

Paulo César Nodari • Cleide Calgaro • Miguel Armando Garrido (Orgs.)

Ética, Meio Ambiente e Direitos Humanos:

a cultura de paz e não violência



EDUCS



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



Cátedra UNESCO de Juventude,
Educação e Sociedade



Universidade
Católica de Brasília

Ética, meio ambiente e direitos humanos: a cultura de paz e não violência

Paulo César Nodari
Cleide Calgaro
Miguel Armando Garrido
(Org.)



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

Ambrósio Luiz Bonalume

Vice-Presidente:

Nelson Fábio Sbabo

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor e Pró-Reitor de Inovação e
Desenvolvimento Tecnológico:*

Odacir Deonísio Graciolli

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:

Nilda Stecanela

Pró-Reitor Acadêmico:

Marcelo Rossato

Diretor Administrativo:

Cesar Augusto Bernardi

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:

Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Cesar Augusto Bernardi (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Marcia Maria Cappellano dos Santos (UCS)

Nilda Stecanela (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

© dos organizadores

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

E84 Ética, meio ambiente e direitos humanos [recurso eletrônico]: a cultura de paz e não violência / organizadores Paulo César Nodari, Cleide Calgaro e Miguel Armando Garrido. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2017.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-863-4

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Ética. 2. Paz. 3. Meio ambiente. 4. Direitos humanos. I. Nodari, Paulo César. II. Calgaro, Cleide. III. Garrido, Miguel Armando.

CDU 2.ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Paz	172.4
3. Meio ambiente	502
4. Direitos humanos	342.7

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460.

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

Ética, meio ambiente e direitos humanos: a cultura de paz e não violência

Paulo César Nodari

Possui graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. Atualmente é professor Adjunto III na Universidade de Caxias do Sul. Foi professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED-UCS). É professor no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). É professor no Programa (Mestrado e Doutorado) de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (PPGDIR-UCS). Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 02/2011 a 07/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha).

Cleide Calgaro

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 em Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS). 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) e no CEDEUAM UNISALENTO - Centro Didattico Euroamericano sulle Politiche Costituzionali na Università del Salento-Itália. 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.

Miguel Armando Garrido

Director del Centro de Investigación para la Paz, Facultad Regional Resistencia, Universidad Tecnológica Nacional – Argentina Asesor General de Gobierno, Provincia Del Chaco Centro de Investigación para La Paz Presidente: Fundación Centro Paz Título de Grado: Abogado. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Políticas. Universidad Nacional del Nordeste. (1982) Mediador Matrícula No.12 del Poder Judicial del Chaco, Conciliador Laboral. Título de Post Grado: Magíster en Administración y Resolución de Conflicto. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional del Nordeste (2002). Evaluación de la Tesis: "El Valor del Silencio en el Proceso de Mediación", el Jurado integrado por los Magíster Eduardo Balbi, Magíster Nilda Corral de Zurita y Dr. Antonio Besil, por unanimidad calificó de Sobresaliente (2002). Curso de Post Grado: Metodología de la Investigación Cualitativa. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Nordeste (2001). FUNCIONES EN EL AMBITO PUBLICO Secretario General de Gobierno de la Provincia del Chaco (Argentina) 1989-1991 Síndico del Banco del Chaco (Argentina) 1991-1994 Mediador Centro público del Poder Judicial del Chaco (Argentina) 1995-2007 Asesor General de Gobierno de la Provincia del Chaco (Argentina) 2007-2012 FUNCIONES EN EL AMBITO PRIVADO Asesor Legal y Socio de la Cámara Argentina de la Construcción (Argentina) 1983-2007 Asesor Legal Empresa COMIPA (Paraguay) 1995-1999 Negociador Jefe del Banco del Chaco (Argentina) 1999-2003 Site: www.centropaz.com.ar E-mail: dr.magarrido@gmail.com

(Org.)



Sumário

Apresentação	7
Prefácio	9
Mgter Ing. Liliana R. Cuenca Pletsch	
Algunas reflexiones sobre derechos humanos y refugiados en Europa: paz, solidaridad, frontera	11
Álvaro A. Sánchez Bravo	
Educação na e para a paz: processos e metodologia de aprendizagem na solução de conflitos	24
Aloísio Ruscheinsky – Cláudia Maria Hansel – Suzana Damiani	
A sociedade internacional e a crise ambiental: a cooperação social em John Rawls na busca de um pacto mundial e da minimização dos impactos socioambientais	59
Augusto Antônio Fontanive Leal – Cleide Calgaro	
Breves considerações acerca da gênese e do desenvolvimento do direito natural na antiguidade, no medievo e na modernidade	75
Gabriel Guilherme Frigo – Paulo César Nodari	
O desafio da paz para seres primitivos	119
Carlos Roberto Sabbi	
Direito Internacional dos direitos humanos: a consolidação do sistema global de proteção aos direitos humanos e fundamentais como contributo ao projeto contemporâneo de uma paz perpétua	139
Felipe Magalhães Bambirra – Fernanda Busanello Ferreira	
Una paz neutra que busca diálogo	165
Francisco Jiménez Bautista	
Direito à moradia para populações segregadas em Porto Alegre: estudo de caso sobre a ocupação Lanceiros Negros e a luta por garantias constitucionais contra a opressão institucionalizada nas instâncias judiciais brasileiras	184
Henrique Mioranza Koppe Pereira – Diogo Silveira dos Santos – Gabriela Maggioni	

O direito de ser humano	208
Idalgo José Sangalli	
Capitalismo e a tecnologia: organização e individualismo	223
Itamar Soares Veiga	
¿Son lo mismo amistad y justicia? reflexiones desde la ética de Aristóteles ..	244
Jesús Manuel Araiza	
#occupyhumanrights. tecnopolítica, derechos humanos y recientes movimientos sociales globales	257
Jesús Sabariego	
A querela entre regras e princípios, os direitos humanos e a cidadania ecológica	273
Mateus Salvadori	
Como é possível definir os direitos humanos de maneira apropriada?	286
Jean-Cristophe Merle	
Doctrina de la no violencia: conceptos fundamentales	299
Miguel Armando Garrido	
Das relações entre o social e ambiental: um olhar fenomenológico	319
Roberta Lopes Augustin – Pedro Paulo da Silva – Ulisses Bisinella	
O sujeito e as perdas da tradição e da verdade	338
Camila Scheifler Lang	
Doctrina de la no violencia: Swadeshi.....	355
Miguel Armando Garrido	
O carácter ontológico da pós-história.....	373
Fábio Tioni Karling	

Apresentação

Este livro, coletânea, que se apresenta à comunidade científica com o título: **ÉTICA, MEIO AMBIENTE E DIREITOS HUMANOS: a cultura de paz e não violência**, possui vínculo direto com as pesquisas que estão sendo desenvolvidas no Observatório de Cultura de Paz, Direitos Humanos e Meio Ambiente e no Mestrado em Direito, da Universidade de Caxias do Sul (UCS), dentro das linhas de pesquisa: “Ética e direitos humanos”, “Cidadania, meio ambiente e sustentabilidade” e “Direito ambiental e novos direitos”.

O escopo da presente obra é apresentar ao debate da comunidade científica estudos, ensaios teóricos, debates conceituais sobre o estado da arte referente à temática estudada na pesquisa referida, possibilitando a reflexão sobre a ética, o meio ambiente e os direitos humanos.

O livro não apresenta resultados das pesquisas, pois as mesmas não se encontram concluídas, mas dá a conhecer esboços realizados por pesquisadores de renome nacional ou internacional, cujo conhecimento é fundamental para o debate. O grupo de pesquisadores sentiu a necessidade de juntar, numa obra, opiniões e entendimentos de pesquisadores de distintas instituições – nacionais e internacionais – sobre o tema pesquisado, possibilitando, assim, a ampliação das discussões sobre cultura de paz e não violência, ética, meio ambiente e direitos humanos, perfazendo uma análise multidisciplinar.

Destaca-se a contribuição aos textos da presente obra tanto de discentes de bolsas de iniciação científica quanto de mestrandos, mestres, doutorandos, doutores e pós-doutores, momento em que o conhecimento pesquisado é socializado perante a comunidade acadêmica.

Conforme se pode notar, pelos títulos dos capítulos e suas exposições, todos estão articulados sobre o tema central – ética, meio ambiente e direitos humanos – e permeiam com a discussão do Direito, do meio ambiente, da democracia, da ética, da Filosofia e da Sociologia, buscando, através desses pontos comuns, a revisão crítica não só da bibliografia, como também da postura social do cidadão, como partícipe do momento histórico de uma sociedade, que está em conflito consigo mesma e que precisa almejar a tolerância e a ética, para alcançar a paz e a cooperação entre os povos.

Assim, espera-se que, com a presente obra, se possa outorgar à comunidade acadêmica, material crítico sobre o tema da pesquisa, adequado para abrir novos horizontes ao aprimoramento filosófico, jurídico e social e capaz de oferecer análise crítica ao desenvolvimento de condutas e normas – éticas e morais –, que possibilitem a harmonização entre os povos, na busca e na concretização da paz.

Os organizadores

Prefácio

Prefacio del libro: “Ética, derechos humanos y la cultura de paz y no violencia”

Desde hace casi dos décadas la UNESCO promueve la Educación para la Paz y establece que las Universidades deben asumir su rol en este sentido. Si bien es cierto que esta formación debe iniciarse desde los primeros años de vida, y continuar a lo largo de toda la educación formal y no formal del individuo, no es menos cierto que de los claustros universitarios egresan los principales líderes políticos y sociales, y son ellos quienes deben idear y llevar adelante políticas que tiendan a la felicidad de los pueblos. No puede haber felicidad sin Paz, y es por ello que, desde estos claustros, debemos incorporar, en la discusión y en la acción, el compromiso con el proceso de construcción de la paz como forma de asumir plenamente el rol de formadores de líderes sociales.

El Dr. Garrido es autor, junto con integrantes del Centro Paz de la Universidad Tecnológica Nacional – Facultad Regional Resistencia (UTN-FRRe), de numerosas obras a través de las cuales comparte su convicción sobre el valor de la Paz como medio para mejorar la sociedad en que vivimos. En un tiempo en que la Humanidad reclama por Paz, pero se ve sometida a la violencia, nos invita a reflexionar sobre nuestra responsabilidad en la construcción de una sociedad que resuelva los conflictos a partir de las coincidencias, tratando de acercar posiciones, de disminuir distancias, de reconocer en el Otro a un Hermano, en lugar de sentirlo como un enemigo a quien se debe combatir si no comparte las mismas ideas.

En esta oportunidad presentamos el cuarto trabajo conjunto entre la Universidad de Caxias Do Sul (UCS) y la UTN-FRRe. El vínculo entre ambas Universidades se inició hace 18 años (el 21 de Junio de 1999), en tanto que el 20 de Agosto de 2015 se firmó en Caxias do Sul el “Acuerdo de Cooperación Didáctica, Científica y Cultural”, entre la Fundación UCS y la UTN-FRRe. Éste último acuerdo generó publicaciones compartidas entre el *Observatorio de Cultura de Paz, Derechos Humanos y Medio Ambiente* de la UCS, dirigido por el Dr. Paulo Cesar Nodari, y el *Centro de Investigación para la Paz (CIP)* de la UTN-FRRe, conducido por el Mgter. Miguel Armando Garrido. Las líneas de trabajo conjunto están vinculados con la Cultura de la Paz, los Derechos Humanos, el

Medio Ambiente y la No Violencia. En el libro “Cultura de Paz, Derechos Humanos y Medio Ambiente” el CIP aportó el capítulo sobre “UNESCO y Prospectiva”; en el Libro “Consumo, Democracia y Medio Ambiente”, desarrolló el capítulo sobre “UNESCO y Democracia”. Asimismo, la Universidad de Caxias do Sul, editó y publicó el libro: “Construcción de Futuros en Paz. Prospectiva,” del Mgter Garrido. En el libro que ahora se presenta “Ética, Derechos Humanos y la Cultura de Paz y No violencia”, Miguel Garrido contribuye con “Doctrina de la No violencia: Conceptos Fundamentales” y “Doctrina de la No violencia: Swadeshi”.

Es así que estas dos Universidades, una argentina y la otra brasileña, aportan al objetivo del Mercado Común del Sur – MERCOSUR respecto de “consolidar la integración política, económica y social de los países que lo integran, fortaleciendo los vínculos entre los ciudadanos del bloque y contribuyendo para una mejor calidad de vida”, mediante la Integración Educativa entre ambas instituciones que aportará, sin dudas, a mejorar la calidad de vida de las sociedades donde ambas tienen injerencia.

El objetivo de producir material bibliográfico en lengua española y portuguesa, potencia el espíritu pacifista y democrático de América Latina. Por todo ello, mi reconocimiento a los organizadores y autores de la obra: “Ética, Derechos Humanos y la Cultura de Paz y No violencia”, deseando el mayor de los éxitos en la construcción de conocimiento de Paz.

Mgter Ing. Liliana R. Cuenca Pletsch
Decana de la Facultad Regional Resistencia
Universidad Tecnológica Nacional – Argentina -
Marzo 2017

Algunas reflexiones sobre derechos humanos y refugiados en Europa: paz, solidaridad, fronteras

Álvaro A. Sánchez Bravo*

Un fantasma recorre Europa... aquellas palabras marxianas, pueden extrapolarse y concluir con la aseveración “los inmigrantes” o, tal vez “los refugiados”.

De todos es conocido el drama humanitario que desde hace un tiempo soporta el territorio europeo y que, además del drama personal, está cuestionando las estructuras, el andamiaje moral y político-jurídico de la Unión europea, conminándola a adoptar medidas urgente.

Pero la primera cuestión es terminológica, pues más de un millón de mujeres, hombres y niños han llegado a Europa desde Oriente Próximo y el norte de África, huyendo de la guerra y las persecuciones; otros, del hambre y la miseria. Se inicia así una batalla semántica, que determina consecuencias políticas. Para el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) el término “refugiados” hace referencia, siguiendo lo establecido por la Convención de Ginebra de 1951, como una persona que tiene derecho a la protección internacional si deja su país *“debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas”*; mientras que “emigrante” sería una persona o grupo de personas que se desplazan al territorio de otro Estado por razones diversas, fundamentalmente económicas, buscando unas condiciones de vida que no tienen garantizadas en sus países de origen.

La conclusión, no obstante, es que la frontera no está clara, sobre todo, cuando se trata de abordar soluciones. Europa siempre ha sido tierra de inmigración, también de emigración, aunque esto último se olvida con

* Doctor en Derecho. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla. Director de los Encuentros Hispano-Brasileño de Filosofía del Derecho y Derechos Humanos. Presidente de la Asociación Andaluza de Derecho, Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible. Académico Correspondente Academia Rio-Grandense de Direito do Trabalho. Expert European Research Council Executive Agency (ERCEA). European Commission. Coeditor Revista Internacional de Direito Ambiental.

sorprendente facilidad, pero el fenómeno actual ha desbordado todas las previsiones y resquebrajado la política europea de fronteras, así como de asilo e inmigración.

Antes de nada, debemos plantearnos cuál es la causa de este desplazamiento masivo de seres humanos, de esta “crisis de refugiados”.

A las tradicionales migraciones por motivos económicos, procedentes fundamentalmente, del norte de África, se une ahora el desplazamiento masivo de cientos de miles de personas que huyen de los conflictos armados, guerras civiles, de Oriente próximo, fundamentalmente de Siria e Irak. Sin entrar en las complejas interrelaciones de poder y dominio que han propiciado estos conflictos, si evidencian como, una vez más, la población civil, los débiles, los vulnerables, devienen víctimas.

Pero al igual que otras migraciones, infelizmente también esta está dominada por las mafias, que trafican con seres humanos, condenando a miles a una muerte irremisible. En esta ocasión, las rutas de desplazamiento llegan hasta Turquía, para desde allí dar el salto al territorio de la Unión europea (UE). En este momento, fundamentalmente a Grecia, quien soporta una presión y una catástrofe humanitaria sin parangón que ha llevado hasta a plantearse su salida del espacio común europeo de fronteras, el famoso Espacio Schengen. Y todo ello, sin contar con altisonantes declaraciones, como las del primer ministro húngaro, ViktorOrban, al señalar *“Nos invaden. Hungría y toda Europa están en peligro”*

Pero los datos son los que son, y así entre 2013 y 2015 se han tramitado 920.215 peticiones de asilo en el territorio comunitario europeo, lo que supone un 0,18% del total de la población europea, cifrada en 508 millones. Por tanto, de invasión, “nada”.

Pero, volvamos a exponer cual es la situación de Europa respecto a las políticas de fronteras, asilo y refugio, y cuales son la iniciativas desarrolladas para frente a esta marea de refugiados.

La firma del Acuerdo de Schengen entre los gobiernos de los Estados del Benelux (Luxemburgo, Países Bajos y Bélgica), de la entonces República Federal de Alemania y de la República Francesa tuvo lugar el 14 de junio de 1985 en la localidad fronteriza luxemburguesa que da nombre al Acuerdo. Este acuerdo de 1985 hacía referencia en numerosos preceptos a una convención ulterior,

destinada a completarlo y precisar su contenido. Este fue el objeto del Convenio de Aplicación del Acuerdo de Schengen, firmado el 19 de junio de 1990.

En términos generales, los Estados tienen el derecho de controlar sus fronteras y la entrada de no nacionales en sus territorios. Ahora bien, Schengen establece un sistema unificado para el control de las fronteras exteriores y permite a los individuos cruzar las fronteras libremente dentro del espacio Schengen.

En la actualidad, el espacio Schengen está formado por 26 países europeos (de los cuales 22 son Estados miembros de la UE): Bélgica, Chequia, Dinamarca, Alemania, Estonia, Grecia, España, Francia, Italia, Letonia, Lituania, Luxemburgo, Hungría, Malta, los Países Bajos, Austria, Polonia, Portugal, Eslovenia, Eslovaquia, Finlandia y Suecia, así como Islandia, Liechtenstein, Noruega y Suiza. Al pertenecer a la zona libre de controles fronterizos internos, estos países: no realizan controles fronterizos en sus fronteras interiores (es decir, en las fronteras entre dos Estados Schengen); y realizan controles armonizados, ajustados a criterios claramente definidos, en sus fronteras exteriores (es decir, en las fronteras entre un Estado Schengen y un Estado no perteneciente a Schengen).

Por consiguiente, los controles se limitan a la frontera exterior y tanto los ciudadanos de la UE como los nacionales de terceros países pueden viajar libremente por el espacio Schengen.

Bulgaria, Croacia, Chipre, Irlanda, Rumanía y el Reino Unido son Estados miembros de la UE que (todavía) no forman parte del espacio Schengen. Esto significa que los vuelos desde uno de estos Estados a un Estado Schengen se consideran exteriores y están sujetos a controles fronterizos. Sin embargo, los ciudadanos de la UE tienen derecho a circular libremente cuando viajan por la Unión, tanto por los países pertenecientes a Schengen como por los demás. Cuando un ciudadano de la Unión entra en un Estado de la UE no perteneciente a Schengen, en principio es objeto de una inspección mínima para comprobar su identidad mediante la presentación de sus documentos de viaje (pasaporte o documento de identidad)¹

¹ http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/e-library/docs/schengen_brochure/schengen_brochure_dr3111126_es.pdf

Junto a estas medidas de libre circulación interior el marco jurídico de la UE tiene establecido unas normas comunes respecto a la expedición de visados², así como para impedir la entrada irregular³, si bien, se prohíbe el rechazo en la frontera de las personas que corren el peligro de persecución y otros perjuicios graves (principio de no devolución). Por su parte, el art. 6 del Código de Fronteras Schengen⁴ prohíbe su aplicación de manera equivalente a una devolución o discriminación ilegal, exigiendo que las tareas de control fronterizo se lleven a cabo de manera totalmente respetuosa con la dignidad humana.

Al margen de las previsiones Schengen respecto a alerta y prohibiciones de entrada, aplicables a individuos y circunstancias concretas, la situación actual de inmigración en la UE se centra, fundamentalmente, en refugiados; por tanto, primero, demandantes, y después solicitantes de asilo.

La Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea⁵ establece en su art. 18 el derecho de asilo, al establecer que *“Se garantiza el derecho de asilo dentro del respeto de las normas de la Convención de Ginebra de 28 de julio de 1951 y del Protocolo de 31 de enero de 1967 sobre el Estatuto de los Refugiados y de conformidad con el Tratado constitutivo de la Comunidad Europea”*. Su art. 19, establece la prohibición de devolución, al señalar que *“1. Se prohíben las expulsiones colectivas. 2. Nadie podrá ser devuelto, expulsado o extraditado a un Estado en el que corra un grave riesgo de ser sometido a la pena de muerte, a tortura o a otras penas o tratos inhumanos o degradantes”*.

² Reglamento (CE) n. 539/2001, por el que se establece la lista de terceros países cuyos nacionales están sometidos a la obligación de visado. Reglamento (CE) n. 810/2009. Código sobre visados.

³ La UE también ha establecido normas para impedir la entrada irregular. En 2004 se creó la agencia Frontex para apoyar a los Estados miembros de la UE en la gestión de las fronteras exteriores de la Unión Europea.¹⁶ La agencia presta también apoyo operativo mediante operaciones conjuntas en las fronteras terrestres, aéreas y marítimas. En ciertas condiciones, los Estados miembros de la UE pueden pedir a Frontex que despliegue un sistema de intervención rápida conocido como RABIT.¹⁷ Cuando los Estados miembros de la UE actúan en el contexto de una operación de Frontex o RABIT, mantienen la responsabilidad por sus actos y omisiones. En octubre de 2011, el Reglamento (UE) n. 1168/2011, que modifica el Reglamento (CE) n. 2007/2004, por el que se creó la agencia Frontex, consolidó las obligaciones en materia de derechos fundamentales relativas a Frontex. En 2013, el Reglamento de Eurosur (Reglamento (UE) n. 1052/2013) estableció un sistema europeo de vigilancia de fronteras. Cfr. Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea y Consejo de Europa, *Manual de Derecho europeo sobre asilo, fronteras e inmigración*, OPUE, Luxemburgo, 2014, p. 29.

⁴ Reglamento (CE) n.º 562/2006.

⁵ CARTA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LA UNIÓN EUROPEA (2000/C 364/01).

Por su parte el art. 78 del TFUE,⁶ previó la creación de un sistema común europeo de asilo, que ha sido desarrollado por diversos instrumentos normativos.⁷

Como señalamos al inicio, los solicitantes de asilo demandan protección internacional porque no pueden volver ni ser devueltos a su país de origen por temor justificado de persecución o riesgo de sufrir malos tratos u otros daños graves. Por tanto, en el marco de la regulación de la UE, los solicitantes de asilo se consideran como “solicitantes de protección internacional”.

Ahora bien, esta legislación, no proporciona medios para facilitar la llegada de los solicitantes de asilo. Las personas que deseen solicitar asilo en la UE son fundamentalmente personas que proceden de países que precisan de un visado para entrar en la UE. Por tanto, como sucede en la situación actual, deben cruzar la frontera de manera irregular.

El Reglamento de Dublin⁸ exige, en su art. 3.1, que los Estados miembros de la UE examinen todas las solicitudes de protección internacional presentadas por los nacionales de terceros Estados, o por apátridas, debiendo tal solicitud ser examinada por un solo Estado miembro. La normativa de asilo de la UE sólo se aplica, por tanto, desde el momento en que la persona ha llegado a la frontera, incluyendo las aguas territoriales y las zonas de tránsito. Respecto a estas solicitudes, el art. 6.1 establece la obligación de los Estados de proceder al registro de las solicitudes en el plazo de tres días laborables o de seis días en el supuesto de ser presentada ante autoridades distintas de las competentes para el registro.

El artículo 43 de la Directiva sobre procedimientos de asilo⁹ permite la tramitación de las solicitudes de asilo en la frontera. Allí pueden tomarse decisiones sobre la inadmisibilidad de la solicitud y también sobre el fondo de la misma en circunstancias en las que puedan usarse procedimientos acelerados en virtud del artículo 31.8 de la Directiva. Se aplican los principios y garantías

⁶ VERSIÓN CONSOLIDADA DEL TRATADO DE FUNCIONAMIENTO DE LA UNIÓN EUROPEA. DOUE C 326. 26.10.2012.

⁷ Vid., entre otras, Directiva 2013/32/UE sobre procedimientos de asilo. Directiva 2013/33/UE sobre condiciones de acogida. Directiva 2011/95/UE sobre los requisitos para el reconocimiento. Directiva 2004/81/CE sobre permisos de residencia de las víctimas de tratos de seres humanos. Directiva 2008/115/CE sobre retorno. Directiva 2003/109/CE sobre residentes de larga duración

⁸ Reglamento (UE) 604/2013.

⁹ Directiva 2013/32/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 26 de junio de 2013, sobre procedimientos comunes para la concesión o la retirada de la protección internacional

básicos aplicables a las solicitudes de asilo presentadas dentro del territorio. El artículo 43.2 estipula que en el caso de procedimientos en frontera, la decisión debe adoptarse como máximo en un plazo de cuatro semanas desde la presentación de la solicitud; en caso contrario se deberá permitir al solicitante que acceda al territorio del Estado. Existe el deber, según el artículo 24.3, de abstenerse de utilizar procedimientos en frontera en el caso de demandantes necesitados de garantías de procedimiento especiales por ser sobrevivientes de violaciones u otras violencias graves cuando no pueda proporcionarse el apoyo adecuado en frontera. El artículo 25.6 b) establece algunas limitaciones a las solicitudes presentadas en la frontera por menores no acompañados. Estas disposiciones no se aplican en Irlanda y el Reino Unido, que siguen estando vinculados por el artículo 35 de la versión de 2005 de la Directiva (2005/85/CE).¹⁰

Una vez formulada la solicitud de asilo, la normativa UE prohíbe la expulsión del solicitante de asilo hasta que se haya tomado una decisión sobre su solicitud. El art. 9.1 de la Directiva sobre procedimientos de asilo establece que la presencia de los solicitantes de asilo en el territorio de un Estado miembro es legal.

Sin detenernos en el prolijo procedimiento comunitario de exámenes de solicitudes de asilo, señalar que una vez reconocida la condición de asilado, el mismo tiene derecho al correspondiente permiso de residencia durante tres años, conforme al art. 24 de la Directiva sobre requisitos de reconocimiento (201/95/CE).¹¹

Pero las previsiones jurídicas difieren mucho de la situación real, y sobre todo, de la evolución política, que la Unión Europea ha manifestado para enfrentar este fenómeno.

Inicialmente ante el aluvión de refugiados la UE manifestó, aunque no de manera uniforme, una decidida política de acogida y organización del flujo de personas que ingresaban en territorio comunitario, basado en la solidaridad hacia los refugiados y entre los Estados miembros. No obstante, simultáneamente comenzaron las inquietudes y las preguntas respecto a la forma en que vigilar nuestras fronteras comunes.

¹⁰ Cfr. Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea y Consejo de Europa, *Manual de Derecho europeo sobre asilo, fronteras e inmigración*, cit., p. 39.

¹¹ Ídem, p. 49.

Se acordó inicialmente un reparto de los refugiados entre los Estados miembros, abanderados por Alemania, que hasta la fecha no se ha verificado, debido, en parte a que como veremos posteriormente se ha girado hacia políticas más represivas que integradoras, y a que el flujo mayoritario de refugiados, se han desplazado, o luchan por llegar a Alemania y otros países del norte de Europa.

Ante esto, comenzaron los primeros movimientos de restricción de acceso al territorio UE, así como de actitudes, claramente racistas, de algunos Estados alegando la imposibilidad a hacer frente a este flujo. Así se levantaron muros, se cerraron fronteras y se han creado situaciones lamentables en Estados que dicen respetar los derechos humanos.

Sirva como ejemplo como Eslovenia ha comenzado a levantar barreras en la frontera con Croacia con las que espera controlar mejor el flujo constante de refugiados que viajan hacia Austria y Alemania. Por su parte Grecia ha erigido un nuevo coloso de acero y hormigón en Europa: hace unos días finalizó la construcción de un muro de 10,3 kilómetros de largo en su frontera con Turquía. Mide cuatro metros de alto, está rematado por un alambre con púas y será vigilado por 24 cámaras de seguridad cuando esté totalmente operativo. La nueva barrera se une así a otras construcciones similares dentro de la UE como los españoles de Ceuta y Melilla, también creados para combatir la inmigración de “sin papeles”.¹²

Simultáneamente, comenzó a plantearse la necesidad de aumentar el control en las fronteras exteriores UE, aplicando las cláusulas de suspensión previstas en el Acuerdo Schengen, que autorizan el restablecimiento provisional de del control en las fronteras interiores nacionales en caso de crisis. Así llegó a manifestarse Donald Tusk, líder del Consejo europeo al señalar que *“tenemos que reinstaurar los controles de fronteras exteriores. Sin eso, Schengen no sobrevivirá”*.¹³

Pero los refugiados han seguido llegando de una forma o de otra. Alemania se mantuvo inicialmente firme y acogió un gran volumen de refugiados. No obstante se han sucedido episodios de enfrentamiento entre los miembros del propio gobierno alemán y con sus propios ciudadanos, divididos entre una

¹² <http://www.elmundo.es/elmundo/2013/01/04/internacional/1357318908.html>

¹³ <http://www.internacional.elpais.com/internacional/2015/11/12/actualidad>

acogida humanitaria y recelos, cuando no racismo, hacia los inmigrantes. La propia canciller alemana Angela Merkel ha declarado que *“Schengen no está en discusión; nadie quiere acabar con el sistema”*. No obstante Alemania, junto a Austria, Suecia, Hungría, Francia o Malta aplican controles selectivos en sus fronteras desde hace varios meses. Igualmente se han producido ataques a centros de refugiados, que han sido asaltados y/o quemados, y la percepción de los ciudadanos alemanes, ha girado hacia una la consideración de la situación de alerta social injustificada se ha producido en Alemania, extendiéndose como la pólvora, por otros países centroeuropeos, con motivo de unas presuntas agresiones organizadas por grupos refugiados en Alemania durante la celebración de la pasada Nochevieja. Se denunciaron que en la ciudad de Colonia, y en otras ciudades, se había producido una “acción coordinada” por parte de grupos de refugiados para cometer agresiones sexuales. Esto generó una ola de indignación y ataques contra los refugiados pidiendo su expulsión y la aplicación de la ley para cortar estos lamentables hechos perpetrados por “musulmanes”. La realidad, es otra, y como ha reconocido el propio fiscal de Colonia, de los 58 sospechosos de haber cometido agresiones sexuales, sólo 3 son refugiados. El resto, de nacionalidad argelina o marroquí, llevaría varios años viviendo en Alemania.¹⁴ Se constata de nuevo la confusión entre refugiados, musulmanes, delincuentes. Sobran comentarios.

Además esta situación se ha visto agravada en Europa por los terribles atentados terroristas acaecidos en Francia: el viernes 13 de noviembre seis ataques coordinados con el resultado de 132 víctimas y más de 300 heridos. El ataque reivindicado por el grupo terrorista, autodenominado Estado Islámico, ha complicado de manera impresionante la cuestión de los refugiados, alimentando los temores de que haya terroristas que se camuflen entre los refugiados para entrar en la Unión Europea. Esta alerta se ha producido pues los investigadores de estos atentados hallaron cerca del cadáver de uno de los suicidas un pasaporte a nombre del sirio Ahmad Al Mohammad. La Fiscalía francesa ha informado de que las huellas “presentan similitudes con las tomadas en un control en Grecia en octubre”, pero matiza que la autenticidad del pasaporte “tiene que ser verificada”. El ministro alemán de Interior, Thomas de Maiziere,

¹⁴ http://www.abc.es/internacional/abci-mayoria-agresores-colonia-no-eran-refugiados-201602151115_noticia.html

ha asegurado que hay indicios que dan a entender que este documento forma parte de una maniobra y una falsa pista orquestada por Estado Islámico, aunque ha insistido en que todavía hace falta más investigaciones.¹⁵

Ante este hecho los Estados han manifestado, de manera clara, su reticencia a aplicar la política de asilo, de efectivizar los acuerdos de ubicación de refugiados, solicitando el endurecimiento de las medidas policiales.

Por otra parte, la UE también ha desplegado un amplio programa de contactos, reuniones y acuerdos, con importantes promesas económicas, con los países africanos y, especialmente con Turquía.

En noviembre pasado, en Malta, tuvo lugar a reunión entre la UE y representantes de los países africanos, con un punto de partida contradictorio: Europa quiere frenar la llegada de migrantes y los gobiernos africanos solicitan vías legales para que sus nacionales puedan acceder a la UE. La UE ofreció incrementar la cooperación con los países africanos, en al menos 1.800 millones, si controlan el tráfico de personas, pero la realidad es que, como ha señalado el propio presidente de la Comisión Europea, sólo 32 millones han sido aportados.

La situación de Turquía es mucho más compleja, pues es parte beligerante en el conflicto sirio, país de tránsito de los refugiados y solicitante de ingreso en la UE.

Turquía alberga casi tres millones de refugiados sirios, de los que el diez por ciento vive en campamentos estatales y el resto sobrevive por su cuenta en el país. Aunque no corren peligro de expulsión, los sirios tampoco obtienen el estatus legal de refugiados ni pueden trabajar legalmente, por lo que muchos intentan llegar a Grecia, como primera etapa para continuar viaje hacia el norte de Europa.¹⁶

La UE, consciente de esta situación, y sobre todo, para convencer a Turquía a que frene el flujo de refugiados e impide la salida de los mismos que se embarcan desde sus costas hasta Europa ha llegado a un acuerdo, bendecido por Alemania, que consistirá en una inversión de 3.000 millones de euros. No obstante, por detrás se encuentra también la petición de Turquía, desde hace décadas, de ingresar en la UE, así como su participación en el conflicto bélico de

¹⁵ <http://internacional.elpais.com/internacional/2015/11/14/actualidad/1447460657_465745.html>

¹⁶ <<http://www.elimparcial.es/noticia/158103/mundo/>>

Oriente próximo, especialmente frente a los kurdos. Una situación compleja, que no se vislumbra a resolver en breve plazo.

Por otro lado, como indicamos anteriormente, Grecia ha levantado un muro en su frontera con Turquía, lo que ha vuelto a popularizar las travesías por el mar Egeo, al sur: decenas de miles de indocumentados se han lanzado al agua en los últimos meses con la esperanza de llegar a una isla griega desde la cercana costa turca.¹⁷ Los refugiados, se hacen a la mar en barcas sobrecargadas de madera desde la costa del municipio turco de Ayvacik, para cruzar el brazo de mar de unos 10 kilómetros de ancho que le separa de la isla de Lesbos. No por habituales, son menos dramáticas las escenas de miles de seres humanos llegando exhaustos a la isla; cuando no sus cuerpos inermes, ahogados en la cruel travesía, como la ya famosa, por su crudeza, imagen del niño Aylan Kurdi. Infelizmente otros muchos han muerto después, ante la indiferencia general de los Estados y la movilización de la sociedad civil y numerosas ONGs que están en la isla ayudando a los refugiados.

Grecia, en este momento, es considerado el “eslabón más débil” de la política común de fronteras, lo que ha llevado a algunos países de la Unión a pedir la expulsión del país del área Schengen. De nuevo se manifiesta la insolidaridad europea, pues se descarga toda la responsabilidad sobre Grecia, que además está desde hace tiempo, sumergida en una crisis económica, con intervención económica de su economía, que se estableció tras unas serias amenazas. Parece que la situación con Grecia es recibir amenazas. Lamentablejjj

Ante esta situación parece que la única opción es la vuelta a los controles de las fronteras internas de cada uno de los Estados. La Comisión europea lo ha justificado, alegando que los flujos incontrolados de extranjeros “*pueden constituir una amenaza seria a las políticas públicas y a la seguridad interna*”.

La UE ha modificado su sistema de control fronterizo. A partir de ahora los países comprobarán con las bases de datos policiales los documentos de los ciudadanos que accedan al área Schengen. Hasta ahora esos chequeos solo se hacían a ciudadanos de países terceros o a aquellos sobre los que existieran indicios de riesgo. Aunque el rastreo completo no será obligatorio hasta que el Parlamento y el Consejo aprueben la propuesta, muchos países han declarado su

¹⁷ <<http://www.elmundo.es/elmundo/2013/01/04/internacional/1357318908.html>>

voluntad de hacerlo ya. La regulación, con todo, contempla una amplia excepción: los chequeos se realizarán siempre que la consulta sistemática de las bases de datos “no provoque un impacto desproporcionado en el tráfico en las fronteras”. Es decir, siempre que no se multipliquen las colas en puertos, aeropuertos o carreteras.

La otra gran novedad para evitar que los confines de la UE se conviertan en un gran coladero es la policía europea de fronteras. Se trata de crear un cuerpo permanente —aunque vinculado a cada país miembro— de unas 2.000 personas que pueda intervenir en una frontera exterior cuando se detecte una situación de crisis. Sin citar nombres, al elaborar esta propuesta la comisión tenía en mente el caos generado en Grecia y en Italia, las dos principales puertas de acceso a la UE.¹⁸

Como se observa, la vuelta de la “Europa fortaleza” es una realidad incontestable. Pero la situación no acaba aquí. Primero Dinamarca, después Suiza (que no es país UE, ni miembro Schengen) y algunos Länder alemanes han comenzado a requisar los bienes de valor a los solicitantes de asilo e inmigración que lleguen a sus países de manera irregular. De esta forma, las personas que lleguen al territorio deben informar de sus pertenencias, permitiéndoseles conservar el dinero y los objetos de valor que les permitan llevar una “vida modesta”. Justificándose en la idea de que se pone en riesgo el sistema prestacional, nos recuerda aquellas medidas adoptadas durante el régimen nazi y su persecución de las minorías; constituyendo un flagrante atentado a los derechos humanos.

Se constata como la aparente política común se revela más bien como una política de contención y de devolución, más que de integración de los nacionales de terceros países.

La cuestión de la inmigración ha quedado vinculada con dos conceptos de suyo incompatibles: seguridad y control de las fronteras exteriores. Y esto, por que como llevan reconociendo las propias instituciones comunitarias los ciudadanos europeos perciben la inmigración como un problema, como algo que pone en peligro nuestros sistemas de vida, nuestra cultura, nuestra convivencia.

¹⁸ <http://internacional.elpais.com/internacional/2015/12/19/actualidad/1450551801_575115.html>

Europa ha pasado de la consideración de tierras de emigrantes, a tierras de acogida, pero nuestra endeble memoria no ha conseguido asimilar este cambio en tan poco lapso histórico. Somos el primer mundo, y los que vienen, si es que tienen que venir tendrán que hacer lo que nosotros decimos y como nosotros lo decimos.

Parece consolidarse el cambio de paradigma de la concepción de los inmigrantes como seres humanos a la, hoy mayoritaria, concepción que identifica al inmigrante con el delincuente. No resulta baladí detenerse a considerar las veces que en los propios textos comunitarios se vincula la palabra inmigración a la palabra ilegal.

No se considere que pecáramos de timoratos o de simplistas. Somos conscientes de la necesidad de regular los flujos migratorios, de la necesidad de salvaguardar la dignidad de las personas que vienen, de la también necesaria cooperación internacional en este campo. Pero no es menos cierto que cuando Europa se blindo, a la vez mira para otro lado respecto a las condiciones de vida y de trabajo, casi esclavo, de cientos de miles de inmigrantes que ya están en territorio comunitario, realizando los trabajos que los “desarrollados” europeos ya no queremos hacer. Pero, ¿qué sucederá en época de crisis como la que ahora sufrimos?

Como si no es posible entender que la Europa de los derechos humanos, de la democracia y de la tolerancia, es la misma que diseña políticas de inmigración basadas en el cierre de sus fronteras exteriores, y en la devolución de los ilegales (¿o más correctamente, alegales?) cuyo único delito es huir de la miseria, del hambre, de la muerte...

Se abre paso esa identificación de los inmigrantes con los delincuentes. Pero, ¿qué inmigrantes? Generalmente los procedentes de países subdesarrollados, frente a los otros inmigrantes, Los “nuestros” que viven como nosotros, tienen nuestro mismo color de piel, pero que en algunos casos, si son verdaderos grupos organizados de delincuencia (mafias del Este de Europa, delincuencia económica...).

Se proponen acuerdos con los terceros países para evitar la emigración ilegal y retenerlos en origen, pero estos acuerdos, o bien se realizan con gobiernos dictatoriales que se apropian de las ayudas comunitarias, o bien se

limitan a la financiación de medidas policiales y de seguridad que impida la salida de los ciudadanos de esos países.

En la era de la globalización de los mercados, la Unión debe apostar también por la globalización de la dignidad, del derecho a una vida mejor.

Suscribamos acuerdos verdaderamente democráticos con los terceros países que “exportan” mano de obra “esclava”, para propiciar la modificación de sus estructuras sociales, políticas, productivas y culturales, que respetando su idiosincrasia, les permite conseguir un nuevo mundo de libertad, igualdad y justicia.

Como premonitoriamente señaló la Comisión Europea, señalo hace algunos años al considerar la política europea de inmigración: *“Basándose en su tradición humanitaria, Europa debe continuar mostrando solidaridad con los refugiados y las personas que necesitan protección. Entre los principales factores que fomentan o retraen la movilidad internacional de las personas se cuentan las diferencias económicas entre los países/regiones en desarrollo y los desarrollados, la globalización, el comercio, los problemas de carácter político y la inestabilidad en los países de origen, y las posibilidades de encontrar trabajo en los países desarrollados... Además de su potencial económico, la inmigración puede también enriquecer a la sociedad europea en términos de diversidad cultural. No obstante, **el potencial beneficioso de la inmigración solo puede materializarse si su integración en las sociedades de acogida se realiza con éxito.** Para ello es necesario adoptar un enfoque que no considere únicamente los beneficios que puede aportar la inmigración a la sociedad de acogida sino que tenga también en cuenta los intereses de los inmigrantes. Europa es, y continuará siendo, un entorno favorable de acogida para aquellas personas a quienes se les ha concedido el derecho de estancia, ya sean inmigrantes laborales, miembros de sus familias, estudiantes o personas que necesitan protección internacional. Estar a la altura de este reto plantea una serie de cuestiones complejas”*.

Hoy más que nunca, la dignidad humana, como fundamento de los derechos humanos, no debe quedar sometida a cuestiones de oportunidad o necesidades económicas. No levantemos muros, abramos los brazos a los que sufren y buscan una vida mejor en la vieja Europa.

Educação na e para a paz: processos e metodologia de aprendizagem na solução de conflitos

Aloísio Ruscheinsky*
Cláudia Maria Hansel**
Suzana Damiani***

Considerações Iniciais

A metodologia das práticas restaurativas se constitui uma afirmação tida como inovadora, para viabilizar um modo de acesso à justiça neste espaço reconhecido como política pública de resolução de conflitos cotidianos. Essa metodologia é aqui considerada como um instrumento para a construção de uma convivência com regras mais justas e como tal possui uma ênfase participativa dos sujeitos envolvidos. Será examinada pela ótica analítica e interdisciplinar e de modo a ser vista como capacidade de operar uma real mudança nas ações, uma vez que serão apresentadas como soluções compartilhadas.

