Hart sustenta que o sistema jurídico é constituído pela união de regras primárias de obrigação, e regras secundárias de reconhecimento, alteração e adjudicação. Os conceitos jurídicos, como obrigação, direito subjetivo, validade, fontes do direito, legislação, jurisdição e sanção são melhor explicados, a partir da estrutura de regras primárias e secundárias. (ARGÜELLES, 1984, p. 215).

Estes fenômenos jurídicos remetem ao que Hart chamou de “ponto de vista interno” que significa o “ponto de vista daqueles que não se limitam a registrar e preceder a conduta que se adequa com as regras, mas também usam as regras como critérios ou pautas para valorar sua conduta e a dos demais”. (ARGÜELLES, 1984, p. 215). A crítica de Hart à teoria da norma jurídica de Kelsen consiste em afirmar, portanto, a insuficiência e obscuridade do tratamento da norma conferido por Kelsen, pois não explica de forma satisfatória todos os fenômenos constituintes do direito.

4 Considerações finais

O debate contemporâneo a respeito da norma jurídica não pode ser compreendido sem uma leitura acurada do pensamento clássico da filosofia do direito. A diferenciação contemporânea entre regras e princípios – estabelecida por autores como Dworkin e Alexy – tem como base teórica o

debate entre as correntes normativistas e antinormativistas. Por essa razão, o artigo buscou revisar os dois principais representantes do normativismo e da teoria analítica do direito – Kelsen e Hart.

O artigo buscou demonstrar a posição crítica de Hart, em relação à tese da unificação normativa promovida por Kelsen. Destarte, para o autor vienense a estrutura da norma jurídica divide-se em: (a) norma não autônoma, que corresponde ao suporte fático (Se A); e (b) norma autônoma, correspondente à sanção (B deve ser). A “genuína” norma jurídica constitui uma norma sancionatória – a norma autônoma. Por outro lado, Hart propõe uma crítica ao modelo normativista de Kelsen, que uniformiza a norma jurídica, pois considera que obscurece as características distintivas do direito e das atividades possíveis, dentro da sua estrutura, além de distorcer as diversas funções sociais que os distintos tipos de regras jurídicas cumprem.

A crítica de Hart busca sustentar a hipótese de que aquilo que Kelsen denomina de normas não autônomas possui importante função social e jurídica; destarte, não devem ser taxadas de meros fragmentos incompletos de normas sancionatórias, em vista de que possuem uma importante função diante das necessidades sociais, como a modificação e a aplicação dos ordenamentos jurídicos modernos. Portanto, a teoria kelseniana busca a uniformização da norma jurídica, como norma sancionatória, o que ocasiona dificuldades em descrever de forma fidedigna a realidade jurídica, além de ensejar obscuridades a respeito das características distintivas do direito.

Em sentido contrário à uniformização de Kelsen, a concepção de Hart divide regra primária e regra secundária. A regra primária caracteriza-se por sua natureza sancionatória: ela obriga a conduta dos indivíduos. As regras secundárias, por outro lado, determinam a competência para a aplicação das regras primárias (regra de adjudicação); conferem poderes a um grupo ou a um indivíduo, para que crie e revogue normas primárias por via legislativa (regra de alteração); e especificam as condições pelas quais as normas primárias serão identificadas, a partir de critérios de existência e validade (regra de reconhecimento).

Em ordenamentos jurídicos contemporâneos concorrem normas de diferentes tipos em sua composição, afirma Hart. A razão para uma distinção entre Kelsen e Hart reside na forma de abordagem do sistema jurídica: Kelsen busca explicar o direito partindo de sua estrutura em direção à sua função – estrutura do direito é o ordenamento da força, e sua função

constitui-se técnica de controle social. (BOBBIO, 2007, p. 111). Em sentido oposto, Hart assume uma explicação do sistema jurídico, partindo de sua função, para posteriormente explicar sua estrutura.

A pretensão de Hart não é a de definir um esquema universal e formal de normas jurídicas. (PALOMBELLA, 2005, p. 246). Para o autor inglês, o direito possui determinada estrutura – regras primárias e secundárias –, em razão de possuir determinada função. A consciência que Hart possui da pluralidade de funções, que o direito contemporâneo desempenha, enseja sua discordância com a postura do normativismo kelseniano, que reduz o direito a um aparato sancionador, ou seja, para o qual o elemento nuclear da juridicidade está no conteúdo sancionador da norma jurídica.

Referências

AARNIO, Aulis. Las reglas em serio. In: ____; GARZÓN VALDÉS, Ernesto; UUSITALO, Jyrki. *La normatividad del derecho*. Barcelona: Gedisa, 1997. p. 17-36.

ARGÜELLES, Juan Ramon de Paramo. *H.L.A. Hart y la teoria analitica del derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

BERGEL, Jean-Louis. *Teoria geral do direito*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: M. Fontes, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. Trad. de Ari Marcelo Solon. São Paulo: Edipro, 2011.

____. *Da estrutura à função: novos estudos de teoria do direito*. Barueri: Manole, 2007.

BULYGIN, Eugenio. Sobre la regla de reconocimiento. In: ALCHOURRON, Carlos E; ALCHOURRON, Carlos E; BULYGIN, Eugenio. *Análises lógico y derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991. p. 383-392.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HART, Herbert Lionel Adolphus. *O conceito de direito*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. de João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: M. Fontes, 2009.

____. *Teoría pura del derecho: introducción a los problemas de la ciencia jurídica*. Trad. de Gregorio Robles e Félix F. Sanchez. Madrid: Trotta, 2011.

LOSANO, Mario G. *Sistema e estrutura no direito*. Trad. de Luca Lamberti. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MATOS, Andyttias Soares de Moura Costa. A norma fundamental de Hans Kelsen como postulado científico. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais*, n. 58, p, 41-84. jan./jun. 2011.

PALOMBELLA, Gianluigi. *Filosofia do direito*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: M. Fontes, 2005.

PAULSON, Stanley. *Fundamentación crítica de la doctrina de Hans Kelsen*. Trad. de Luis Vellar Borda. Colômbia: Universidad Externado de Colombia, 2000.

_____. La distinción entre hecho y valor: la doctrina de los dos mundos y el sentido inmanente. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Espanha, n. 26, p. 547-582, 2003. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-distincin-entre-hecho-y-valor--la-doctrina-de-los-dos-mundos-y-el-sentido-inmanente-hans-kelsen-como-neokantiano-0/>>. Acesso em: 2 jul. 2016.

_____. A ideia central do positivismo jurídico. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 102, p. 101-137, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/129>>. Acesso em: 20 mar. 2016.

VASCONCELOS, Arnaldo. *Teoria da norma jurídica*. 5. ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