O objeto de investigação¹ para a construção do presente estudo está centrado na descrição dos dados fornecidos pelo Núcleo de Prática Jurídica – Central da Infância e da Juventude – e nos registros das ocorrências na Secretaria Municipal de Educação (SMED), que realizou um levantamento das incidências nos espaços de aprendizagem, nos últimos cinco anos. Merece destaque o fato de que uma parte importante do esforço de pesquisa consiste em definir de que objeto se trata e de que ponto de vista se efetiva a abordagem dos círculos de

* Doutor em sociologia pela USP. Pós-doutor pela UAB/Barcelona. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

** Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestra em Direito pela Universidade de Caxias do Sul, onde também leciona.

*** Doutora pela Universidad Del Salvador, Argentina. Mestra em Letras pela PUCRS; docente na Universidade de Caxias do Sul, onde cursou Letras e é acadêmica do 7º semestre de Direito.

¹ A pesquisa Observatório de Justiça Restaurativa, do Município de Caxias do Sul, com apoio do CNPq, trabalha com o tema Justiça Restaurativa e Círculos de Construção de Paz.

construção de paz, como metodologia de prática de resolução (ou de transformação)² de conflitos.

O presente trabalho se propôs, pontualmente, a descrever os encaminhamentos das ações realizadas pela *Central de Pacificação da Infância e da Juventude* e das análises prévias dos dados coletados, como objeto de estudo na pesquisa *Observatório de Justiça Restaurativa do Município de Caxias do Sul* (OBSERVAJR). O detalhamento dos dados, de alguma forma, pode contribuir para que seja possível traçar um mapa inicial que permita confrontar os índices de agressividade registrados nas escolas públicas municipais, dando expressão às suas causas e consequências. Sob este aspecto, o texto estará dando conta de descrever as ações de políticas públicas voltadas ao combate à violência juvenil, em particular no âmbito das instituições educacionais.

As questões relativas à conflitualidade, bem como da ordem da segurança, do reconhecimento e da cultura de paz estão postas, insistentemente, hoje, nas ações dos próprios estabelecimentos educacionais, especialmente nos bairros periféricos dos centros urbanos. Ao mesmo tempo, tais questões orientam para um desafio, como objeto de investigação e construção de dados para um diagnóstico consequente, para sociólogos e demais estudiosos, como algo que exige sair da zona de conforto, devido ao ardiloso problema a solucionar para operadores do direito, o Judiciário, os assistentes sociais, os psicólogos. Em todos os casos, fica o enigma de tratar com rigor as noções de paz e de violência que compreendem coisas muito diferentes, de acordo com os atores sociais.³

Do ponto de vista metodológico, foram utilizados como recursos as referências bibliográficas, a análise de documentos, a observação de campo, com a participação em círculos de construção de paz e entrevistas com agentes dos processos. As questões formuladas buscavam compreender a visão dos entrevistados acerca dos mecanismos de conflitualidade, dentro das instituições

² Transformação de conflitos, segundo Lederach (2012, p. 21), “é mais do que um conjunto de técnicas específicas, é um modo de olhar e ao mesmo tempo enxergar. Tanto para olhar como para enxergar precisamos de lentes”. Sendo assim, a sugestão do termo transformação parece ser mais adequada do que resolução, uma vez que alguns conflitos não são resolúveis e, essas lentes, propostas por Lederach, permitem que os sujeitos envolvidos se coloquem no lugar do outro e respeitem-no enquanto sujeito de direito, conseguindo enxergar o conflito social, respeitando e entendendo os motivos pelos quais o mesmo ocorreu.

³ CHARLOT, Bernard. A violência na escola: como os sociólogos franceses abordam essa questão. *Sociologias*, n. 8, p. 432-443, 2002.

e das formas de tratamento dado pelas instâncias institucionais. O espaço de investigação abrangerá o Município de Caxias do Sul/RS, que vem ganhando alguma notoriedade, em virtude de ações direcionadas pela proposta inovadora em implantação, mencionada acima.

Em face de uma realidade múltipla, cabe a compreensão da ação dos indivíduos, bem como acessar uma explicação compreensiva do *social*, o que inclui dimensões materiais e simbólicas (essas mantêm uma interatividade e somente se distinguem para efeitos analíticos). A análise que segue se pauta pela combinação de duas dimensões metodológicas, quantitativa e qualitativa, o que parece adequado para tentar uma avaliação e mensurar as situações de violência escolar em sua multiplicidade de formas e de intensidades. Um dos desafios postos, para uma abordagem em uma perspectiva social do fenômeno e dos mecanismos de conflitualidade, consiste em lançar nexos entre um debate sobre o conflito de classes sociais, no momento em que focalizam relações em nível microsocial ou entre indivíduos.

Círculos de Construção de Paz – espaços dialógicos de aprendizagens em resolução ou transformação de conflitos

A designação *Círculos de construção de paz* corresponde a uma metodologia inspirada nas tribos indígenas da América do Norte, que costumam resolver suas questões conflitivas por meio do diálogo, reunindo-se em círculos.

Pranis define o círculo como

um processo de diálogo que trabalha intencionalmente na criação de um espaço seguro para discutir problemas muito difíceis ou dolorosos, a fim de melhorar os relacionamentos e resolver diferenças. A intenção do círculo é encontrar soluções que sirvam para cada membro participante. O processo está baseado na suposição de que cada participante do círculo tem igual valor e dignidade, dando então voz igual a todos os participantes. Cada participante tem dons a oferecer na busca para encontrar uma boa solução para o problema.⁴

A compreensão de igualdade entre os participantes, de ausência de hierarquia e de pressuposição de superposição de saberes recebe um valor acentuado. Todos sentados em um ambiente em que as condições são iguais:

⁴ PRANIS, Kay. *Processos circulares*. São Paulo: Palas Athena, 2010. p. 11.

mesmas cadeiras, sem mesas ou obstáculos à frente das pessoas, ou seja, todos expostos às mesmas condições. Podem também sentar-se no chão.

As oportunidades para as manifestações também se dão de forma igualitária, todos recebem as mesmas oportunidades para falar. A cada manifestação, todos estão atentos, vinculados ao que está sendo dito.

O ambiente seguro é entendido pela participação voluntária de cada participante. Há que se prever diretrizes e regras para o encaminhamento e a realização dos círculos (pré-círculos, círculos, pós-círculos). A confiança entre os envolvidos, a relevância do sigilo sobre o que vai ser tratado em círculos de solução (ou de transformação) de conflitos é essencial.

A busca por soluções está pautada no consenso, diferentemente da decisão pela maioria. Há uma distinção imensa entre haver uma definição pela maioria e haver consenso. Se há maioria, há vencedores e há perdedores. Se há consenso, há necessidade de abdicar, de saber o quanto cada um pode, ouvindo o outro, abdicar para que seja encontrada uma solução em prol da paz, do restabelecimento de vínculos, de uma convivência harmoniosa.

Os círculos restaurativos, segundo Boyes-Watson e Pranis, alicerçam-se em sete pressupostos principais, tais como:

O verdadeiro Eu de cada um é bom, é sábio, é poderoso
O mundo está profundamente interconectado
Todos os seres humanos têm um desejo profundo de estar em bons relacionamentos
Todos os humanos têm dons e cada um é necessário pelo que traz
Tudo que precisamos para fazer mudanças positivas já está aqui
Seres humanos são holísticos
Nós precisamos de práticas para construir hábitos de vida a partir de nosso Eu verdadeiro.⁵

A construção de um diálogo alicerçado nos pressupostos acima permite o encontro de interlocutores, de atores sociais, organizando o ato de linguagem pautado em princípios que destacam a valorização do indivíduo. Isso oportuniza aos atores sociais que se voltem para si e para o meio onde vivem, apresentando o que possuem de melhor, e, ao mesmo tempo, estejam dispostos a receber, a ouvir e a acolher o que cada um tem a partilhar. A percepção passa a ser de que

⁵ BOYES-WATSON, Carolyn; PRANIS, Kay. *Círculos de justiça restaurativa e de construção de paz: guia do Facilitador*. Porto Alegre: Escola Superior da Magistratura da Ajuris, 2010. p. 21.

se está conectado com tudo o que nos rodeia e de que se faz parte desta comunidade.

Há, contudo, quem discorde da proposta dos círculos de construção de paz como proposta de justiça restaurativa, pois os conceitos estão atrelados no espaço judicial. O questionamento diz respeito ao protagonismo, em circunstâncias em que as causas das desigualdades não são dirimidas ou resolvidas, e à novidade atinente aos mecanismos de restauração, como se houvesse uma situação original de convivência sem conflitos.

Eu não gosto muito desse termo “justiça restaurativa”, pois ela se apresenta como um novo paradigma, mas não passa de uma nova “roupagem” para uma proposta antiga de conciliação, ou seja, é o de resgatar um pouco esse papel da vítima como agente. Para mim, isso não é uma exclusividade da justiça restaurativa. Existem outras formas de se pensar o direito que também trabalham nessa perspectiva. As justiças indígenas e as justiças dos países orientais sempre trabalharam com essa perspectiva de conciliação.⁶

Os círculos de construção de paz podem ser usados em ambiente em que há causas judicializadas, mas vêm sendo a metodologia empregada em situações em que se busca evitar a judicialização da solução dos conflitos. A vida em sociedade é o ambiente ideal para o surgimento de conflitos, porém não se apresenta na mesma proporção como o ambiente ideal para se aprender a solucionar os conflitos. Na maioria das situações, há a necessidade de uma terceira pessoa oferecer a solução, dizer como será resolvido o problema, o conflito. Exemplo disso: em casa, quando crianças, os pais, os adultos apresentam a solução; na escola, a professora, a diretora, a orientadora pedagógica, o supervisor; no trabalho, o contramestre, o chefe, o diretor; na sociedade, os advogados, os mediadores, o juiz.

A aprendizagem para a busca consensual de soluções, para a análise do conflito, para ouvir os motivos pelos quais cada um dos envolvidos chegou à situação é muito diferente de encontrar quem está certo, quem está com a razão. Quando se procura a resposta para quem está com a razão, quem está certo, não se está buscando a pacificação, por vezes, se pretende uma conquista,

⁶ RUDNICKI, Dani. *O que fazer com a memória de uma vítima de crime?* Entrevista com Dani Rudnicki, IHU online, 22 de maio de 2008. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/>. Acesso em: 27 ago. 2013.

uma vitória, e as consequências podem não ser a paz, mas a revolta, mais dor, pois, nem sempre a justiça é que ganha, ganha o mais forte, o que joga melhor.

Os círculos restaurativos também possuem suas justificativas, a partir de uma compreensão ampliada das formas de expressão da violência e das formas variadas de produção do controle social.

A expansão da informalidade e dos mercados ilegais, o lusco-fusco do lícito e do ilícito no cotidiano da economia, da política e dos costumes, todo esse processo social associa-se a uma acumulação social da violência como percurso histórico que teria decorrido da “ausência do Estado” em cumprir suas atribuições, entre as quais a de deter o monopólio do emprego legítimo da violência em todo o seu território. Esquece-se, astuciosamente, no entanto, que o processo civilizatório elisiano não depende apenas da capacidade dissuasória do Estado, mas também da economia de repressão representada pela internalização do autocontrole nos comportamentos, um processo que depende de compensações sociais que tornem o autocontrolar-se desejável e racionalmente preferido. A medida do escândalo e da vergonha não é dada pelo Estado, mas pela sociedade.⁷

O que pode ser entendido como um processo de profundas transformações nas relações sociais talvez seja decorrente da conquista das distintas formas de liberdade, de manifestação do desejo de liberdade e, automaticamente, de um individualismo cada vez mais exacerbado. O que, outrora, era coordenado pelos “desejos” do grupo, da comunidade, da coletividade, que era uma, geralmente organizada em torno da estrutura familiar, passa a ser orientado pelos interesses pessoais, individuais. As frustrações podem motivar reações de defesa dos desejos, até mesmo agressivas, violentas, resgatando instintos pouco civilizados, pouco sociáveis, mas muito selvagens.⁸

Os círculos de construção de paz tornam-se um espaço de convivência em que há a oportunidade de aprender a viver em sociedade, em grupo, a pensar a comunidade como o lugar de todos, de conviver, de “com+viver”. Os conflitos são e serão mais individualizados. Há séculos, eram de grupos, de comunidades, entre reinos. Lutavam, disputavam, havia guerras, havia violência. Hoje há guerra. Hoje há violência. Hoje há conflitos. Sempre houve a supremacia do Estado quanto às decisões sobre os conflitos. Os círculos de construção de paz

⁷ MISSE, Michel. Dizer a violência. *Revista Katálysis*, v. 11, n. 2, p. 165-166, 2008.

⁸ FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*. 2. ed. São Paulo: M. Claret, 2007.

democratizam a solução, dão vez e voz aos participantes, a todos os participantes, a todos os interessados, não apenas aos que estão elencados nos códigos de processo civil, penal, trabalhista. Um problema ambiental sendo discutido apenas entre o poluidor e o Estado, sem envolver as comunidades afetadas, prejudicadas; sem envolver as vítimas, afasta os interessados inclusive das informações, quanto mais das decisões. Exemplo a ser lembrado são as vítimas de Mariana (MG), inundada pelo rompimento da barragem da Samarco.

Os encaminhamentos que emergem com os projetos de pacificação, sem dúvida, possibilitam um protagonismo de certa natureza a diversos profissionais e aos agentes de uma comunidade mobilizada. Esses setores convergem para unir a sociedade por formas de coesão social e contra a violência, por meio de mecanismos para educar ou converter parcela de indivíduos e comportamentos indesejáveis; enfim oferecer-lhes um futuro de cidadania.

Ainda que haja divergências quanto aos resultados dos círculos restaurativos, convém mencionar a existência de designação que especificam diversos círculos, por sua vez, com fins distintos. Segundo Pranis há “círculos de diálogo, compreensão, restabelecimento, sentenciamento, apoio, construção de senso comunitário, resolução de conflitos, reintegração e celebração”.⁹

Os círculos aplicam-se a situações que vão além da esfera dos conflitos judicializados. Podem ser utilizados para reunir um grupo que não busca resolver conflitos, mas está com o intuito apenas de sensibilizar os indivíduos acerca de um fato; envolver a comunidade em um evento por alguém estar passando por uma situação de sofrimento pela perda de um ente querido ou para restabelecer laços de família, por exemplo. Procurar estar em paz, alcançar harmonia, buscar restabelecer vínculos, por vezes, é uma tarefa que exige esforço, demanda ajuda, exige aprendizado, pois somos ainda iletrados nesse assunto. Sabemos colidir, entrar em embates, mas resgatar a paz, lamentavelmente, é um assunto sobre o qual ainda temos muito a aprender e a aprender a ensinar, nos distintos ambientes sistemáticos ou assistemáticos de educação.

Para os círculos de construção de paz, em especial os que envolvem conflitos judicializados, é preciso que se realize, primeiramente, vários pré-círculos com os indivíduos envolvidos no conflito (por exemplo: vítima, ofensor,

⁹ PRANIS, op. cit., p. 28-31.

familiares e rede de apoio), com o propósito de explicar no que consiste o círculo de construção de paz e obter o consentimento para incluí-los como membros. Além disso, conhecer todos os participantes e planejar o círculo é indispensável aos facilitadores, responsáveis pela condução de todas as etapas do processo.

Após as atividades preparatórias, realiza-se o círculo de construção de paz em que, por meio do diálogo, é abordada a questão que envolve o fato conflitivo. A fala de cada participante é organizada e, para isso, há o *objeto da palavra*. O objeto, em outras culturas designado *bastão da fala*, tem um valor simbólico significativo, pois, além de organizar as manifestações de cada integrante, a ele estão atrelados o respeito e o empoderamento do indivíduo que está falando. Somente a pessoa que está segurando o objeto pode falar, sem ser interrompida, demonstrando também que não se faz distinção entre os envolvidos, visto que estão em um mesmo nível hierárquico. O silêncio dos demais permite que os outros participantes, enquanto o indivíduo fala, ouçam sem interferências, sem elementos distratores e, assim, somente conectados ao diálogo, possam dedicar sua atenção ao que é dito, possam refletir sobre os fatos, sobre o conflito em questão.

O círculo é mediado por duas pessoas: os facilitadores. Eles têm por finalidade auxiliar o grupo a criar e manter um espaço coletivo no qual cada participante se sente seguro para falar de modo transparente, sem ser desrespeitoso com os demais participantes. Os facilitadores supervisionam a qualidade do espaço coletivo e estimulam as reflexões do grupo por meio de perguntas. Eles não controlam as questões levantadas pelo grupo, nem tentam direcionar os participantes a um acordo, uma vez que esse não é o objetivo do círculo.

No círculo, as decisões são tomadas por consenso; contudo, isso não quer dizer que todos tenham o mesmo gosto em relação à decisão tomada ou plano em relação ao conflito, à situação em pauta, mas é preciso que os participantes estejam dispostos a viver e cumprir o que foi definido, apoiando a implementação da decisão acordada. O objetivo é chegar ao consenso, registrar e encaminhar as etapas, as ações a serem de responsabilidade de cada integrante do círculo. Há, nos círculos de resolução de conflito, a necessidade de assinatura de termo, há as formalidades que indicam o compromisso assumido frente aos pares, para que o que foi acordado seja cumprido.

O pós-círculo realiza-se a fim de verificar se está sendo cumprido o que foi decidido no círculo, transcorrido um tempo após o círculo, em que foram reunidos todos os integrantes. Os pré-círculos e os pós-círculos, por características de preparação e de avaliação, podem ser realizados com grupos menores de participantes.

Pranis¹⁰ destaca que, em um círculo, chega-se à sabedoria “[...] através das histórias pessoais, pois as experiências vividas são mais preciosas do que os conselhos”. Isso pelo fato de que os participantes “partilham experiências pessoais de alegria e dor, luta e conquista, vulnerabilidade e força, a fim de compreender a questão que se apresenta”. Ao narrar, ao contar histórias, o narrador pode assumir diferentes papéis. Ao participar do círculo, as questões orientadoras do diálogo podem promover a participação dos envolvidos como narradores de histórias em que são participantes. As escolhas são pessoais, mas, talvez, seja o primeiro momento em que sejam os atores, os personagens das narrativas e tenham plateia, audiência para sua história. Pode ocorrer de ser a primeira vez que o narrador ouça sua história.

Os círculos sempre são realizados a partir da definição dos valores pelos participantes. Os valores são escritos e ficam expostos, no centro, o tempo todo. Os valores estão no centro, pois “os círculos partem do pressuposto de que existe um desejo humano universal de estar ligado aos outros de forma positiva e os valores, por sua vez, decorrem desse impulso humano básico”.¹¹ Os valores nutrem e promovem vínculos benéficos com os outros.¹²

Diferentemente do espaço escolar em que as aprendizagens são, normalmente, pautadas em um monólogo, em que o professor ou o gestor fala, fala de seus saberes, de suas experiências, os Círculos de Construção de Paz apresentam uma proposta distinta. Primeiramente, a formação não é linear, todos olhando para uma única e mesma pessoa, sem olhar para os demais, ou melhor, olham para a “nuca” do colega da frente. Propositalmente, existe um espaço de encontro, em que todos podem ver todos. Todos estão sentados na mesma posição, ou seja, ficando a percepção de que não há hierarquia: de

¹⁰ PRANIS, op. cit., p. 28.

¹¹ Ibidem, p. 39.

¹² PRANIS, 2010.

saberes, de relevância de conhecimentos, de prevalência de histórias, de tempo de fala. Todos terão as mesmas oportunidades de fala e de escuta.

De acordo com Pranis,¹³ “círculo é um processo de diálogo que trabalha intencionalmente na criação de um espaço seguro para discutir problemas difíceis e dolorosos, a fim de melhorar os relacionamentos e resolver diferenças”. A segurança, o espaço de confiança é fundamental para que todos possam participar. Aprender a confiar, a não ver no colega, no outro, uma ameaça, um possível agressor, exige a elaboração de *contratos*, de *diretrizes* a orientar as ações dos participantes. Nem todos os círculos são realizados para a resolução de conflitos, mas muitas atividades realizadas com os estudantes são promotoras de diálogo, de compreensão, de restabelecimento, de apoio.

Incentivar os alunos a resolverem as causas do conflito enfrentado por eles é, na maioria dos casos, uma forma mais efetiva de prevenir futuros conflitos – desenvolvendo a responsabilidade juvenil no que se refere à prevenção e ao combate da violência escolar. O ato de repensar as relações sociais pode ser identificado em alguns estabelecimentos escolares que estimulam a prática do diálogo.¹⁴

Os círculos têm como finalidade encontrar soluções que sirvam para cada membro participante. O processo orienta-se no entendimento de que “cada participante do círculo possui igual valor e dignidade, dando então voz igual a todos”.¹⁵ Para tanto, há a percepção de que “cada participante tem dons a oferecer na busca para encontrar uma boa solução para o problema”.¹⁶ Os problemas humanos, os conflitos são muito semelhantes, assim também as formas que os outros encontraram de superar as dificuldades, de recomeçar, de olhar para as limitações pode servir de espelho, de exemplo, de estímulo. Isso mostra o quanto as pessoas se parecem em sua essência, em suas fragilidades, em suas necessidades. O processo de ouvir o outro, de reconhecimento da existência do outro, de alteridade, provoca uma nova leitura, uma nova percepção dos fatos, da realidade, de si mesmo e do outro, das relações que se formaram até aquele momento em meio ao barulho, mas distante de um

¹³ Ibidem, p. 11.

¹⁴ ABRAMOVAY, Miriam (Coord.). *Cotidiano das escolas: entre violências*. Observatório de Violência. MEC: Brasília: Unesco, 2006. p. 351.

¹⁵ PRANIS, op. cit., p. 11.

¹⁶ Idem.

ambiente de escuta legítima. A determinação dos significados se constitui histórica e socialmente e, como Charlot¹⁷ expõe, por aparências que nos servem para distinguir alguns aspectos da construção social da realidade.

A construção de um espaço para o diálogo e de um efetivo diálogo, unidos aos pressupostos acima, consistem em princípios que destacam a valorização do indivíduo, fazendo com que ele se volte para si e para o meio em que vive, apresentando o que possui de melhor. A percepção de que se está conectado com tudo o que está à volta, ao redor, e de que se faz parte dessa comunidade, leva o indivíduo a agir como um ser não mais isolado, egocêntrico, egoísta, mas envolvido, conectado, em relação com o outro, com o mundo.

Os encaminhamentos que emergem com os projetos de pacificação, sem dúvida, possibilitam um protagonismo de certa natureza a diversos profissionais e aos agentes de uma comunidade mobilizada. Esses setores convergem para unir setores sociais por formas de coesão social e contra os difusos e declarados conflitos, por meio de mecanismos para educar ou converter parcela de indivíduos e comportamentos indesejáveis; enfim oferecer-lhes um futuro de cidadania.

A família, a criança-adolescente e o ordenamento jurídico

A concepção de família evoluiu muito nos últimos anos, rompendo o paradigma de família matrimonializada para um modelo que se orienta pelo afeto, não mais se fazendo discriminação de filhos. A tendência se encaminha na direção da corresponsabilidade dos pais quanto ao exercício do poder familiar e o reconhecimento do núcleo monoparental como entidade familiar.

Com o advento da Constituição Federal de 1988, houve uma evolução significativa na sociedade brasileira, uma vez que reconheceu como entidade familiar também aquela não constituída pelo casamento, passando a acolher outros modelos de família, orientados pelo afeto. Nessa diretriz, em seu art. 226, parágrafo 4º, “entende-se como entidade familiar a comunidade formada por qualquer um dos pais e seus descendentes”. Enquanto o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) refere-se à família natural, em seu art. 25, e a define como “a

¹⁷ CHARLOT, Bernard. Prefácio. In: ABRAMOVAY, Miriam (Coord.). *Cotidiano das escolas: entre violências*. Observatório de Violência, MEC: Brasília: Unesco, 2006. p. 20.

comunidade formada pelos pais ou qualquer deles e seus descendentes”. Essa referência existe para fazer distinção com a família substituta quando dos casos de adoção.

Essa previsão permitiu que a jurisprudência reconhecesse um leque de modelos de família, tais como: matrimonial, parental ou anaparental, monoparental, união estável, paralela ou simultânea, poliafetiva, etc. Cada uma destas denominações possui um conjunto de mecanismos de coesão e características, que permitem aclarar a sua identidade ou diferenciação. Convém destacar que o ambiente familiar está convencionado como o espaço da convivência para a infância,¹⁸ ou melhor, nessas configurações familiares o que importa é o afeto, sendo prioritário para o desenvolvimento sadio.

O indivíduo passa à capacidade civil e penal, a partir dos 18 (dezoito) anos de idade e lei específica – ECA – assegura proteção aos menores de 18 (dezoito) anos, em virtude da Convenção sobre os Direitos da Criança.¹⁹ O Estatuto orienta-se pela Constituição Federal de 1988, que prevê aos menores de 18 (dezoito) anos de idade a inimputabilidade penal (art. 228 CF/88 e 104 ECA). Esses direitos decorreram de recomendações reiteradas dos Congressos Pan-Americanos da Criança e que foram sendo adotadas por vários países, tais como: “Colômbia, Equador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Peru, Uruguai, Venezuela”.²⁰

¹⁸ Essas pessoas serão os primeiros contatos do recém-nascido e, nesse ambiente, ele permanecerá por algum tempo até ir para a escola, universidade, ampliando o convívio social. No que se refere à criança e ao adolescente, o Estatuto da Criança e do Adolescente – Lei 8.069/90 – apresenta as seguintes definições: criança é “a pessoa até 12 (doze) anos de idade incompletos”, e adolescente é o indivíduo “entre 12 (doze) completos e 18 (dezoito) anos de idade incompletos”. (BRASIL, 2015).

¹⁹ A Convenção sobre os Direitos da Criança, ratificada pelo Brasil em 24 de setembro de 1990, em especial, tem um papel superior e preponderante no embasamento da criação ou reforma de toda e qualquer norma reguladora, no campo da família e no embasamento de processos de reforma administrativa, de implantação e implementação de políticas, programas, serviços e ações públicas. A Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança assegura as duas prerrogativas maiores que a sociedade e o Estado devem conferir à criança e ao adolescente, para operacionalizar a proteção dos seus direitos humanos: cuidados e responsabilidades. (SOLARI, 2003).

²⁰ SOLARI, Ubaldino Calvento. Estatuto da Criança e do Adolescente. In: CURY, Munir (Coord.). *Estatuto da Criança e do Adolescente Comentado: Comentários Jurídicos e Sociais*. 5. ed. São Paulo: Malheiros, 2003. p. 18.

A diferenciação de conceitos apresentada no ECA entre *criança* e *adolescente* merece destaque, uma vez que são fases distintas da vida humana e que estão contemplados com a proteção dos direitos fundamentais, em especial, a percepção de sujeitos em desenvolvimento e assegurados pela “proteção integral”. Como princípio norteador, está presente no art. 1º do ECA, assegurando a cada brasileiro, ao nascer, condições de uma vida digna, “desde exigências físicas até o aprimoramento moral e religioso”, cujo objetivo é o de evitar que haja “vidas ceifadas no seio materno, crianças sem afeto, abandonadas, desnutridas, perdidas pelas ruas, gravemente lesadas em sua saúde e educação”.²¹

A ambiguidade está instaurada neste aspecto como um paradoxo, pois de um lado se considera a proteção a sujeitos em desenvolvimento, ou seja, a incompletude, quando não dependência. De outro, é importante mencionar ainda que a criança e o adolescente passaram a ser vistos como “sujeitos de direito” e merecedores de ações prioritárias, contribuindo para mudar noções no discurso e nas práticas punitivas e assistencialistas. Todavia, na realidade de uma sociedade que possui em seu cerne o conflito traça consequências para as proposições de proteção e da vigência de sujeitos de direitos. Neste sentido, soam as contribuições de Charlot para um enquadramento do objeto em análise.

Enquanto a agressividade é uma disposição e o conflito uma situação, a agressão é um ato. Etimologicamente, é o ato pelo qual se invade o espaço privativo (físico ou psíquico) do outro, para agredi-lo. Sempre a agressão pressiona quem é agredido, por atos físicos ou ameaças. Mas pode ficar racional; neste caso usa-se a pressão até o ponto em que o agredido deixa de resistir e entrega o que o agressor quer obter. Todavia, ocorrem, cada vez mais, casos em que a pressão exercida sobre o agredido ultrapassa o que é racionalmente requerido, até matá-lo, embora não resista, como se o uso da violência fosse fonte de prazer e se tornasse mais importante do que o objeto a ser roubado ou o acordo a ser extorquido. Neste caso, o prazer de machucar, humilhar, destruir leva a considerar essa violência como um sintoma, e não apenas um instrumento.²²

²¹ ALMEIDA, D. Luciano Mendes de. Art. 1º do Estatuto da Criança e do Adolescente. In: CURY, Munir (Coord.). *Estatuto da Criança e do Adolescente Comentado: comentários jurídicos e sociais*. 5. ed. São Paulo: Malheiros, 2003. p. 17.

²² CHARLOT, op. cit., p. 21.

De acordo com um leque de autores²³ o termo *sujeitos* precisa ser compreendido como “indivíduos autônomos e íntegros, dotados de personalidade e vontade próprias que, na sua relação com o adulto não podem ser tratados como seres passivos, subalternos ou meros objetos, devendo participar das decisões que lhes dizem respeito, sendo ouvidos e considerados em conformidade com suas capacidades e grau de desenvolvimento”.²⁴ Para o observador atento, fica evidenciado que existe nessa reflexão o desenho de um ideal, de meta ou utopia. Se de um lado afirma o dever de participação de crianças e adolescentes quanto ao seu destino, na compreensão de adultos que formulam tais proposições, de outro, no desenvolvimento de sua vontade política, uma diversidade de alternativas se apresentam em face do exercício da liberdade de participar. Nesse sentido, asseveram Santos e Knecht, em uma investigação sobre os percalços nos processos educacionais.

Especificamente, temos exercido o diálogo e a reflexão conjunta com os alunos sobre suas posturas e relações. Algo muito frequente que observamos durante as aulas são os alunos que não querem participar de algumas atividades, preferem ficar quietos e sozinhos. Isto tem sido mote de nossas reflexões ...²⁵

Quanto aos direitos, significa que os menores de idade

são beneficiários de obrigações por parte de terceiros: a família, a sociedade e o Estado. Para proteger a criança e o adolescente significa propiciar-lhes as condições para o seu pleno desenvolvimento, no seio de uma família e de uma comunidade. Ainda diz respeito a prestar-lhes cuidados alternativos temporários, quando afastados do convívio com a família de origem. Antes de tudo, são mais de meros atos de generosidade, beneficência, caridade ou piedade, porém o cumprimento de deveres de proteger e o exercício da responsabilidade da família, da sociedade e do Estado. Esta noção traz

²³ Refere-se aos inúmeros convidados, setores governamentais e intelectuais que contribuíram para a formatação do Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa do Direito de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária (BRASIL, 2006).

²⁴ BRASIL. *Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa do Direito de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária*, 2006. p. 26. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/planonacional_direitocrianças.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2016.

²⁵ SANTOS, Gabriela D.; KNECHT, Mariana L. Docência compartilhada no ensino de história nos anos iniciais do ensino fundamental em uma escola aberta. *Revista Latino-Americana de História*, v. 2, n. 6, p. 1.191, 2013.

importantes implicações, especialmente no que se refere à exigibilidade dos direitos.²⁶

Ao comparar a realidade da pesquisa empírica e as formulações acima a respeito de sujeitos de direitos, desponta algo paradoxal: quanto mais se destacam as dimensões dos direitos, do diálogo, da democratização das relações nos procedimentos educativos, tanto mais parece que se avolumam os obstáculos à educação e à cultura para e da paz.

Relações sociais e ambiente escolar em meio aos conflitos

Após vinte cinco anos da entrada em vigor do ECA, constata-se que, efetivamente, a realidade continua distante dos objetivos e das metas propostas, uma vez que a realidade dos direitos das crianças e jovens parece ainda longe da plena efetividade. As relações entre os adultos e as crianças merecem um estudo mais dedicado, pois a exploração de menores não é um fato recente. Entretanto, o modelo de vida atual, pautado em princípios individualistas e consumistas, tem delineado relações sociais que parecem acentuar a dimensão violenta, intolerante, discriminatória e com repulsa às figuras que de algum modo representam autoridade. Este fenômeno exige que se exponha o que se entende pela noção de violência. Por isso Charlot afirma:

Quando se depara com um problema social de definição, tem de se perguntar quem está propondo qual definição, em qual contexto, com qual objetivo e implicação pessoal e social. Travam-se lutas para o poder simbólico, nos ensinou Bourdieu, e o poder da nomeação legítima fica no centro dessas lutas. Ao refletir bem nisso, esse debate todo que está sendo desenrolado faz mais de dez anos acerca do que merece ser chamado violência é uma luta simbólica. À noção de violência, ainda está atrelada, nas nossas sociedades, a ideia de comportamento ou palavra inaceitável, insuportável, bárbara, contrária à civilização, à humanidade, à modernidade. Por isso, cada um tenta introduzir na lista das violências o que resente como inaceitável no comportamento dos homens, dos alunos, dos professores, da escola e das demais instituições.

Dessa forma, o leque do que está considerado como uma violência não deixa de se abrir. Com efeito, a lista das coisas insuportáveis está ficando cada vez mais longa na sociedade moderna. Não é que a vida humana passou a ser mais difícil do que antes, bem pelo contrário. É assim que a nossa sociedade aguenta cada vez menos a dor, incluindo a dor psíquica, o

²⁶ BRASIL, op. cit., p. 26.

mal-estar, a frustração. Uma sociedade que visa ao desenvolvimento é inevitavelmente levada a valorizar o consumo, a legitimar o desejo, a recusar os azares, a frustração, a tristeza, todas aquelas emoções negativas [...].²⁷

Convém lembrar que na história há guerras e acordos de paz, violência para destruir e também violência para construir. De acordo com Levisky,²⁸ criar novos valores significa destruir previamente os antigos, sendo que os indivíduos agem assim com os objetos de consumo, com suas próprias obras, com os espaços da cidade, com seus familiares e consigo mesmos. Neste sentido, estamos diante de relações sociais descartáveis ou efêmeras. Isso ocorre tanto de maneira brutal, quando a força de trabalho deixa de ser instrumental à acumulação de capital, gerando milhões de desempregáveis, quanto em conflitualidades fortuitas no cotidiano, caracterizando-se como banalização ou motivos torpes. Dentro do processo de interpretação, há que compreender também a percepção de futuro diante do desemprego estrutural, que faz declinar as expectativas de ser um consumidor de sucesso.

A violência não está apenas do lado de fora da porta do convívio familiar, sendo que há inúmeras situações em que mecanismos de hostilidade habitam o cotidiano das crianças e adolescentes. As aprendizagens sobre relacionamentos são carregadas de ambiguidades, de incertezas e de polissemia. Também são pautadas pelas ofensas à dignidade e pelo abuso verbal, quando não pela truculência, pelas agressões e violência física. Este retrato angustiante só pode interpor obstáculos à educação para a paz. Razão pela qual afirma Abramovay²⁹ “a ideia prevalecente é de que a violência é difusa por toda a sociedade e que repercute nas escolas, omitindo-se reflexão crítica sobre a instituição e o lugar da educação, da comunicação para modelar cultura contra violências”.

No mesmo sentido a crítica ao paradigma individualista não parece uma tarefa fácil aos cientistas sociais, uma vez que os direitos exigem a presença substantiva da individualidade para a sua realização, de outro a cultura de consumo parece evidenciar ou exacerbar.

²⁷ CHARLOT, op. cit., 2006, p. 23.

²⁸ LEVISKY, David Léo. *Adolescência e violência: consequências da realidade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

²⁹ ABRAMOVAY, Miriam (Coord.). *Cotidiano das escolas: entre violências*. Observatório de Violência. MEC: Brasília: Unesco, 2006. p. 61.

Esses fatores reunidos impulsionam mecanismos de conflitualidade em quase todos os ambientes e níveis sociais, não poupando os espaços destinados a múltiplas aprendizagens, à socialização e às suas respectivas relações, bem como seu entorno, especialmente as comunidades em que há registros de maiores índices de criminalidade. O que mais se discute no corpo desta pesquisa são os movimentos cujos direcionamentos não confluem, ao contrário das pretensões de atores neste cenário.

De fato, contrariamente à literatura, no plano dos discursos de atores na escola, a violência e o medo que a ela se associa tem materialidade, passando-se ao largo do debate sobre possíveis desconstruções, o que indiretamente alimenta certo sentido de naturalização e banalização.³⁰

Também é objeto dos dados anunciados que adultos, aliciando crianças e adolescentes, vêm inserindo-os em cenários de crime, pois são considerados inimputáveis, livrando os mentores da responsabilidade pelas ações diretas. Estes são casos mais impactantes e ainda de menor incidência em nosso campo de pesquisa empírica, porém é importante considerar que todos os fatos arrolados se encontram numa escala e com as respectivas interfaces. Neste sentido, Ruotti,³¹ ao estudar a situação de uma instituição educativa na periferia urbana, anota que

o risco advindo do tráfico de drogas também se configura como um problema na região onde se localiza a escola, aliciando adolescentes e jovens e causando sua vitimização precoce. Essa realidade adentra os muros escolares. Desse modo, foi relatada tanto a existência de alunos envolvidos na venda e no consumo de drogas como de pessoas da comunidade que a invadiam com tal propósito.³²

Há também outro fator que vem contribuindo para o aumento dos mecanismos de conflitualidade: o consumo de drogas lícitas e ilícitas. Neste sentido, para Zaluar (2004), estudiosa da violência juvenil, o comércio ilegal de narcóticos e armas se tem tornado responsável pelo aliciamento de adolescentes

³⁰ ABRAMOVAY, op. cit., p. 61.

³¹ RUOTTI, Caren. Violência em meio escolar: fatos e representações na produção da realidade. *Educação e Pesquisa*, v. 36, n. 1, 2010, p. 339-355.

³² RUOTTI, op. cit., p. 347.

e jovens, de modo especial do sexo masculino, nos bairros pobres e periféricos, tendo como consequência uma dramática vitimização.

O jovem de alguma maneira acaba reproduzindo a violência nos ambientes onde vive, em especial, o sistema educacional, pois é onde passa parte do seu tempo e, conseqüentemente, da sua vida (pelo menos é o que se espera). Por outro lado, há a dimensão circunstancial, institucional e societária. As manifestações de comportamento belicoso, considerando que, na grande maioria das vezes o adolescente, na periferia de Caxias do Sul, é tratado de forma agressiva e desrespeitosa em circunstâncias diversas, refletem a forma de se relacionar com os outros, com o mundo, não conseguindo conceder ao outro o que não recebeu: reconhecimento, respeito, direitos, amor, carinho. Por vezes, os adolescentes reforçam a ideia de ir ao encontro do adversário, então a aproximação possui o intuito de aparar arestas, para agredir, bater, desmontar. Em outras circunstâncias, a confluência entre eles se presta para negociar e aliar-se em conformidade com os obstáculos ou ainda para dialogar e abraçar e receber carinho. A bem da verdade, a perspectiva crítica se impõe, de acordo com Abramovay³³

[...] por ressaltar que há espaço para detectar como a escola colabora tanto para a reprodução de situações de violências no seu espaço como para potencializar uma cultura contra violências, já no plano dos discursos a tendência é a generalização, o sentido de quase impotência e ter a escola como um epifenômeno da sociedade.

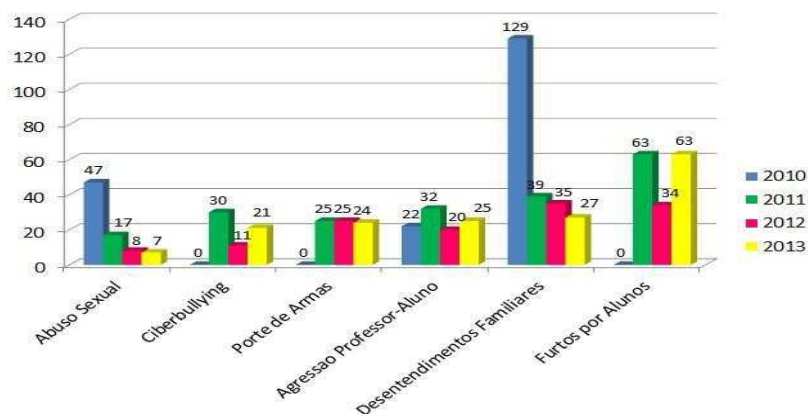
Em outros termos, nenhum indivíduo nem a institucionalidade é efetivamente unidimensional. Ao mesmo tempo, a prevalência dos valores éticos e o reconhecimento de sujeitos multifacetados, plurais, com dignidade preservada encontram-se desafiados pelas exigências de adaptação e a concepção de indivíduos padronizados pela racionalidade das novas tecnologias muito em voga também entre menores de idade.

Os dados apresentados neste primeiro momento da investigação que fundamentam a presente abordagem referem-se a crianças e adolescentes que frequentam o sistema educacional municipal de Caxias do Sul, cuja conduta contraria os padrões estabelecidos e esperados pelos gestores da instituição

³³ ABRAMOvAY, op. cit., 2006, p. 61.

educacional, gerando ocorrências. Inicialmente, os registros recebiam a designação de *violência escolar*, mas, atualmente, recebe a denominação *transgressão escolar, normas de convivência, danos ao patrimônio ou consumo de drogas*, dependendo da especificidade da ocorrência. Existem, evidentemente, várias maneiras de produção de dados empíricos, bem como setores que os organizam, como no caso do gráfico.

Gráfico 1 – Ocorrências de violência escolar 2010-2013 em Caxias do Sul



Fonte: Adaptado SMED 2010 a 2013. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/132308/000981039.pdf?sequence=1>. Acesso em: 6 abr. 2017.

A Secretaria Municipal de Educação (SMED) recebe os dados das unidades escolares e trabalha com os gestores, em reuniões, analisando-os e buscando soluções para a redução dos índices de ocorrências de situações que possam oportunizar conflitos ou acidentes. Entretanto, existem duas dimensões associadas nessa tarefa de consolidar dados, a tentativa de um diagnóstico para a avaliação das práticas educativas e a proposição de um trabalho preventivo tornam-se o foco da coleta das informações. Com a possibilidade de acesso às informações, disponibilização do acervo e com a colaboração da equipe, deu-se início ao tratamento dos dados. Na pesquisa feita constatou-se o que segue:

Quadro 1 – Ocorrência por categorias, referente ao ano de 2015

CATEGORIAS	OCORRÊNCIAS
Transgressão escolar	2.941
Normas de convivência	993
Dano ao patrimônio	218
Drogadição escolar	64
Acidentes	29

Fonte: Ruscheinsky, Hansel, Damiani (2017).

A categoria *transgressão* conta com o maior número de registros, revelando o que seria a leitura “constata-se alta incidência de transgressão escolar”, seguida de “*transgressão de normas de convivência*”. Para um detalhamento que parece imperioso, cabe ressaltar que as ações enquadradas como transgressão estão divididas em vinte e três categorias, com predominância para as seguintes situações: agressão física: entre alunos (1.084), entre aluno e professor (60), entre professor e aluno (4), entre responsáveis (13), entre aluno e funcionários/colaboradores (12); conflitos verbais: entre aluno e professor (494); professor e aluno (9), entre responsáveis (20), entre alunos (156), entre alunos e funcionários colaboradores; ameaças (277); assédio sexual (39) e abuso sexual (7); atentado ao pudor (53); automutilação/autoflagelo (7); briga entre alunos (349); *bullying* (129) e *ciberbullying* (28); desentendimentos familiares (39); furtos por alunos (54); porte de arma branca (55). (Cipave, 2015).³⁴

A partir dos dados expostos, pode-se visualizar o espaço das instituições educacionais por meio da figura em que se destaca uma fixação de disputas, contestação de relações de poder, sendo que, na realidade,

transformou-se em cenário de agressão, autoritarismo e desrespeito mútuo. Na maioria dos casos, o aluno reproduz na sala de aula aquilo que vive em sua própria casa, no convívio da família ou nas ruas. A violência nas escolas não é um fato isolado, é reflexo da sociedade, mas, apesar do grande índice de registro de violência como agressões, *bullying*, quebra-quebra, entre outros, no Brasil não temos registro de políticas públicas específicas para esse fenômeno.³⁵

³⁴ Esclarece-se que as nomenclaturas adotadas no relatório da Cipave (2015), atinente às transgressões escolares, não estão em conformidade com as denominações e tipificações constantes no Código Penal. Para tanto, faz-se necessário um novo levantamento, a fim de investigar a tipificação penal que melhor se adeque aos fatos.

³⁵ ECOTEM, Sandra Regina Machado. *Violência escolar: uma análise das ocorrências nas escolas de ensino fundamental no município de Caxias do Sul-RS*. 2015. Monografia (TCC de especialização em Gestão Pública Municipal) – UFRGS, Porto Alegre, 2015. p. 15.

Por seu turno a *transgressão de normas de convivência* não contempla subdivisões na compilação dos dados e os 993 casos estão computados no ano de 2015. Não há maior detalhamento, portanto, a disponibilizar, no momento, sobre o entendimento das situações incluídas quando das ocorrências de transgressão das referidas normas.

O simples cômputo dos números referentes à *drogadição escolar*, no entanto, é motivo de preocupação e aumenta, se levados em consideração os índices de consumo de álcool (8), maconha (17) e porte de drogas (14). Como a rede municipal recebe apenas crianças e adolescentes do Ensino Fundamental (limitado ao nono ano), a idade média se apresenta inferior aos espaços frequentados por crianças e jovens, em que estão associados o Ensino Fundamental e o Médio (do primeiro ano do Ensino Fundamental ao terceiro ano do Ensino Médio).

Os dados indicam também os períodos de prevalência das ocorrências. Os meses com maior incidência compreendem o íterim de março a junho (média de 500). Quanto aos dias da semana, às quartas-feiras (1019), pelas manhãs (2379), no período das 9h às 10h59min houve a maior concentração de ocorrências. Entretanto, mais do que dados estatísticos, importa uma interpretação para referir-se ao significado histórico e social dos mesmos.

Parece igualmente útil guardar certa isenção em relação à representação dominante do problema, a de jovens violentos que agredem os adultos da escola. Se os jovens são os principais autores (mas não os únicos), eles são também as principais vítimas dessa violência. O problema da violência é ainda, e até mesmo, em termos estatísticos, o dos alunos vítimas. Mas esta questão tornou-se mais difícil pelo fato de que os alunos autores e os alunos vítimas se assemelham com bastante frequência, do ponto de vista estatístico. São jovens fragilizados de um ou de outro ponto de vista, ou de vários pontos de vista cumulados: rapazes (mas a violência das moças aumenta atualmente), alunos com dificuldades familiares, sociais e escolares (isto é, alunos matriculados nas habilitações, nos estabelecimentos, nos departamentos ou classes mais desvalorizadas). Não esqueçamos também as violências sociais, cujas vítimas mais frequentes são os jovens: desemprego, acidentes nas estradas, droga, agressões sexuais, etc.³⁶

Pelos dados da pesquisa em Caxias do Sul, o perfil da maioria dos jovens envolvidos compreende a faixa etária dos 12 aos 13 anos (média de 500). Quanto

³⁶ CHARLOT, op. cit., 2002, p. 435.

ao gênero, um número mais expressivo de representantes do sexo masculino estava envolvido nos conflitos. Quanto ao período de estudo ou nível de escolaridade, pertenciam ao intervalo do 5º ao 7º ano. Os dados indicam também a divisão por regiões administrativas, sendo possível reconhecer as regiões com a maior incidência por tipo de ocorrência:

Desvio Rizzo: 22 casos de danos ao patrimônio; 374 casos de transgressão escolar; 11 casos de drogadição; 94 de normas de convivência.

Esplanada: 22 casos de danos ao patrimônio; 452 casos de transgressão escolar; 10 casos de drogadição; 185 de normas de convivência.

Fátima: 29 casos de danos ao patrimônio; 426 casos de transgressão escolar; 7 casos de drogadição; 118 de normas de convivência.

Santa Fé: 33 casos de danos ao patrimônio; 336 casos de transgressão escolar; 6 casos de drogadição; 64 de normas de convivência.

São Giacomo: 22 casos de danos ao patrimônio; 328 casos de transgressão escolar; 2 casos de drogadição; 64 de normas de convivência.

Além da questão regional apontada nestes dados, ou por isso mesmo, destaca-se a dimensão hierárquica pela qual a organização da sociedade em questão efetivamente funciona. Com efeito está vigente uma meritocracia que torna uns indivíduos muito mais importantes do que outros. Assim sendo, as agressividades arroladas podem ser vistas a partir do drama engendrado por uma sociedade de hierarquias férreas e de distribuição desigual de *status*.

Esta hierarquia pode estar organizada em torno de vários aspectos da identidade humana: dinheiro, educação, raça, etnia, religião, gênero, idade ou orientação sexual. Os privilégios e privações associados a essas classificações sociais de merecimento podem permear cada aspecto da vida. Eles afetam onde você mora, que tipo de emprego você pode conseguir, se você vai ser preso ou não e como as pessoas vão falar com você. Para aqueles que não são privilegiados na hierarquia, o dia a dia pode estar preenchido com humilhações, desrespeito e enormes barreiras para atender às necessidades básicas. As condições crônicas de necessidades não atendidas quanto à dignidade, respeito e necessidades básicas podem induzir à resposta de trauma.³⁷

Os círculos restaurativos de relacionamentos menos tensos por certo possuem a atribuição de mitigar a situação narrada pelos autores citados. Todavia, as ocorrências também estão discriminadas na correlação tipo e ano, no período de 2010 a 2015.

³⁷ BOYES-WATSON; PRANIS, op. cit., 2011, p. 146.

Quadro 2 – Ocorrências por categorias ao longo do tempo (2010-2015)

Ocorrência por tipo	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Transgressão escolar	4.972	3.712	2.803	2.856	2.842	2.941
Danos ao patrimônio	506	262	333	278	166	218
Drogadição	226	37	45	54	49	64
Normas de convivência	-	-	-	-	-	993
Acidentes ³⁸	489	142	185	118	33	29

Fonte: Ruscheinsky, Hansel, Damiani (2017).

O primeiro momento de registro, o ano de 2010, revela índices muito mais elevados que os subseqüentes, algo similar ao apontado no Gráfico 1, porém não temos uma razão de explicação plausível para tal fenômeno. Há, porém, um aumento de casos no ano de 2015 em comparação com 2014. Mesmo o município adotando o Programa de Pacificação, o número das ocorrências nos espaços educacionais oscilou, apesar de significativa redução em comparação com o ano de 2010.

Por sua vez, Charlot apresenta quatro aspectos a distinguir, quando se trata de interpretar o fenômeno social em causa:

Para ir além de um discurso geral sobre “a” violência e suas “causas”, o primeiro passo para frente consiste em introduzir nos debates algumas distinções conceituais.

1. Há de distinguir a violência “dentro da escola” (ou “no território da escola”), a violência “na” escola e a violência “da” escola.³⁹ A violência “dentro da escola” pode acontecer, e acontece, em outros lugares.
2. Há de distinguir agressividade, conflito, agressão com violência instrumental e agressão com uma forma de violência que chamarei aqui de “sintomática”.
3. Há de distinguir o desrespeito à lei (delito, crime), a transgressão à regra de uma instituição e a incivilidade (em que se pode incluir uma forma particular de incivilidade, chamada de bullying).

³⁸ O termo *acidente* foi designado para situações que envolveram fogo, gás, remédios e trânsito com danos morais e vítimas fatais (ocorridos nos arredores das escolas, uma vez que algumas escolas situam-se nas periferias próximas a estradas com tráfego intenso de veículos).

³⁹ Diante disto o autor ainda alerta: “Não se deve confundir violência ‘na’ escola e violência contra a escola; a violência “na” escola pode ser também uma violência ‘da’ escola. Também, a violência simbólica nem sempre é uma violência institucional; o insulto racista por um aluno a outro aluno é uma violência simbólica, sem ser uma violência institucional”. (CHARLOT, op. cit., 2006, p. 20).

4. Por fim, há de distinguir a tensão, o ato (tendo ele próprio vários graus) e a situação. O ato violento sempre ocorre em uma situação psicológica ou socialmente tensa.⁴⁰

O estudo ainda se encontra em fase de organização e pré-análise nas instâncias do Poder Judiciário, sendo limitadas as possibilidades de considerações sobre os resultados, tanto quanto a redução quanto ao aumento, ou mesmo, à oscilação. Não há controle de variáveis, tampouco acompanhamento dos critérios de registro, mas apenas os resultados, o que já é significativo enquanto realidade dos conflitos no ambiente interno ao sistema educacional. As implicações da construção de dados são abordadas, uma vez que controvérsias estão instauradas, pois

não significa que não existam causas orgânicas, emocionais ou decorrentes de situações familiares, mas que também devemos refletir sobre a questão pedagógica, sobre o relacionamento que o professor estabelece com seu aluno, o que muitas vezes propicia ou agrava o problema apresentado. Considerando-se que um observador não observa tudo, pois a observação vem de uma escolha, e a partir dela se formulam as hipóteses, [...] ampliar esse campo de observação, com que o professor possa pensar em outras hipóteses, pois quando ele considera que o problema está no aluno, torna-se incapaz e impotente para buscar soluções no seu próprio terreno.⁴¹

As escolas vêm registrando os casos de conflito, de transgressão, de violência (apesar de o termo não ser simpático, amistoso ou que haja interesse de vinculação a ele), mas não há, efetivamente, um preparo dos profissionais que atuam como professores ou gestores para gerenciar e trabalhar com os conflitos em tais situações.

Inovação e negociação de relações em situação de conflitualidade

Muitas situações eram judicializadas, anteriormente à existência das Centrais de Justiça Restaurativa. Atualmente, há uma segmentação entre os casos que são encaminhados à Central Judicial da Infância e da Juventude

⁴⁰ CHARLOT, op. cit., 2006, p. 20-22.

⁴¹ SCORTEGAGNA, Paula; LEVANDOWSKI, Daniela C. Análise dos encaminhamentos de crianças com queixa escolar da rede municipal de ensino de Caxias do Sul. *Interações*, v. 9, n. 18, p. 150, 2004.

(Fórum) e à Central da Infância e da Juventude (UCS), frutos da adaptação às proposições possíveis pela implementação da Lei 12.594/2012, que instituiu o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (Sinase), o qual “regulamenta a execução das medidas socioeducativas destinadas a adolescente que pratique ato infracional”. Há que se considerar um novo panorama de encaminhamento de resolução de conflitos.

Como a Smed já computava os dados relativos às situações de “violência” no ambiente escolar, houve a aproximação para que seja estudada a perspectiva de os Círculos de Construção de Paz serem utilizados como metodologia para a prevenção e redução dos índices que vêm sendo registrados. Entende-se que é possível realizar um trabalho preventivo, em especial por ser objetivo da Central da Infância de Caxias do Sul auxiliar na prevenção quanto aos níveis de agressividade, no sistema de ensino. Em outros termos, existe o intuito de difundir a educação que sustente uma cultura da paz.

Considerando o que está previsto no art. 35 da Lei 12.594/2012, que institui o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (Sinase), é relevante ponderar a regulamentação da “execução das medidas socioeducativas destinadas a adolescente que pratique ato infracional”.

Art. 35. A execução das medidas socioeducativas reger-se-á pelos seguintes princípios:

II – excepcionalidade da intervenção judicial e da imposição de medidas, favorecendo-se meios de autocomposição de conflitos;

III – prioridade a práticas ou medidas que sejam restaurativas e, sempre que possível, atendam às necessidades das vítimas; [...]

IX – fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários no processo socioeducativo.

O ambiente jurídico está sendo preparado para a aplicação de meios de autocomposição de conflitos, mas parece altamente relevante que a sociedade, que o ambiente escolar também conheçam tais meios de resolução de conflitos, abrindo espaços para novas formas de entendimento de autoridade, respeito, solução de situações, em que a paz seja abalada. Se não houve um aprendizado para exercitar a paz, para restabelecer a paz, a educação para a paz encontra um momento em que seus fundamentos podem ser ensinados e aprendidos. Todavia, este aprendizado está imbuído da lógica social e das expectativas do amanhã e do círculo de amizades.

Durante a adolescência, a conexão emocional com os outros é tão crítica quanto o é para uma criança pequena. A tarefa de desenvolvimento dos anos da adolescência é estabelecer um sentido de diligência ou a crença interior de que se é capaz de começar uma tarefa e cumpri-la. A escola é o local primário para esta experiência. Os jovens que batalham na escola com poucos sinais de sucesso, buscam caminhos alternativos para sua realização, especialmente aqueles que sejam valorizados pelos seus pares. De certa forma, eles se dedicam a “serem bons em serem maus”.⁴²

A lei, ao estabelecer princípios norteadores das medidas socioeducativas, prima pela autocomposição de conflitos, isto é, que as partes solucionem seus próprios conflitos, mas as partes sabem gerar conflitos, mas, na maioria das vezes, não aprendeu a solucionar, a transformar, a resolver os conflitos, a buscar a paz.

Em 2014, a Lei Municipal estabeleceu uma política pública de pacificação social baseada “nos princípios e práticas da Justiça Restaurativa, a ser desenvolvida mediante atividades de pedagogia social para promover a Cultura de paz e do Diálogo, e a oferta de serviços de solução autocompositiva de conflitos”. Todavia, para uma resolução eficaz o conhecimento da realidade de alguma forma há de contemplar

os índices de violência suas causas e consequências nas escolas municipais de ensino fundamental no município de Caxias do Sul no período de 2009 a 2013, os principais tipos de violências,⁴³ a faixa etária, sexo, turno, dia da semana, e as ocorrências por eixos e por regiões administrativas.⁴⁴

Com a criação da Central de Pacificação Restaurativa da Infância e da Juventude, que se propõe, por meio dos Círculos de Paz, prevenir e resolver conflitos no recinto das instituições educacionais municipais, de alguma forma poder-se-ia esperar que os círculos restaurativos funcionassem como exemplos para uma reverberação. Ou que tal iniciativa, de acordo como Abramovay,⁴⁵

⁴² BOYES-WATSON; PRANIS, op. cit., 2011, p. 269.

⁴³ Programa de Formação Voluntários da Paz, 2016). Diz ainda a autora (ECOTEM, 2015, p. 45) que “a violência escolar é um fato [...] como agressões físicas, verbais, *bullying*, preconceitos, violência institucional, intrafamiliar, moral, psicológica, sexual, ameaças e *cyberbullying* causando no indivíduo algum dano psicológico, emocional, deficiência de desenvolvimento, lesão física até mesmo a morte”.

⁴⁴ ECOTEM, op. cit., 2015, p. 7.

⁴⁵ ABRAMOVAY, op. cit., 2006, p. 41.

funcionasse como um instrumento que motivasse a mobilização das escolas em relação à violência. Contudo, tal estratégia não se mostrou eficaz, pois os relatórios não tiveram o impacto esperado, ou seja, não causaram uma reação que resultasse numa mobilização em torno da problemática da violência. A falta de uma cultura de diálogo, de uma prática de apreciação da importância da avaliação dos processos pedagógicos, ao lado da dificuldade de se realizar uma discussão aberta, somada ao medo do estigma de ser considerada uma escola violenta, contribuíram para essa dificuldade.

Há também que se considerar que a realização dos círculos demanda conhecimento, preparo dos facilitadores. É um ato de imprudência que, frente a uma situação de conflito, seja proposto um círculo sem que haja todo o encaminhamento metodológico contemplado. A equipe que realiza os círculos ainda encontra-se restrita, mas há um trabalho de formação de facilitadores sendo realizado.

A construção de um programa de justiça restaurativa

A Lei Municipal 7.754/14 criou o Programa Municipal de Pacificação Restaurativa, como demanda de setores da sociedade civil e de instituições públicas. A existência dessa lei germina de um processo social construído em prol da *educação para a paz* por instituições que congregam esforços para consolidar a prática dos círculos restaurativos. Do ponto de vista da confluência institucional, esse programa é resultado da parceria entre o Poder Executivo Municipal, o Poder Judiciário (através do Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania (Cejusc) da Comarca), a Universidade de Caxias do Sul (UCS) e a Fundação Caxias.

Se considerarmos a história das articulações, o Programa, fruto de uma construção progressiva e superação de limites e obstáculos, teve início em junho de 2010, quando o Poder Público Municipal firmou parceria com a Escola da Magistratura da Ajuris, aderindo ao projeto *Justiça para o Século 21*, responsável pela difusão das propostas de trabalho compreendidas pela concepção da Justiça Restaurativa. A etapa seguinte foi pautada pelo processo de sensibilização, formação de lideranças, de facilitadores e práticas supervisionadas, obtendo-se como ápice a aprovação da Lei 7.754/2014.

As atividades de implementação das ações, para efetivar os primeiros movimentos orientados pelos princípios da Justiça Restaurativa, se deram com a criação das *Centrais*. Em 2012, a *Central Judicial da Infância e da Juventude* foi instaurada no CEJUSC e, ao longo de 2013, foram criadas mais duas *Centrais de Pacificação*, uma com sede na Universidade de Caxias do Sul, denominada *Central da Infância e da Juventude*, no Centro de Ciências Jurídicas, e outra no bairro periférico Santo Antônio, a *Central Comunitária da Zona Norte*, no Centro de Referência de Assistência Social (CRAS).

O projeto inicial da *Central da Infância e da Juventude* previa o atendimento a seis escolas-piloto da rede municipal de ensino,⁴⁶ a saber: Caldas Junior, Jardelino Ramos, Mário Quintana, Atiliano Pinguelo, Alfredo Belizário Pettefi e Apolinário Alves dos Santos. O esclarecimento dos problemas apresentados nestas instituições de ensino

devem ser entendidos dentro de uma perspectiva que englobe o próprio sujeito, sua família, meio social e ambiente escolar, incluindo-se os professores e a instituição. [...] mediado em primeira instância por seus responsáveis mais próximos, e em uma dimensão mais ampla pelas instituições, valores e organização social da qual esse grupo faz parte.⁴⁷

Veja-se a amplitude de abordagem proposta e as diferentes instâncias que incidem com um fenômeno local. Entretanto, não demorou e o atendimento estendeu-se à rede de ensino estadual. Atualmente, também é desenvolvido, em parceria com o Ministério Público (MP), o projeto de encaminhamento de casos considerados de menor potencial ofensivo para, na *Central da Infância e Juventude*, serem realizados círculos de construção de paz. Os pré-círculos são realizados em espaço cedido pelo MP, no órgão público.

Ao longo do tempo de existência da *Central de Pacificação da Infância e da Juventude*, com sede na Universidade de Caxias do Sul, os dados relativos aos

⁴⁶ Scortegagna e Levandowski (2004) informam que o Programa Vinculação (iniciado em 1999) do município de Caxias do Sul oferece serviços à rede escolar municipal nas seguintes áreas: psicologia, fonoaudiologia, serviço social, psicomotricidade, atividades artísticas e atividades corporais. As autoras analisaram encaminhamentos de 2002 e 2003, do Ensino Fundamental, com classificação das queixas em quatro categorias: aprendizagem, comportamento, emocionais e outros relacionados a questões escolares. A grande incidência de queixas entre as três primeiras categorias citadas: problemas de aprendizagem (136), problemas de comportamento (119) e problemas emocionais (111).

⁴⁷ SCORTEGAGNA; LEVANDOWSKI, op. cit., 2004, p. 149.

atendimentos foram registrados. Com o aprimoramento dos recursos e das formas de registro, o Núcleo de Práticas Restaurativas conta com um programa de armazenamento e gerenciamento de dados, denominado Guia Restaurativa Informatizada (Gres), que também vem sendo analisado e adaptado às necessidades e à realidade que se apresenta quanto à forma mais elucidativa de apresentação dos resultados. Os casos atendidos, ano a ano, estão computados, conforme quadro abaixo:

Quadro 3 – Número de casos por ano Central de Pacificação da Infância e da Juventude de Caxias do Sul – Universidade de Caxias do Sul

Ano	2013	2014	2015	2016	Total
Casos	133	220	244	102 (até junho)	699

Fonte: Caxias do Sul. Núcleo de Prática Restaurativa, 2016.

Para a realização dos 699 casos, foram necessários 1.551 encontros, com o envolvimento de 7.614 participantes, contemplando pré-círculos, círculos e pós-círculos. A metodologia visando a paz, pautada na proposta de Boyes-Watson e Pranis (2011), prevê, em casos que envolvem conflitos, a realização destas três etapas. Assim, para cada caso se realizam rodadas de conversação com as partes (ofensor e vítima e seu meio de afetividade, acolhimento, segurança, ou seja, sua família, seus amigos, sua comunidade). Em certo sentido, os autores compreendem que existe um mal-estar produzido pela modernidade, ao engendrar relacionamentos perversos ou destrutivos e as centrais de práticas circulares possuiriam o desígnio de destacar o lado altruísta dos indivíduos.

Quanto à contagem dos participantes, até o ano de 2015, não havia uma tabulação estabelecendo a distinção entre participantes e participações. Os dados eram contabilizados pelo número de participações, independentemente da correspondência à mesma pessoa ou a pessoas distintas. A partir de 2016, os dados receberam tratamento distinto, com a especificação do número de participantes e das participações efetivas de cada participante. Há, portanto, dados distintos, quanto à forma de contabilizar, até 2015, na perspectiva de os participantes serem os mesmos ou não em Círculos distintos. Os Círculos de Diálogo e de Sensibilização, normalmente, não possuem atividades antecedente, mas podem ser seguidos de pós-círculo.

Além dos dados disponíveis na Central da Infância e da Juventude, o relatório das Comissões Internas de Prevenção de Acidentes e Violência Escolar (Cipave) deve ser analisado para que um comparativo possa ser construído sobre os índices de ocorrência de transgressões registradas no ambiente das instituições educacionais e a respectiva abordagem adotada pelos órgãos gestores, para o encaminhamento de solução. Ecotem, em uma pesquisa realizada sobre mecanismos de conflitualidade que envolve especialmente adolescentes, afirma que

o município de Caxias do Sul vem investindo em projetos e programas para combater a violência no ensino fundamental. Pesquisou-se a implantação e os resultados do programa Comissão Interna de Prevenção de Acidentes e Violência Escolar (CIPAVE) que tem como principal objetivo diagnosticar as vulnerabilidades no âmbito escolar, o planejamento de ações que visam a resolução dos problemas de forma viável e eficaz.⁴⁸

O Programa Cipave é desenvolvido em parceria com a “Secretaria Municipal da Educação e a Secretaria de Segurança Pública e Proteção Social, com o objetivo de diagnosticar as vulnerabilidades no âmbito escolar, planejando ações que visam à resolução dos problemas de forma viável e eficaz”.⁴⁹ No contexto das múltiplas conflitualidades como fenômeno social, cabe abordar a tensão engendrada, ao mesmo tempo, pelas relações sociais e pelas práticas quotidianas. Deste ponto de vista, Charlot⁵⁰ compreende distinções ou a realidade paradoxal: a violência *na* escola, *à* escola e *da* escola. Os fenômenos analisados possuem muitos ângulos e podem ser abordados, a partir da conflitualidade, agressão, agressividade, transgressão, incivilidade, solidariedade, etc. Em cujo horizonte nenhum dos atores do cenário pode provar sua plena inocência.

⁴⁸ ECOTEM, op. cit., 2015, p. 7.

⁴⁹ CAXIAS DO SUL. Secretaria Municipal de Segurança Pública e Proteção Social e Secretaria Municipal da Educação (Comissões Internas de Prevenção de Acidentes e Violência Escolar – Programa CIPAVE). Relatório do Programa CIPAVE, 2016.

⁵⁰ CHARLOT, op. cit., 2002.

Considerações finais

Por vezes aspectos que parecem tão díspares possuem uma proximidade inusitada: afinal hostilidade e hospitalidade possuem uma raiz comum. Nesta complexidade, se insere o texto “Educação na e para a paz: processos e metodologia de aprendizagem na solução de conflitos”. Pode ser um símbolo radical da condição para consolidar direitos humanos universais; as práticas restaurativas ainda podem ser demarcadas pela precariedade, incerteza e provisoriedade. Essas características representam uma tensão inerente às relações que se situam nas fronteiras entre indivíduos, que se situam em relações onde uma parte possui um débito com a outra.

Desse modo, primeiramente, os autores compreenderam que os indivíduos integrantes da sociedade civil passam por um processo de reflexividade, a fim de perceberem as consequências de suas ações, especialmente na construção de relacionamentos pacíficos. Entende-se que o sujeito precisa conectar-se como parte do grupo e dar-se conta de que há a interligação dos fatos relacionados à cultura local, a relações de poder, às características econômicas e sociais. Todavia, em face dos múltiplos apelos e das comodidades, para que o indivíduo passe a perceber as interfaces entre todas as coisas, é fundamental o questionamento do sujeito ou o rompimento de paradigmas. Quando conseguir mudar a ênfase da ótica de leitura do real, alargam-se as oportunidades e tornar-se-á solidário, ou menos individualista. Para tanto, ao longo do texto, houve uma sincera tentativa de analisar se uma política pública municipal específica é eficaz diante do que se propõe a realizar.

A partir dos casos examinados, as modificações do significado socialmente produzido, não é imediatamente consensual. Atribuir prioridade a questões da coletividade, ou à ascensão das questões sociais, não é um processo fácil para os indivíduos, uma vez que estão inseridos na lógica capitalista de consumir produtos, ainda que infundidos pela publicidade, apenas para fazer parte de determinado grupo social ou satisfazer a vontade de ser distinto.

A investigação na Justiça Restaurativa em Caxias do Sul, em sua breve trajetória, permite tecer algumas observações sobre a resolução de casos de violência, usualmente consolidando um caso de complexidade social que implica demandas particulares a cada um dos profissionais integrantes da equipe

interdisciplinar. Ao mesmo tempo, a observação dos dilemas permite visualizar pistas para uma perspectiva crítica desse importante exercício profissional, na qualidade de gestão de relações sociais.

No seio das equipes de conciliação aparece uma espécie de dádiva de si, de desprendimento por mais profissional que seja tal atividade, porém neste ritmo se abrem caminhos para o diálogo com o Outro, o diferente ou diferenciado pela trajetória. O outro comparece como aquele desconhecido ou desqualificado ou diferenciado que, por alguma razão, bate à porta em busca de acolhida ou para ser aninhado em outras relações sociais. Embora se desenhe uma perspectiva magnífica para as políticas públicas examinadas, o processo levado a efeito não resguarda em si apenas a maravilha da resolução de conflitualidades, mas também suscita ou redimensiona tensões que surgem no limiar de mundos assimétricos, que se encontram e podem se chocar.

As ações parecem exigir um novo movimento da educação, em especial, quanto ao seu desenvolvimento em um espaço de paz e voltado para a construção da paz. Conhecer as situações mais comuns de conflitos, os principais envolvidos, é um primeiro passo para que o trabalho educativo possa ser implementado. Se as metodologias usualmente aplicadas têm se mostrado frágeis quando da solução dos conflitos, talvez seja oportuno pensar na possibilidade de utilização dos processos circulares como metodologia de construção de paz. Para que isso ocorra, um processo de aprendizagem de escuta, para que o diálogo se estabeleça, é imperioso.

Para debater o paradoxo e os desafios das práticas restaurativas, precisa-se de doses de coragem e de inovação, num tempo caracterizado, ou segundo a descrição de globalização da indiferença, como o testemunham os milhões de brasileiros que navegam na linha da pobreza e que são vistos menos como parceiros no enfrentamento da crise sociocultural, mas como hostis ou ameaça.

Referências

ABRAMOVAY, Miriam (Coord.). *Cotidiano das escolas: entre violências*. Observatório de Violência. MEC: Brasília: Unesco, 2006.

AGUINSKY, Beatriz; CAPITAO, Lúcia. Violência e socioeducação: uma interpelação ética a partir de contribuições da justiça restaurativa. *Revista katálysis*, v.11, n.2, p. 257-264, 2008.

ALMEIDA, D. Luciano Mendes de. Art. 1º do Estatuto da Criança e do Adolescente. In: CURY, Munir (Coord.) *Estatuto da Criança e do Adolescente Comentado: comentários jurídicos e sociais*. 5. ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, de 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 30 nov. 2016.

BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Lei 8.069, de 13 de Julho de 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/Lei/L12594.htm>. Acesso em: 30 nov. 2016.

BRASIL. *Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo – Sinase*. Lei 12.594, de 18 de Janeiro de 2012. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/Lei/L12594.htm>. Acesso em: 30 nov. 2016.

BRASIL. *Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa do Direito de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária*, 2006. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/planonacional_direitocrancas.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2016.

BIRMAN, Patricia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, v. 32, n.1, p. 209-226, 2012.

BOYES-WATSON, Carolyn; PRANIS, Kay. *No coração da esperança: guia de práticas circulares*. Porto Alegre: Ajuris, 2011.

BOYES-WATSON, Carolyn; PRANIS, Kay. *Círculos de justiça restaurativa e de construção de paz: guia do facilitador*. Porto Alegre: Escola Superior da Magistratura da Ajuris, 2010.

CAXIAS DO SUL. Lei 7.754, de 29 de abril de 2014. Disponível em: <<http://www.camaracaxias.rs.gov.br:81/ControlDoc.nsf/91456494701e2b1383256f9c00690533/06f130a2907a5c8283257c620045c076>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

CAXIAS DO SUL. *A paz que nasce de uma nova justiça: paz restaurativa*. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, 2014. Disponível em: <https://www.tjrs.jus.br/export/processos/conciliacao/doc/A_Paz_que_Nasce_de_uma_Nova_Justica_BAIXA.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2016.

CAXIAS DO SUL. CIPAVE. Disponível em: <<https://www.caxias.rs.gov.br/educacao/texto.php?codigo=261>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

CAXIAS DO SUL. Secretaria Municipal de Segurança Pública e Proteção Social e Secretaria Municipal da Educação (Comissões Internas de Prevenção de Acidentes e Violência Escolar – Programa CIPAVE). Relatório do Programa CIPAVE, 2016.

CAXIAS DO SUL. *Relatório do Núcleo de Justiça Restaurativa*. Caxias do Sul, 2014.

CAXIAS DO SUL. *Relatório do Núcleo de Justiça Restaurativa*. Caxias do Sul, 2015.

- CHARLOT, Bernard. Prefácio. In: ABRAMOVAY, Miriam (Coord.). *Cotidiano das escolas: entre violências*. Observatório de Violência, MEC: Brasília: Unesco, 2006.
- CHARLOT, Bernard. A violência na escola: como os sociólogos franceses abordam essa questão. *Sociologias*, n. 8, p. 432-443, 2002.
- COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. 2. ed. São Paulo: M. Claret, 2007.
- ECOTEM, Sandra Regina Machado. *Violência escolar: uma análise das ocorrências nas escolas de ensino fundamental no município de Caxias do Sul-RS*. 2015. Monografia (TCC de especialização em Gestão Pública Municipal) – UFRGS, Porto Alegre, 2015.
- FERNANDES, Thaisy Perotto et al. Demandas sociais, direito e políticas públicas no Município de Caxias do Sul, RS. *Revista do Curso de Direito da FSG*, 2/4, p. 51-67, 2008.
- FUSTEL DE COULANGES. *A cidade antiga*. 2. ed. São Paulo: M. Claret, 2007.
- LEDERACH, John Paul. *Transformação de conflitos*. Trad. de Tânia Van Acker. São Paulo: Palas Athenas, 2012.
- LEVISKY, David Léo. *Adolescência e violência: consequências da realidade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- MISSE, Michel. Dizer a violência. *Revista Katálysis*, v. 11, n. 2, p. 165-166, 2008.
- MORRIS, Alisson. Criticando os críticos: uma breve resposta aos críticos da Justiça Restaurativa. In: SLAKMON, C.; DE VITTO, R.; PINTO, R. (Org.). *Justiça restaurativa*. Brasília: Ministério da Justiça; Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 439-472.
- NIELSEN, Roberto. Caxias do Sul figura entre as cidades brasileiras mais violentas. *Jornal Pioneiro*. 2013. Disponível em:
<<http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/policia/noticia/2013/03/caxias-do-sul-figura-entre-as-cidades-brasileiras-mais-violentas-4084674.html>>. Acesso em: 9 ago. 2013.
- OXHORN, Philip; SLAKMON, Catherine. Micro-justiça, desigualdade e cidadania democrática: a construção da sociedade civil através da justiça restaurativa no Brasil. In: PALLAMOLLA, Rafaela P. *Justiça restaurativa: da teoria à prática*. São Paulo: IBCCRIM, 2009.
- PINTO, Renato S. G. Justiça restaurativa é possível no Brasil? In: SLAKMON, C.; DE VITTO, Renato Campos de; PINTO, R. (Org.). *Justiça restaurativa*. Brasília: Ministério da Justiça; Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 19-40.
- PINTO NETO, Moisés. *A redução da alteridade do outro em mera representação do inimigo é pura violência*. Entrevista a IHU online, 20 de setembro de 2012. Disponível em:
<www.ihu.unisinos.br/>. Acesso em: 27 ago. 2013.
- PRANIS, Kay. *Processos circulares*. São Paulo: Palas Athena, 2010.
- RIO GRANDE DO SUL. Ministério Público Estadual. *Projeto Piloto de Atenção à Violência Escolar*. Simone Martini (Coord.). Caxias do Sul, 2014.

RUOTTI, Caren. Violência em meio escolar: fatos e representações na produção da realidade. *Educação e Pesquisa*, v. 36, n. 1, p. 339-355, 2010.

RUDNICKI, Dani. *O que fazer com a memória de uma vítima de crime?* Entrevista com Dani Rudnicki, IHU online, 22 de maio de 2008. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/>. Acesso em: 27 ago. 2013.

SANTOS, Gabriela D.; KNECHT, Mariana L. Docência compartilhada no ensino de história nos anos iniciais do ensino fundamental em uma escola aberta. *Revista Latino-Americana de História*, v. 2, n. 6, p. 1188-1196, 2013.

SCORTEGAGNA, Paula; LEVANDOWSKI, Daniela C. Análise dos encaminhamentos de crianças com queixa escolar da rede municipal de ensino de Caxias do Sul. *Interações*, v. 9, n. 18, p. 127-152, 2004.

SOLARI, Ubaldino Calvento. Estatuto da Criança e do Adolescente. In: CURY, Munir (Coord.). *Estatuto da Criança e do Adolescente Comentado: Comentários Jurídicos e Sociais*. 5. ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

SLAKMON, C.; DE VITTO, R.; PINTO, R. (Org.). *Justiça restaurativa*. Brasília: Ministério da Justiça; Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 2005. p. 189-211.

ZALUAR, Alba. *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.

A sociedade internacional e a crise ambiental: a cooperação social em John Rawls na busca de um pacto mundial e da minimização dos impactos socioambientais

Augusto Antônio Fontanive Leal*
Cleide Calgaro**

Introdução

A crise ambiental não tem fronteiras. Perpassa qualquer indivíduo e, devido a sua amplitude, diversas vezes não fica restrita a algum território estatal. Os danos ambientais, assim como os riscos que evidenciam a necessidade do princípio da precaução, não demonstram com exatidão e precisa escala onde ocorrerão e, não raras vezes, invadem territórios de outros Estados, afetando, ainda, gerações posteriores.

É neste cenário catastrófico que uma sociedade internacional pode auxiliar na busca conjunta dos mais diversos Estados, para soluções mediadas em princípios, reformulando a soberania e buscando a justiça por meio de um procedimento que vise à concretização do direito de povos.

Com isso, esta pesquisa tem por finalidade o estudo da teoria da justiça como equidade, de Rawls, e a sua abrangência internacional, a partir da teoria do direito dos povos, também do mesmo autor, como forma de estabelecer meios para que um pacto mundial venha a auxiliar na busca por soluções para a crise ambiental.

* Doutorando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Membro do grupo de pesquisa ALFAJUS. Advogado. *E-mail*: aafleal@ucs.br.

** Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutora em Filosofia e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutoranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestra em Direito e 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. Pesquisadora no Grupo de Pesquisa “Metamorfose Jurídica”. CV: <<http://lattes.cnpq.br/8547639191475261>>. *E-mail*: ccalgaro1@hotmail.com

Estruturalmente, no primeiro capítulo são abordadas as considerações para o estabelecimento de uma sociedade internacional, por meio de um pacto social mundial, adotando-se como marcos teóricos a justiça como equidade e o direito dos povos. No segundo capítulo, é retratado como o estabelecimento desta sociedade internacional pode auxiliar na solução para a crise ambiental. Ainda, o presente estudo será realizado por meio de análise bibliográfica pertinente ao tema, em conjunto com textos legais que viabilizem a metodologia hermenêutica.

Por um pacto social mundial: considerações sobre uma sociedade internacional

A ideia de um pacto social a ser entabulado por povos que representem indivíduos em um cenário global importa uma consideração moral, filosófica e política. Nesta pesquisa, esta idealização é abordada por meio das bases constitutivas da teoria da justiça, como equidade, de Rawls.

A fim de que se discorra sobre a formação de um pacto social mundial, a partir da concepção de Rawls, em conjunto teórico com demais autores que discutem esta temática, antes é necessário que se tenha por base um breve apanhado da teoria da justiça, como equidade, capacitando uma compreensão prévia que possibilite posterior transporte da referida teoria para um cenário global.

Para tanto, este capítulo é subdividido em duas seções. A primeira seção analisa a consideração da teoria rawlsiana, a partir de seus fundamentos. Posteriormente, na segunda seção, estuda-se o aparato teórico capaz de elevar a referida teoria para um cenário mundial, por meio da ideia da segunda posição original que contemple uma sociedade de povos.

Fundamentos da teoria da justiça como equidade

A teoria da justiça como equidade, de Rawls, está assentada no resgate do contrato social e na filosofia moral kantiana. Este recorte realizado da intenção de Rawls capacita a compreensão de sua teoria e conseqüente interpretação, sendo por isso que Ricoeur afirma que o “encontro entre uma perspectiva

deliberadamente deontológica em matéria moral e a corrente contratualista no plano das instituições constitui o problema central tratado por Rawls”.¹

Se o problema central entre o contratualismo e a filosofia moral kantiana é abalizado pelo papel das instituições, na teoria da justiça, como equidade, o componente central da teoria, por sua vez, se substancializa no fundamento e ideal de uma sociedade justa. É assim que explica Rawls ao referir que a “natureza e os objetivos de uma sociedade perfeitamente justa constituem o componente central da teoria da justiça”.²

A busca empenhada por Rawls, pelo que seria uma sociedade justa com base nas lentes da teoria da justiça, como equidade, demanda, por meio da abstração de um contrato social,³ um equilíbrio entre as diversas exigências conflitantes, considerando uma concepção de justiça que abranja um conjunto de princípios, que objetivem firmar este equilíbrio.⁴ Deste modo, a justiça, para Rawls, é o fundamento para uma sociedade bem-ordenada, ou seja, justa e equitativa, sendo que a ideia não é eliminar as desigualdades, mas trabalhar com uma visão de equidade, reconhecendo os direitos de cada pessoa nessa sociedade. A partir disso, é possível perceber que a noção de princípios, que serão estabelecidos em uma posição original (ou seja, seria uma situação hipotética e a-histórica), será a base para a solução de conflitos sociais na consecução de um equilíbrio social.

A teoria de justiça de Rawls viabiliza a equidade por meio de uma convenção prévia, estabelecida pelos contratantes, em uma posição de origem, devendo os referidos contratantes estar equiparados no ato da firmação do pacto. Consequentemente, é possível vislumbrar a posição original, como um meio para o estabelecimento de critérios que tornam equitativos os acordos fundamentais.⁵ Há, nesta situação apriorística, uma razoabilidade que impera, em um modo aceitável de evitar o favorecimento ou não favorecimento na escolha de princípios de justiça a serem estabelecidos.⁶

¹ RICOEUR, Paul. *O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: M. Fontes, 2008. p. 63-64.

² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: M. Fontes, 2008. p. 10.

³ *Ibidem*, p. 3.

⁴ *Ibidem*, p. 12.

⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁶ *Ibidem*, p. 22.

Para assegurar que os indivíduos, presentes na posição original, não venham propor princípios que racionalmente optariam, como meio de um favorecimento próprio, surge o “véu da ignorância”.⁷ Esses indivíduos, que podem ser vistos como razoáveis e racionais, livres e iguais, estariam sob o “véu da ignorância”, ou seja, não teriam conhecimento das situações que lhes trariam vantagens ou mesmo desvantagens na sociedade. Deste modo, não saberiam suas condições e mesmo seus talentos, havendo a possibilidade de agir sob uma forma de cooperação social e imparcial. Portanto, na posição original, todos os indivíduos compartilhariam uma situação equitativa. Servindo o referido instrumento para restringir o conhecimento que os indivíduos possuem de suas capacidades e aptidões, de forma que a posição original pode ser interpretada, por meio de algumas características essenciais. Nas palavras do autor,

entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua classe ou seu *status* social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero.⁸

No pacto social formalizado na posição original, que simularia um estado de natureza das teorias contratualistas da modernidade,⁹ os indivíduos cobertos pelo “véu da ignorância” (nessa condição os indivíduos desconheceriam suas situações particulares, bem como, não fariam julgamentos morais, religiosos e não utilizariam suas inclinações políticas), desconhecendo suas características e aptidões, escolheriam os princípios que consolidariam a justiça como equidade. Por isso, é possível confirmar que Rawls propõe uma teoria deontológica, mediante uma justa e equitativa distribuição entre os indivíduos de uma sociedade, refutando um utilitarismo, assentada na soma de uma felicidade comum que, como deixa claro Ricoeur, extrapolaria o indivíduo para a sociedade.¹⁰

Para Dworkin, a posição original formulada possibilita que os princípios adotados atendam aos interesses dos membros da sociedade, fazendo com que

⁷ Ibidem, p. 23.

⁸ Ibidem, p. 14-15.

⁹ A teoria de Locke exemplifica a característica do estado de natureza prévio à formulação do contrato social. (LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de Alex Marins. São Paulo: M. Claret, 2011. p. 84).

¹⁰ RICOEUR, op. cit., p. 83.

um governo seja justo quando estiver de acordo com estes princípios escolhidos.¹¹ Por isso, é na posição original que são determinados os princípios balizadores da sociedade e que consolidarão a justiça, sendo estes princípios aqueles pelos quais razoavelmente se escolheria no âmbito da formação social.

O primeiro princípio pelo qual, razoavelmente, optar-se-ia, está voltado para o sistema de liberdades fundamentais, como é o caso da liberdade de expressão e do direito ao voto, devendo ser a liberdade garantida para todos os cidadãos. Nas palavras de Rawls, no primeiro princípio a ser razoavelmente optado, “cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas”.¹² Como orienta Weber, no âmbito deste princípio é importante destacar que a lista de liberdades por ele asseguradas deve incluir as liberdades realmente essenciais, sob pena de não ser possível administrar o conflito entre estas liberdades.¹³

Por conseguinte, o próximo e segundo princípio descrito por Rawls está voltado para a busca de uma equidade distributiva, no âmbito das desigualdades, possivelmente encontradas na sociedade. Propõe-se um tratamento desigual para o benefício de todos, devendo as desigualdades econômicas e sociais estar dispostas de modo que “(a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos”.¹⁴ Já, no livro *O liberalismo político*, Rawls reformula seus princípios devido às críticas feita por Hart; com isso, o segundo princípio estabelece que: (a) “devem estar vinculadas a posições e cargos aberto a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades”; e, (b) “devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade”.¹⁵

¹¹ DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 239.

¹² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: M. Fontes, 2008. p. 73.

¹³ WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 150.

¹⁴ RAWLS, op. cit., p. 73.

¹⁵ RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000. p. 47-48.

Observa-se que o segundo princípio da teoria da justiça se biparte: a primeira parte é o princípio da igualdade equitativa de oportunidades e a segunda parte seria o princípio da diferença. O princípio da “igualdade equitativa de oportunidade” tem a função de neutralizar os efeitos da distribuição inicial de posições privilegiadas, pois todos devem ter igualdade de oportunidades na distribuição de cargos e posições. Já o “princípio da diferença” objetiva assegurar que eventuais desigualdades econômicas, existentes na distribuição de renda e de riquezas, somente possam ser aceitas, se beneficiarem aqueles que estejam em maiores desvantagens, ou seja, os menos favorecidos na sociedade. Esse princípio se vincula a uma justiça distributiva, pois aqueles que estão em posições melhores somente podem aumentar seus ganhos, se trouxeram uma vantagem às pessoas que são menos favorecidas no contexto social.

Operando em um critério social, o segundo princípio exige uma atuação positiva estatal, inclusive dispendo de políticas públicas para a sua consecução. Ainda, como observa Weber, o segundo princípio também contempla valores políticos, determinando que, independentemente de condições econômicas, aqueles que possuem o mesmo nível de habilidades e disposição devem ter as mesmas chances de sucesso.¹⁶ É importante lembrar que existe uma ordem lexográfica sobre os princípios, nos quais a liberdade vem antes da igualdade. Isto se dá pelo fato de que os indivíduos somente chegam ao estágio da igualdade, se possuem liberdades iguais. Isso porque, se os indivíduos possuírem todas as liberdades, como o voto e a expressão, podem decidir de forma mais equitativa. A liberdade está no âmbito do coletivo, enquanto a igualdade está no contexto individual das pessoas, na sociedade equitativa de Rawls. O fato ocorre, pois todos possuem liberdades iguais, enquanto a igualdade é pressuposto individual, em que se permitem desigualdades, mas as mesmas devem beneficiar os menos favorecidos.

A partir da determinação destes razoáveis princípios de justiça, a proposta da *justice as fairness* busca um acordo de cooperação dentre as mais variadas doutrinas encontradas nas diversas associações, que podem ocorrer dentro de uma sociedade. Há, com isso, a conciliação de doutrinas religiosas, morais e filosóficas, quando estas doutrinas forem abrangentes e razoáveis.

¹⁶ WEBER, op. cit., p. 151.

Assim, a partir da ampliação dos conceitos da teoria de justiça rawlsiana, com base na concepção política de pessoa, em uma sociedade que possua doutrinas abrangentes razoáveis, pode-se conceber um pacto transnacional entre povos, como um meio fundamental para a consagração de direitos internacionais, sendo esta a temática a ser desenvolvida na próxima seção.

Pacto mundial e transnacionalidade de direitos

A teoria da justiça como equidade, após reformulações realizadas pelo autor,¹⁷ está erigida em torno de uma concepção política de pessoa, isto é, trata-se de uma pessoa dotada de autonomia, o que parece possibilitar a consagração de direitos ditos internacionais, e que transcendam a circunscrição de um Estado e una os indivíduos representados neste segundo pacto.

Por isso, a teoria se assenta em uma concepção política de pessoa que seja livre, igual, razoável e racional, compondo critérios para ser uma personalidade com senso de justiça e uma ideia do bem, ou seja, estando qualificada para cooperar socialmente.¹⁸

Na ótica de Rawls, o razoável e o racional são questões distintas. O razoável seria a capacidade dos indivíduos de reterem um senso de justiça. Os indivíduos somente serão razoáveis quando, num mesmo caso de igualdade, indicarem princípios que compõem termos equitativos de cooperação social e agirem de acordo com esses princípios, desde que saibam que os demais também vão cooperar e agir de forma igual. Portanto,

as pessoas são razoáveis em um aspecto básico quando, entre iguais, por exemplo, estão dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo.¹⁹

¹⁷ É o caso, por exemplo, da ausência de distinção na obra *Uma teoria de justiça* entre doutrina moral de justiça de alcance geral e concepção estritamente política de justiça. Assim, apesar de considerar a estrutura e o conteúdo de referida teoria, assevera o autor que, na obra ulterior, *O liberalismo político*, “pode parecer que o objetivo e o conteúdo destas conferências representam uma grande mudança em relação aos da *Teoria*”. (RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF M. Fontes, 2011, p. XVI).

¹⁸ WEBER, op. cit., p. 134.

¹⁹ RAWLS, op. cit., 2000, p. 93.

Para Rawls,²⁰ as pessoas somente serão razoáveis quando estiverem preparadas para propor os princípios e, mesmo critérios, como termos equitativos de cooperação, além de se submeter de forma voluntária a esses critérios, tendo como garantia que os demais indivíduos também irão agir da mesma maneira. Portanto, essas normas devem ser razoáveis e consideradas justificáveis para todos.²¹ Entende Rawls que o “razoável é um elemento da idéia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e, que seus termos equitativos sejam razoáveis à aceitação de todos, faz parte da ideia de reciprocidade”.²²

As pessoas racionais têm a capacidade de promover a concepção de bem e de proporem fins próprios ou mesmo meios eficientes para a realização dos planos de vida. Essas pessoas são diferentes das consideradas razoáveis, pois as pessoas racionais não possuem forma específica de sensibilidade moral, sendo que, através da qual, seriam motivadas para se envolverem na cooperação social. Rawls parte da noção de reciprocidade que é a qualidade das pessoas, ou seja, as pessoas livres e iguais cooperam de maneira conjunta os termos que todos possam vir a aceitar.²³ Essa noção está firmada “de imparcialidade, que é altruísta (o bem geral constitui a motivação), e a ideia de benefício mútuo, compreendido como benefício geral com respeito à situação presente ou futura, sendo as coisas como são”.²⁴

Outro conceito necessário para a efetivação da cooperação social é o consenso sobreposto. Esse aparece com a concepção política de justiça, entre duas doutrinas abrangentes e razoáveis, em que a sociedade se regula por elas e, ao mesmo tempo, são independentes delas. Assim, o consenso sobreposto objetiva garantir que as pessoas convivam com diferenças religiosas, além de haver a aceitação mútua, que advém do estabelecimento de determinado consenso, em torno de valores que sejam comuns a todos. O consenso sobreposto, na esfera pública, depende da minimização de conflitos entre os

²⁰ Idem.

²¹ CALGARO, Cleide. A cooperação em John Rawls para a resolução da vulnerabilidade socioambiental. In: SEMANA ACADÊMICA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA PUCRS, 16., 2016, Porto Alegre. *Anais...* Editora Fi, 2016. v. 3, p. 135-152.

²² RAWLS, op. cit., 2000, p. 93.

²³ CALGARO, op. cit.

²⁴ RAWLS, op. cit., 2000, p. 93.

valores, sendo fundamental que as exigências de justiça não sejam conflituosas com os interesses dos grupos sociais.²⁵ A partir da ideia de uma posição original, entendida como um artifício de representação, resultando em um acordo hipotético e a-histórico,²⁶ pode-se perceber o significado de concepção política de pessoa, que considera os cidadãos representados na posição original, como sendo cidadãos livres.²⁷ Consequentemente, revela-se a autonomia plena dos cidadãos quando aceitam os princípios de justiça razoavelmente elaborados na posição original, expressando a natureza da pessoa humana ao escolherem princípios que reconhecem a liberdade, racionalidade e igualdade.²⁸

Estas características prévias demonstram a possibilidade de que um contrato social, expressado em uma esfera estatal, venha a ser efetivado no cenário transnacional, consagrando direitos internacionais. Porém, destaca-se a dificuldade em conciliar cidadãos de diversas culturas e tradições, que detêm várias crenças éticas, diversas associações que estão presentes nas sociedades, o que inclusive fôra destacado por Rousseau, ao afirmar que mesmas leis não convêm a tantas províncias diversas, que possuem costumes diferentes e climas opostos.²⁹ Por isso, é objetivada uma concepção política que contenha princípios, os quais todos os cidadãos possam endossar.³⁰ Assim, de acordo com Weber, as doutrinas abrangentes e razoáveis defenderiam os valores presentes em uma concepção política de justiça,³¹ gerando o substrato para a consolidação de uma sociedade internacional, que venha a assegurar direitos transnacionais para cidadãos de diversos povos que comporiam este acordo.

Os dois princípios de justiça, para caracterizar a teoria da justiça como equidade, como referido alhures, concebem uma escolha que pode ser abarcada com amplitude por doutrinas abrangentes razoáveis, em um ambiente de concepção política, independentemente de como as partes tenham chegado ao campo da razoabilidade, respeitando as luzes de suas próprias convicções. Em

²⁵ CALGARO, op. cit.

²⁶ RAWLS, op. cit., 2011, p. 28.

²⁷ Ibidem, p. 34.

²⁸ WEBER, op. cit., p. 162.

²⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013. p. 62.

³⁰ RAWLS, op. cit., 2011, p. 12.

³¹ WEBER, op. cit., p. 172.

decorrência disso, parece possível estabelecer um contrato social em um nível que abarque o maior número de povos possíveis, nos termos da teoria rawlsiana.

Para tanto, Rawls define que a sua teoria sobre os direitos dos povos estaria assentada em uma utopia realista, o que para o autor significa estender os limites de uma possibilidade política praticável, reconciliando a condição política e social, de modo que se possa acreditar na existência de uma democracia constitucional razoavelmente justa, na Sociedade de Povos.³² Com isso, a proposta está assentada em uma perspectiva de projeção que viabiliza, por meio de critérios plausíveis, em um âmbito de razoabilidade, a idealização de uma sociedade mundial.

Conceber uma Sociedade de Povos implica abdicar da figura totalmente soberana de um Estado, no que diz respeito ao seu direito de guerrear para fins próprios e à sua autonomia política interna.³³ Deste modo, o termo *povos*, utilizado por Rawls,

tem a intenção de enfatizar essas características singulares dos povos como distintos dos Estados, tal como tradicionalmente concebidos, e destacar o seu caráter moral e a natureza razoavelmente justa, ou decente, dos seus regimes. É significativo que os direitos e deveres dos povos no que diz respeito à sua chamada soberania derivam do próprio Direito dos Povos, com os quais concordariam juntamente com outros povos em circunstâncias adequadas.³⁴

Avaliando os critérios que contemplam a possibilidade de ser estabelecida uma Sociedade de Povos, por meio do liberalismo político, é importante destacar que os povos liberais possuem três características básicas: (a) governo constitucional razoavelmente justo; (b) cidadãos unidos por afinidades comuns; e, (c) natureza moral. É por meio destes critérios que se viabilizaria um duplo contrato social, em momentos distintos.³⁵

Em uma primeira posição original, ocorreria o contrato social tal como descrito na seção precedente (1.1). Por isso, como destaca Nussbaum, Rawls segue a linha de uma teoria da justiça no livro *O direito dos povos*, considerando

³² RAWLS, op. cit., 2001, p. 15.

³³ Ibidem, p. 33-34.

³⁴ Ibidem, p. 35-36.

³⁵ Ibidem, p. 30.

os princípios e as políticas internas de sociedades liberais como fixas, somente investigando as políticas externas à sociedade.³⁶

Se os problemas tradicionais do direito internacional constituem o tema central da teoria rawlsiana, em *O direito dos povos*,³⁷ a solução proposta por Rawls parece estar em uma segunda posição original, também contando com o mito do “véu da ignorância”, que serve como um modelo de representação para sociedades liberais.³⁸ Neste processo de representação, os representantes racionais de povos liberais especificam o Direito dos Povos guiados por razões adequadas.³⁹

Diante disso, conclui-se que a busca pela solução da problemática ambiental, no que diz respeito à crise que assola o planeta Terra, pode estar intimamente ligada ao ideal de uma Sociedade de Povos, pois se os povos buscam um mútuo respeito e reconhecimento, como iguais, devem agir razoável e racionalmente, oferecendo termos justos de cooperação política e social.⁴⁰ Com efeito, o exemplo da poluição elucida o caráter difuso de um dano ambiental, que atravessa as fronteiras de um território estatal (povo na concepção rawlsiana), e afeta outros povos, sobrepujando o respeito e a igualdade e configurando uma afronta à proposta de cooperação.

Com isso, é importante destacar quais princípios estariam presentes tradicionalmente na justiça entre povos livres e democráticos. São os princípios: a liberdade e independência a serem respeitadas pelos outros povos; o dever de observar tratados e compromissos; a igualdade de partes dos povos, em acordos que geram obrigações; a sujeição dos povos ao dever de não intervenção; o direito de autodefesa; o dever dos povos em honrar direitos humanos; a observação das restrições da conduta da guerra, e o auxílio aos povos que vivem em condições desfavoráveis e que impedem um regime político e social justo ou decente.⁴¹

³⁶ NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Trad. de Susana de Castro. São Paulo: WMF M. Fontes, 2013., p. 294.

³⁷ *Ibidem*, p. 295.

³⁸ RAWLS, op. cit., 2001, p. 39.

³⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 45.

⁴¹ *Ibidem*, p. 48-49.

O estabelecimento dos princípios a serem escolhidos, mediante equilíbrio reflexivo, em uma posição original de segundo nível, formalizada por representantes de povos com a finalidade de alcançar uma Sociedade de Povos, demonstra uma busca pela paz perpétua, como outrora já fôra enfatizado por Kant.⁴²

Ainda, um direito de povos seria uma forma capaz de aproximar os mais diversos Estados, reconfigurada a sua noção de soberania, como um meio para viabilizar o estabelecimento de princípios e a perpetuação de direitos que assegurem uma efetiva solução para a globalizada crise ambiental.

A aproximação dos povos, em um caráter de cooperação, estaria baseada, então, na própria efetividade da preservação e defesa da natureza, sendo uma finalidade urgente para esta catastrófica situação. Deste modo, no próximo capítulo são abordados os meios de como a Sociedade de Povos pode auxiliar a enfrentar o desafio de uma solução para a crise ambiental.

Crise ambiental e a possibilidade de amenização dos impactos socioambientais por meio da cooperação social em John Rawls

A sociedade global perpassa uma crise ecológica e social, em que surge a eminente necessidade de minimizar os impactos que ocorrem. Os impactos socioambientais são cada vez mais frequentes, e as catástrofes surgem com amplo impacto, deixando as populações em situação de vulnerabilidade social e o meio ambiente prejudicado. Isso ocorre pelo fato de que os indivíduos, na sociedade, degradam e utilizam o meio ambiente de forma inadequada e fugaz.

É preciso encontrar um caminho para amenizar esses impactos socioambientais que provocam uma crise ambiental grave na sociedade global, cuja população cresce de forma geométrica e precisa utilizar recursos naturais para a sua subsistência. Com isso, os riscos se tornam cada vez mais amplos e a previsão dos mesmos se torna mais difícil. O ser humano passou séculos degradando e explorando de forma desordenada e inconsciente a natureza. Isso

⁴² Em estudo sobre a paz perpétua, Kant busca estabelecer os fundamentos de um direito dos povos uns em relação aos outros, enquanto formadores de muitos Estados que não se fundiriam em um único Estado. (KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2011. p. 31).

provocou danos ao planeta e às sociedades, como a poluição, o aquecimento global, o derretimento das geleiras, as mudanças climáticas, os ciclones e furacões, entre outros danos que precisam ser amenizados, para que não haja a destruição do planeta.

É preciso que os indivíduos se unam em uma forma de cooperação social entre as sociedades, em que se possa amenizar os impactos socioambientais e a crise que se configura em nossa sociedade.

Na visão de Rawls,⁴³ os indivíduos que se inserem na cooperação social devem ser considerados como livres e iguais, assim sendo, são livres, pois podem exercer suas faculdades morais e são iguais, pois possuem o grau essencial para entenderem as faculdades necessárias para que exista a cooperação social. Desta maneira, o conceito de pessoa para Rawls apresenta-se como uma concepção normativa e política, e não como uma concepção metafísica, pois a mesma é elaborada a partir da ideia de como os indivíduos são vistos na cultura política pública da sociedade democrática. Portanto, esses indivíduos são pessoas autônomas, isso quer dizer, são pessoas racionais e razoáveis, e admite-se que possam participar de um sistema de cooperação, em que vão ponderar os meios mais adequados para a execução dos princípios da justiça como equidade.

Rawls⁴⁴ entende que é essencial que se valide um padrão de equidade entre os povos, através de uma cooperação social mútua, que permita alcançar certos níveis de qualidade de vida entre os indivíduos, os quais, como visto, são pessoas razoáveis e racionais na sociedade. O autor entende que países liberais podem não concordar com certas concepções, mas as mesmas devem permanecer dentro de uma razoabilidade, pois isso vai assegurar que sejam plausíveis os princípios de uma política exterior. Quando o autor usa a expressão *direito dos povos*, explicita afirmando que “quero referir-me a uma concepção política particular de direito e justiça, que se aplica aos princípios e normas do Direito e da prática internacionais”.⁴⁵ Já, no caso de Sociedade dos Povos, a mesma seria designada como “todos os povos que seguem os ideais e os princípios do Direito dos Povos nas suas relações mútuas”,⁴⁶ sendo que os

⁴³ RAWLS, op. cit., 2000.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ RAWLS, op. cit., 2001, p. 3.

⁴⁶ Idem.

mesmos possuem diversos tipos de governos internos, que podem ser: democráticos, liberais e constitucionais ou mesmo governos não liberais.

O direito dos povos preenche condições para se afirmar que a sociedade dos povos poderia ser chamada de “utopia realista”,⁴⁷ que se divide em três partes: a primeira parte da teoria ideal diz respeito à extensão geral do contrato social para as sociedade dos povos democráticos. A segunda parte dessa teoria traz a extensão da mesma ideia para os povos decentes, pois objetiva demonstrar que pode existir povos que não sejam liberais e que aceitem e sigam o direito dos povos. E, na terceira parte, considera os dois tipos de teoria não ideal, sendo que um tipo trabalha com condições de não aquiescência (quer dizer: “com condições em que certos regimes recusam-se a aquiescer a um Direito dos Povos razoável. Podemos chamá-los de Estado fora da lei, [...]”⁴⁸ e, o outro tipo, trata de condições desfavoráveis, ou seja, as condições de sociedades cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas se tornam difíceis, senão quase impossíveis⁴⁹ de se “alcançar um regime bem ordenado, liberal ou decente”.⁵⁰

Para Rawls, os povos que formam a sociedade internacional não teriam motivos para adentrar conflitos, pois as estruturas internas das sociedades não são agressivas e há um respeito à igualdade e à independência. Os princípios dessas sociedades respeitam a igualdade e a reciprocidade, destacando-se questões voltadas à razoabilidade e à tolerância, no estabelecimento de uma justiça política e internacional. O autor concebe a sociedade dos povos com caráter liberal, porém não quer impor suas condições às demais sociedades, defendendo a elaboração de ideais e princípios da política exterior. Como coloca o autor, o direito dos povos sustenta “que existem pontos de vistas não-liberais e a questão do grau em que povos não-liberais devem ser tolerados é uma questão essencial da política externa liberal”.⁵¹ Observa-se de uma teoria liberal pode ser aceita por povos não liberais. Rawls não é favorável a uma visão cosmopolita e não defende princípios liberais estritos, que possuam posições intervencionistas, porque isso contrariaria a ideia de tolerância e razoabilidade, que a essência de

⁴⁷ Ibidem, p. 4.

⁴⁸ Ibidem, p. 6.

⁴⁹ Ibidem, p. 5-6.

⁵⁰ Ibidem, p. 6.

⁵¹ Ibidem, p. 14.

um sistema justo e estável de povos que vivem em uma sociedade bem-ordenada.

Se uma sociedade é justa não exclui uma sociedade não liberal, pois isso não respeitaria o pluralismo razoável, que é proposto por Rawls. Deste modo, a partir da posição original, sob o véu da ignorância, os povos, sendo livres e iguais, veem interesses em uma concepção razoável de justiça política. Deste modo, os povos que são bem ordenados estão aptos a reconhecer os princípios da justiça política para governarem suas condutas que são tolerantes e razoáveis.

Eis uma viabilidade de amenizar a crise socioambiental vigente em nosso tempo, pois com a participação global de todas as sociedades livres e racionais, sendo tolerantes e razoáveis, e elegendo princípios de justiça equitativa, podem permitir uma nova visão de vida, natureza e *modus*, onde se permita a cooperação social e política.

Conclusão

Percebe-se, a partir da análise da teoria da justiça de Rawls, em conjunto com a transnacionalidade de direitos nela disposta, que a cooperação possui um fator importante na concretização por um primeiro pacto social, de plano interno, bem como na formulação de um segundo pacto social em um ambiente internacionalizado.

A estrutura de uma sociedade internacional, tal como expressa no direito dos povos, de Rawls, e o pacto social mundial nela expresso representam um marco teórico da busca por uma justiça equitativa e pelos direitos da humanidade.

Por conseguinte, tendo por base o estabelecimento de uma sociedade internacional, de acordo com a teoria rawlsiana, é possível dispor de um ferramental que sirva à busca por soluções da crise ambiental que assola o planeta Terra. Neste caso, a cooperação entre povos estaria voltada para o objetivo da proteção e defesa da natureza, consolidando um meio ambiente ecologicamente equilibrado para todos os povos pactuantes da sociedade internacional de povos.

Deste modo, a Sociedade de Povos se fundamenta em uma concepção pública de justiça, que busca a solução para questões políticas, que são fundamentais nas relações internacionais. A razão pública vai apontar as condições para que os povos possam desenvolver uma estrutura que seja capaz

de sustentar um regime razoavelmente justo e decente, na sociedade global. Aceitar que é possível uma sociedade justa e razoável pode ser um passo para amenizar as crises socioambientais. O direito dos povos não deve ser compreendido como uma forma de utopia, mas como uma viabilidade de solução para a problemática atual.

Referências

CALGARO, Cleide. A cooperação em John Rawls para a resolução da vulnerabilidade socioambiental. In: SEMANA ACADÊMICA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA PUCRS, 16., 2916, Porto Alegre. *Anais ...* Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 135-152. v. 3.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. de Nelson Boeira. São Paulo: M. Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Trad. de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2011.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de Alex Marins. São Paulo: M. Claret, 2011.

NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da justiça deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Trad. de Susana de Castro. São Paulo: WMF M. Fontes, 2013. p. 294.

RAWLS, John. *O direito dos povos*. Trad. de Luís Carlos Borges. São Paulo: M. Fontes, 2001.

_____. *O liberalismo político*. Trad. de Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF M. Fontes, 2011.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Uma teoria da justiça*. Trad. de Jussara Simões. São Paulo: M. Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. *O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: M. Fontes, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Breves considerações acerca da gênese e do desenvolvimento do direito natural na Antiguidade, no medievo e na modernidade

Gabriel Guilherme Frigo*
Paulo César Nodari**

É sabido que recebemos conceitos carregados de história e, na maioria das vezes, nos apropriamos dos mesmos sem nos darmos conta da herança que herdamos e carregamos. Com o conceito de *direito natural* não é diferente, carrega, por isso, muita história e discussão. É, pois, oportuno, que analisemos, mesmo sendo enquanto considerações breves, a sua gênese histórica desde a Antiguidade, passando pelo Medievo e culminando na Modernidade, uma vez que o direito natural encontra variações entre os diferentes tempos e povos, assim sendo, afirma Höffe:

A totalidade de tais obrigações jurídicas válidas antes e acima do positivo chama-se, entre os gregos, o “justo por natureza” (*physei/physikon dikaion*) em oposição ao “direito posto” (*nomos/nomikon dikaion*). No latim, fala-se de um “direito natural” (*ius naturae*) e diante do estreitamento moderno do conceito de lei, até tornar-se um respeitável termo de ciência natural, fala-se também de “lei da natureza” (*lex naturae*). Ao lado disto, até bem dentro da modernidade, fala-se de “direito divino” (*ius divinum*) e de uma “lei eterna” (*lex aeterna*) e, desde o iluminismo europeu, também se fala de um “direito de razão”.¹

* Acadêmico do curso de Filosofia da UCS.

** Possui graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. Atualmente é professor Adjunto III na Universidade de Caxias do Sul. Foi professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED-UCS). É professor no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). É professor no Programa (Mestrado e Doutorado) de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (PPGDIR-UCS). Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 2/2011 a 7/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha).

¹ HÖFFE, Otfried. *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado*. Trad. de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2006. p. 71-72.

Perceber na história do pensamento filosófico a evolução do conceito de lei – por vezes também denominada direito – natural, é imprescindível, para que possamos compreender o que tais conceitos significaram para a sua efetiva positivação nos dois grandes momentos clássicos associados a eles, que são: a Revolução Americana e a Revolução Francesa, ambas no século XVIII. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, carrega consigo uma tradição conceitual, que não pode ser esquecida nem suprimida, a fim de podermos, com mais propriedade, continuar o debate com o que se denomina, nos dias atuais, os novos direitos. Em outras palavras, isso significa afirmar, quanto mais o horizonte do debate é alargado, mais elevadas poderão ser as reflexões, devendo-se tal condição, em grande parte, à prodigiosa tradição dos grandes mestres do pensar que nos precederam. E a eles devemos sempre recorrer, para que também nossas conjecturas tenham suas bases mais solidificadas pelo seu arcabouço conceitual e teórico.

O presente estudo investiga basicamente, cinco pensadores e suas respectivas concepções de lei/direito natural. Por vezes, as reflexões acerca de lei/direito natural, entre os teóricos, assemelham-se e outras vezes distanciam-se. Isso significa que, entre os pensadores, nos vários períodos, não houve um consenso geral sobre muitos pontos daquilo que afirmavam ser a lei natural ou o direito natural. Essas divergências podem ser tomadas como secundárias e até exteriores, na medida em que, no núcleo da concepção, se assim podemos denominar, três características mantêm-se essenciais, como, a seguir, veremos. Nessa perspectiva, as diferenças encontram-se além daquilo que pode ser considerado como a “essência” da lei natural. É, assim sendo, em elementos exteriores (acidentes, como diriam os medievais), que nos depararemos com as disparidades conceituais. E isso não desvirtua nosso objetivo, na medida em que compreendemos que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão mantém essencialmente o núcleo daquilo que foi cogitado como sendo a lei natural, entrementes seus artigos não abarquem, de modo pleno, a própria lei natural. Os artigos são, como que, os acidentes atribuídos ao conceito de lei natural, o que pode ficar em aberto a novas atribuições, aprofundamentos, esclarecimentos posteriores. Com isso não se quer dizer que eles sejam desnecessários ou sem importância, mas, outrossim, conjecturar a possibilidade de que, com o avançar da reflexão filosófica, avancem igualmente o conteúdo das leis e as normas que

se enquadram como sendo direitos humanos. Diante do exposto, esta investigação aborda os três períodos em que estes conceitos foram elaborados, que são Antiguidade, Medieval e Modernidade. Por isso, em um primeiro momento, analisamos o conceito compreendido na Antiguidade, nas obras de Sófocles (*Antígona*) e de Cícero (*De Legibus*). Em seguida, na Idade Média, ponderamos sobre tal conceito, a partir de Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, especificamente, no tratado sobre as leis, *De Legis*). Finalmente, serão investigadas, na Modernidade, as elaborações de Hobbes e Locke. Nesse sentido, com este estudo, queremos apresentar uma espécie de gênese do conceito de direito natural, a fim de podermos, por fim, demonstrar como o direito natural constitui a base sobre a qual foram constituídos como sendo os direitos humanos.

Antiguidade: Sófocles e Cícero

a) Sófocles

Na Grécia Antiga, encontramos uma das concepções mais remotas de direito natural no poema intitulado: *Antígona*, escrito por Sófocles (aprox.. 497 ou 496 a.C. – 406 ou 405 a.C.). Antígona, personagem deste poema, é condenada a ser sepultada viva por ter ela sepultado um insurgente. “Antígona dá sepultura ao próprio irmão e proclama diante do rei que ao lado das leis humanas e acima delas há ‘leis não escritas’ mais justas e sagradas [...]. Elas devem ser respeitadas em todas as circunstâncias, mesmo ao preço a própria vida.”² Nesse sentido, podemos afirmar que Antígona proclama aquilo que, posteriormente, de modo principal na Idade Média, tanto pela influência dos gregos, especialmente dos estoicos, como do Cristianismo, nas primeiras elaborações teóricas com os Santos Padres, de modo muito especial, com Agostinho de Hipona, compreender-se-á como “lei não escrita”, isto é, a lei da natureza, ou lei natural (*lex naturalis*).

O julgamento não aceito por Antígona é o julgamento do irmão proferido pelo próprio rei Creonte. Ele pronuncia a sentença de condenação, isto é, impõe promulgando o peso de uma lei condenatória a alguém. Eis o julgamento:

² SHIOPPA, Antonio Padoa. *História do direito na Europa: da Idade Média à Contemporânea*. Tradução de Marcos Marcionilo, Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF M. Fontes, 2014. p. 84.

Etéocles, [...] determino que seja sepultado, digno de todos os ritos que acompanham os melhores ao mundo dos mortos, mas quanto ao irmão dele, refiro-me a Polinice, que atacou a pátria e seus deuses, [...] já determinei à cidade, não receba sepulcro nem lágrimas, que o corpo permaneça insepulto [...].³

A rejeição da lei de Creonte não é a afirmação de que Polinice não fosse, propriamente, um traidor da pátria, por outro lado, é a afirmação de que, mesmo os desertores merecem ser sepultados dignamente. Há dignidade mesmo naqueles que, por algum motivo, aparentam não tê-la ou, ainda, que a julgamos tê-la perdido. Assim, Polinice conserva, como que, no seu âmago, uma dignidade que não lhe poder ser tolhida. E isso, para Antígona, está em conformidade com uma “lei não escrita”, que é superior às leis proferidas pelos reis. Isto é, a lei do rei deve se adequar à lei natural, e não o inverso, porque a lei do rei não é a lei que rege o cosmos e, sendo assim, mesmo o rei, ele também deve obedecer a lei da natureza. Aqui, é oportuno comentar brevemente o diálogo entre Creonte e Antígona, a fim de percebermos a posição de Antígona, com relação à superioridade das leis dos deuses. Creonte questiona Antígona: “Sabias que eu tinha proibido essa cerimônia [sepultamento de Polinice]?”⁴ Antígona responde afirmando que sabia da proclamação, isto demonstra que ela o fez não por ignorância, mas porque ela considera que a existência de uma lei não escrita é favorável ao sepultamento, sendo que esta lei deve ser seguida em detrimento de uma lei humana, que afirma o seu contrário. Eis, pois, a afirmação de Antígona:

Sabia. Como poderia ignorá-lo? Falaste abertamente. [...] Não foi, com certeza, Zeus que as proclamou, nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos as estabeleceu para os homens. Nem eu supunha que tuas ordens tivessem o poder de superar as *leis não escritas*, perenes, dos deuses, visto que és mortal.⁵

A sentença que segue é, novamente, a proclamação da lei natural como sendo superior à lei humana, uma vez que é preferível contrariar os humanos que os deuses, afinal, a lei natural aparece com outra característica, como sendo uma lei imutável. É imutável porque não varia com o passar dos anos, isto é,

³ SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2014. n. 195, p. 200.

⁴ SÓFOCLES, n. 445.

⁵ SÓFOCLES, n. 445, 450, 455.

permanece sempre como é. Explica Antígona: “Pois elas [as leis não escritas] não são nem de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas, nem se sabe quando surgiram. Por isso, não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me a sentença divina.”⁶ Nessa perspectiva, é preferível transgredir a lei do rei (lei humana) ao invés de transgredir a lei natural (lei dos deuses), uma vez que a sentença da primeira é passageira, como a natureza da lei, enquanto que a sentença da segunda é eterna, como a própria lei o é. Vemos, aqui, que há um desdobramento conceitual no qual novas características vão sendo postas sobre a lei natural, ou seja, primeiro, vimos que ela não pode se submeter à lei dos homens, segundo, que ela pertence ao cosmos, e, terceiro, que é eterna, e, por conseguinte, imutável.

Segundo Höffe, o direito passa a ser crítico, exatamente, a partir deste episódio de Antígona. Isto é, nela vemos a invocação de uma lei que está na natureza e se sobrepõe à lei provinda da autoridade. A personagem de Sófocles questiona a lei que está posta, afirmando a existência de uma “lei não escrita”. É a invocação de uma lei que não vemos, de uma lei que não está posta, que não está positivada pelo rei ou pelo órgão a que cabe tal função, entretantes de uma lei que, de certa maneira, conhecemos – ou podemos conhecer – com o uso da razão (da inteligência). Nesse sentido, Antígona apresenta-nos:

Contra a arrogância do poder que não promove prescrições arbitrárias para a esfera do direito válido, discute-se a ideia de obrigatoriedades de lei, que não se curvam a autoridade humana, mas estão além de qualquer posição e acordo, cujo reconhecimento para isso toda entidade comunitária deve a seus cidadãos e a que é permitido resistência quando é bruta e desprezado.⁷

Por fim, torna-se oportuno trazer o atributo de universalidade à lei natural, já presente, mas não ainda de forma aprofundada e elaborada, no discurso de Antígona. Questionada por Creonte acerca da “injúria” que ela causaria ao seu irmão Etéocles, que teria morrido dignamente, ao sepultar seu outro irmão Polinice, que teria morrido indignamente por desonrar o império, Antígona afirma que a lei natural (dada pelos deuses) é igual para todos. E se pela lei natural todos merecem sepultura digna, merecem-na os justos e os injustos, os

⁶ SÓFOCLES, n. 455.

⁷ HÖFFE, op. cit., p. 71.

bons e os maus, os fiéis e os infiéis às leis do governante. Logo, pela lei natural não há distinção entre os seres humanos. Diz Creonte: “Será, pois se honras um, injurias o outro. [...] Ele atacava sua pátria, o outro a defendia.”⁸ Antígona, afirmando a universalidade e, portanto, a igualdade para todos perante as leis não escritas, responde: “A lei do Reino dos Mortos é igual para todos.”⁹ Creonte, incisivamente, alega: “Mas o mau não tem direitos iguais ao justo.”¹⁰ Antígona, novamente, rebate a asseveração de Creonte: “Quem sabe se lá embaixo se terá este princípio [não sepultar com decência] por não piedoso.”¹¹

O pensamento de Sófocles acerca da lei natural, ou lei não escrita, não pode ser negligenciado neste estudo, porque, como vimos, muitos conceitos afloraram deste debate por ele transcrito entre Antígona e Creonte. A simples afirmação da não autoridade absoluta do governante sobre uma lei que sequer estava posta e a negação do cumprimento de outra lei que estava posta, devido à primeira, é por si só um acontecimento já muito significativo, ainda que permeado e carregado de consequências para Antígona. No entanto, o que pretendemos mostrar é como, desde a Antiguidade, pensou-se em certos direitos inalienáveis ao ser humano, e estes aparecem transvestidos sob o título de lei natural (lei não escrita). Não é o caso de avaliarmos se o digno sepultamento é, de fato, pertencente ou não à lei natural. Talvez o seja, talvez não seja. E mais, pode ser o caso de que hoje podemos afirmar que não só o digno sepultamento é um direito natural (direito humano), mas, igualmente, é o direito a um teto, à alimentação, ao trabalho, às condições de acessibilidade, e, o mais importante, o direito à vida digna. Contudo, para aquém e além deste debate, o que nos interessa é dar-mos conta de que há uma tentativa, com Antígona, de estabelecer certas condições daquilo que pode ser considerado como sendo uma lei natural. Elencamos acima vários atributos que o texto nos apresenta como sendo característicos da lei natural. Nessa linha de pensamento, queremos dar continuidade à reflexão com Cícero, intelectual romano, pois ele pode nos apresentar uma sistematização e elucidação de tais atributos, os quais serão

⁸ SÓFOCLES, n. 515.

⁹ SÓFOCLES, n. 515.

¹⁰ SÓFOCLES, n. 520.

¹¹ SÓFOCLES, n. 520.

tomados por toda, talvez, quase toda tradição filosófica, quando, porventura, se faz referência à lei natural.

b) Cícero

Muitos tendem a não considerar Marco Túlio Cícero (aproximadamente 106 a.C. – 43 a.C.) um filósofo com ideias inovadoras e próprias, sendo, contudo, inegável a sua contribuição para o pensamento ocidental, principalmente, no que diz respeito aos estudos jurídicos. Por meio dele muitas teorias filosóficas da Antiguidade foram preservadas e, hoje, podemos, graças aos seus escritos, acessá-las, mesmo que de forma indireta. Não é sobre seus méritos que nos propomos a elaborar este estudo, não nos detendo, neste texto, sobre suas láureas filosóficas. Mas, é imprescindível ao abordá-lo que o tratemos como um jurista digno de honra, no que tange à lei natural e ao direito, uma vez ter ele uma “[...] contribuição ímpar para o direito, sobretudo no que se refere à sistematização, à criação de conceitos e à prática forense”.¹²

Cícero merece destaque, sobretudo, na referência ao direito natural. Trabalharemos com seu tratado *De Legibus (Sobre as leis)*, no qual elabora:

[...] uma lúcida representação da concepção estoíca do direito natural, na passagem que ele declara: “a lei é a razão suprema, ínsita na natureza, que ordena aquilo que se deve fazer e proíbe o contrário”; e: “a razão é comum aos homens e a Deus”; e se é verdade que “entre aqueles que têm a razão em comum é comum também a reta razão, que se identifica com a lei”, então se pode concluir: “entre aqueles que têm a lei em comum também há comunhão de direitos”.¹³

Vemos de maneira bastante clara que, na concepção desenvolvida e elaborada por Cícero, o direito natural contém três elementos que serão assumidos pela posição jusnaturalista posterior, já presentes, mesmo que de modo indireto e primevo, no texto de Sófocles, *Antígona*. Os elementos essenciais são três. O primeiro deles é o caráter de ser um direito/lei não positivado e que, por isso mesmo, está além do próprio ser humano, no sentido de que este recebe passivamente a lei natural, isto é, recebe-os, seja do cosmos pela razão (antigos), seja de Deus pela razão (medievais), seja do próprio sujeito

¹² ROHLING, Marco. Natureza, direito e justiça: o fundamento da lei na natureza humana em Cícero. *Cultura e Fé*, Porto Alegre, v. 145, n. 2, p. 183, abr./jun. 2014.

¹³ CÍCERO. *De Legibus*, I, 6-7, apud SCHIOPPA, 2014, p. 84.

possuidor de razão (modernos). O segundo elemento é, justamente, o fato de que, mesmo estando acima do ser humano, ele poder ser assimilado pelo mesmo, dando-se o apelo à razão, ou seja, a lei natural é conhecida pela razão e por ela assimilada. E o terceiro elemento é o seu caráter de universalidade, isto é, o direito natural é universal, porque todos os que fazem uso da reta razão podem conhecê-lo. Nesses três elementos, estão contidos os principais atributos do direito natural, que são: a eternidade (está além de nós), a imutabilidade (todos podem conhecê-lo com o uso da razão, devendo permanecer sempre como ele é), e a universalidade (é de e para todos).

Na *De Legibus*, Cícero quer dar uma definição, satisfatória para o direito. Para tanto, o jurista romano inicia tratando, no Livro I, da lei natural. E é sobre ela que nos deteremos. Esta será concebida como fundamento do direito. Segundo ele, a lei é, antes de tudo, “a razão suprema da Natureza, que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Esta mesma razão, uma vez confirmada e desenvolvida pela mente humana, se transforma em lei”.¹⁴ Conhecemos a lei não porque a formulamos, mas, justamente, porque ela já existe na natureza e, estando na natureza, nós sabemos, por meio do uso da razão, que ela é justa e, uma vez aplicada, por conseguinte, às nossas ações, podemos saber se as nossas ações são justas, quando estão de acordo com a lei natural, e injustas, quando se dá o seu contrário, ou seja, estão em desacordo com a lei natural. Nesse sentido, segundo Cícero, a fonte do direito está na própria natureza.

Estando, pois, a lei natural presente na natureza, ela é anterior não só ao direito positivado, mas, inclusive, ao próprio ser humano. Nessa perspectiva, ela é concebida como sendo eterna. Ou seja, uma lei que existe antes de ser apreendida pela razão humana e, por conseguinte, antes de ser escrita, tal lei “[...] pertence a todos os séculos e já era vigente quando não havia lei escrita nem Estado constituído”.¹⁵ Portanto, conforme nos diz Cícero, a lei natural é eterna e, sendo eterna, ela sempre é como é. Não são as arbitrariedades do ser humano que podem modificá-la, sendo, então, dever do ser humano fazer suas leis de modo condizente à lei da natureza, uma vez que “a vida humana, expressa Cícero, deve reger-se pela razão, que é o que há de mais divino no homem. E a

¹⁴ CÍCERO. *De Legibus*, I, p. 40.

¹⁵ CÍCERO. *De Legibus*, I, p. 41.

norma suprema de conduta consiste em seguir a própria natureza, em conformidade com a Natureza universal”.¹⁶

E como, no pensamento ciceroniano, podemos conhecer a lei da natureza? Para o jurista romano, a lei da natureza, que já está no cosmos antes mesmo do ser humano, é conhecida, pelo próprio ser humano, mediante o uso de sua razão. É a racionalidade humana que faz com que o mesmo tome conhecimento de certas leis que devem ordenar e reger o seu agir e as suas relações. A razão é o elemento que nos diferencia dos animais e, ao mesmo tempo, nos aproxima dos deuses. Nessa perspectiva, é com o uso da nossa razão, numa abertura relacional entre humano e divino no cosmos, que chegamos ao conhecimento do justo e do injusto, do bem e do mal, do certo e do errado, enfim, dos valores e das normas morais que devem nos orientar nas relações em sociedade. Desse modo, Cícero afirma que “a razão – [...] nos faz capazes de conjecturar, demonstrar, refutar, discutir, resolver e concluir – é, sem dúvida, comum a todos os homens, pois ainda que haja desigualdades de conhecimentos, possuem todos a mesma aptidão para apreender”.¹⁷

Longe de querer apresentar teorias pedagógicas ou epistemológicas, o que devemos tomar do texto ciceroniano é o aspecto ontológico de sua reflexão. Em outras palavras, o ser humano é dotado da faculdade racional, e, por isso mesmo, tem a capacidade necessária para poder perscrutar a lei natural. E, assim, ele precisa saber o que pode e o que não pode fazer, como agir e como não agir. Afirma o jurista romano: “Os que receberam a razão da Natureza, também receberam a justa razão e conseqüentemente a Lei, que nada mais é que a justa razão no campo das concessões e proibições.”¹⁸ O ser humano possui a capacidade racional como elemento constitutivo de sua natureza, e a lei natural está, igualmente, presente na natureza humana como uma espécie de ordenante ou proibidora de determinadas ações. Contudo, a razão pode querer o que a lei natural proíbe, entretantes não deveria querê-lo, instaurando-se, assim, um conflito entre os apetites, aos quais, por vezes, a razão cede, por vezes, não, podendo-se, então, afirmar, segundo Rohling: “Essa capacidade de oposição e

¹⁶ BOMBASSARO, Décio Osmar. A evolução do conceito de lei da Grécia antiga até Tomás de Aquino. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 3, n. 2, p. 31, jul./dez. 1998.

¹⁷ CÍCERO. *De Legibus*, I, p. 45.

¹⁸ CÍCERO. *De Legibus*, I, p. 46.

resistência, como sua primeira e mais geral manifestação, elimina a possibilidade de um tipo de determinação despótica e necessita, então, de uma *regra* como e *por lei*.¹⁹ Por causa disso, a razão humana, conhecendo os princípios da lei natural, pode formular leis que derivem das determinações naturais.

Um último ponto que tomaremos da obra ciceroniana é o caráter não contratual, não pactual do direito, já que este está diretamente ligado à já mencionada universalidade da lei natural. Isso significa que a lei natural, justamente, por ser ela universal, para todas as pessoas e para todos os povos, não pode, portanto, ser criada por um determinado grupo, de acordo com certos e variados interesses. Diz a lei natural respeito a todos; alguns ou grupo de alguns não podem modificá-la, e não o podem, justamente, porque eles não têm poder para tanto. A sua universalidade impede-os de assim procederem. Desse modo, segundo Cícero, a lei natural não é refém de um grupo de pessoas, não pode ser restrita a um espaço físico, mas está em todas as pessoas e, conseqüentemente, onde as mesmas estiverem com elas estará a lei natural. Dessa maneira, afirma Rohling que a descrição “da lei como lei universal [...] não confina a lei a uma determinada nação ou Estado, como é o caso do *direito civil*. Ela é [...] descrita como lei da natureza ou lei natural, tendo em vista que seu próprio princípio de derivação está na natureza humana”.²⁰

Ademais, as leis humanas (positivas, escritas, circunscritas a um determinado povo ou local) que da lei natural procederem, elas devem ser justas, conforme é o seu fundamento (a própria lei natural), e se assim as leis escritas, positivadas, humanas não forem, elas estarão em desacordo com a lei da natureza, tornando-se, por conseguinte, injustas, porque uma lei é injusta, exatamente, segundo Cícero, por não ter sido fundada sobre a lei da natureza. As ações más são más e não podem vir a ser ações boas, porque a sua essência, isto é, o seu fundamento é moralmente mau. Ações más têm sua natureza moralmente má. Da mesma forma, uma lei injusta é injusta e não pode vir a ser justa, porque o seu fundamento não é justo. “O justo é por natureza e não por convenção.”²¹ Desse modo, mesmo que todas as pessoas ou, então, a sua maioria, decidam transformar a qualidade moral de uma lei não poderão fazê-lo,

¹⁹ ROHLING, 2014, p. 202.

²⁰ ROHLING, 2014, p. 193.

²¹ BOMBASSARO, 1998, p. 31.

segundo a concepção ciceroniana. Por exemplo, transformar uma lei injusta em lei justa não é possível, porque a própria natureza de tal lei não o permitirá. Ela continuará sendo injusta mesmo que a maioria das pessoas (ou todas) aceite-a como justa. Isso é assim, porque, para o jurista romano, o bem e o mal, o justo e o injusto, o certo e o errado não são, como supracitado, convenções humanas, mas são, antes e acima de tudo, uma perquirição da razão à lei da natureza. Afirma o jurista romano,

Se a origem do Direito se encontrasse nos mandamentos do povo, nos decretos dos líderes ou nas sentenças judiciais, o Direito seria roubar, adulterar, falsificar sempre que fosse ratificado pelos desejos ou decisões de massa. Se as decisões e os mandamentos dos tolos podem fazer com que a natureza das coisas se transforme de acordo com seus desejos, então, por que não decidem que o mau e o pernicioso sejam tidos por bom e salutar? E já que a lei pode fazer da injustiça um direito, poderia também fazer com que o mau fosse bom. E nós, para distinguirmos o bem do mal, não temos outra solução que não seja recorrer à Natureza. É ela que nos permite discriminar o Direito e a justiça como também o honroso do desonroso em geral. A Natureza nos deu inteligências comuns e implantou seus germens em nossos espíritos, para que pudéssemos relacionar o honroso com a virtude e o desonroso com o vício. Seria preciso ser louco para crer que estas distinções se baseiam em convenções e não na Natureza.²²

Por fim, urge elucidar que, inclusive, os que não conhecem a lei natural, seja por não utilizarem-se da sua capacidade racional para perscrutá-la ou, ainda, porque ela não foi “escrita” (positivada), devem segui-la, igualmente e mesmo assim, uma vez que não é porque não façam uso da razão que estão isentos das prescrições da lei natural. Logo, sendo a lei da natureza acessível a todos que têm faculdades racionais, a sua observância é, da mesma forma, para os mesmos uma obrigação. Aquele que transgredir as leis da natureza por afirmar que delas ele não tem conhecimento, ele deve ser, segundo Cícero, julgado como injusto de igual maneira daquele que violou alguma lei, tendo dela conhecimento. Isso se deve pelo fato de que nossa astúcia poderia “tirar proveito” de certas situações em que achar conveniente e aceitável fazê-lo.

²² CÍCERO, *De Legibus*, I, p. 50.

Medievo: Tomás de Aquino

Os filósofos e pensadores da Idade Média deram muita importância para a concepção de direito e lei natural (*jus et lex naturalis*). Foram especialmente os canonistas, como por exemplo, Graciano, Rufino e Hugocião, que desenvolveram estudos e teorias sobre este ponto, ligando-os ao Direito Canônico. Todavia, percebemos a sua importância para o pensamento em geral, quando analisamos as produções de Agostinho de Hipona, Isidoro de Sevilla, Marsílio de Padova, Tomás de Aquino, João Duns Scotus e Guilherme de Ockham, entre outros. Cabe ressaltar o importante trabalho da Escola dos Glosadores ou de Bolonha (séculos XII e XIII) e da Escola dos Comentadores (séculos XIV e XV) com os estudos, de juristas, feitos sobre os textos de Justiniano. Por fim, seguindo a vertente clássica do jusnaturalismo, temos as concepções e interpretações (que receberam as correntes de reflexão tomasiana e franciscana) da Segunda Escolástica, tendo como principais representantes Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria e Francisco Suárez. Vale recordar que, dentre estes pensadores, as posições, durante todo o período medieval, não eram unívocas, mas eram concepções plurais, é, no caso, *exempli gratia*, das duas mais importantes e influentes escolas, a saber, a tomasiana e a scotista (ou franciscana). E, mesmo, no final da Idade Média, entre os teóricos da Segunda Escolástica, não houve consenso a respeito de muitos pontos da *lex naturalis*. Podemos tomar, por exemplo, a famosa “Controversa de Valladolid”, ocorrida entre os anos de 1550 e 1551, tendo como debatedores dois grandes intelectuais, o bispo Bartolomé de Las Casas e o filósofo e jurista Juan Ginés de Sepúlveda a respeito, podemos dizer, da dignidade dos habitantes do *Novo Orbe*, disputa que envolveu vários temas de direito civil e natural.

Sabemos que o principal paradigma social e acadêmico do período medieval foi o teológico. Todavia, esse paradigma não excluía nem eliminava a reflexão em outras áreas do conhecimento. O próprio saber não era tão fragmentado como na atualidade. Havia, por assim dizer, uma relação entre as diversas faculdades, entre as diversas *scientiae* (ramos do conhecimento, do saber). Por vezes, como que, fundiam-se a ele, isto é, ao conhecimento teológico, e ele fundia-se com outros ramos do saber e da investigação. Esse é o caso, por exemplo, do direito e de sua relação com a teologia. Afirma Losano:

O cruzamento do caminho jurídico com o teológico foi provavelmente facilitado pela forma de organização das escolas medievais. O ensino das sete artes liberais (gramática, dialética, retórica, no trívio; geometria, aritmética, astronomia e música, no quadrívio) não atribuía uma posição autônoma nem ao direito nem à religião: o direito era incorporado à ética, na medida em que se ocupava de costumes, e a lógica, enquanto *interpretatio verborum*. Como o ensino da lógica ocorria no trívio, a difusão do direito e da sua literatura didática foi ramificada. Pelas mesmas razões, o ensino da teologia também integrava a ética e a lógica. A convergência dos temas e o vínculo comum a um texto preciso produziram ligações muito estreitas entre as duas disciplinas.²³

A Idade Média, nessa perspectiva, não pode ser excluída de nossos estudos, uma vez que as nossas noções de direito e direito natural foram elaboradas e desenvolvidas pelo árduo trabalho de seus intelectuais. O direito pode ser dividido em *jus naturalis* e *jus positivum*, não significando, por sua vez, uma exclusão ou um movimento repelente entre os dois, entretanto uma união substancial na qual o primeiro serve de base para a construção, pela elucubração humana do segundo. Assim, eles não se polarizam, mas, antes, próximos e unidos, servem para a condução dos atos humanos exteriores, em vista do bem e da justiça.

É oportuno, para delimitarmos esta gênese, abordar a questão a partir de Tomás de Aquino (1225-1274), sobremaneira, a partir do seu tratado *De Legis*, em sua célebre obra: *Summa Theologiae (S. Th)*. Nesta investigação evitaremos entrar na discussão acerca da concepção de Duns Scotus e a corrente franciscana acerca do *jus naturalis* e da *lex naturalis*, bem como da sua divergência, em relação ao pensamento tomasiano ou dominicano. Para tanto, demarcaremos o enfoque em dois pontos, no primeiro, abordaremos a *Lex* e seu conceito e, no segundo, abordaremos, especificamente, a relação e a posição da *lex naturalis* (lei natural), a partir das divisões (ou se preferirmos das quatro dimensões) da lei.

Em primeiro lugar, o Aquinate é, como bem sabemos, um jusnaturalista que fundamenta tanto a *lex naturalis* quanto o *jus naturalis* em Deus. Isto é, há um Deus e este Deus é que confere leis para o cosmos e para o ser humano, dando ordem e harmonia à sua criação. Diferente dos gregos que concebiam a lei natural como dada pelo cosmos, aqui, ela é dada pelo Criador, o qual, inclusive,

²³ LOSANO, Mario G. *Os grandes sistemas jurídicos: introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus*. Trad. de Marcela Varejão. São Paulo: M. Fontes, 2007. p. 50.

ordena não só o ser humano, mas também o próprio cosmos, ou, se preferirmos, o universo. Deus, Artífice Supremo, é fonte última da lei e do direito natural, o ser humano, por sua vez, criatura racional, usa sua razão para inquirir a lei e o direito natural. Não o descobre nem o revela em sua totalidade, porque, só se ele pudesse conhecer Deus plenamente, ele conhecê-lo-ia plenamente. Todavia, impossibilitado de conhecer a totalidade, o ser humano conhecerá centelhas, fragmentos da lei e do direito natural.

Passamos a investigação da lei. Tomás de Aquino divide a *lex* em: *Lex Aeterna*, *Lex Naturalis*, *Lex Humana* et *Lex Divina*.²⁴ Entre elas, há uma intrínseca ligação como a seguir veremos. Desse modo, antes de dividir e distinguir os diversos tipos de lei, o Aquinate faz uma investigação sobre a natureza própria da lei, questiona-se sobre a essência da lei; em outras palavras, sobre a lei em si mesma. Quatro são os artigos, na questão XC, investigados neste ponto. São eles: 1º se a lei é algo de racional; 2º se a lei se ordena para um fim e, especificamente, um fim comum; 3º qual é a sua causa, isto é, quem legisla, ou melhor, quem pode legislar; 4º se, para ser válida, a lei necessita de uma promulgação e se esta é, necessariamente, escrita ou falada. Embora não nos detenhamos na análise de cada um dos pontos, frisamos que “[...] desses quatro elementos referidos podemos deduzir a definição de lei, que não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade” ou pela própria comunidade.²⁵

A *Lex Aeterna* é a lei de Deus,²⁶ é a lei que rege o universo. Nós não a conhecemos, nesta vida, tal como ela é, porque ela está em Deus. Podemos, porém, conhecê-la, parcial e imperfeitamente, por meio do uso da nossa razão, uma vez que a razão busca conhecer a verdade e a verdade está em e é, em última instância, Deus.²⁷ Da *Lex Aeterna*, que rege tudo o que existe, procedem as demais leis que ordenam as realidades inferiores, isto é, a *Lex Aeterna* gera as leis que regem todas as criaturas, sejam elas animadas ou inanimadas. Afirma o Aquinate: à semelhança do Primeiro Motor Imóvel que é o primeiro da ordem do movimento, mas que por nada é movido, a *Lex Aeterna* move todas as leis que

²⁴ S. Th. Iª IIª q. XCI.

²⁵ Th. Iª IIª q. XC, a. IV.

²⁶ S. Th. Iª IIª q. XCI, a. I.

²⁷ S. Th. Iª IIª q. XCIII, a. II.

dela participam. Participam, inclusive, as leis por nós formuladas, as leis humanas. Elas participam, porque, pelo uso que fazemos da reta razão, conhecemos, parcialmente, na lei natural a lei eterna, e, sendo assim, as nossas leis, para serem justas e válidas, devem estar em conformidade com a lei natural e, por conseguinte, com a lei eterna.²⁸ Nessa perspectiva, podemos, assim, afirmar: “A lei eterna é impressa nas criaturas racionais e dota-os de uma inclinação para as ações e fins corretos. Essa participação da criatura racional na lei eterna é chamada de lei natural.”²⁹

Antes de tudo, portanto, temos a *Lex Aeterna* como sendo a *magna lex*, isto é, a grande lei que tudo rege e governa no universo. Esta lei é a lei de Deus, porque só Ele é eterno e não existe nada que possua eternidade além d’Ele. Sendo assim, a lei eterna que rege e ordena o universo deve conduzir tudo ao princípio do qual ela mesma procede. “Ora, o fim do governo divino é o próprio Deus, nem sua lei é algo diferente dele. Portanto, a lei eterna não se ordena a outro fim.”³⁰ Donde podemos concluir que a *lex aeterna* assume uma função providencial no plano da criação, ela não obriga o ser humano a buscar a Deus, mas, ao mesmo tempo, orienta-o a buscá-Lo.

O uso da reta razão permite-nos conhecer a *Lex Naturalis*, que não é, como vimos, a *Lex Aeterna*, porque esta não conhecemos tal como é, não obstante a lei natural dela participe. “Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome lei natural.”³¹ Por conseguinte, lei natural é a nossa tendência, ordenação para o nosso fim último. É por ela que sabemos o que devemos querer e o que devemos evitar. A escolha entre uma ação que nos conduz à felicidade, o bem, ou dela nos desvia, o mal. Assim sendo, “[...] o lume da razão natural, pelo qual discernimos o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino”.³² Portanto, a *Lex Naturalis* está impressa na natureza humana por participação do ser humano na

²⁸ S. Th. I^a II^a q. XCIII, a. III.

²⁹ VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino: história das ideias políticas*. Introd. à edição americana Peter Von Sivers. Trad. de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012. p. 262. V. II.

³⁰ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. I, ad. III.

³¹ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. II.

³² S. Th. I, II, q. XCI, a. II.

Lex Aeterna. Ela está infusa e é inerente à natureza do ser humano, mas não é conhecida sem o esforço da razão. É, precisamente, pelo fato de sermos seres humanos que a temos e devemos enquanto seres racionais buscar conhecê-la.

A participação na lei eterna, pela lei natural, se dá de dois modos, um é o caso dos seres racionais, outro é o caso nos seres irracionais. Nos primeiros, a participação se dá, propriamente, enquanto constitui-se como sendo lei. Porque, para o Aquinate, só é lei se for racional, se for acessível e assimilável pela razão. Mesmo que o ser humano não consiga chegar ao conhecimento pleno da lei eterna, isto não lhe tira a racionalidade, apenas afirma a não onisciência humana. Assim, a lei natural é lei, porque é assimilável pela razão, o homem pode pensá-la, pode conhecê-la, pode usar suas faculdades para acessá-la. Por outro lado, temos os seres irracionais, que não fazem uso da razão, e que, por causa disso, não podem chegar ao conhecimento nem da lei eterna, nem da lei natural. Esses seguem seus instintos, suas pulsões, seus desejos, enfim, eles agem conforme suas inclinações naturais pertencentes a sua espécie. Desse modo, podemos cogitar que, no primeiro caso, a lei natural é, analogamente, uma lei moral, enquanto que, no segundo caso, trata-se de leis naturais, isto é, leis biológicas referentes à especificidade de cada grupo animal. Os seres humanos, por serem racionais, participam de ambas as dimensões da lei natural, na primeira, enquanto seres dotados de razão e, conseqüentemente, moralidade, na segunda, enquanto animalidade. Segundo Tomás de Aquino, “deve-se dizer que também os animais irracionais participam da razão eterna a seu modo, como a criatura racional. Mas porque a criatura racional dela participa intelectual e racionalmente [...]. Na criatura irracional, porém, não é participada racionalmente, por isso, não pode ser dita lei, senão por semelhança”.³³

É do conhecimento imperfeito que temos da *Lex Aeterna* que chegamos ao conhecimento, com o uso da reta razão da *Lex Naturalis*, que se encontra, como que infusa no interior do ser humano pela vontade divina, e, por consequência, tem participação na *Lex Aeterna*, e a partir (e por meio) da lei natural formulamos as leis que servirão para reger a nossa vida em sociedade, as quais são chamadas de lei humana (*lex humana*), que pode ser denominada como lei posta pelo homem, ou seja, lei positiva. Vemos que:

³³ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. III, ad. III.

[...] assim como a razão especulativa, de princípios indemonstráveis e evidentes tira conclusões das diversas ciências, cujo conhecimento não existe em nós naturalmente, mas são descobertos por indústria da razão; assim também, dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, necessariamente a razão humana há de proceder a certas disposições mais particulares. E estas disposições particulares, descobertas pela razão humana, [...], chamam-se leis humanas [...].³⁴

As leis humanas, para Tomás de Aquino, grosso modo, são as leis positivadas pelo homem. Contudo, as leis humanas só serão moralmente válidas, se não estiverem em contradição com as demais leis por nós conhecidas, através do uso da razão (*lex naturalis*), ou pela Revelação (*lex divina*). As leis humanas *não devem* – por serem produto da razão humana que conhece os princípios da lei natural e a lei das Escrituras – entrar em contradição com as demais leis (*aeterna, naturalis, divina*). Estas, por procederem do mesmo e único Legislador, não entram em contradição. Todavia, no que tange às leis humanas, há sempre a possibilidade da formulação de leis injustas e moralmente más, uma vez que seu legislador, que é humano, pode não fazer uso da reta razão para a sua formulação. Ou seja, pode formular e criar leis partindo de princípios não racionais, princípios que a razão não apreende da lei natural. Se assim o fizer, estará legislando com a possibilidade de cometer injustiças, criando leis que são injustas. Para esclarecer podemos afirmar que há, como que, dois planos, que são, a saber, o ideal e o real. No primeiro, os legisladores usam sua razão, que apreende os princípios da lei natural, para a formulação das leis que regem a sociedade civil. Por serem as leis frutos das conjecturas baseadas na lei natural, serão leis justas e moralmente boas. No segundo caso, que é a realidade, as leis humanas nem sempre serão justas e moralmente boas, precisamente porque os legisladores sobrepõem os próprios interesses ou os interesses de outrem à razão – e como consequência, à lei natural – nas suas propostas de leis.

Donde, para ser lei o preceito promulgado deve derivar, em seu conteúdo nuclear, da lei natural. Se alguma lei humana contrapor-se à lei natural, será considerada injusta e perderá a força de lei enquanto regra das ações humanas. A oposição, ou melhor, divergência de uma lei humana da lei natural se dá, segundo o Aquinate, quando o legislador negligencia a razão no seu ofício. Quando faz uso da razão passa a conhecer a lei natural e a virtude da justiça, que

³⁴ S.Th. I, II, q. XCI, a. III.

dá a cada qual aquilo que lhe é devido, impele-o a proclamar leis que estejam de acordo com a *lex naturalis*. Assim, afirma:

[...] uma disposição é justa na medida em que tem virtude de lei. Ora, na ordem da cousas humanas, chama-se justo ao que é recto segundo a regra da razão. E como da razão a primeira regra é a lei da natureza, [...] toda lei estabelecida pelo homem tem natureza de lei na medida em que deriva da lei da natureza. Se, pois, discordar em alguma cousa, da lei natural, já não será lei lei, mas corrupção dela.³⁵

Resta-nos saber, a final: Qual é (ou quais são) o princípio que a razão deve seguir para a formulação das leis civis, humanas, ou positivas? O Aquinate faz uma analogia entre a razão especulativa e a razão prática. A razão especulativa possui princípios racionais, que são, todavia, princípios indemonstráveis pela própria razão, uma vez que são por si mesmos evidentes, *exempli gratia*, os princípios descritos por Aristóteles: 1º – não contradição; 2º – tríplice identidade; 3º – terceiro excluído. A atribuição de indemonstráveis pela razão não significa que sejam irracionais. Por outro lado, assegura o Doutor Angélico que a razão prática também possui alguns princípios, regras gerais, que são indemonstráveis pela própria razão por serem evidentes, e que, por isso mesmo, são passíveis de conhecimento por todos. É caso do princípio que assevera “*deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal – bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”.³⁶ Tal princípio é universal, *id est*, igual e válido para todos e em todos os lugares. Tomás de Aquino considera-o como sendo derivado do primeiro princípio da razão prática que afirma: “*O bem é o que todos desejam – bonum est quod omnia appetunt*”,³⁷ uma vez que todas as pessoas buscam e anseiam o bem. Logo, atribui-se à lei natural o princípio de que todos “devem fazer e buscar o bem e evitar o mal”, e, deste modo, é a partir dele que devem derivar todas as nossas leis e regras de ação. Donde, devemos agir sempre buscando e fazendo o bem e, na mesma medida, evitando o mal.

A tarefa da razão humana deve ser, partindo do princípio supracitado (“*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”), formular leis e regras para ordenar as ações. Ou seja, na medida em que for necessário, criam-se

³⁵ S. Th. I^a II^a q. XCV, a. II.

³⁶ S. Th. I^a II^a q. XCIV, a. II.

³⁷ S. Th. I^a II^a q. XCIV, a. II.

leis para limitar ações que causem o mal, e, também, por outro lado, leis para promoverem ações que favoreçam o bem. “E assim é necessário ulteriormente que a razão humana proceda a algumas sanções particulares das leis.”³⁸ Ademais, a lei humana assume, segundo Voegelin³⁹ duas classificações. A primeira se refere ao conteúdo da lei: “A *lex humana* como conteúdo da lei é descrito como *lex adinventata*, cujo sentido é que a ação racional humana inventa as regras detalhadas que preenchem o arcabouço geral da lei natural por derivação desta e por sua aplicação a uma situação concreta.” A segunda se refere a sua, de fato, positividade pelo homem e pelas instâncias por ele criadas: “A *lex humana* como corpo de regras feitas pelos órgãos legislativos e impostos pela sanção governamental é chamada de *lex humanitus posita* ou *lex positiva*.”⁴⁰

Deve-se ter claro que as leis humanas não são perfeitas e imutáveis. As nossas noções individuais de bem e mal podem mudar tanto para melhor quanto para pior, e isso se deve porque a razão humana é limitada, e não por falha do preceito da lei natural. Afirma o Doutor de Aquino: “[...] a razão humana não pode participar do pleno ditame da razão divina, mas a seu modo e imperfeitamente. E assim como da parte da razão especulativa [...] é presente em nós o conhecimento de alguns princípios comuns, não, porém, o conhecimento próprio de qualquer verdade.”⁴¹ Para que o ser humano não fique desorientado e tome o que é mal por bem, a razão humana exercerá a função de reguladora, uma vez que “[...] a lei da natureza [conhecida pela reta razão], nos seus primeiros princípios gerais, é a mesma para todos, quanto à retidão e quanto ao conhecimento.”⁴² Entrementes, se tanto nos princípios gerais da razão especulativa quanto da razão prática há concordância na sua universalidade de conhecimento, nas conclusões particulares oriundas dos princípios gerais há divergência entre a razão prática e especulativa. Assim, pois, na razão especulativa a conclusão particular dos seus princípios gerais é a mesma (pode ser que não seja por todos assimilada), mas na razão prática isso não ocorre.

³⁸ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. III, ad. I.

³⁹ VOEGELIN, op. cit., 2012, p. 265.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. III, ad. I.

⁴² S. Th. I^a II^a q. XCIV, a. IV.

Assim, todos têm como reto e verdadeiro que devem agir segundo a razão. E deste princípio resulta a conclusão particular, que se devem restituir os depósitos. O que, por certo é verdade na maior parte dos casos; mas num caso particular, pode ser danoso e, por conseguinte, irracional, restituí-los; por exemplo, se alguém o quisesse para lutar contra a pátria. E quanto mais particular for o caso tanto mais exceções haverá; por exemplo, se dissermos que os depósitos devem restituir com tal garantia ou tal modo. Pois, quanto mais condições particulares se impuserem, de tantos modos mais poderá haver exceção. [...].⁴³

O homem racional saberá e deverá discernir entre o bem e o mal nas suas ações, porque quer tornar-se virtuoso, e só é virtuoso aquele que racionalmente busca sê-lo. Uma vez que a virtude exige também o hábito, isto é, a prática constante de ações moralmente boas, por exemplo, a virtude da justiça nos faz dar a cada qual aquilo que lhe é devido; todavia, ninguém é justo restituindo o devido vez por outra, mas é justo aquele que sempre restitui ou busca restituir aquilo que deve. Assim, razão e virtude mutuamente auxiliam-se na orientação do ser humano, fazendo com que, mesmo cada particular tendo noções particulares do que é o bem, busque o bem e evite o mal. O que não significa que o que para um é um bem para outro será, necessariamente, um mal. Tomemos um rei e um artesão, o primeiro busca como sendo o seu bem a proteção do reino, o segundo tomará por bem a produção do melhor artefato; ambos divergem nas noções de bem, mas as duas coisas são bens. No que tange, propriamente, à *lex naturalis* dirá santo Tomás, como supracitado, que o seu núcleo é que todos “façamos e busquemos o bem e, da mesma maneira, evitemos o mal” e desta afirmação extraem-se, como que, três preceitos gerais. Basicamente, tais preceitos são normas reguladoras do ser humano como indivíduo e, igualmente, membro de um corpo social. O primeiro preceito é o da preservação do próprio ser, é o direito à vida e conservação da mesma. O segundo, a conservação e preservação da própria espécie pela procriação e ensino. O terceiro visa à relação entre o ser humano e o divino, bem como entre o ser humano e a sociedade na qual ele habita, dando especial ênfase à busca do conhecimento, deve-se buscar conhecer Deus e o outro, evitando a ignorância e buscando a boa convivência. Cito o Doutor Comum:⁴⁴

⁴³ S. Th. I^a II^a q. XCIV, a. IV.

⁴⁴ S. Th. I^a II^a q. XCIV, a. II.

1º [...] toda substância deseja a conservação de seu ser, segundo a sua natureza. [...] pertence à lei natural aquilo por que a vida humana é conservada e o contrário impedido.

2º [...] considera-se pertencente à lei natural aquilo que a natureza ensinou a todos os animais, como a união dos sexos, a educação dos filhos e cousas semelhantes.

3º [...] a inclinação natural para conhecer a verdade a respeito de Deus, e a que concerne à sua vida em sociedade. E assim sendo, à lei natural pertence o atinente a essa inclinação, como, evitar a ignorância, não ofender os outros, com quem deve conviver, e cousas semelhantes.

Por fim, há uma quarta lei a qual chamamos de *Lex Divina* (lei divina) que é, em última instância, a lei do Evangelho, uma vez que nos é dada a conhecer pela Revelação, isto é, é a lei que nos foi dada diretamente pelo Divino Legislador, nas Sagradas Escrituras, e que nos foi transmitida de modo pleno em Jesus Cristo. A lei divina divide-se em outras duas leis, a saber: *Lex Nova* (Nova Lei) referente ao Novo Testamento – “[...] a lei induzindo todos perfeitamente à salvação, não pôde ser dada a não ser depois do advento de Cristo”⁴⁵ –, e *Lex Vetus* (Antiga Lei) referente ao Antigo Testamento – “[...] foi necessário dar ao povo do qual Cristo haveria de nascer, uma lei preparatória para a recepção de Cristo, na qual se contivessem os rudimentos da justiça salutar”.⁴⁶ Há por traz disso uma dimensão teleológica da graça divina. Ou seja, é o ser humano que parte de Deus e para Ele retorna com o auxílio do Criador pela sua lei que o direciona e ordena. E é, justamente, por não conhecermos a *lex aeterna*, a não ser imperfeitamente por meio da nossa razão, que Deus nos revela as condições para alcançarmos o fim para o qual tendemos, que é a beatitude, isto é, a visão de Deus (*visio Dei*).⁴⁷ Em outras palavras, as Sagradas Escrituras auxiliam-nos e revelam-nos, de modo mais perfeito do que a nossa racionalidade, a lei de Deus, para que possamos viver de tal maneira que nossa vida seja ordenada conforme a Sua vontade.

Nós não conhecemos tal como é a *lex aeterna*, mas com o uso da razão chegamos ao conhecimento da *lex naturalis* e, baseando-nos nela, formulamos a *lex humana*, mas como, mesmo assim, a natureza humana pode, por vezes, querer o que não é moralmente bom, o que é o mal ou causa deste, Deus nos dá a *lex divina*, revelando-a no Evangelho, a fim de podermos, por ela nos guiar, caso

⁴⁵ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. VI, ad. II.

⁴⁶ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. VI, ad. II.

⁴⁷ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. IV.

a nossa razão vacile no conhecimento da *lex naturalis*. A lei divina não contraria a lei eterna nem a lei natural, isso acontece porque ambas são geradas pelo mesmo Ser, Deus. Neste caso, há divergência quanto à maneira como são conhecidas e transmitidas, mas não há divergência de conteúdo, mesmo sendo a lei divina superior à lei natural. Contudo, com relação às leis humanas, pode haver divergência entre as leis humanas e a lei divina, uma vez que as aquelas nem sempre são positivadas conforme os preceitos da lei natural. Lembramos, também, que há leis positivadas que promovem o mal e afastam o bem e, neste caso, iriam contra a lei natural e, por conseguinte, não estão acordadas com a lei eterna e divina. Em outras palavras, são leis injustas e precisam ser corrigidas.

Ademais, a lei natural possui, como supracitado, preceitos gerais. E é a partir destes que devem ser formuladas as leis positivas. Ocorre, porém, que tais leis serão, igualmente, na maioria dos casos, gerais. Assim, não abrangerão os casos mais particulares, enquanto a lei divina tem preceitos gerais e particulares. Conforme assevera o Doutor Angélico:

[...] deve-se dizer que a lei natural dirige o homem segundo alguns preceitos comuns, nos quais se encontram tanto os perfeitos quanto os imperfeitos, e assim é uma para todos. Mas, a lei divina dirige o homem também em alguns particulares, para os quais não se atem do mesmo modo os perfeitos e os imperfeitos.⁴⁸

Longe de encerrar as discutissões sobre o pensamento tomasiano, buscamos apresentar brevemente suas tergiversações sobre o importante conceito de lei natural, segundo Tomás de Aquino. Ainda que as reflexões tenham sido sucintas, percebemos, no entanto, que, para o Aquinate, não há, no interior do conceito geral de *lex*, isolamentos ou restrições acerca da discussão das dimensões da lei, tanto é que, para abordarmos a *lex naturalis*, todas as outras quatro dimensões precisaram ser refletidas e mencionadas. Há, portanto, uma conexão intrínseca entre as dimensões, ou seja, há uma efetiva unidade. A falta de uma, transtorna e prejudica a discussão e o entendimento das demais e, por conseguinte, ocasionaria ao sistema falhas e imperfeições significativas.

⁴⁸ S. Th. I^a II^a q. XCI, a. VI, ad. III.

Modernidade: Thomas Hobbes e John Locke

Na modernidade, de modo geral, o fundamento da lei natural não é mais nem cosmológico nem teológico, mas é, antes de tudo, antropológico. Há uma mudança de paradigma. Há, também, uma mudança na cosmovisão, na física, na biologia, na ciência (compreendida, aqui, em seu sentido moderno e contemporâneo). É evidente que tais mudanças não aconteceram de hora para outra, mas deram-se como fruto de um processo histórico e, conseqüentemente, linear, realizado pelo avanço intelectual. O ser humano, por sua vez, não é mais compreendido na sua relação com o cosmos, na sua relação com o divino; entretanto, passe-se a analisá-lo por meio de sua relação com o próprio ser humano, na condição de ser humano. Dessa forma, o ser humano como ser racional possui direitos naturais e inalienáveis, sendo os mesmos universais. Assim sendo, a dimensão antropológica passa a ocupar o centro da reflexão filosófica. O direito passa a ser do ser humano, de todos os seres humanos, justamente, por conta de os mesmos constituírem-se como um fim em si mesmo. O ser humano coloca-se como centro da reflexão e é, a partir de si, que ele olhará para o seu entorno e para tudo que o circunda. Logo, doravante, refletir sobre o cosmos passa pela reflexão sobre o ser humano, ou como diria Max Scheler, sobre “a posição do homem no mundo”,⁴⁹ e, assim, de igual modo, agora, refletir sobre Deus passa pela reflexão acerca do ser humano e de sua relação com o divino, e refletir sobre os direitos passa pela reflexão do próprio ser humano portador de direitos. Nessa reflexão, descobre-se que a fonte dos direitos está no próprio ser humano. Para grande parte dos pensadores da modernidade, como ressaltamos acima, a fonte dos direitos tem nova configuração. “As raízes do direito não são encontradas nem devem ser procuradas em uma ordem natural e teleológica, manifestada em todos os níveis, mas numa ordem antropológica: na natureza do homem como ser dotado de razão e capaz de exercê-la como ‘reta razão’.”⁵⁰

⁴⁹ SCHELER, Max. *A posição do homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

⁵⁰ FÁRIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 80.

a) Thomas Hobbes

Hobbes (1588-1679), clássico pensador do período moderno, assume uma concepção de direito e lei natural que diverge, em certo sentido, da concepção antiga e medieval. É preciso que tenhamos presente que para o filósofo inglês há uma clara distinção entre *jus naturalis* e *lex naturalis*. Assim, direito e lei não podem ser tomados como sinônimos e, por conseguinte, confundidos. O próprio filósofo nos diz que “o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas”. (1974, p. 82). De início, antes de refletirmos sobre o direito natural no pensamento hobbesiano, precisamos da definição de tal conceito. Hobbes⁵¹ afirma que “aquilo que não é contra a razão, os homens chamam de *direito, jus* ou de liberdade irrepreensível de usar o nosso poder e as nossas habilidades naturais”. Partindo dessa definição, Hobbes, na sua obra, *Elementos da lei natural e política*, elenca alguns, por assim dizer, princípios que se constituem como sendo direitos naturais, são eles:

1º. É, portanto, um direito de natureza que cada homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria vida e os membros de seu corpo.⁵²

2º. Posto que um homem tem direito a um fim, e que o fim não pode ser alcançado sem os meios, isto é, sem as coisas necessárias para o fim, então, não é contra a razão, e é portanto o direito de um homem usar todos os meios e fazer tudo o que for necessário para a preservação do seu corpo.⁵³

3º. Pelo direito de natureza, cada homem é também juiz de si mesmo, no que diz respeito à necessidade dos meios e à enormidade do perigo.⁵⁴

4º. Por natureza todo homem tem direito a todas as coisas, vale dizer, a fazer o que lhe apraz a quem lhe apraz; a possuir, usar e desfrutar todas as coisas que quer e pode. [...] segue-se também que ele pode fazer tudo.⁵⁵

De maneira mais abrangente, esses quatro pontos elencados por Hobbes são o bojo do direito natural no estado de natureza e, partindo dos mesmos, será construída a arguição do filósofo inglês. Para ele, no estado de natureza, todos os homens têm todos os direitos. Se todos podem querer tudo e, de fato, todos podem, inclusive, o querer dos outros e o que lhes pertence, eventualmente, há a possibilidade, portanto, de conflito de desejos e vontades de todos contra

⁵¹ HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Introd. de J. C. Gaskin. Trad. de Bruno Simões. São Paulo: WMF M. Fontes, 2010. p. 69.

⁵² Idem.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Ibidem, p. 69-70.

todos. Logo, pode dar-se um estado de muitos conflitos e caos e, para findar este estado de conflitos e de “guerra de todos contra todos”, apresenta-se o conceito de *lex naturalis*, que é “[...] um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la”.⁵⁶ Portanto, se, de um lado, temos direito a tudo, e, por outro lado, temos algumas restrições, é preciso, então, preservar nosso maior direito, a saber, o direito à vida. Isso não significa afirmar serem *jus e lex naturalis* forças antagônicas e em conflito, em uma contínua polarização, mas, antes, pelo contrário, são forças complementares, na medida em que garantem a todos pela paz o que, anteriormente, seria obtido por meio da guerra.

Dito de outro modo, no estado de natureza, segundo Hobbes, cada indivíduo tem direito a tudo e, assim sendo, todos os indivíduos têm, potencialmente, os mesmos direitos, isto é, todos têm direito a tudo, dando-se, pois, a possibilidade sempre iminente de conflitos e de guerra. Dessa maneira, os meus direitos e os direitos dos outros poderão estar e entrar em conflito mútuo, e o que é o pior, os direitos de ninguém estarão garantidos, surgindo, por conseguinte, a exigência da lei, a fim de que possa arbitrar entre os interesses em conflito. A *lex naturalis*, que não se opõe aos direitos, antes, porém, restringe-os e garante-os, a fim de que, de maneira segura, seja possibilitado a todos desfrutar de seus direitos, especialmente, o direito à vida, para que o mesmo não seja tolhido pela simples arbitrariedade de outrem.

No que tange à especificidade de cada uma das leis da natureza, optamos não abordá-las todas de maneira direta e descritiva neste estudo. Hobbes elabora diversas leis da natureza, de modo especial, mas não de maneira definitiva, em duas de suas obras: *Os elementos da lei natural e política e Leviatã*. Não obstante Hobbes, no *Leviatã*, faça a elucidação de 15 leis da natureza, entre suas divisões e subdivisões com adendos e especificações de métodos e conceitos, todas elas podem ser, segundo o próprio autor, sintetizadas em uma única lei natural: “Faze aos outros o que gostarias que te fizessem a ti.”⁵⁷ Seguramente, podemos afirmar

⁵⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 82.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 97.

que, apesar da primeira obra citada ser dedicada quase exclusivamente à inquirição da *lex naturalis* é, na segunda obra, escrita na sua maturidade, que a *lex naturalis* é-nos apresentada na sua versão de maturação. Apresentamos, abaixo, a partir do texto, *Leviatã*, apenas os seguintes preceitos ou regras da lei natural 1ª, 2ª, 3ª e 9ª. Citamos Hobbes, texto extraído da obra: *O Leviatã*:

1º. Todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas para a guerra.⁵⁸

2º. Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.⁵⁹

3º. Que os homens cumpram os pactos que celebrarem.⁶⁰

9º. Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza.⁶¹

O conteúdo da lei natural, na visão de Hobbes, pode ser resumido nestes citados preceitos. Pela lei que lhe assegura a possibilidade da paz, o sujeito garante o seu mais precioso direito, e pela lei do cumprimento de pactos estabelecidos, o sujeito garante que os outros cumpram seus pactos, ficando, desse modo, assegurado tanto a primeira lei como os direitos por ela preservados. Cabe ressaltar que essas e as demais leis naturais são leis subjetivas, não estando, portanto, positivadas, ficando o seu cumprimento sob a responsabilidade dos pactuantes. Para Hobbes, na natureza humana, só há dois possíveis motivos para que alguém cumpra os pactos estabelecidos por lei natural e são eles, “o medo das consequências de faltar a palavra dada, ou o orgulho de aparentar não precisar faltar a ela”.⁶² Mas os dois dependem, de certo modo, da honestidade dos pactuantes, o que sabemos que, no estado de natureza não ocorreria. A lei natural, de certa forma, tem a função, tanto no estado de natureza quanto no estado civil, de garantir o direito natural, assim, se há guerra a lei natural é o preceito que orienta a buscar a paz. A lei natural como produto da reta razão visa ao bem do ser humano; se este quer preservar a vida,

⁵⁸ Ibidem, p. 82.

⁵⁹ Ibidem, p. 83.

⁶⁰ HOBBS, 1974, p. 90.

⁶¹ Ibidem, p. 96.

⁶² Ibidem, p. 88.

o caminho a ser buscado é o da paz e não o do conflito. Para a paz é necessário um pacto estabelecendo-o entre os seres humanos. E, para que o pacto seja cumprido, há o preceito da lei natural, portanto, racional, de que os pactos feitos livremente, quando eles não colocam em risco a vida dos pactuantes, devem ser sempre efetivados. Destarte, Hobbes estabelece, como que, um critério para o cumprimento da promessa; afirma que “tudo o que pode ser feito entre dois homens que não sejam sujeitos ao poder civil é jurarem um ao outro pelo Deus que ambos temerem”.⁶³ Cabe ressaltar que, apesar da lei natural já estar presente no estado de natureza, não há o que garanta a sua efetividade. Segundo Faria,⁶⁴ no estado natural a *lex naturalis* tem força “exclusivamente moral e por isso necessita do Estado como braço jurídico capaz de brandir a espada”. Tem-se que, firmado o pacto, cessa a necessidade da lei natural enquanto tal e deve-se, num segundo momento, estabelecer os direitos naturais como, efetivamente, jurídicos, positivando-os numa forma legal. Destacamos que, mesmo após a formação da sociedade civil, propõe-se a criação de um poder coercitivo que imponha aos pactuantes uma pena pelo não cumprimento do pactuado.

A lei natural, portanto, é ditada, por assim dizer, pela razão, para que obtenhamos a paz. É necessário tomarmos em conta que o homem hobbesiano é, no estado de natureza, mau, isto é, “o homem é o lobo do homem” (*homo hominis lupus*), como sentencia a famosa frase de Plauto (254 a.C. – 184 a.C.), ou seja, o ser humano está, desde o início, corrompido. Para garantir a sua vida, ele tem, na perspectiva hobbesiana, a lei natural de fazer um acordo (lembramos que é hipotético) para assegurar-se e, assim sendo, assegurar a paz. O Estado será, dessa maneira, posterior aos seus constituintes e servirá, por causa do contrato, para garantir a paz entre os indivíduos. Só assim assegurar-se-á o direito natural e inalienável do homem, que é a preservação da vida. Afirma Hobbes sobre o direito à preservação da vida: “[...] um *direito de natureza* que cada homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria vida e os membros do seu corpo”.⁶⁵

O direito de preservação da vida dá ao ser humano o direito de fazer o que for possível e necessário para preservá-la. Lembrando, pois, todos terem tal

⁶³ Ibidem, p. 89.

⁶⁴ FARIA, op. cit., p. 112.

⁶⁵ HOBBS, op. cit., 2010, p. 67.

direito à sua disposição; logo todos farão o possível e o necessário para garantirem a sua vida. Dessa maneira, instaura-se o conflito entre as vontades particulares de cada sujeito. Ciente disso, Hobbes afirma: “[...] quando um invade com direito, o outro resiste com direito, os homens vivem em uma perpétua desconfiança, estudando como surpreender uns aos outros; o estado dos homens nessa liberdade natural é o estado de guerra”.⁶⁶ Para que cesse o estado de conflito e finde igualmente o medo da destruição o ser humano, segundo Hobbes, funda o estado civil, dando-lhe a garantia da preservação da vida. Nessa perspectiva, todos buscarão um modo de evitar os conflitos, para, dessa forma, instaurar a paz e evitar o conflito e confronto direto, entrando em pacto, que é o que lhes garantirá a vida, uma vez que “[...] o tempo que não é de guerra, é de paz”.⁶⁷ Faria assevera a esse respeito ao referir-se a Hobbes:

O direito natural consiste em lutar por todos os meios disponíveis pela própria sobrevivência – o que leva ao conflito e à violência, uma vez que este direito é o mesmo para todos os homens. O exercício sem limites do direito natural é por si mesmo uma ameaça à sobrevivência, na medida mesma em que todos podem licitamente exercê-lo. Por isso a lei natural vem impor limites a este direito com vistas à paz e, em última análise, também à sobrevivência. É uma alternativa à violência, apontada pela razão e mais eficiente na defesa da sobrevivência do que a própria violência.⁶⁸

A paz é o que os seres humanos buscarão para a preservação da sua vida. Vê-se claramente como Hobbes está pensando, a partir de um paradigma moderno, uma vez que o fundamento da sua concepção de lei natural difere tanto dos antigos quanto dos medievais, ou seja, o fundamento não é mais o cosmos nem Deus, mas é a razão humana. O próprio ser humano enquanto tal é, por conseguinte, o fundamento dos seus direitos. No seu estado de natureza, todos têm direito a tudo e é isto que, como supracitado, causa a guerra.

Por natureza todo homem tem direito a todas as coisas, vale dizer, a fazer o que lhe apraz a quem lhe apraz; a possuir, usar e desfrutar todas as coisas que quer e pode. Pois, visto que todas as coisas que quer devem, por essa razão, lhe ser boas segundo seu próprio juízo, porque as quer e porque elas podem em algum momento contribuir para a sua preservação [...], segue-se também que ele pode legitimamente fazer tudo. E por causa disso, diz-se

⁶⁶ Ibidem, p. 70.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ FARIA, op. cit., p. 99.

com justiça: *Natura dedit omnia omnibus*, que a Natureza deu tudo a todos [...].⁶⁹

O direito natural de preservação da vida obrigará o ser humano a fazer o contrato social, porque, ao mesmo tempo, em que o ser humano possui o direito de fazer o que quiser, ele deve, em primeiro lugar, preservar a sua vida e, para tanto, buscará a paz que lhe advém por meio do pacto social. Afirma Hobbes: “[...] esse direito de todos os homens a todas as coisas não é melhor do que quando nenhum homem tem direito a nada. Pois o direito de um homem é de pouco uso e benefício quando outro, tão ou mais forte do que ele, tem direito à mesma coisa.”⁷⁰ Portanto, para a obtenção da paz, é forçoso sair do estado de natureza para um estado civil. Não obstante, para tanto, o ser humano precisa renunciar a certos direitos e transferi-los ao seu governante, por meio de um acordo, de um contrato social. Nesse sentido, para a garantia da vida pela paz, “um preceito da lei da natureza é *que todo homem se prive do direito que ele tem por natureza, a todas as coisas*”.⁷¹ A renúncia é a entrega de certos direitos para alguém legitimamente encarregado de governar e garantir o direito de convivência pacífica para todos. Para atingir tal finalidade, cabe a cada um deve entregar, de certa maneira, a capacidade de governar-se a si próprio para o Estado, o qual governará todos os indivíduos, organizando-os como melhor lhes convier e mais garantia houver aos súditos sob o comando, em Hobbes, do denominado *Leviatã*.

Sendo assim, o indivíduo (no caso todos os indivíduos) transfere o seu direito natural de fazer tudo quanto lhe aprouver, perdendo a sua liberdade natural. Ou seja, cada um perde, ou melhor, transfere um direito natural, a liberdade, sem garantia, para receber do Estado a garantia da liberdade, agora, sob a sua proteção e tutela. Desse pacto de sujeição, segundo Hobbes, como consequência, instaurar-se-á um estado de paz, capaz de garantir a todos o direito fundamental, a saber, a garantia da vida.

Hobbes estabelece, então, se, por um lado, o direito natural, no estado de natureza, antes do pacto comum, dá direito à posse de tudo o que aprouver a cada sujeito e, ao mesmo tempo, liberdade de fazer tudo quanto convier a cada

⁶⁹ HOBBS, op. cit., p. 69-70.

⁷⁰ Ibidem, p. 70.

⁷¹ Ibidem, p. 72.

sujeito, por outro lado, pela lei natural, todos aqueles que firmarem um pacto devem cumpri-lo, uma vez que, se o indivíduo estiver (como hipoteticamente estaria no estado de natureza) em pleno uso da sua liberdade, fará o pacto que garantirá a sua vida, usando a liberdade que lhe é de direito natural e inalienável. Quando, em pleno uso da sua liberdade, o indivíduo pactua com os outros, restringe a sua liberdade preferindo o direito à vida. Liberdade e vida são, ao mesmo tempo, dois direitos naturais com pesos distintos; se os indivíduos optarem por usufruir de modo mais pleno o direito de liberdade pode ser que o direito à vida seja comprometido pelos egoísmos alheios; entretantes, se o direito à vida for aquele que os indivíduos optarem por usufruir, restringe-se a liberdade. Mas para que se firme um acordo seja pelo primeiro, ou pelo segundo (que é na teoria hobbesiana aquele pelo qual todos pactuarão), deve haver liberdade. Sem o uso do direito de liberdade, os indivíduos não poderão pactuar porque a garantia, pela lei natural, do cumprimento do pacto assentado está, justamente, no fato de os indivíduos quererem assentar um acordo. Fá-lo-ão porque sabem que, para preservar suas vidas dos possíveis ataques dos mais fortes, é preferível restringir-se de certos direitos, tendo como garantia o cumprimento de outros. “Portanto, as promessas que são feitas tendo em vista um benefício recíproco são pactos ou sinais da vontade, que é o último ato da deliberação, por meio dos quais a liberdade de cumprir ou não cumprir é suprimida; e, conseqüentemente, tais promessas são obrigatórias. Pois, quando cessa a liberdade, inicia-se a obrigação.”⁷² Donde temos um segundo preceito da lei natural hobbesiana que é o de cumprir, sejam quais forem, os acordos e pactos feitos, de tal maneira que o indivíduo que pactuar em favor da criação do Estado – tendo como fim a garantia da paz e, por conseguinte, da sua vida – deverá cumprir tal acordo sejam quais forem as conseqüências, excetuando o que pode colocar em risco sua vida, para tanto entregará a sua liberdade individual para o Estado e passará a ser governado pela vontade e deliberação de quem comanda o Estado. Em certo sentido, não se pode afirmar que a autonomia lhe é tolhida, o indivíduo não perde por completo seus direitos, mas apenas parcialmente, na medida em que aceita abster-se de alguns direitos por outros. Hobbes afirma que “renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que

⁷² Ibidem, p. 75.

privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa.” E continua: “Abandona-se um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem.”⁷³

Para Hobbes, rematando, todos os homens possuem, no estado de natureza, o *direito natural* de fazerem tudo quanto lhes aprouver fazer, direito a liberdade “plena”. Ao mesmo tempo, todos os homens possuem o *direito natural* à vida. Entrementes, se todos (ou a maioria) desejarem o mesmo objeto, pelo uso de sua liberdade, instaura-se um estado de guerra, de “todos contra todos”, colocando em risco sua vida. Temos, então, o primeiro e grande preceito da *lei natural*, descrito por Hobbes, que é a regra de buscar a paz. A paz, fruto de um preceito da *lei natural*, garantirá um *direito natural*, a saber, a vida. Isto é, para sair do estado de guerra, devemos buscar a paz. Para obtermos paz é necessária a renúncia aos direitos (egoísticos) dos indivíduos de fazerem tudo o que lhes aprouver e, para tanto, necessitamos de um contrato social entre todos. O pacto social, por sua vez, transfere o direito à liberdade para o estado civil. E, por um segundo preceito da *lei natural*, todos devem cumprir seus acordos e pactos. Assim, acredita-se que se pactuarem pela paz, abstenendo-se do uso pleno da liberdade, tal acordo será efetivamente cumprido e produzirá, por conseguinte, a paz.

b) John Locke

Na esteira do pensamento moderno, encontramos o filósofo John Locke (1632-1704). Trata-se de mais um, juntamente, com Hobbes, Kant, Rousseau, contratualista clássico da modernidade. Da mesma maneira de Hobbes, Locke, também pensa em dois estados: o estado de natureza e o estado civil. No entanto, estes dois estados não são descritos da mesma forma, como a do pensamento hobbesiano. Nesse sentido, encontramos a sua descrição na obra *Dois tratados sobre o governo*, especialmente, no *Segundo tratado*. Nesta obra, Locke faz uma distinção entre os seus dois estados, natural e civil, e oferece-nos, também, um breve comentário acerca da lei natural, embora saibamos que a obra que Locke trabalha com mais acento e de maneira mais aguda seja: *Ensaio sobre a lei da natureza* (*Essays on the law of nature*). O texto ao qual, nesta

⁷³ HOBBS, op. cit., 1974, p. 83.

reflexão, estaremos mais atentos será: *Dois tratados sobre o governo* (doravante: a abreviação para o *Primeiro tratado* será T1 e a abreviação para o *Segundo tratado* será T2).

No estado de natureza todos temos os mesmos direitos, a saber, dois principais: liberdade e igualdade. É, precisamente, por termos todos os mesmos direitos, que contrariando Hobbes, para Locke, não nos faríamos mal, isto é, não entraríamos em guerra, uma vez que haveria mútuo respeito no estado de natureza. Isso se deve, fundamentalmente, à lei natural que a todos orienta e governa. Percebemos, desde o início, que, também, em Locke, há uma distinção nítida entre *jus naturalis* e *lex naturalis*. Com relação ao *jus naturalis*, Locke não formula um único direito, mas vai, ao longo da obra, elencando diversos direitos constitutivos da pessoa humana, sendo denominados de direitos naturais e, por conseguinte, inalienáveis. Assim, segundo Locke, podemos afirmar que “o estado de natureza tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que esta lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses”.⁷⁴ Portanto, temos direitos à liberdade, a vida, à posses, à saúde por conta, especialmente, da lei natural. Segundo Nodari,⁷⁵ devemos compreendê-los em dois sentidos, a saber, num sentido objetivo “enquanto qualificam algo como justo, e, no seu sentido subjetivo, enquanto designam um direito”. Tomamos por oportuno elencar alguns dos direitos naturais descritos por Locke, são eles: à vida, à propriedade, à liberdade, à resistência contra a opressão, à igualdade. Desses podemos considerar o direito à propriedade um dos principais, uma vez que os outros nele podem ser contidos, de tal maneira que

a propriedade, para Locke, é a concretude dos direitos naturais do homem, pois representa mais do que simples posses. Ela representa também a vida, a saúde e a liberdade. Pela propriedade a liberdade política não é apenas um ideal, mas se torna real no agir livre dos homens em suas propriedades. O direito de propriedade é justificado pelas necessidades indispensáveis que o homem tem para sobreviver. Ele não é um direito de dominação, mas da

⁷⁴ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. de Júlio Fischer. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2005. T2, §6.

⁷⁵ NODARI, Paulo César. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 121.

garantia das necessidades básicas que garantem a sobrevivência do homem. (CAMATI; NODARI, 2012, p. 14).

O conceito de propriedade em Locke assume dois sentidos, por assim dizer, um sentido estrito e outro sentido amplo. O primeiro, estrito, fundamentalmente, destina-se a denominar os bens materiais necessários à subsistência: comida, bebida, vestuário, terras produtoras, e coisas semelhantes. O segundo sentido, amplo, enquadra o direito em geral, isto é, a propriedade do próprio ser, da própria pessoa sobre si mesma, da sua vida, da sua liberdade, das suas ações, enfim, de todos os seus direitos naturais e inalienáveis. A propriedade como direito natural é, portanto, anterior à própria constituição do Estado civil e, por isso mesmo, não pode ser tolhida do ser humano. É um direito da pessoa na sua dignidade de ser humano, de tal maneira que a propriedade “[...] existe já no estado de natureza e, sendo uma instituição anterior à sociedade, é um direito natural do indivíduo que não pode ser violado pelo Estado”.⁷⁶

A *lex naturalis*, postulada por Locke, é de que, no estado de natureza, “cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade”.⁷⁷ Desse modo, o fim da lei natural é a preservação da humanidade. É a preservação de si e, ao mesmo tempo, do outro ser humano e da humanidade enquanto tal. Isso significa que o indivíduo deve preservar-se e, de igual maneira, preservar o outro. Se transgredirmos esse princípio da razão, nós estaremos indo contra a nossa própria natureza humana, que é essencialmente racional. Logo, se procedermos contra a lei natural, nós, então, estaremos agindo de maneira a não fazermos uso da nossa racionalidade e, por conseguinte, afastando-nos da nossa humanidade.

Para melhor compreender a lei natural, é preciso analisar a crítica lockiana e a rejeição da tese das ideias inatas em nossa mente, uma vez que, para ele, a lei da natureza está inata no ser humano, mas ela não está inscrita na mente humana. Este pensador não concebe o conhecimento como sendo inato, isto é,

⁷⁶ NODARI, Paulo César. Os direitos inalienáveis do indivíduo no segundo tratado sobre o governo de John Locke. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 9, n. 1/2, p. 32, jan./dez. 2004.

⁷⁷ LOCKE, op. cit., 2005, T2, §6.

nem as ideias nem os princípios são inatos ao ser humano, mas procedem da experiência e são organizados de acordo com o uso da reflexão. Em se tratando da lei da natureza, é inata, na medida em que enquanto humanos nascemos com a mesma, lembrando, porém, que apenas saberemos dela se usarmos as nossas capacidades racionais. Aqui, é oportuno recordar que a crítica de Locke ao inatismo refere-se à “[...] ingênua concepção de que verdades são literalmente impressas na mente e no coração dos homens. Locke não referiu suas críticas às verdades e ao conhecimento obtido pela luz da razão, sendo tal conhecimento denominado por Locke como inato”.⁷⁸ Nessa perspectiva, ele pode afirmar que a lei natural é inata em nós pelo fato de sermos humanos. Todavia, só poderemos chegar ao seu conhecimento, se fizermos uso da racionalidade, que se constitui, do mesmo modo como a lei natural, um atributo próprio do humano pelo fato de ele pertencer à espécie humana.

Segundo Nodari, é preciso fazer uma distinção entre o que é inato e o que é inscrito, no ser humano, uma vez que, em Locke, há uma relevante diferença entre esses dois conceitos. Entende-se por inata “[...] uma lei nascida com a natureza humana, ligada à natureza humana, desde o nascimento, sendo-lhe congênita. A lei da natureza permanece, então, não no homem, mas para o homem, como uma verdade fundamental”.⁷⁹ Nessa perspectiva, não há contradição em afirmar que não temos nem ideias nem princípios inatos, e que a lei da natureza, por sua vez, seja inata, uma vez que ela é inata na medida em que se a entende enquanto pertencente ao ser humano, por ele ser o que ele é, isto é, pertencente à espécie humana. Em outras palavras, ela é própria da natureza do ser humano, isto é, é-lhe congênita. Contudo, este ser humano não conhece a *lex naturalis* pelo simples fato de ser seu possuidor, mas a conhecerá na medida em que usar suas faculdades racionais, como que perquirindo-a. “Por inscrita, entende-se uma lei inscrita na mente do homem e, segundo Locke, se os homens usarem suas faculdades naturais podem chegar ao conhecimento da lei da natureza sem tal ajuda.”⁸⁰ Assim sendo, Locke opõe-se à ideia de que a lei natural está inscrita no ser humano. Para ele, a lei da natureza não está inscrita, porque, se ela estivesse, nós não precisaríamos usar nossa inteligência para

⁷⁸ NODARI, op. cit., 1999, p. 118.

⁷⁹ Ibidem, p. 119.

⁸⁰ Idem.

perquiri-la, pois, já e desde nosso nascimento, nós conhecê-la-íamos de antemão. Nesse sentido, Locke afirma: “[...] a lei da natureza não é escrita e que, portanto, não se pode encontrá-la senão no espírito dos homens [...]”.⁸¹ Fica, assim, elucidado que, para ele, de fato, apesar de sua crítica ao inatismo, a lei natural, por conservar aquelas características clássicas que provêm desde Cícero, como trabalhamos acima, é inata ao ser humano. Ela é congênita à natureza humana, na medida em que nasce com o ser humano. E este a conhece, ao fazer uso da razão, que, em certo sentido, é ela mesma a lei natural do homem, enquanto regra e medida dos atos humanos. Afirma Locke nos §§ 56 e 57 do *Segundo Tratado*:

Adão foi criado um homem feito, com o corpo e a mente em plena posse de sua força e razão, de sorte que foi capaz, desde o primeiro instante, de prover seu próprio sustento e sua própria conservação, e *governar suas ações de acordo com os ditames da lei da razão* que Deus implantara.⁸²
A lei que deveria governar Adão seria a mesma que viria a governar toda a sua descendência, a *lei da razão*.⁸³

A figura de Adão aparece, como que, metaforicamente, para indicar à humanidade enquanto tal. Segundo essa concepção, é a humanidade, criada por Deus, que deve seguir a lei natural dada por Ele, ou seja, deve seguir a razão, a reta razão, uma vez que Deus dotou Adão e Eva (a humanidade) da faculdade racional. E estes devem, portanto, agir de acordo com tal faculdade da razão. Sendo assim, quando nos inclinamos a agir sem o uso da razão, estamos, ao mesmo tempo, nos inclinando a ir contra a lei natural. Nodari afirma: “Agir de acordo com a lei da natureza significa agir de acordo com a razão e violar a lei da natureza significa atingir a razão reta.”⁸⁴ Fica, dessa maneira, evidenciado, na concepção de Locke, que afirmar haver uma lei da natureza significa afirmar que há uma lei da razão, mesmo que esta, a razão, em sentido lato, seja mais abrangente que aquela, a lei natural, uma vez que esta, a lei natural, é-nos dada a conhecer por aquela, pela razão.

Dito isso, é importante salientar a função da lei para Locke. Comumente, podemos pensar que as leis servem para impor restrições, coações, para tirar e

⁸¹ LOCKE, op. cit., T2, §136.

⁸² Ibidem, T2, §56.

⁸³ Ibidem, T2, §57

⁸⁴ NODARI, op. cit., 1999, p. 119.

limitar a liberdade dos indivíduos, assim como vimos na reflexão hobbesiana. Entrementes, para Locke, a lei cumpre função diferente daquela em que estamos habituados a cogitar, isto é, restrição à liberdade. A lei não é lei de restrição, mas é, justamente, a garantia da liberdade individual. Segundo Locke, o nosso direito à liberdade fundamenta-se na lei natural, fora dela não há como garantirmos a nossa possibilidade de ir e vir, isto é, de liberdade. “Pois a lei, em sua verdadeira concepção, não é tanto uma limitação quanto a direção de um agente livre e inteligente rumo a seu interesse adequado, e não prescreve além daquilo que é para o bem geral.”⁸⁵

Na concepção de Locke, a lei é lei para a liberdade e não para a restrição, ou seja, para que seja possível que todas as liberdades individuais convivam na sociedade civil e não instaurem um estado caótico, à maneira do estado de natureza hobbesiano. O próprio Locke se esforça por demonstrar que a sua concepção do estado de natureza difere da de Hobbes; para ele na natureza há um estado de paz, no qual os homens vivem racionalmente e, por causa disso, harmoniosamente. Quando, porventura, rompe-se a harmonia pelo não uso da razão, pode-se instaurar um conflito, e acabar degenerando em um estado de guerra, justamente por conta da ausência de um juiz comum.⁸⁶ Afirma Locke:

E nisto temos a clara diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra que, muito embora certas pessoas tenham confundido, estão tão distantes um do outro como um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malícia, violência e destruição mútua. Quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na Terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado de natureza. Todavia, a força, ou um desígnio declarado de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a Terra para quem apelar, constitui o estado de guerra; é a falta de tal apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor [...].⁸⁷

Para Locke, a liberdade não é anarquia, isto é, liberdade não consiste em fazer o que bem entendemos quando e como queremos fazê-lo, esquecendo que estamos circundados por outros que podem sofrer as consequências por nossas

⁸⁵ LOCKE, op. cit., T2, §57.

⁸⁶ BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 55.

⁸⁷ LOCKE, op. cit., T2, §19.

ações não deliberadas e feitas de maneira egoísta, ou mesmo ações deliberadas e feitas egoisticamente. Antes disso, liberdade é seguir a razão para a ação, sem que sejam comprometidos outros indivíduos e, inclusive, o próprio indivíduo que está agindo. Sendo assim, “a liberdade do homem e a liberdade de agir conforme a própria vontade baseiam-se no fato de ser ele [o ser humano] possuidor de razão, que é capaz de instruí-lo sobre a lei pela qual ele se deverá governar”.⁸⁸

Nessa perspectiva, a liberdade consiste em agir sem coação, mas agir deliberada e prudentemente. Deliberação, enquanto processo pelo qual e com o qual chegamos a uma decisão, que ainda não é a escolha, uma vez que esta é o ato da ação, e prudência, enquanto capacidade, e a potencialidade de pensar e discernir o que conduzirá à verdadeira felicidade, ou que dela nos afastará, devem estar na base de todo o nosso agir racional. Podemos, nesse sentido, aproximar o conceito de liberdade com o conceito de autonomia, enquanto capacidade de governar a si mesmo, ou seja, capacidade de dar-se a própria lei de decisão e ação, uma vez que tanto a plena liberdade quanto a plena autonomia necessitam de um sujeito consciente dos seus direitos e deveres, dos limites e das possibilidades que lhe estão disponíveis, sem que isto venha a ferir outrem. Nesse sentido, afirmará Locke que a liberdade não é

[...] para que cada um faça o que bem quiser (pois como poderia se livre quando o capricho de qualquer outro homem pode dominá-lo?), mas uma liberdade para dispor e ordenar como se quiser a própria pessoa, ações, posses e toda a sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais se está submetido; e, portanto, não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguir livremente a sua própria.⁸⁹

Vê-se, pois, que, para Locke: “onde não há lei, não há liberdade”.⁹⁰ Porque se não houvesse lei estaríamos sempre à mercê de terceiros, os quais poderiam, com sua força e agressão, subjugar-nos. Nessa perspectiva, “nenhum homem pode ser chamado livre se não segue a lei da natureza, pois o homem é livre na medida em que é racional”,⁹¹ e o homem racional conhecerá a lei da natureza que lhe dá a liberdade e, conhecendo-a, exercê-la-á, pelo fato, justamente, de ser um ser racional. Assim sendo, Locke compreende que a lei serve, em certa

⁸⁸ Ibidem, T2, § 63.

⁸⁹ Ibidem, T2, §57.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ NODARI, op. cit., 1999, p. 120.

medida, para garantir, também, a felicidade dos seres humanos, justamente, porque ela não deixa que estejamos à mercê e sem a possibilidade de punição de alguém que aja, eventualmente, a partir e de acordo com ações, pura e simplesmente, espúrias e arbitrárias. A lei, por conseguinte, dá-nos a igualdade da liberdade e ela restringirá aquelas ações que indivíduos, possivelmente, mais fortes, poderiam ter contra nós, fazendo-nos seus reféns ou subservientes, de tal maneira que perderíamos ou seríamos pessoas restritas de felicidade. Tanto é que, se assim não fosse, não precisaríamos de leis que nos garantissem a liberdade. Se os indivíduos, afirma Locke, “pudessem ser mais felizes sem ela, a lei desapareceria por si mesma como coisa inútil”.⁹² Sendo assim, na própria lei, está, de certo modo, a garantia da possibilidade da felicidade, ou melhor, da possibilidade de os indivíduos buscarem a felicidade.

Considerações finais

O presente estudo, antes de tudo, teve por objetivo apontar vias para podermos pensar os direitos humanos partindo dos direitos naturais em sua origem, sendo aqui muito importante complementar esta investigação com o artigo publicado em 2015 por Nodari e Síveres, sobre a passagem dos direitos naturais aos direitos humanos e dignidade humana.⁹³ Sabemos que a problemática que envolve tais assuntos é densa e com inúmeros desdobramentos teóricos. Contudo, pensar os direitos humanos, a partir dos direitos naturais, é afirmar que o ser humano possui direitos fundamentais e inalienáveis, que não lhes podem ser tolhidos pela simples arbitrariedade de alguns. Nessa perspectiva, as Revoluções Americana e Francesa e a Declarações de Independência dos Estados Unidos e a sua Constituição (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) são marcos históricos de grande relevância para este estudo, uma vez que a proclamação dos direitos do ser humano é, em última análise, a positivação de um direito que é natural ao ser humano e que não lhe pode ser negado, ainda que haja questionamentos se a positivação é sempre um contributo positivo para a discussão dos direitos

⁹² LOCKE, op. cit., T2, §57.

⁹³ NODARI, Paulo César; SÍVERES, Luiz. Dos direitos naturais aos direitos humanos e a dignidade humana. *Conjectura*, Caxias do Sul, Número Especial, v. 20, p. 263-280, 2015.

humanos. Em todo caso, por ora, sendo assim, digamos ser importante tal positivação.

É necessário, por último, que abordemos esta passagem de nomenclatura desenvolvida nos séculos XVII e XVIII. A concepção de direitos humanos, que se tem no Século das Luzes, é a concepção de que os seres humanos têm direitos que lhe são próprios e entre si iguais, isto é, todos têm direitos fundamentais e todos têm os mesmos direitos fundamentais que são, ao mesmo tempo, inalienáveis. Em outras palavras, a parte e o todo têm os mesmos direitos que se fundam, exatamente, na igual dignidade, que lhes é comum. A positivação dos direitos naturais, precisamente, nos direitos humanos nada mais é, em última instância, do que o reconhecimento civil da dignidade da pessoa humana, que vinha sendo proclamado nas várias concepções de direito e na lei natural por vários pensadores e intelectuais, como supracitado, desde a Antiguidade, passando pelo Medievo e culminando na Modernidade. Tal dignidade funda-se na própria pessoa humana que é um sujeito autônomo e racional e, justamente por isso, possuidor de direitos fundamentais e inalienáveis. Essa concepção é mais recente e é, mais claramente, evidenciada na era denominada de antropocêntrica, característica especial do pensamento do período moderno, presente, muito especialmente, na Declaração dos Direitos do Homem. Isto é, o ser humano não tem mais direitos por ser cidadão da *polis*, também não tem direitos por ser criatura à imagem do Criador que o dota de sacralidade, mas, agora, o ser humano possui direitos enquanto é ser humano. Essa fundamentação dos direitos no próprio ser humano se deve, também, ao surgimento do Estado na era moderna, uma vez que é neste período que “concentra-se no Século das Luzes o ambiente aglutinador do confronto entre o antigo regime absolutista com o novo período moderno, caracterizado pela emergência paulatina e progressiva do sujeito como centro de articulação e de sentido”.⁹⁴

Isso fica ainda mais evidenciado, quando, por exemplo, analisamos o texto da própria Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. O texto é claro ao afirmar que os 17 artigos que serão – solenemente – proclamados são direitos naturais, inalienáveis e sagrados de todo o gênero humano, sendo cada “eu

⁹⁴ Ibidem, p. 267-268.

individual” portador da totalidade de tais direitos e, ao mesmo tempo, deveres. Porque como afirma Paine, “uma Declaração de Direitos é, por reciprocidade, uma declaração de deveres também. O que é direito meu como homem é também o direito do outro; torna-se meu dever garanti-lo, tanto quanto possuí-lo”.⁹⁵ Segue-se assim que, ao mesmo tempo, todo ser, isto é, todo ser humano é possuidor de direitos invioláveis e, da mesma forma, todo Outro é possuidor dos mesmos direitos. Disso resulta que todos são, por assim dizer, responsáveis pela garantia dos direitos uns dos outros, na medida em que deles todos participam igualmente. Dessa forma, o sujeito de direitos, é impelido à buscar a garantia e a proteção daquilo que lhe natural, isto é, seus direitos fundamentais e invioláveis. Estes, portanto, na medida em que são “seus direitos” (do sujeito, do eu, do indivíduo) são também os direitos do outro (da alteridade). Conforme ressalta Storck:

A declaração fala de direitos do homem, mas a expressão ainda é usada como sinônimo de direitos naturais, ou seja, dos princípios simples, incontestes e sagrados que toda instituição política deveria respeitar para que fossem alcançadas a conservação da Constituição e a felicidade de todos.⁹⁶

Assim sendo, conceito de responsabilidade – que não aparece, claramente, na declaração – deve, contemporaneamente, ser levando em conta, uma vez que a própria preservação dos direitos fundamentais e inalienáveis passa pela responsabilidade que o sujeito tem consigo e com o outro. O próprio sujeito autônomo detentor dos direitos é responsável – é claro que com o auxílio do Estado – pela preservação dos seus direitos. Maritain, seguindo as teses jusnaturalistas de Tomás de Aquino, afirma que o ser humano possui direitos pelo fato de ser humano e, continua, defendendo o ponto de que, justamente, por serem direitos humanos devem ser respeitados pela dignidade da qual os sujeitos estão, intrinsecamente, dotados.

⁹⁵ PAINE, Thomas. *Os direitos do homem*: uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa. Introd. de Maria Tereza Sadek Ribeiro de Sousa. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 95.

⁹⁶ STORCK, Alfredo. Direitos humanos. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educ; Rio de Janeiro: BNDS, 2014. p. 540.

A pessoa humana tem direitos, por isto mesmo que é uma pessoa, um todo senhor de si próprio e de seus atos, e que por consequência não é somente um meio, mas um fim, um fim que deve ser tratado como tal. A dignidade da pessoa – seria uma expressão vã se não significasse que, segundo a lei natural, a pessoa humana tem direito de ser respeitada e é sujeito de direito, possui direitos. Há coisas que pertencem de direito ao homem, simplesmente porque é homem.⁹⁷

Segue-se, claramente, como há o surgimento de um novo homem moderno, não de um homem que ganhou direitos, entretantes, um homem com seus direitos garantidos juridicamente. Isto significa que a Declaração dos Direitos do Homem não deu novos direitos aos sujeitos, todavia, deu ao sujeito a garantia legal do cumprimento dos seus direitos fundamentais que ele os possui naturalmente. O fato de os direitos humanos se tornarem “jurídicos” se deve, em grande parte, ao despotismo dos monarcas absolutos, que faziam de seus súditos, mais precisamente da plebe, a sua fonte de riqueza e boa vida. Nesse sentido, Torres afirma que foi “[...] para pôr termo a esse lamentável estado de desabrigo legal, para dar proteção jurídica aos que se encontravam expostos sem remédio às arbitrariedades do poder soberano, que foram feitas as Declarações de Direito”.⁹⁸

A proximidade conceitual das Declarações marca o que já foi supracitado, isto é, de que os textos, agora jurídicos, servem não para dar – no sentido estrito do termo – direitos aos homens e mulheres, mas servem, antes de tudo, para garanti-los. Sendo assim, os direitos humanos, agora, tornados dever legal são anteriores às normas devidamente positivadas, uma vez que as duas declarações afirmam a existência de direitos naturais que estão para além do ser humano, do ponto de vista meramente jurídico, que estão no ser humano naturalmente pelo fato de ele se constituir ser humano. Disso segue o que Torres afirma: “[...] ambas as Declarações consideravam esses direitos fundamentais como anteriores a elas próprias, não ambicionando ser mais do que instrumentos do

⁹⁷ MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1967. p. 87.

⁹⁸ TORRES, João Carlos Brum. Ética, direito e política. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educ; Rio de Janeiro: BNDS, 2014. p. 419.

reconhecimento público de direitos superiores ao direito positivo e independentes do ato de declará-los.”⁹⁹

Desse modo, segue que, direitos naturais e direitos humanos não são, propriamente, sinônimos. Todavia, estes são a legitimação jurídica – e, portanto, legal, positiva – daqueles. Em outras palavras, os direitos naturais são positivados nos direitos humanos. Assume-se assim, neste trabalho, a tese de que os direitos humanos são fruto da concepção de direitos naturais, ao menos até suas elaborações feitas ao longo da História e que culminam no Século das Luzes. O Estado servirá como defensor e garantidor dos direitos inerentes à pessoa, isto é, o Estado é o protetor dos direitos humanos. Afirma-se com Paine que “o homem não entra numa sociedade para se tornar *pior* do que ele era antes, não para ter menos direitos do que tinha antes, mas para ter estes direitos assegurados. Seus direitos naturais são o fundamento de todos os seus direitos civis”.¹⁰⁰ Tal tese, como vimos, remete-se também ao pensamento hobbesiano. Segue-se assim que, se os direitos naturais pertencem ao homem pelo fato de ele “ser”, os direitos civis existem nele pelo fato de ele “ser em sociedade”.

Referências

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOMBASSARO, Décio Osmar. A evolução do conceito de lei da Grécia antiga até Tomás de Aquino. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 3, n. 2, p. 21-43, jul./dez. 1998.

CAMATI, Odair; NODARI, Paulo César. Um caminho de educação para a paz segundo Locke. *Cadernos IHU idéias*, São Leopoldo: Unisinos, ano 10, n. 177, 2012.

CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis (De Legibus)*. Trad., introd. e notas por Otávio T. de Brito. São Paulo: Cultrix, 1957.

Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen de 1789. Disponível em: <<https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>>. Acesso em: 1º mar. 2017.

Declaration of Independence, In Congress, July 4, 1776. Disponível em: <http://www.constitution.org/us_doi.pdf>. Acesso em: 1º mar. 2017.

⁹⁹ Ibidem, 2014, p. 421.

¹⁰⁰ PAINE, op. cit., 1989, p. 57.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant*. São Paulo: Paulus, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Os elementos da lei natural e política*. Introd. de J. C. Gaskin. Trad. de Bruno Simões. São Paulo: WMF M. Fontes, 2010.

HÖFFE, Otfried. *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado*. Trad. de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2006.

MARITAIN, Jacques. *Os direitos do homem e a lei natural*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1967.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. de Júlio Fischer. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2005.

_____. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Essays on the law of nature*: W.von Leyden. Oxford: Clarendon Press, 1954.

LOSANO, Mario G. *Os grandes sistemas jurídicos: introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus*. Trad. de Marcela Varejão. São Paulo: M. Fontes, 2007.

NODARI, Paulo César. *A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. Os direitos inalienáveis do indivíduo no segundo tratado sobre o governo de John Locke. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 9, n. 1/2, p. 19-41, jan./dez. 2004.

NODARI, Paulo César; SÍVERES, Luiz. Dos direitos naturais aos direitos humanos e a dignidade humana. *Conjectura*, Caxias do Sul, Número Especial, v. 20, p. 263-280, 2015.

PAINE, Thomas. *Os direitos do homem: uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*. Introdução de Maria Tereza Sadek Ribeiro de Sousa. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

ROHLING, Marco. Natureza, direito e justiça: o fundamento da lei na natureza humana em Cícero. *Cultura e Fé*, Porto Alegre, v. 145, n. 2, p. 181-215, abr./jun. 2014.

SCHELER, Max. *A posição do homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SHIOPPA, Antonio Padoa. *História do direito na Europa: da Idade Média à Contemporânea*. Tradução de Marcos Marcionilo, Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF M. Fontes, 2014.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2014.

STORCK, Alfredo. Direitos humanos. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educ; Rio de Janeiro: BNDS, 2014. p. 535-557.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Trad. de Alexandre Corrêa. Org. de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. 2. ed. Porto Alegre: EST, Sulina; Caxias do Sul: Educ, 1980.

_____. *Suma Teológica*. Introdução e notas em: Les Éditions du Cerf, Paris, 1984. Coordenação Geral de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

TORRES, João Carlos Brum. Ética, direito e política. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educ; Rio de Janeiro: BNDS, 2014. p. 407-429.

VOEGELIN, Eric. *A Idade Média até Tomás de Aquino: história das ideias políticas*. Introd. à edição americana Peter Von Sivers. Trad. de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012. V. II.

O desafio da paz para seres primitivos*

Carlos Roberto Sabbi**

Introdução

“Os homens gostam de contemplar o mundo com os olhos de Deus e de compreender os segredos do além, por meio do pensamento humano. Esse é o fruto da ignorância.” (K. Gibran)

O ser humano parece estar fadado tanto à felicidade como ao sofrimento, condição originária da própria dualidade à qual a vida submete tudo e todos. Este artigo não se debruçará nas clássicas questões: *quem sou, de onde vim, para onde estou indo*, ou em outros motes similares. Esta reflexão pretende navegar, pontualmente, sobre o enorme desafio de se alcançar a paz. Provocação que está dentro da linha que todos perseguem e que é denominada de várias maneiras, com diferentes nomes, como, por exemplo, a busca do sucesso, da felicidade, da riqueza, do poder, etc.

No fundo, o que todos desejam é ser felizes e o que isso significa também gera um debate imenso no âmbito do senso comum. Porém, filosófica e, talvez, até cientificamente, se possa definir a felicidade como um estado de espírito e que está ao alcance de qualquer mortal.

Assim, a questão inicial do problema já pode ser sinalizada, mas há um turbilhão de questões que precisam ser abordadas – propósito destas reflexões.

Outro fator que se está propondo juntar ao debate sobre a paz é o do estado desse ser humano que vagueia por múltiplos caminhos e que, em boa parte das vezes, tem-se a nítida sensação de que ele não tem a competência necessária para alcançar o sentimento de paz. Por que o ser humano avança

* Texto produzido a partir das reflexões apresentadas nas aulas do Seminário Especial: Cultura de Paz e Educação, promovido pelo curso de Educação, em nível de doutorado, da Universidade de Caxias do Sul (UCS), no segundo semestre de 2016. A pesquisa, porém, foi além.

** Bacharel em Administração de Empresas. Especialista em Gestão de Pessoas e Formação Holística de Base, com aperfeiçoamento em Consultoria Empresarial e Gestão Pública. Mestre em Educação e Doutorando em Educação pela UCS. *E-mail*: crsabbi@gmail.com.

inexoravelmente nos campos da ciência e da tecnologia e, no seu íntimo, parecem residir dificuldades imensuráveis para que possa superá-las em relação aos seus sentimentos e emoções? Não estaria havendo uma paralisia no desenvolvimento do agir e reagir?

Toda a pesquisa centrar-se em pesquisa bibliográfica e, sempre que for possível, busca uma base empírica, de forma a delinear construções científicas e conclusões sistematizadas. Porém, é importante destacar, também, que se trata de uma construção de processos de paz, de se buscar alternativas para a formação, até mesmo, de uma cultura de paz. Assim, por outro lado, esse é um processo, não se tratando, portanto, de algo pontual.

Dessa forma, o assunto está estabelecido, e a sua exploração é decorrente deste prelúdio de fatos e questões que envolvem um tema desafiador: *a busca de paz* e em que condições o ser humano se encontra, no caso, para esse enfrentamento.

O estado primitivo da consciência

“Se quisermos entender a nós mesmos e ajudar a todos os outros seres a livrarem-se do sofrimento, devemos primeiro entender de onde vem todo esse sofrimento do mundo. Tudo provém das nossas mentes.” (S. Sahn).

Antes da abordagem específica sobre o estado de consciência, no caso em questão, dito como primitivo, é preciso articular alguns aspectos, no sentido de se verificar se (e quais) emoções, consciência e mente se articulam permanentemente. Com isso, se criam estados da própria constituição da consciência e, assim, ficará mais claro o entendimento da sua condição.

Quando o assunto é de caráter técnico, as emoções conseguem ser deixadas ao largo das linhas de raciocínio. Ao menos é o que se pode concluir, ao se constatar que o desenvolvimento tecnológico e científico têm avançado de forma vertiginosa. Enquanto isso, pouco se evoluiu na compreensão dos aspectos comportamentais e relacionais.

A consciência é afetada diretamente pelas emoções, fato que justifica o seu aprofundamento através de estudos e pesquisas. Porém, sua complexidade é latente, de forma que o entendimento da dinâmica – como o ser humano se

comporta e como age e reage em cada situação – sempre será uma busca desafiadora.

Roazzi, Federicci e Wilson traçam um panorama histórico do estudo das emoções:

Em suas teorizações iniciais, a emoção tem sido vista por perspectivas bastante diferentes. Entre as principais perspectivas, podem ser citadas as que veem a emoção como (1) consciência de mudanças corporais (James, 1966/1890); (2) atividade talâmica (Cannon, 1932); (3) sistema de sinalização (Mowrer, 1960); e (4) interpretação de eventos. (SCHACHTER, 1967).¹

A complexidade de estudos dessa natureza, ligados diretamente às tentativas de entendimento das emoções, se justifica como intrincadas por vários motivos, pois eles dependem:

- da situação capaz de gerar a emoção;
- do comportamento instrumental motivado pelas emoções;
- dos tipos de expressão indicando a emoção;
- das mesmas circunstâncias emocionais que se tornam mais requintadas, durante o desenvolvimento; e
- das alterações das convenções sociais, na socialização das expressões emocionais, conforme citam: Roazzi, Federicci e Wilson (2001) e que dão como referenciais: Buck (1984); Campos (1983); Ekman (1972; 1982); Ekman, Oster (1979); Feldman (1982); Gnepp, Hess (1986); Izard (1979); Plutchick (1980); Sherer; Ekman (1984); Sroufe (1979).

As variáveis de circunstâncias, portanto, além de numerosas, sofrem constantes e permanentes modificações provocadas pela mudança de hábitos e costumes, o que agrava ainda mais o nível de complexidade.

Sinval e Almeida apresentam questionamentos interessantes sobre o estado primitivo da mente e que provocam reflexões filosóficas sobre o tema:

Qual é a linguagem dos estados primitivos da mente? Há linguagem? O que pede para ser significado já não é, mesmo que “rudimentarmente”, linguagem? Há um pedido para transformação nos estados primitivos da

¹ ROAZZI, Antônio; FEDERICCI, Fabiana C. B.; WILSON, Margaret. A estrutura primitiva da representação social do medo. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 14, n. 1, p. 58, 2001.

mente? Ou a linguagem se faz apenas no contato significado pelo outro, do que é lava candente nos estados primitivos da gente? ²

As perguntas de Sinval e Almeida devem trazer ao momento presente, para essas reflexões, a necessidade de que o cientista e o filósofo, em especial, devem ter ao reconhecer seu próprio estado e condição de um ser distante da lucidez. De fato, parece que nosso nível de consciência sobre o tema é tão primitivo quanto o próprio comportamento, o que é coerente com os fatos. O interessante em tudo isso e também paradoxal é a capacidade que a mente humana demonstra, de forma efetiva, exatamente quando se trata de questões tecnológicas e científicas, dado o grau de desenvolvimento já alcançado e que não cessa de crescer. Porém, o ponto em investigação, neste momento, é o relacional tanto consigo como com os outros.

A realidade é esta: as pessoas nascem e crescem em um ambiente onde, predominantemente, o costume é pensar e agir com as emoções à flor da pele, ou seja, muito distante da racionalidade. Não existe uma educação emocional ou comportamental para formar linhas de raciocínio e de conduta sistematizadas e harmonizadas. Os estudos, nessa linha, ainda são insuficientes para despertar uma necessária revolução interior do ser humano, de modo que o equilíbrio entre emoção e razão possa proporcionar o desenvolvimento de um ser potencializado pelas próprias forças, que parecem infinitas.

Os mesmos Roazzi, Federicci e Wilson traçam outro panorama, agora mais atual sobre o estudo das emoções:

Nas últimas décadas, o estudo das emoções, depois de um período de esquecimento, vem sendo redescoberto sob uma nova dimensão. Este ressurgimento tem sido influenciado por uma série de desenvolvimentos de pesquisa, especialmente nas áreas do funcionamento cerebral – lateralização hemisférica (Ellis, 1983; Heilman & Satz, 1983; Gazzaniga & Le Doux, 1978; Gordon, 1983; Hassler, 1990; Ross, 1981), do comportamento animal – estudos etológicos – (Goodall, 1971, 1979; Harlow, 1971; Mason, 1961; Miller, Banks & Kuwahara, 1966; Miller, Banks & Ogawa, 1962; 1963) e das expressões das emoções humanas – especialmente a comunicação não verbal. (BUCK, 1975, 1977, 1978; BUCK, SAVIN, MILLER & CAUL, 1969).³

² SINVAL, Luís Antônio de O.; ALMEIDA, Mariângela Mendes de A. Estados primitivos da mente: poema e polêmica. *Revista Ide*, São Paulo, v. 30, n. 45, p. 4, dez. 2007.

³ ROAZZI; FEDERICCI; WILSON, p. 58.

Esses mesmos autores comentam que, apesar da riqueza dos subsídios originados nessa área, o conhecimento ainda é insuficiente para exaurir o significado de seus conceitos básicos. A ebulição na área encontra-se apenas em seu começo. Bem longe da direção do diagnóstico e da significação das díspares perspectivas teóricas do processo evolutivo, que transporta as crianças a um entendimento sobre emoções sociais, perseveram igualmente discordâncias, tanto no modo de pensar as emoções como no modo de compreender o comportamento humano, concluem os autores.

Ainda sobre esses aspectos, os autores recém-citados ampliam esse mesmo panorama ao comentarem:

No momento da atual pesquisa sobre as emoções, existe um desacordo substancial até sobre sua própria definição. A questão levantada há mais de 100 anos atrás por William James. *What is emotion?* ainda permanece em aberto e, dificilmente, propostas para uma definição estão isentas de questionamentos e debates. (Amerio & Di Lauro, 1985). Paul Fraisse, na introdução do capítulo sobre a natureza das emoções em seu livro “Tratado de psicologia experimental”, editado conjuntamente com Jean Piaget (1981), afirma: Do que se fala? Em todos os discursos é essencial definir com precisão os conceitos utilizados. No caso da emoção, a tarefa é difícil e, portanto, não existe um consenso entre os vários autores; um, inclusive, em obra recente (Strongman, 1973), renuncia até de maneira explícita, em propor sua própria definição para não aumentar a confusão. Seria tudo muito mais simples se a emoção correspondesse a uma única categoria de fatos ou se dependesse de uma só variável independente ou intermediária fácil de ser identificada. (FRAISSE; PIAGET, 1975, p. 129).⁴

Não é difícil perceber que para um assunto tão complexo e realmente profundo, esses estudos não são suficientes para dar vazão à infinidade de informações existentes, no sentido de se construir um conhecimento ao menos razoável.

Um dos mais respeitados neurocientistas, na atualidade, particularmente sobre o assunto *consciência* é o português Damásio. Em entrevista⁵ para o jornal *Folha de S. Paulo*, ele descreve alguns entendimentos, que são preciosos para essa análise e a compreensão do estado primitivo do ser humano.

⁴ Idem.

⁵ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il0611201104.htm>>. Acesso em: 22 dez. 2016.

O entrevistador do jornal perguntou se a consciência é fundamental para tomarmos conhecimento do mundo. Estaria Descartes (1596-1650) realmente tão equivocado? Damásio respondeu *sim* (ele estaria), pois são os sentimentos básicos que permitem ao homem ter consciência. Afirmou, justificando a resposta, que eles são os alicerces da nossa realidade refletida. A seguir, vêm a linguagem, o raciocínio complexo e toda a criatividade, disse ele.

“Penso, logo existo” dá uma impressão falsa de que só os seres que têm capacidade de pensar podem existir, é o que afirmou o neurocientista, que conclui que, muito antes de existir o pensamento, já havia seres que experimentavam seus próprios corpos, sentiam sua existência e, portanto, existiam. Ele corrige a afirmativa para: “Tenho sentimentos, logo existo.”

Na sequência, o entrevistador do jornal perguntou: A linguagem seria a unidade fundamental da consciência? O entrevistado afirmou que existem muitas outras perspectivas ligadas à memória, ao próprio raciocínio complexo e, ocasionalmente, à linguagem e ao raciocínio fundamentado na linguagem. Ele afirma que um cão ou um chimpanzé são capazes de raciocinar até muito bem, algo que muito poucos, até agora, ousaram afirmar da forma como Damásio (s/d) o fez. Porém, salientou: eles não têm linguagem como o ser humano que lhes autoriza a explicar suas ideias e se comunicar uns com os outros.

Na pergunta seguinte, o entrevistador levanta a questão: Essa relação de continuidade estaria explícita na tese (de Damásio) de que o tronco cerebral (estrutura mais primitiva do que a região cortical) seria o centro da consciência? Damásio (s/d) confirma e diz que um dos pontos capitais do livro é apontar a forma de entendimento da consciência como função cortical; é pensar exatamente o oposto. Seria o mesmo que construir um edifício a partir do 20º andar, sendo que, na realidade, deve-se iniciar pelo alicerce. “E o tronco cerebral é o alicerce da consciência e do sentir.” Só após vêm muitos andares, onde os papéis tornam-se mais emaranhados. “E, quando se chega ao córtex cerebral, as coisas tornam-se de fato muito complexas.”

Diante da simplicidade com que Damásio (s/d) tenta explicar, o entrevistador questiona: Se é tão óbvio, por que tanta demora em chegar a essa conclusão? A partir daí esse neurocientista afirma que é interessante que essa verificação esteja fundamentada em muitos dados que já existiam. O arrebatamento com o córtex cerebral é decorrente de uma era das neurociências

que está acabando. Isso poderia ter sido concluído há mais tempo, porém, as pessoas ainda se deixam levar pelo deslumbramento que o córtex cerebral provoca, “afinal, é a estrutura mais distintamente humana e induz a concluir que aquilo que é mais complexo é, portanto, humano”. Com isso, o autor salienta que não quer dizer que seja o lugar onde inicia a humanidade.

Os avanços de Damásio (s/d) demonstram o quanto se está distante de um entendimento mínimo e razoável do fenômeno, que é a consciência. Por um lado, não surpreende se o homem constatar que está tão rudimentarmente engatinhando nessas questões de consciência, já que é consenso, entre os cientistas e filósofos, que se trata do fenômeno mais impressionante e complexo da vida. De outra forma, essa constatação é a própria afirmativa desse estado primitivo, por decorrência lógica e primordial. Afinal de contas, o que poderia ser mais elementar do que o autoconhecimento da própria consciência?

A partir do pressuposto de que a consciência e, por conseguinte, o ser humano, vive em um estado primitivo, o contexto em que está inserida a busca pela paz, inevitavelmente, se encontra em um campo nebuloso. Exatamente por isso, tem fundamental importância ter conhecimento do ambiente e das condições em que se debaterá a paz.

É óbvio que existem muitos outros pressupostos e indagações que merecem ser explorados. Só para dar um bom exemplo disso, tem-se a questão da natureza humana. Seria ela violenta por uma índole inata ou o ser humano se transforma em violento no decorrer do seu desenvolvimento? Não se tem, aqui, espaço para debater outras importantes situações, porém vale o registro, especialmente para reflexões mais profundas, bem como para deixar apontado que esse imenso leque de questões deve fazer parte da demanda.

Porém, parece que boa parte dessas indagações, necessárias ao complemento do debate, tenham a sua origem decorrente da própria condição primitiva. Assim, se justifica trazer, ao menos, essa situação, em especial, para reflexão.

Os caminhos para o encontro da paz

“Não há caminhos que levem à paz: a paz é o caminho.” (M. Gandhi)

Como é preciso saber aonde se quer chegar para se conseguir atingir os objetivos, também é necessário saber o que é a paz para ser possível conquistá-la. Porém, efetivamente, como se configura uma boa definição de paz que trace lucidamente o seu significado?

Platão, sempre com sua lucidez transcendental, deixou para a humanidade uma iluminação que continua plenamente a brilhar. Disse o filósofo, abordando a dualidade:

Se, pois, nos ativermos ao que ficou dito, convencidos de que nossa alma é imortal e por natureza capaz de todos os bens e de todos os males, andaremos sempre pelo caminho que conduz ao céu e nos devotaremos com todas as forças à prática da justiça e da sabedoria. Assim fazendo viveremos em paz conosco e uns com os outros e com os deuses; e, depois de haver conseguido nesta vida o prêmio destinado à virtude, como os atletas vitoriosos que são levados em triunfo por todas as cidades, seremos coroados na terra e fruiremos deliciosas alegrias nessa viagem de mil anos de que acabamos de falar.⁶

Porém, muitos extraem dessa e de outras citações brilhantes uma interpretação equivocada. É comum serem encontradas afirmativas de que para se conseguir a paz é preciso justiça, cobrando essa condição do mundo, isto é, dos outros. Campanhas mundiais pela paz já foram feitas, cobrando-se justiça. Obviamente, clamar por justiça sempre será um ato nobre e oportuno. Porém, colocá-la como uma condicional para a existência da paz é um grande equívoco, até porque, plantada dessa forma, a tendência será produzir mais violência.

Se for bem-analisada a citação anterior de Platão, se verá que ele não coloca a questão como uma cobrança por justiça (que o *outro* pratique), mas como um exercício de justiça (incluindo a ele próprio) nesse imperativo, ou seja, ele utiliza o pronome *nós*, ou *eu*). E, entre uma situação e outra, há uma diferença abismal sob o aspecto comportamental.

Deve-se ter sensibilidade para a utilização das palavras de forma adequada, de modo que produzam o que desejamos e que não motivem confrontos.

⁶ PLATÃO. *A República*. Trad. de Albertino Pinheiro. 6. ed. São Paulo: Atena, 1956. p. 450.

A propósito disso, Maldonado (1997, p. 9) pontua categoricamente seu ponto de vista, definindo a violência como “o uso de palavras ou ações que machucam as pessoas. Violência também engloba o uso abusivo ou injusto do poder, assim como o uso da força que resulta em ferimentos, sofrimento, tortura ou morte”.

Seguir no sentido da felicidade é o mesmo que seguir em direção à paz, pois como usufruir esse sentimento, em uma condição de conflito? Gaarder, citando Aristóteles, traz a versão do filósofo grego sobre o tema:

O homem só é feliz se puder desenvolver e utilizar todas as suas capacidades e possibilidades. Aristóteles acreditava em três formas de felicidade: a primeira forma de felicidade é uma vida de prazeres e satisfações. A segunda forma de felicidade é uma vida como cidadão livre, responsável. E a terceira forma de felicidade é a vida como pesquisador e filósofo.⁷

Talvez, não seja exatamente como Gaarder afirma, quanto a só ser feliz na possibilidade de desenvolver e utilizar todas as suas possibilidades e capacidades. A razão dessa dúvida é porque isso conflita com a questão do desapego. Como é amplamente defendido por inúmeros pensadores, o apego é a fonte de todo o sofrimento humano. Weil, Leloup e Crema apresentam uma definição sobre o assunto, a qual pode ser considerada uma verdadeira obra-prima sobre a paz e a elucidação dos seus complexos meandros:

O oposto do amor é o temor... provocado pelos apegos, naturalmente. Há apegos físicos, psíquicos e noéticos. Diga-me o tamanho de seus apegos, e eu lhe direi o tamanho de seu sofrimento. Agora, a grande questão que se coloca é: como transcender os apegos? De onde eles vêm? Como deixar de temer e de sofrer? E a mente binária tenderia a responder: pelo desapego, naturalmente. Acontece que o desapego é outra forma de apego, o apego ao desapego! O apego decorre do que Pierre Weil denomina fantasia da separatividade.⁸

Assim, sob tal ótica, que parece extremamente lúcida, a fonte de todo sofrimento humano se concentra no apego, tornando-se o oposto, no caso, o

⁷ GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*: romance da história da filosofia. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 131.

⁸ WEIL, Pierre; LELOUP, Jean-Yves; CREMA, Roberto. *Normose*: a patologia da normalidade. Campinas: Vetus, 2003. p. 56.

desapego, a grande chave para a paz. O sentido que essa perspectiva oferece, de tão profunda, parece ser até transcendental. E, esse ângulo, traduzido pela sua profunda simplicidade, faz lembrar as grandes ideias já produzidas pela humanidade, nas quais duas características são comuns a todas elas: o revestimento pela *simplicidade* e *clareza*, tal qual a invenção da roda.

Por outro lado, seu exercício e sua prática chegam a beirar a utopia, tal é a cultura do apego que existe nas pessoas. Veja-se o consumismo como uma prática enlouquecida, decorrente do próprio apego, no caso a bens materiais, pois se vive a ilusão de que para ser feliz é necessário possuir bens. Entretanto, a compreensão e o reconhecimento de que exercitar o desapego – não somente de bens materiais – leva o sujeito a um estado de paz absoluto, já é um motivo mais do que suficiente para se adotar essa prática. Pode, de fato, pelas condições culturais, ser inatingível essa condição, mas caminhar em sua direção é, no mínimo, razoável, pois, assim, o homem estará se aproximando da condição ideal.

Quanto à fantasia da separatividade, à qual Weil se refere, trata-se de um pensamento, ou de uma tese, que é defendida por muitos pensadores, a qual dá conta de que todos somos uma única criatura. As pessoas, todos os seres vivos, enfim, poder-se-ia aí enquadrar todo o mundo animal, vegetal e mineral, vivendo neste mundo, nessa dimensão, uma grande experiência – a da separatividade. Poderia ser explicado sobre o seguinte ponto de vista: tudo e todos são (no caso, é) uma única divindade, que teria decidido vivenciar essa experiência de separação, como uma forma de aprimoramento, de polimento da sua essência.

Trazendo as questões para uma amplitude mais modesta, porém não menos importante sob o aspecto da busca pela paz, Merleau-Ponty aborda a influência das cores, que, segundo o autor, produzem reações distintas, de acordo com cada uma:

Assim, antes de ser um espetáculo objetivo, a qualidade deixa-se reconhecer por um tipo de comportamento que a visa em sua essência, e é por isso que, a partir do momento em que meu corpo adota a atitude do azul, eu obtenho uma quase-presença do azul. Portanto, não é preciso perguntar-se como e por que o vermelho significa o esforço ou a violência, o

verde o repouso e a paz, é preciso reaprender a viver essas cores como nosso corpo as vive, quer dizer, como concreções de paz ou de violência.⁹

Ora, essa abordagem acerca da influência das cores nas percepções humanas, certamente, merece maior aprofundamento, pois a considerar sua efetividade e, sendo elas, então, capazes de alterar, de alguma forma, a nossa consciência, a ciência deve buscar melhor explicação para tais implicações.

O mesmo Merleau-Ponty, a partir dessa abordagem da percepção dos sentidos, afirma que é possível restituir à própria noção de “sentidos” um valor que o intelectualismo lhe recusa reconhecer.

Galtung (1995) elabora seu conceito de paz ao traçar dois conceitos: o de uma paz negativa e outro de uma paz positiva. A paz negativa, de acordo com Galtung, é a simples ausência de guerra, fato que não suprime a predisposição para ela ou a brutalidade estrutural da sociedade. A paz positiva envolve também apoio mútuo, educação e interdependência dos povos. A paz positiva seria não apenas uma forma de prevenção contra a guerra, mas o estabelecimento de uma sociedade mais perfeita, onde mais pessoas comungam do espaço social de forma harmônica.

Observa-se, aqui, que Galtung (1995) traça uma configuração muito interessante ao definir a paz sob dois ângulos importantes, os quais proporcionam uma visão com um grau sistêmico mais ampliado. Com isso, o autor deixa claro que, enquanto inexistente a guerra, não significa que a violência não esteja presente, haja vista que ela está adormecida. Atitudes e linguagem sempre serão instrumentos para despertá-la. Portanto, se exige vigilância permanente.

Guimarães,¹⁰ ao descrever as mais diversas iniciativas do pós-guerra, tanto da Primeira como da Segunda Guerra Mundial, lembra que a fundação da *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (Unesco), em 1948, tornou possível o desenvolvimento de diferentes iniciativas, respaldadas no notório trecho de sua constituição: “Assim como as guerras nascem nas mentes

⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 1999. p. 285.

¹⁰ GUIMARÃES, Marcelo Rezende. A educação para a paz como exercício da ação comunicativa: alternativas para a sociedade e para a educação. *Revista Educação*, Porto Alegre, ano XXIX, ano 2, v. 59, p. 330, maio/ago. 2006.

humanas, é nas mentes humanas que devem ser erguidas as defesas da paz.” Isso está perfeitamente de acordo com o cenário que aqui se está pintando, já que se coaduna com os mais diversos aspectos.

Freud já evidenciava essa questão – tendência devastadora dessa força perversa que existe no ser humano –, especialmente quando em situação de guerra, como se lê:

Quando os seres humanos são incitados à guerra, podem ter toda uma gama de motivos para se deixarem levar – uns nobres, outros vis, alguns francamente declarados, outros jamais mencionados. Não há porque enumerá-los todos. Entre eles está certamente o desejo de agressão e destruição: as incontornáveis crueldades que encontramos na história e em nossa vida de todos os dias atestam a sua existência e a sua força.¹¹

Pensar que o ser humano possui, arraigados dentro de si, desejos do tipo de agressão e destruição, como Freud (1995) apresenta, é tão desconfortável, que, até por conveniência, as pessoas tendem a não pensar sobre isso, ou seja, ignorar esse lado sombrio do seu caráter. Portanto, se esse filósofo tem razão, essa realidade persiste muito mais inconscientemente do que a própria razão possa percebê-la com constância e naturalidade.

De qualquer forma, o comportamento não avaliza outra realidade, senão o da predominância da capacidade de promover o bem e o mal. Não fosse assim, não precisaríamos de leis para reger a conduta humana.

Se não houvesse a corrupção e o vício de homens degenerados, não seria preciso outras leis, nem a necessidade de formar, no lugar de grande e natural comunidade, sociedades separadas, fundadas sobre contratos positivos.¹²

Hobbes também escreveu um parecer lacônico, mas que traduz a essência de como o ser humano se comporta:

Em todos os tempos, reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa da independência, vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro: isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de

¹¹ FREUD, S. Pourquoi la guerre?: lettre d’Einstein à Freud. *OCP*, Paris: PUF, v. XIX, p. 76-77, 1995.

¹² LOCKE, John. *Segundo tratado do governo civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 5.

seus reinos, e constantemente com espiões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra.¹³

Então, se essa é a predisposição humana, onde o mal está presente, para se buscar uma cultura de paz, torna-se imperativo tratar a questão sob o enfoque educativo. Guimarães dá um viés pedagógico para se pensar a educação para a paz, ao descrever seu pensamento nos seguintes termos:

Não basta apenas tematizar a educação para a paz, é necessário perguntar sobre qual metodologia ela se inspira. Especialmente, faz-se necessário confrontar estes sentidos com os desenvolvimentos do pensamento filosófico contemporâneo, especialmente com a posição de negação das estruturas estáveis do ser, às quais o pensamento deveria ater-se para fundar-se em certezas que não sejam precárias, conhecida como crise da metafísica. É preciso examinar se certa desconfiança e ceticismo em relação à educação para a paz não proviria de sua ligação quase visceral com a metafísica. Trata-se, portanto, de pensar o sentido da educação para a paz na crise da metafísica, constituindo-a sem a necessidade de recurso a um transcendental.¹⁴

Exatamente na direção que Guimarães aponta, há um projeto de pesquisa de doutorado, já qualificado, muito embora ainda não seja tese, pois que não foi publicado, de Sabbi (2016), que trata dessa questão, sob o enfoque do agir e reagir, como algo a ser urgentemente trabalhado. O problema de pesquisa é: *Qual é a possibilidade de elaboração de um discurso da consciência virtuosa no horizonte da linguagem e da racionalidade na educação, tendo como parâmetros os comportamentos éticos e a efetividade na formação de um ser humano?*

Ele parte de diversos pressupostos, em especial, de que o ser humano desenvolveu ciências e tecnologias sem precedentes, mas esqueceu de se educar e, assim, age, em boa parte das vezes, sob o predomínio das emoções em detrimento da razão, sem que haja a devida e imperativa harmonização entre ambas. Essa pesquisa diz mais, pois leva o leitor a concluir que, enquanto o ser humano não evoluir sob esse aspecto – primitivo –, em sua forma de pensar e de atuar, a própria sobrevivência humana estará correndo perigo, além do Planeta em que está inserido.

¹³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1988. p. 77.

¹⁴ GUIMARÃES, op. cit., p. 333-334.

Mais um argumento favorável à criação de uma cultura de paz. E como fazer isso sem que seja através da educação?

Para a Unesco, a cultura de paz é entendida como um

conjunto de valores, atitudes e comportamentos que traduzem o respeito à vida, à pessoa humana, à sua dignidade e a todos os direitos do homem, bem como rejeição da violência sob todas as formas e o comprometimento com os princípios de liberdade, justiça, solidariedade, tolerância, direitos do homem e compreensão tanto entre as pessoas, quanto entre os grupos e indivíduos.¹⁵

Ora, se essa é uma boa definição de *cultura de paz*, e tem tudo para ser, então há uma distância fenomenal entre o necessário e o que se tem.

A Organização das Nações Unidas (ONU), criada no término da Segunda Guerra Mundial, por 191 países signatários, foi um esforço conjunto das nações para garantir a paz. No ano de 2000, a ONU propôs oito objetivos para o milênio. No Brasil, esses objetivos são conhecidos como os oito jeitos de mudar o mundo, conforme pode ser identificado nos selos correspondentes (Figura 1).

Claramente, essa ação da ONU visa a ações para melhorar oito dos fatores considerados mais urgentes e injustos, com o objetivo de, proporcionando melhores condições de vida, se possa conquistar um nível maior da própria paz.

Figura 1 – Selos dos oito jeitos de mudar o mundo



Fonte: ONU. Oito jeitos de mudar o mundo: nós podemos (2004).

O enfoque dessa grande campanha da ONU centra-se, basicamente e, sobretudo, na necessidade de proporcionar uma educação adequada, além de se buscar resolver cada um dos oito itens propostos. Entende-se que, a partir da

¹⁵ UNESCO, 1989, p. 53.

solução desses itens apontados, a paz seria um elemento muito mais presente na vida dos cidadãos. Trata-se de um dos mais importantes e atuais movimentos para a paz em todo o mundo.

Conclusões

“Nós só encontramos o tesouro em nós quando entramos em contato com as nossas feridas. A pérola cresce nos ferimentos da concha.” (A. Grün; M. Dufner).

Com o que foi visto até agora, já é possível ter uma identificação um pouco mais clara, de onde, efetivamente, se situa o centro dos conflitos e o cerne das possíveis soluções. Nada é mais produtivo do que se autoeducar, do que focar a si mesmo, tudo que possa ser feito para que os propósitos mudem e se transformem em ações efetivas, muito diferente das ideologias, boa parte delas sonhadora, porém quase nada como práticas em termos de ação. “Entender-se é um processo de obtenção de acordo entre sujeitos, linguística e interativamente competentes.”¹⁶

Exigir atitudes melhores dos governos, é claro, também pode ser produtivo, como pode ser em relação aos outros, especialmente quando se obtém, a partir dessas ações, mudanças positivas. Porém, nada se compara à efetividade de atitudes para consigo, modificando-se, moldando-se na perspectiva de um ser mais harmonizado consigo, com a ecologia do planeta Terra e com a vida.

Maturana e Dávila afirmam que questionamentos sobre a forma de se fazer as coisas, sobre o fato de se produzir dor para si e para os outros, acabam por produzir

a ampliação da consciência das cegueiras que nossas alienações cognitivas, como modos de viver e de gerar mundos, trazem a nosso habitar. Mais que isso, se formos responsáveis em nosso reflexionar, veremos que todas as alienações cognitivas, sejam elas ideológicas, tecnológicas, religiosas, filosóficas, políticas ou perseguidoras do controle, da eficiência, da ambição e da aspiração ao poder, geram mal-estar, dor e sofrimento em todas as

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988. p. 368. v. 1.

dimensões do conviver, porque nelas as pessoas [...] desaparecem nas sombras tirânicas das cegueiras de seu raciocinar desde a onipotência.¹⁷

Assim, é pelo autorreconhecimento das falhas, limitações, estado evolutivo e de uma imensa humildade, que se poderá caminhar para o cerne da questão da ausência de paz. Deve-se fugir do natural egocentrismo humano, o qual pressupõe, absurdamente, que o homem é um animal superior aos demais seres vivos. Além disso, toques de polidez e de diplomacia devem começar a fazer parte do novo ser que se idealiza para além de posturas éticas.

O estudioso Dias traça elementos nessa direção:

Trata-se, portanto, não de nos impormos violentamente aos outros pela força, nem mesmo de, entre nós e eles, delimitarmos as fronteiras jurídicas, para eventualmente nos defendermos e podermos viver em paz, mas, em sentido radical e positivo, de crescermos todos no sentido de não nos fecharmos nos nossos próprios mundos de interesses, ideias e valores e, em vez disso, nos abriremos ao diálogo com os mundos dos outros, à compreensão dos seus interesses, ao brilho das suas ideias, à relevância dos seus ideais, e ainda em procurarmos, através do encontro, da comunicação, do debate, da empatia, da solidariedade, da colaboração, respeitando sempre as diferentes idiosincrasias e culturas, contribuir para o advento, no mundo em que vivemos, do mundo a que aspiramos. A educação é assim apresentada como a via, o itinerário, a estrada real, o caminho radical que se impõe seguir para a instauração do mundo da dignidade e dos direitos humanos.¹⁸

Portanto, mais uma vez, a educação é o caminho, seja pelas vias convencionais dos processos educativos, seja pela autoimposição de um novo saber, ou um novo potencial – de um ser refinado e sensibilizado no aspecto relacional.

Certamente, a humanidade não está nem perto dessa condição a ser desenvolvida pelas pessoas, porém, talvez, reflexões como as que aqui foram traçadas possam ter algum fundamento, de forma que contribuam para essa transformação do ser humano e, finalmente, que tenha início uma trilha efetiva para o alcance da paz.

¹⁷ MATURANA, H.; DÁVILA, X. Y. *Habitar humano em seis ensaios de biologia cultural*. São Paulo: Palas Athena, 2009. p. 45.

¹⁸ DIAS, J. R. *Educação: o caminho da nova humanidade: das coisas às pessoas e aos valores*. Porto: Papiro, 2009. p. 71.

Entender e reconhecer a condição humana comportamental primitiva, como visto, é uma atitude de humildade e, talvez, uma abertura para o desenvolvimento da consciência, nos aspectos de uma relação promissora e humana consigo e com os outros, da mesma forma que se vem obtendo com os aspectos científicos e tecnológicos.

Os caminhos para a paz, como alguns aqui vistos, levam, invariavelmente, à necessidade de haver uma ordenação de pensamentos de forma lógica, portanto racional, sem que isso signifique abdicar das emoções e, sim, à necessidade de conciliar. As emoções são um tesouro que proporcionam um leque de sentidos e significados para o viver. Isso deverá sempre estar muito claro.

Seria o nascimento de um novo *homo sapiens*, do tipo *homem humilde* que, através do despojamento de sua arrogância e egocentrismo, encontrar-se-ia consigo mesmo e com a vida, talvez salvando a espécie humana do seu extermínio, modificando suas atuais atitudes, as quais, nitidamente, parecem levá-lo para um triste e desastrado final.

Referências

AMERIO, P.; Di LAURO, M. Teorie cognitive delle emozioni. *Giornale Italiano di Psicologia*, ano 12, n. 2, p. 167-189, 1985.

BUCK, R. Nonverbal communication of affect in children. *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 31, p. 644-653, 1975.

_____. Nonverbal communication of affect in preschool children: relationship with personality and skin conductance. *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 35, p. 225-236, 1977.

_____. The slide-viewing technique for measuring nonverbal sending accuracy: a guide for replication. *Catalog of Selected Documents in Psychology*, ano 8, n. 62, 1978. Abstract.

_____. *The communication of emotion*. London: Guilford, 1984.

BUCK, R. et al. Nonverbal communication of affect in humans. *Proceedings of the 77th Annual Convention – APA*, p. 367-368, 1969.

CAMPOS, J. Socioemotional development. In: HAITH, M.; CAMPOS, J. (Org.). *Carmichael's manual of child psychology: infancy and development psychobiology*. New York: John Wiley & Sons, 1983. p. 46-69. v. 2.

CANNON, W. B. *The wisdom of the body*. New York: W. W. Norton, 1932.

DIAS, J. R. *Educação: o caminho da nova humanidade: das coisas às pessoas e aos valores*. Porto: Papiro, 2009.

EKMAN, P. Universal and cultural differences in facial expression of emotion. *Nebraska Symposium on Motivation*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1972.

_____. (Org.). *Emotion in the human face*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

EKMAN, P.; OSTER, H. Facial expression of emotion. *Annual Review of Psychology*, n. 30, p. 527-554, 1979.

ELLIS, H. D. The role of the right hemisphere in face perception. In: YOUNG, A. W. (Org.). *Functions of the right cerebral hemisphere*. New York: Academic Press, 1983. p. 23-52.

FELDMAN, R. S. (Org.). *Development of non-verbal behaviour in children*. Berlin: Springer Verlag, 1982.

FRAISSE, P. Les émotions. In: FRAISSE, P.; PIAGET, J. (Org.). *Traité de psychologie expérimentale: motivation, émotion et personnalité* Paris: PUF, 1975. p. 41-72. v. 5.

FREUD, S. Pourquoi la guerre?: lettre d' Einstein à Freud. *OCP*, Paris: PUF, 1995, v. XIX.

GAARDER, J. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GALTUNG, J. *Peace by peaceful means*. London: Sage, 1995.

GAZZANIGA, M. S.; LE DOUX, J. E. *The integrated mind*. New York: Plenum Press, 1978.

GNEPP, J.; HESS, D. L. R. Childrens understanding of verbal and facial display rules. *Developmental Psychology*, n. 22, p. 103-108, 1986.

GOODALL, J. *In the shadow of man*. New York: Dell, 1971.

_____. Life and death at Gombe. *National Geographic*, v. 155, p. 592-621, 1979.

GORDON, H. W. Music and the right hemisphere. In: YOUNG, A. W. (Org.). *Functions of the right hemisphere*. New York: Academic Press, 1983. p. 121-152.

GUIMARÃES, M. R. A educação para a paz como exercício da ação comunicativa: alternativas para a sociedade e para a educação. *Revista Educação*, Porto Alegre, ano XXIX, ano 2, v. 59, p. 329-368, maio/ago. 2006.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988. v. 1.

HARLOW, H. F. *Learning to love*. San Francisco: Albion, 1971.

HASSLER, M. Functional cerebral asymmetries and cognitive abilities in musicians, painters and controls. *Brain and Cognition*, n. 13, p. 1-17, 1990.

- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- IZARD, C. E. *Maximally discriminative facial movement scoring system*. University of Delaware, 1979. Trabalho não publicado.
- JAMES, W. *Psychology: the briefer course*. New York: Harper Torch Books, 1966.
- LOCKE, John. *Segundo tratado do governo civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MALDONADO, Maria Tereza. *Os construtores da paz: caminhos da prevenção da violência*. São Paulo: Moderna, 1997. (Coleção Polêmica).
- MASON, W. A. The effects of social restriction on the behaviour of rhesus monkeys: III Tests of gregariousness. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, n. 54, p. 287-290, 1961.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 1999.
- MATURANA, H.; DÁVILA, X. Y. *Habitar humano em seis ensaios de biologia cultural*. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- MILLER, R. E.; BANKS, J.; KUWAHARA, H. The communication of affect in monkeys: cooperative reward conditioning. *Journal of Genetic Psychology*, n. 108, p. 121-134, 1966.
- MILLER, R. E.; BANKS, J.; OGAWA, N. Communication of affect in cooperative conditioning of rhesus monkeys. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n. 64, p. 343-348, 1962.
- _____. Role of facial expression in cooperative-avoidance conditioning in monkeys. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n. 67, p. 24-30, 1963.
- MOWRER, O. H. *Learning theory and behaviour*. New York: John Wiley & Sons, 1890.
- ONU. Organização das Nações Unidas. *8 jeitos de mudar o mundo: nós podemos*. Tamboré: Plural; Instituto Brasil Voluntários, 2004.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Albertino Pinheiro. 6. ed. São Paulo: Atena, 1956.
- PLUTCHICK, K. A general psychoevolutionary theory of emotion. In: PLUTCHICK, R.; KELLERMAN, H. (Org.). *Emotion, theory, research, and experience*. New York: Academic Press, 1980. p. 46-75.
- ROAZZI, A.; FEDERICCI, F. C. B.; WILSON, M. A estrutura primitiva da representação social do medo. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 14, n. 1, p. 57-72, 2001.
- ROSS, E. D. The aprosodias: functional-anatomic organization of the affective components of language in the right hemisphere. *Archives of Neurology*, v. 38, n. 9, p. 561-569, 1981.
- SABBI, Carlos Roberto. *Estados alterados de consciência e educação: pedagogia radical como alternativa emancipatória*. Projeto de tese. Universidade de Caxias do Sul. Centro de Filosofia e Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação – Doutorado em Educação, 2016.

SCHACHTER, S. The interaction of cognitive and physiological determinants of emotional state. In: PEREZ, J. F. (Org.). *General psychology: selected readings*. Princeton: D. Van Nostrand, 1967. p. 25-47.

SCHERER, R.; EKMAN, P. *Approaches to emotions*. Hillside, N. J.: Erlbaum, 1984.

SINVAL, L. A. de O.; ALMEIDA, M. M. de A. Estados primitivos da mente: poema e polêmica. *Revista Ide*, São Paulo, v. 30, n. 45, dez. 2007.

SROUFE, L. A. Socioemotional development. In: OSOFSKY, J. (Org.). *Handbook of infant development*. New York: John Wiley & Sons, 1979.

WEIL, P.; LELOUP, J.-Y.; CREMA, R. *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas: Vetus, 2003.

Direito Internacional dos Direitos Humanos: a consolidação do sistema global de proteção aos direitos humanos e fundamentais como contributo ao projeto contemporâneo de uma paz perpétua *

Felipe Magalhães Bambirra^{**}
Fernanda Busanello Ferreira^{***}

Introdução

Immanuel Kant elaborou a sua conhecida teoria sobre a criação de uma República Mundial (*Weltrepublik*), desenvolvida como *modus* racional da organização internacional-estatal no livro *Paz Perpétua*.¹ O objetivo de tal República cosmopolita seria assegurar a paz duradoura na comunidade de Estados, para a qual o filósofo elenca condições de possibilidade racionalmente pensadas. A tese kantiana trata do debate sobre os limites, AS necessidades e OS condicionamentos recíprocos entre a moral, a política e o direito, com a finalidade de se evitar a guerra, que nenhum benefício traz à população em geral.

Apresenta-se como formulação apta a conferir um solo seguro para a institucionalização de normas jurídicas globais, capazes de influenciar o comportamento e o agir dos principais atores internacionais, constituindo-se como condição de possibilidade de uma sociedade global organizada à pacificação das relações entre os países.

O esforço de construção e consolidação de normativas universais, aplicáveis aos países, como sustentáculo da paz mundial é, na atualidade,

* As reflexões aqui apresentadas são oriundas de debates na formulação da disciplina *Justiça e Direitos Humanos*, oferecida por ambos os autores no 1º semestre de 2017, no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos (UFG), tendo como referência parcial a tese de doutorado do Prof. Dr. Felipe M. Bambirra: BAMBIRRA, Felipe Magalhães. *O Sistema Universal de Proteção aos Direitos Humanos e Fundamentais*. 2014. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da UFG, Belo Horizonte: 2014.

** Professor e Pós-Doutorando no PPGIDH (UFG) e das Faculdades ALFA (GO), Mestre e Doutor em Direito (UFMG).

*** Professora e Pós-Doutora pelo PPGIDH (UFG), docente no curso de Direito da UFG (Jataí). Doutora em Direito (UFPR).

¹ KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Stuttgart: Reclam, 2010.

representado pelo desenvolvimento do direito internacional dos direitos humanos, como um avanço ao Direito Internacional clássico. Neste trabalho, serão apresentadas as reflexões kantianas sobre a paz perpétua e as tentativas contemporâneas de elaboração teórica e concretização de uma justiça mundial, por meio da institucionalização desse novo ramo do direito que vem se consolidando.

Os fundamentos da paz perpétua kantiana

A hipótese de que uma normatividade universal pudesse conduzir à paz entre os povos, a partir da criação de um direito global, distinto do direito de cada Estado, foi pensada por Kant em *Paz Perpétua*. Em sua proposta de uma *constituição cosmopolita*, Kant confronta, a todo o momento, o seu projeto teórico com a experiência política observável no mundo, exatamente porque reside no âmbito da política a maior dificuldade de se fazer refletir a esfera da moralidade deontológica kantianamente pensada.

Se, por um lado, objetivamente, afirma Kant não existir qualquer conflito entre moral e política,² subjetivamente o embate provavelmente sempre existirá, o que, segundo o autor, serve de pedra de afiar à virtude, e consiste menos em lutar contra todo o mal e sacrifícios que se impõem, e que devem ser aceitos, do que em olhar nos olhos desse mal que existe dentro de nós mesmos e vencer a sua malícia.³ Trata-se, portanto, não de um escrito meramente romântico-idealista, como pode pelo título parecer, mas de uma proposta ciente de suas dificuldades, ainda quando seu autor seja crente no progresso moral da humanidade.⁴

Para a consolidação do projeto de paz, Kant identifica três princípios ou requisitos fundamentais: a) a necessidade de que a Constituição civil em cada Estado seja republicana;⁵ b) o Direito Internacional (*ius gentium*) deve ser fundado, a partir de uma federação de Estados livres;⁶ e c) o direito cosmopolita

² Ibidem, p. 47.

³ Ibidem, p. 47-8.

⁴ Ibidem, p. 47.

⁵ Ibidem, p. 10.

⁶ Ibidem, p. 16.

(*Weltbürgerrecht*) deve garantir e se limitar às condições da *hospitalidade universal*.⁷

É a partir da constituição republicana, ou seja, forma pura-política fundada sobre o princípio da liberdade, da comunhão de todos os cidadãos, iguais entre si, de uma única legislação comum, que se criará a principal dificuldade a se preferir a guerra à paz, tendo em vista os malefícios, as perdas de vida e bens, enfim, todo o sofrimento que esta acarreta. “A constituição republicana, além da pureza da sua origem, isto é, de ter promanado da pura fonte do conceito de direito, tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela é esta o fundamento”,⁸ afirmou Kant.

Não se trata de submeter a solução sobre a guerra ao povo, democraticamente, mas ter em consideração que, em tal situação político-jurídica, o interesse do cidadão será levado em conta pelo governante, de forma racional, pois o republicanismo relaciona-se à separação dos poderes e à representatividade, não se permitindo confundir o executor e o legislador da lei, ainda que esse seja o próprio povo.⁹

Na hipótese contrária, num Estado despótico, os homens são tratados como meio, como máquinas de guerra,¹⁰ uma vez que “numa constituição em que o súdito não é cidadão, e que portanto não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe de Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário”.¹¹ Por esse contraste, bem como pelo princípio da publicidade, Kant erige a constituição republicana como fundamental na política e no direito, a permitir maior controle em relação à agressão a outros Estados.

A federação de Estados livres, proposta por Kant, é o meio idôneo e racional de se superar o “estado de natureza”, que se encontra entre os Estados, argumenta o filósofo. Com suporte e espelhando-se na teoria contratualista, amplamente utilizada para justificar a necessidade de constituição jurídico-política interna, sustenta-se a imperiosa instituição de um *foedus pacificum*, vale

⁷ Ibidem, p. 21.

⁸ KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projecto filosófico*. Trad. de Artur Morão. Covilha: LusoSofia, 2008. p. 12.

⁹ KANT, op. cit., 2010, p. 14.

¹⁰ Ibidem, p. 10-11.

¹¹ KANT, op. cit., 2008, p. 13.

dizer, um sistema político que não simplesmente objetive obter o poder do Estado, mas sim manter a paz de um Estado para si e, simultaneamente, para os demais, sem a constante coação do mais forte sobre o mais fraco.¹² No dizer de Kant,

tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre.¹³

Ainda, de modo especular, seria necessário que os Estados se submetessem a um poder de impor a todos leis e, igualmente, a garantir o seu cumprimento.¹⁴ A proposta kantiana avança ainda mais, e, segundo Merle, em acoplamento à *Weltrepublik* (República Mundial), propõe-se também uma *civitas gentium* (*Völkerstaat* – um “Estado do Povo”), capaz de abranger toda a população da Terra.¹⁵ Uma vez que querer a guerra e, também, não querer se submeter a um poder que exorbite o próprio Estado, é apontado pelo filósofo como uma contradição,¹⁶ a solução aparece na forma republicana, apta a

constituir o centro da associação federativa para que todos os outros Estados se reúnam à sua volta e assim assegurem o estado de liberdade dos Estados conforme à ideia do direito das gentes e estendendo-se sempre mais mediante outras uniões.¹⁷

Finalmente, Kant nos fala de um direito cosmopolita à hospitalidade. Antes, porém, cabe diferenciar o direito político-estatal (*Staatsbürgerrecht*), o direito internacional (*Völkerrecht*, *ius gentium* ou direito das gentes) e o direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*). O primeiro é aquele que subsiste no âmbito interno do Estado, vinculando os homens como um povo. O segundo trata das relações recíprocas entre os Estados – o que seria, *grano salis*, o nosso direito

¹² KANT, op. cit., 2010, p. 18-19.

¹³ KANT, op. cit., 2008, p. 18.

¹⁴ KANT, op. cit., 2010, p. 19-20.

¹⁵ Ibidem, p. 20. MERLE, Jean-Christophe. Menschenrechte und Weltstaatlichkeit. In: POLLMANN, Arnd; LOHMANN, Georg (Org.). *Menschenrechte: ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2012. p. 369.

¹⁶ KANT, op. cit., 2010, p. 19.

¹⁷ KANT, op. cit., 2008, p. 18.

internacional contemporâneo – e, por fim, o terceiro, o direito cosmopolita, necessário e se constitui na medida em que os

homens e os Estados mantiverem-se na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de *um Estado universal da humanidade (ius cosmopolitanum)*. Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia da paz perpétua. Pois, se apenas um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado da natureza, isso implicaria o estado de guerra, do qual se libertar é exatamente o propósito. (Tradução livre, grifo nosso).¹⁸

Isto posto, alerta Kant que o direito cosmopolita não é mera filantropia, e “hospitalidade significa o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em razão da sua chegada ao território de outro”.¹⁹ Assistiria ao homem um direito de visita, pois todos são obrigados a partilhar o solo terrestre, não existindo a possibilidade, tendo em vista a esfericidade da Terra, dos povos se afastarem uns dos outros. Assim, a tendência dos encontros dirigir-se-ia rumo à estabilização de relações pacíficas, a serem reconhecidas pelo direito, aproximando-se do ideal de uma constituição cosmopolita.²⁰ Nas palavras de Kant:

Como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, *um complemento da paz perpétua*, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição. (Grifo nosso).²¹

¹⁸ “Die nach dem Weltbürgerrecht, sofern Menschen und Staaten, in äußerem aufeinander einfließendem Verhältnis stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*ius cosmopolitanum*). Diese Einteilung ist nicht willkürlich, sondern notwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von diesen in Verhältnisse des physischen Einflusses auf den anderen und doch im Naturstande wäre, so würde damit der Zustand des Krieges verbunden sein, von dem befreit zu werden hier eben die Absicht ist”. (KANT, op. cit., 2010, p. 11).

¹⁹ “Und da bedeutet Hospitalität (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden”. (KANT, op. cit., 2010, p. 21; KANT, op. cit., 2008, p. 20).

²⁰ KANT, op. cit., 2010, p. 21.

²¹ KANT, op. cit., 2008, p. 22.

Certamente, o cerne das ideias kantianas aqui delineadas terá efetividade com os desdobramentos históricos subsequentes, a partir da crescente integração internacional, cuja necessidade se perceberá no século XIX, quando a estabilidade – ainda que precária – proporcionada pelo Sacro Império romano-germânico desmorona, em 1806, com as guerras napoleônicas. Apenas no século XX se consolidará, juridicamente, o *Tratado de Versalhes*, instituindo a *Liga das Nações*, embrião da atual Organização das Nações Unidas, inovando nas convenções multilaterais para a garantia da estabilidade na Europa, tentando estabelecer um equilíbrio de poder. Apesar do fracasso da *Liga*, incapaz de conter as hostilidades que levaram à Segunda Guerra Mundial, esta veio apenas a confirmar a incontornabilidade do desenvolvimento de um sólido sistema internacional, baseado não simplesmente na política, mas numa estrutura jurídica que lhe permita perenidade.

Já no contexto da Segunda Guerra Mundial, Kelsen ressaltou a importância e mesmo a tendência verificada do processo de união entre os Estados, como a construção de um órgão central para a produção e implementação de normas jurídicas. Um Estado Mundial (*Weltstaat*), segundo o jurista austríaco, não é simplesmente a formação política de um Estado único, perigo também alertado por Kant – pois, sem mediações dialéticas, permaneceria na abstratividade que, certamente, levaria à indiferença das particularidades e concretudes culturais e políticas, culminando na *tiranía da homogeneização* – mas a unidade organizacional de um ordenamento jurídico, a partir de sua teoria monista do direito internacional.²²

Ao lado dos conceitos apresentados, cabe ainda a menção a algumas interessantes propostas de governança global para a garantia da paz, distintas do modelo kantiano. Uma delas diz respeito à utilização do termo *Weltstaatlichkeit* – numa tradução livre “estatalidade mundial” –, que não se confunde com a proposta apresentada por Kant, como atesta Merle. O termo busca afirmar a necessidade de uma normatividade efetiva no plano mundial, afinal, um dos problemas do direito internacional e das previsões normativas globais é a falta de uma estrutura que permita o exercício jurisdicional e a configuração de

²² KELSEN, Hans. *Teoria geral do Estado e do Direito*. 3. ed. Trad. de Luis Carlos Borges. São Paulo: M. Fontes, 1998. p. 517-21.

direitos subjetivos internacionais, para os Estados mas, especialmente, para os indivíduos.²³

Niederberger, assim, distingue o modelo de confederação daqueles de mais ou menos centralidade da estatalidade mundial, e o designa como o “modelo de estados mundiais centrado nos estados”,²⁴ sendo que

o marco da confederação está em que não é criada nenhuma nova estrutura geral com competência legislativa ou executiva na base de uma geral possibilidade de participação global de todos os indivíduos. A confederação contém definitivamente também algo que, segundo Kelsen, é específico para uma criação de um Estado Mundial: uma competência judicativa global. Pois confederação no sentido de Niederberger é uma estrutura que garante e controla a conformidade do direito na interação entre os Estados.²⁵

Outra interessante proposta oferece-nos Hart, citando algumas possibilidades pensadas ou já existentes, para resolver a crise de inefetividade do direito internacional, como: a) a instauração um Poder Legislativo mundial, como o modelo do parlamento britânico, que possui um poder jurídico ilimitado; b) um Poder Legislativo-federativo, como o modelo do congresso americano, e que dispõe de competência apenas para assuntos específicos; c) um regime, no qual uma forma única de controle legal é de forma geral reconhecido e dispõe de

²³ Estas questões, em grande medida, esbarram no problema do conceito de soberania, que foi utilizado discursivamente, mesmo por países defensores dos direitos humanos, como recurso retórico para se absterem de tomar parte em tratados internacionais relevantes. Em regra, trata-se de uma leitura enviesada deste conceito, conforme apontado em BAMBIRRA, Felipe Magalhães. Soberania revisitada: construção histórico-filosófica e aproximativa entre direitos humanos e soberania através da dialética do reconhecimento. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Faculdade de Direito da UFMG, v. 114, p. 161-197, 2017.

Disponível em:

<https://www.academia.edu/31515268/Soberania_revisitada_constru%C3%A7%C3%A3o_hist%C3%B3rico-filos%C3%B3fica_e_aproximativa_entre_direitos_humanos_e_soberania_atrav%C3%A9s_da_dial%C3%A9tica_do_reconhecimento>.

²⁴ “Zentralstaatliche Modelle des Weltstaates”. (MERLE, op. cit., p. 370).

²⁵ “Das Merkmal der Konföderation besteht darin, dass ‚kein neues Gesamtgefüge mit eigener legislativer oder exekutiver Kompetenz auf der Basis genereller Teilhabemöglichkeit global aller Individuen geschaffen‘ wird. Die Konföderation enthält also durchaus etwas, das nach Kelsen für einen entstehenden Weltstaat spezifisch ist: eine globale judikative Kompetenz. Denn Konföderation im Sinne Niederbergers ist ‚eine Struktur, die die Rechtsförmigkeit [der] Interaktionen [der Einzelstaaten] garantiert und kontrolliert“. (MERLE, op. cit., trad. nossa).

todas as regras utilizáveis; e d) finalmente, um regime no qual a única forma reconhecida de obrigação é aquela determinada em tratados ou autoimposta.²⁶

Apesar das proposições anteriormente apresentadas constituírem-se modelos factíveis, parece, até o momento, ter tido razão Kelsen, que propôs não apenas um modelo, mas postulou pela real e crescente centralização, no sentido do *desenvolvimento do Direito rumo à unidade de um sistema de normas, vale dizer, um ordenamento jurídico global*.²⁷ A distância temporal das teses apresentadas, bem como o desenvolvimento da arquitetura jurídica internacional, permite-nos sustentar que a tendência contemporânea é o desenvolvimento de um modelo normativo global monista, semelhante à proposta kelseniana. Este vem se consolidando, entretanto, não pela formação de um Estado único, nem mesmo através da formação de uma federação de Estados, o que logicamente só faria sentido, se contraposta pelo menos a um Estado que não figurasse nesse grupo, mas pela própria comunidade internacional, composta, sobretudo, pelos Estados. Isto se dá tanto pela ampla adesão, pela imensa maioria dos países, dos principais instrumentos globais sobre direitos humanos, civis e políticos e, ainda, pelo reconhecimento, por esta mesma comunidade internacional, do caráter *erga omnes* a estes direitos, ampliando-se crescentemente o conceito de *jus cogens*.

Tendo tal premissa em vista, passa-se a examinar o desenvolvimento de uma normativa global, como parte de um projeto de paz e justiça, cujos fundamentos foram sintetizados por Kant, e que busca a sua efetividade, no mundo contemporâneo, por meio da consolidação de um direito internacional dos Direitos Humanos. Tal sistema, que engloba a proteção global, por meio da proposta de universalização da semântica dos direitos humanos, tem objetivado se consolidar como um ordenamento jurídico cosmopolita. São as bases desse sistema de normas que nos interessam, na sequência, apresentar.

²⁶ Idem.

²⁷ Ibidem, p. 369.

O Direito Internacional dos Direitos Humanos

A gênese semântica do direito internacional dos Direitos Humanos

O Direito Internacional dos Direitos Humanos caracteriza-se como derivação e desenvolvimento do Direito Internacional, e sua origem remonta à segunda metade do século XX, a partir da Carta das Nações Unidas, que traz como princípios, além da garantia da paz e segurança internacional, também a cooperação na resolução dos problemas internacionais de caráter econômico, cultural e humanitário, assim como estipular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais. O princípio jurídico da proteção e garantia da dignidade da pessoa humana adquire proeminência na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948,²⁸ anunciando, ambos os instrumentos normativos, uma nova era.

O objeto desse ramo jurídico é assim definido por Guerra:

O Direito Internacional dos Direitos Humanos tem por objeto o estudo do conjunto de regras jurídicas internacionais (convencionais ou consuetudinárias) que reconhecem aos indivíduos, sem discriminação, direitos e liberdades fundamentais que assegurem a dignidade da pessoa humana e que consagrem as respectivas garantias desses direitos. Visa, portanto, à proteção das pessoas pela atribuição direta e imediata de direitos aos indivíduos pelo Direito Internacional, direitos esses que se pretendem também ver assegurados perante o próprio Estado.²⁹

Piovesan, por sua vez, distingue-o do Direito Internacional clássico:

O Direito Internacional dos Direitos Humanos [...] apresenta um caráter específico e especial, que o distingue do Direito Internacional público em geral. Enquanto este busca tradicionalmente disciplinar relações de reciprocidade e equilíbrio entre Estados, por meio de negociações e concessões recíprocas que visam ao interesse dos próprios Estados pactuantes, o Direito Internacional dos Direitos Humanos objetiva garantir o exercício do direitos da pessoa humana.³⁰

²⁸ “De fato, no período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, houve uma profunda alteração no plano das relações internacionais em razão da criação da Organização das Nações Unidas, com o conseqüente surgimento de uma disciplina que visa a proteger o indivíduo: o Direito Internacional dos Direitos Humanos”. (GUERRA, Sidney. *Direito internacional dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 76).

²⁹ *Ibidem*, p. 79.

³⁰ A autora caracteriza, ainda, a sua pesquisa, de viés eminentemente interdisciplinar, como sendo o exame do *Direito Constitucional Internacional*, que atribui, julgamos, não a um novo ramo do direito que se constitui, mas como designativo de seu campo de pesquisa, advindo da interface entre a Constituição estatal e o Direito Internacional dos Direitos Humanos. (PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 67-69).

Ainda em relação à autonomia do Direito Internacional dos Direitos Humanos, face ao Direito Internacional, pode-se destacar uma base principiológica que lhe confere características ímpares e o justificam como ramo próprio do Direito. Como salienta Martins, a ele não se aplicam os princípios: a) da reciprocidade, pois vale o princípio da identidade universal da pessoa humana, não fazendo sentido se eximir do cumprimento das normas de direitos humanos e fundamentais, a partir da ideia de *exceptio non adimplenti contractus*; b) da exclusividade da competência nacional, uma vez que a competência para a proteção do ser humano, além de integrar a esfera de responsabilidade do Estado, foi também subsidiariamente assumida pela comunidade internacional, e, conseqüentemente, não se pode falar em exclusividade, apenas em primariedade; c) da não ingerência nos assuntos internos, sendo que a impossibilidade de denúncia dos tratados deflui do art. 56 da *Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados*,³¹ com sustentáculo no princípio da proibição do retrocesso,³² em matéria de direitos humanos e fundamentais,³³ d) da reversibilidade dos compromissos. Além disso,

não se pode olvidar que as normas protetivas dos direitos humanos se apresentam com natureza de *jus cogens*, com a conseqüente e progressiva afirmação da perspectiva universalista do Direito Internacional dos Direitos Humanos, cuja base axiológica da dignidade da pessoa humana impõe ao Direito Internacional o reconhecimento a todo ser humano, em qualquer parte e em qualquer época, de um mínimo de direitos fundamentais.³⁴

A ONU desempenha um papel central nesse sistema, atuando de modo multifacetário.³⁵ Fomenta a consciência mundial acerca da necessidade de

³¹ BRASIL. Decreto 7.030, de 14 de dezembro de 2009. “1. Um tratado que não contém disposição relativa à sua extinção, e que não prevê denúncia ou retirada, não é suscetível de denúncia ou retirada, a não ser que: a) se estabeleça terem as partes tencionado admitir a possibilidade da denúncia ou retirada; ou b) um direito de denúncia ou retirada possa ser deduzido da natureza do tratado. 2. Uma parte deverá notificar, com pelo menos doze meses de antecedência, a sua intenção de denunciar ou de se retirar de um tratado, nos termos do parágrafo 1”.

³² REIS, Daniela Muradas. *O princípio da vedação ao retrocesso no direito do trabalho*. São Paulo: LTr, 2010.

³³ MARTINS, Ana Maria Guerra. *Direito internacional dos direitos humanos*. Coimbra: Almedina, 2006. p. 82.

³⁴ *Ibidem*, p. 80.

³⁵ Conforme Brunkhorst: “Em 1945, o ato jurídico mais importante – na verdade, um dos momentos constitutivos – do constitucionalismo revolucionário foi a fundação das Nações

garantia dos direitos humanos, através de programas de apoio governamentais, apoio à investigação sobre situação e promoção desses direitos; atua diplomaticamente nos chefes de Estado; investiga denúncias recebidas com fundamento em descumprimento de tratados e promove a codificação internacional sobre os direitos humanos.

Sobre esse último ponto, é necessário o exame dos principais instrumentos normativos que compõem o nível global de proteção e garantia dos direitos humanos, conhecido como a Carta Internacional dos Direitos Humanos (*International Bill of Human Rights*).

As bases normativas do direito internacional dos direitos humanos: a carta internacional dos direitos humanos (international bill of human rights)

Os instrumentos inspiradores centrais do sistema global de proteção aos direitos humanos são a Carta da ONU e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que foi confirmada em dois momentos significativos. A primeira foi a Conferência Mundial de Teerã, em 1968, que teve fundamental importância como incentivo para que os Estados reconhecessem e abraçassem a universalidade dos direitos humanos, tomando parte nos tratados que têm por meta dar efetividade a esses direitos. Afirmou-se, ainda, o caráter universal dos direitos humanos, a indivisibilidade e o combate à discriminação da mulher.³⁶ A segunda, a Conferência de Viena, de 1993, especial por se situar no contexto pós-guerra-fria, estabeleceu um programa de ação que reverbera nos dias atuais e, pela sua importância, merece maior consideração.

Os principais pontos de consenso, alcançados após longo e exaustivo debate, foram: a) a diversidade cultural não pode ser invocada para justificar a violação dos direitos humanos, pelo seu caráter universal;³⁷ b) a proteção dos

Unidas.” (BRUNKHORST, Haike. Alguns problemas conceituais e estruturais do cosmopolitismo global. Trad. de Sebastião Nascimento. *Revista brasileira de ciências sociais* (RBCS), v. 26, n. 76, p. 17, jun./2011).

³⁶ MARTINS, op. cit., p. 85.

³⁷ “5. All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated. The international community must treat human rights globally in a fair and equal manner, on the same footing, and with the same emphasis. While the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be borne in mind, it is the duty of States, regardless of their political, economic and cultural systems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms”, ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Vienna Declaration and Programme Of Action, A/CONF.157/23, 12 de julho de 1993. Disponível

direitos humanos não interessa somente aos Estados, mas igualmente à comunidade internacional, devendo a soberania ser compreendida segundo essa premissa;³⁸ c) a inter-relação entre direitos humanos, democracia e desenvolvimento;³⁹ d) a legitimidade do sistema global de monitoramento.⁴⁰

Assume Brunkhorst que a Declaração Universal dos Direitos Humanos teve enorme influência e impacto global, mas,

por insuficiente que tenha sido seu caráter vinculante, a maior parte de suas provisões jurídicas estão atualmente contempladas num amplo espectro de documentos e instrumentos jurídicos vinculantes que instituíram mecanismos de aplicação e verificação, desde o Conselho da Europa, de 1949, até a Corte Interamericana de Direitos Humanos, de 1979, da Convenção Europeia de Direitos Humanos aos Acordos Internacionais de Direitos Humanos, de 1966, e do direito constitucional internacional ao imenso número de constituições nacionais, começando pelas constituições alemã e austríaca, após a Primeira Guerra Mundial, e chegando por fim a praticamente todas as novas constituições que tenham sido estabelecidas após 1940 e, ainda mais importante, a reinterpretação radical de todas as antigas constituições democráticas à luz da Carta da ONU e da Declaração Universal, algo a que sequer a Corte Suprema dos Estados Unidos consegue se eximir.⁴¹

em: <<http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/%28symbol%29/a.conf.157.23.en>>. Acesso em: 7 out. 2013.

³⁸ “4. The promotion and protection of all human rights and fundamental freedoms must be considered as a priority objective of the United Nations in accordance with its purposes and principles, in particular the purpose of international cooperation. In the framework of these purposes and principles, the promotion and protection of all human rights is a legitimate concern of the international community. The organs and specialized agencies related to human rights should therefore further enhance the coordination of their activities based on the consistent and objective application of international human rights instruments”. (*loc. cit.*).

³⁹ “8. Democracy, development and respect for human rights and fundamental freedoms are interdependent and mutually reinforcing. Democracy is based on the freely expressed will of the people to determine their own political, economic, social and cultural systems and their full participation in all aspects of their lives. In the context of the above, the promotion and protection of human rights and fundamental freedoms at the national and international levels should be universal and conducted without conditions attached. The international community should support the strengthening and promoting of democracy, development and respect for human rights and fundamental freedoms in the entire world”. (*loc. cit.*).

⁴⁰ “It is incumbent upon the United Nations to make use of special programmes of advisory services on a priority basis for the achievement of a strong and independent administration of justice”. (*loc. cit.*).

⁴¹ BRUNKHORST, op. cit., p. 25.

Em complemento à Carta da ONU e à Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1966 foram aprovados pela Assembleia Geral da ONU o Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, os quais entraram em vigor apenas em 1976 e constituem também a *International Bill of Human Rights*.⁴²

O primeiro pacto, recepcionado pelo Brasil, através do Decreto 592, de 1992, impõe a observância de um rol de direitos negativos e positivos pelo Estado, como o direito à não discriminação e à jurisdição (art. 2º), à igualdade jurídica entre homens e mulheres (art. 3º), o direito à vida (art. 5º), a proibição da escravidão e trabalhos forçados (art. 6º), à liberdade (art. 9º), ao devido processo legal, incluindo um rol de garantias processuais (art. 14), entre outros. Inovou, em relação à Declaração Universal dos Direitos Humanos, ao proibir a prisão por dívida contratual (art. 11º), ao vedar a propaganda de guerra e o incitamento à intolerância étnico-racial (art. 20), ao garantir o direito ao nome e à nacionalidade à criança (art. 24) e a proteção à identidade cultural, religiosa e linguística (art. 27).

Atualmente,⁴³ o Pacto foi ratificado por 167 países, o que demonstra o consenso que foi construído em torno dos direitos ali declarados. Contudo, um importante protocolo facultativo, adicional ao primeiro pacto, que o complementa permitindo a apresentação de petições individuais pelas vítimas de violação de seus dispositivos, não obteve o mesmo sucesso. Conta, em 2017, com apenas 115 ratificações, e sente-se a ausência de importantes Estados, como os Estados Unidos da América, grande parte de Estados asiáticos e

⁴² PIOVESAN salienta a razão da divisão em dois grandes pactos: “Um dos maiores argumentos levantados pelos países ocidentais em defesa da elaboração de dois pactos distintos centrou-se nos diversos processos de implementação de das duas categorias de direito. Alegou-se que, enquanto os direitos civis e políticos eram autoaplicáveis e passíveis de cobrança imediata, os direitos sociais, econômicos e culturais eram ‘programáticos’ e demandavam realização progressiva [...] Em face dessas argumentações, os países socialistas responderam que não era em todos os países que os direitos civis e políticos se faziam autoaplicáveis e os direitos sociais, econômicos e culturais não autoaplicáveis. A depender do regime, os direitos civis e políticos poderiam ser programáticos, e os direitos sociais, econômicos e culturais autoaplicáveis”. (PIOVESAN, op. cit., p. 219).

⁴³ Disponível em: <http://treaties.un.org/pages/viewdetails.aspx?src=treaty&mtdsg_no=iv-4&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 7 nov. 2013.

também africanos. Mais de 60% das ratificações ocorreram após a década de 90.⁴⁴

Já o segundo Pacto Internacional – que fora recepcionado pelo Brasil com o Decreto 591, de 6 de julho de 1992 – devido à discussão no contexto de sua elaboração e, ainda, à constante resistência que se coloca face aos direitos de caráter sociais e econômicos,⁴⁵ ganhou contornos programáticos, mas, ainda assim, estabeleceu um rol de direitos importante. Garantiu a proteção ao trabalho, de forma livre, digna, com salário equitativo, segurança, higiene, igualdade de oportunidade, descanso, lazer, férias, de participar de sindicatos e fazer greve (art. 7º e 8º). Reconheceu o direito à previdência e seguro social (art. 9º), às garantias de proteção à família, à alimentação e à vida digna (art. 10º e 11), à saúde (art. 12), à educação (art. 13 e 14), à cultura (art. 15), dentre outros.

Foi ratificado por 161 países,⁴⁶ de forma mais lenta, é verdade. O impacto maior, entretanto, consistiu na demora em se estabelecer um protocolo adicional, que formalizasse mecanismos de monitoramento mais avançados, a exemplo do modelo adotado pelo primeiro Pacto. Em 2013, há apenas 11 ratificações, inclusive porque vieram a lume no final de 2008.⁴⁷

A Carta da ONU, a Declaração Universal e ambos os Pactos citados formam as grandes estruturas do sistema de proteção global ao ser humano, com foco nas garantias dos direitos e das liberdades individuais e sociais. Por essa razão, afirma-se que constituem a Carta Internacional dos Direitos Humanos

⁴⁴ Disponível em: <http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-5&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 7 nov. 2013.

⁴⁵ Afinal, sob a perspectiva econômica e social, o mundo todo é extremamente desigual, bem como internamente é extremamente desigual a maioria dos países. Esse, sem dúvida, é um dos pontos mais sensíveis em relação a toda discussão e implementação dos direitos humanos. Para se ter ideia do descomunal abismo social-econômico que separa ricos e pobres, 67% da população vive com 3,3% da riqueza, enquanto 0,5% da população vive com 38,5% dela, e 8% da população, abaixo desse meio por cento de supermilionários, dividem, entre si, 43% da riqueza, conforme informações do *The Wealth Report* 2013, elaborado pelo *Credite Suisse*. Disponível em: <<https://www.credit-suisse.com/ch/en/news-and-expertise/research/credit-suisse-research-institute/publications.html>>. Acesso em: 7 nov. 2013.

⁴⁶ Disponível em: <http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-3&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 7 nov. 2013.

⁴⁷ Disponível em: <http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-3-a&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 7 nov. 2013.

(*International Bill of Human Rights*).⁴⁸ Adicionalmente a estes tratados, há vários outros cuja matéria, extensão ou destinatários são limitados, podendo ser divididos em dois grandes grupos. O primeiro direciona-se à repressão da força ilegal e ilegitimamente utilizada, buscando banir as formas mais cruéis de atentados à dignidade humana. O segundo tem como alvo a proteção de minorias e grupos vulneráveis, que necessitam de *empoderamento* e proteção pela sua condição especial. Ambos serão objeto de análise no próximo tópico.

Instrumentos adicionais à carta internacional dos Direitos Humanos

Em relação aos tratados que objetivam reprimir o uso da força ilegal e ilegitimamente utilizada, buscando banir as formas mais cruéis de atentados à dignidade humana, destaca-se a *Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes*, adotada pela ONU em 1984, e que foi ratificada atualmente por 154 países.⁴⁹ O objetivo do tratado é banir, principalmente, a tortura, que, nos termos da definição do tratado (art. 1º), exige a condição especial de vinculação do agente ao Estado, a finalidade do ato (como obtenção de informação, coação ou intimidação), e a aflição intencional de severa dor ou sofrimento, seja ele físico ou mental. Tal proibição teve seu caráter de norma de *jus cogens*, com validade *erga omnes*, reconhecido, sem a necessidade de assinatura do tratado, inclusive. Nada obstante, o tratado buscou ainda limitar o direito de extradição, na hipótese de o extraditando poder ser torturado no país requerente; proibiu a sua abolição, mesmo em estado de emergência ou exceção (art. 2º) e, ainda, estabeleceu a jurisdição universal para os casos de cometimento de tortura.⁵⁰

Pertence, ainda, ao primeiro grupo o *Tratado de Roma*, que instituiu o Tribunal Penal Internacional e, associada à mesma finalidade, a *Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio*. A última foi adotada em 1948 pela ONU, pioneiramente, em razão do genocídio perpetrado durante a Segunda

⁴⁸ PIOVESAN, *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*, cit., p. 246. Disponível em: <www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet2Rev.1en.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2013.

⁴⁹ Disponível em: <http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-9&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 8 nov. 2013.

⁵⁰ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*, 1987. Disponível em: <treaties.un.org/doc/publication/UNTS/Volume%201465/v1465.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2013.

Guerra Mundial, e uma das peças inaugurais na constituição do Direito Internacional dos Direitos Humanos. No Brasil, foi promulgada pelo Decreto 30.822, de 6 de maio de 1952. Genocídio é definido no art. 2º da seguinte forma:

Entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal: a) matar membros do grupo; b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo; c) submeter intencionalmente o grupo a condição de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial; d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio de grupo; e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.⁵¹

E, ainda, conforme o art. 3º, não apenas o genocídio será punido, mas, igualmente, a associação de pessoas para cometer o genocídio; incitação direta e pública a cometer o genocídio; a tentativa de genocídio, e a coautoria no genocídio.⁵² Além disso, o art. 6º estabelece a submissão à jurisdição internacional daqueles que cometerem tais crimes, além da jurisdição nacional, evidentemente. Com fulcro em tal tratado, combinado com a margem de ação conferida pelo Capítulo VII da Carta das Nações Unidas ao Conselho de Segurança, para tomar as medidas necessárias para impedir as ameaças à paz internacional, foram criados Tribunais *ad hoc*, como o para a Bósnia e Ruanda, depois da experiência pós-guerra dos Tribunais de Nuremberg e Tóquio.

Passo importante foi dado com o estabelecimento do Tribunal Penal Internacional, cuja aprovação se deu em 1998, na Conferência de Roma, e contou com a assinatura de 120 países. Atualmente, foi ratificado por 122 países,⁵³ sendo, infelizmente, sensível à contradição: grandes potências, como a China, os Estados Unidos da América, além da Índia, Turquia, Filipinas, Israel e Sri Lanka votaram contra o tratado.⁵⁴ Nada obstante, significa um grande avanço, pois tribunais *ad hoc* sempre foram criticados por serem criados *ex post facto*, o que compromete a imparcialidade e legitimidade do julgamento, além de, com isso, afastar-se a necessidade da criação do tribunal passar pelo Conselho de

⁵¹ BRASIL. Decreto 30.822, de 6 de maio de 1952.

⁵² *Idem*.

⁵³ Disponível em: <<http://www.iccnw.org/?mod=romeratification>>. Acesso em: 8 nov. 2013.

⁵⁴ PIOVESAN, op. cit., p. 286-287.

Segurança da ONU, órgão sensível a pressões e interesses geopolíticos flutuantes. Salieta Piovesan:

O Tribunal Penal Internacional assenta-se no primado da legalidade, mediante uma justiça preestabelecida, permanente e independente, aplicável igualmente a todos os Estados que a reconhecem, capaz de assegurar direitos e combater a impunidade, especialmente a dos mais graves crimes internacionais. Consagram-se o princípio da universalidade, na medida em que o Estatuto de Roma aplica-se universalmente a todos os Estados-partes, que são iguais frente ao Tribunal Penal, afastando-se a relação entre “vencedores” e “vencidos”.⁵⁵

O Tribunal Penal Internacional assume papel subsidiário, em relação aos Estados, na punição de eventuais crimes previstos no Tratado, quando as instituições nacionais se mostrarem falhas, incapazes ou não de se comprometerem com a punição do crime perpetrado. Compete ao tribunal, nos termos dos art. 5º e seguintes, a punição dos crimes de genocídio, contra a humanidade, crimes de guerra e crimes de agressão,⁵⁶ este último ainda não tipificado. Salieta-se que o Tribunal tem atuado de forma ativa, fomentando investigações e tomando inclusive providências, em casos relacionados a violações de direitos humanos ocorridas em Uganda, Congo, República Centro Africana, Sudão, Quênia, Costa do Marfim, Mali e Líbia, já havendo sido

⁵⁵ Ibidem, p. 287.

⁵⁶ BRASIL. Decreto 4.388, de 25 de setembro de 2002. Em 2010 foi definido o crime de agressão, na Resolução RC/6 do Tribunal Penal Internacional, que, resumidamente, nos termos do art. 2º, prevê como tais os seguintes atos: “(a) The invasion or attack by the armed forces of a State of the territory of another State, or any military occupation, however temporary, resulting from such invasion or attack, or any annexation by the use of force of the territory of another State or part thereof; (b) Bombardment by the armed forces of a State against the territory of another State or the use of any weapons by a State against the territory of another State; (c) The blockade of the ports or coasts of a State by the armed forces of another State; (d) An attack by the armed forces of a State on the land, sea or air forces, or marine and air fleets of another State; (e) The use of armed forces of one State which are within the territory of another State with the agreement of the receiving State, in contravention of the conditions provided for in the agreement or any extension of their presence in such territory beyond the termination of the agreement; (f) The action of a State in allowing its territory, which it has placed at the disposal of another State, to be used by that other State for perpetrating an act of aggression against a third State; (g) The sending by or on behalf of a State of armed bands, groups, irregulars or mercenaries, which carry out acts of armed force against another State of such gravity as to amount to the acts listed above, or its substantial involvement therein”. Disponível em: <www.icc-cpi.int/iccdocs/asp_docs/Resolutions/RC-Res.6-ENG.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2013.

expedido, até 2012, mandado de prisão para doze pessoas, inclusive o então presidente do Sudão, Omal-al-Bashir.⁵⁷

No que tange aos tratados que se situam no segundo grupo, qual seja, a proteção de minorias e grupos vulneráveis, é preciso, preliminarmente, fazer constar uma observação acerca do conceito de minoria e grupo vulnerável. Minoria não quer dizer, necessariamente, menor número, numa acepção meramente quantitativa. Em regra, uma minoria está sim em menor número, mas isso nem sempre é verdade. É importante ter em consideração, também, que grupos específicos podem constituir uma maioria numérica, mas, ao mesmo tempo, devido à sua posição social prejudicada, ser qualitativamente uma minoria. Um exemplo radical, que clarifica essa possibilidade, é o regime de *apartheid*, que vigorou na África do Sul, no qual uma quantidade reduzida de brancos utilizou técnicas políticas e bélicas para se manter no poder, a partir da subjugação dos negros. Os negros, em quantidade maior, formaram uma minoria, controlada socialmente pelos colonizadores. A subcomissão da ONU, que discutiu inicialmente o tema decidiu, à época, não estabelecer uma definição para as minorias, mas dentre as sugestões que constam no documento referente aos debates,⁵⁸ destacamos uma que se impôs: “O termo minoria inclui apenas aqueles grupos não-dominantes, numa população que possui e deseja preservar tradições, ou características marcantes, de índole étnicas, religiosas ou linguísticas, que sejam estáveis.” Posteriormente, acrescentou-se a característica de existir, ainda que implicitamente, um laço de solidariedade entre esse grupo.

Existem, entretanto, outros grupos cuja desvantagem social é marcante e, apesar de não se enquadrarem nos critérios acima expostos, também merecem proteção especial do direito. São os chamados grupos em situação de vulnerabilidade. A identificação deste grupo é menos clara que a do primeiro (minorias), devendo ser feita por aproximação, a partir de características centrais, mas que não estão presentes em todos os casos. Definem-se em razão

⁵⁷ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. UN Document A/68/314 – 9th Report of the International Criminal Court. Disponível em: <www.icc-cpi.int/en_menus/icc/reports%20on%20activities/court%20reports%20and%20statements/Documents/9th-report/N1342653.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2013.

⁵⁸ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. UN Document E/2447 – E/CN.4/689, 6 de junho de 1953, p. 73. Disponível em: <http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=E/CN.4/689>. Acesso em: 8 nov. 2013.

de estarem em situação de desvantagem social e/ou jurídica significativa, que compromete o seu reconhecimento social, não raro havendo preconceito e invisibilidade social, por uma opção ou condição (a exemplo dos homossexuais e trabalhadores migrantes), que pode ser temporária ou não (presidiários, trabalhadores migrantes, desempregados), e até mesmo de índole natural, como no caso de crianças, adolescentes e idosos.⁵⁹

Se os direitos humanos buscam conferir especial proteção às minorias, tendo em vista a dignidade da pessoa humana, em sua dimensão coletiva – resguardando-se e preservando os costumes e características próprias de um grupo, expressão da riqueza cultural – a proteção aos vulneráveis apresenta-se como um desdobramento da dimensão também individual da dignidade da pessoa humana, a nortear e garantir tanto a possibilidade de escolha pela vida que vale a pena ser vivida pelo indivíduo, quanto a protegê-lo diante de situações que o coloque numa posição de excessiva desvantagem, a ameaçar a sua dignidade.

São vários os tratados que compõem o segundo grupo e, dentre eles, destacamos a *Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial*, a *Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher*, a *Convenção sobre os Direitos da Criança*, a *Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de todos os Trabalhadores Migrantes e dos Membros de suas Famílias* e, ainda, a *Convenção sobre o Direito das Pessoas com Deficiência*, o primeiro tratado recepcionado no Brasil na forma do art. 5º, § 3º da Constituição Federal, ou seja, em nível de Emenda Constitucional.

Não será examinado, ainda que sucintamente, o conteúdo dos tratados do grupo em tela, tal qual feito com os do primeiro grupo, por opção metodológica. São mais numerosos e visam ao reconhecimento e à melhoria das condições de grupos específicos e, assim, seu caráter de universalidade, nessa perspectiva, é mitigado. Nada obstante, demonstram a importância do reconhecimento das situações especiais vividas por estas minorias e por grupos em situação de

⁵⁹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. UN Document E/CN.4/Sub.2/384/Add.1-7 (1977). Disponível em: <<http://daccess-ods.un.org/TMP/9714531.30245209.html>>. Acesso em: 8 nov. 2013.

vulnerabilidade, e encontram também no Direito Internacional dos Direitos Humanos proteção específica.⁶⁰

Contudo, como bem pontua Bittar,

*para que a afirmação dos direitos humanos no plano internacional realmente corresponda a um projeto cosmopolita, é necessário o respeito a certas premissas: a) a necessidade de superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural e, no lugar dessas tradicionais concepções, a propositura de diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, ou seja, sobre preocupações que podem possuir nomes diversos em culturas diversas, mas que traduzem o mesmo tipo de questão de fundo; b) a necessidade de identificação da diversidade de concepções de dignidade humana, não traduzidas sob o clichê de direitos humanos, para a verificação das identidades possíveis nos valores a serem protegidos; c) a necessidade de compreensão de que existem diversas concepções de dignidade humana e de que todas as concepções são, ao mesmo tempo, relativas e incompletas, a partir da admissão de que não há um absoluto no que tange à dignidade da pessoa humana; d) a necessidade de afirmação da diversidade cultural da expressão dignidade da pessoa humana, daí decorrendo a necessidade de opção por aquela que traduz com maior intensidade benefícios maiores e mais largos; e) a necessidade de fazer da política emancipatória de direitos humanos uma política a serviço de duas trincheiras de batalha, a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças, para que ambas sejam realizadas com resultados.*⁶¹

Tais premissas, que muito se assemelham aos ideais do interconstitucionalismo de respeito à particularidade do direito interno, acoplada a uma leitura global, dependem, entende Bittar, da iminência de uma democracia cosmopolita, fortalecida por uma agenda mundial e que se valha de “mecanismos de sentido pacífico a implementar políticas favoráveis à coexistência e ao desenvolvimento global harmônico”.⁶²

⁶⁰ “Para Nancy Fraser, a justiça exige, simultaneamente, redistribuição e reconhecimento de identidades. Como atenta a autora: ‘o reconhecimento não pode se reduzir à distribuição, porque o *status* na sociedade não decorre simplesmente em função da classe. [...] Reciprocamente, a distribuição não pode se reduzir ao reconhecimento, porque o acesso aos recursos não decorre simplesmente em função de *status*’. Há, assim, o caráter bidimensional da justiça: redistribuição somada ao reconhecimento”. (PIOVESAN, op. cit., p. 247).

⁶¹ BITTAR, Eduardo C. B. Cosmopolitismo e direitos humanos. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/8606046-Cosmopolitismo-e-direitos-humanos.html>>. Acesso em: 1^o mar. 2017. p. 24-25.

⁶² Ibidem, p. 22.

Brunkhorst, contraditando um pouco essa utopia, reconhece que existe uma crescente pressão internacional, para que os países de regimes totalitaristas, opressores e antidemocráticos respeitem os direitos humanos desde 1989,⁶³ e admite que “mesmo a Rússia de Putin segue as decisões da Corte Europeia de Direitos Humanos. Sequer o Irã pode evitar a cooperação internacional à qual se vinculou por meio da Carta da ONU e do tratado de não proliferação nuclear”.⁶⁴ Contudo, alerta para o fato de que

a nova ordem mundial pode ser – e de fato foi, e com razão – descrita como uma ordem constitucional. Mas o processo de constitucionalização não deve ser confundido com democratização. Esta é uma ilusão europeia, uma ilusão de juristas e teóricos políticos alemães, assim como a ideologia dos líderes da União Europeia e de seu maquinário de propaganda intelectual. A ilusão é que a juridicização e o estado de direito automaticamente conduzirão à democracia.⁶⁵

Adverte Brunkhorst, ainda, que o cosmopolitismo contemporâneo em muito difere daquele pensado por Kant em sua paz perpétua, rememorando – em complemento – que, desde sua formação, o Estado moderno convive com a presença de elementos de uma “estatalidade universal”,⁶⁶ que, portanto, não é um fato recente. O que difere o momento atual dos precedentes, para ele, é que o século XXI, além de contar com uma ordem normativa integrada, também tem sido o berço das Cortes internacionais, podendo falar-se em

um sistema de política global funcionalmente diferenciado, com cerca de 200 Estados nacionais e 250 organizações internacionais, transnacionais e supranacionais de alcance global ou regional, com uma administração transnacional que tende a se mover de forma cada vez mais rápida rumo a seu centro; um público mundial com sua própria agenda de prioridades; uma emergente cidadania global, que existe ao menos em seu estado negativo e uma sociedade civil de associações independentes, incluindo cerca de 27 mil organizações não governamentais.⁶⁷

O direito internacional dos direitos humanos é visualizado, então, como uma ampla estrutura amparada em uma paulatina juridicização mundial, dotada

⁶³ BRUNKHORST, op. cit., p. 26.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Ibidem, p. 27.

⁶⁶ Ibidem, p. 16.

⁶⁷ Ibidem, p. 25.

de pluralismo constitucional. A atual ordem mundial “já é uma ordem constitucional, ao mesmo tempo cosmopolita e marcada por fortes elementos de estatalidade em níveis pós-nacionais”.⁶⁸ Mas isso não implica que seja uma ordem mundial-constitucional democrática.

A implementação e efetivação dos tratados de direitos humanos já firmados, contudo, dependem substancialmente do suporte de sistemas multiníveis,⁶⁹ tais como os sistemas regionais de proteção de direitos humanos, outorgando condições reais de fomentar e garanti-los num patamar superior ao sistema restrito aos Estados nacionais. Isso quer dizer que, falhando o Estado no cumprimento de suas obrigações, este poderá vir a sofrer sanções de organismos internacionais, cujas criações e aperfeiçoamentos deverão ser uma crescente no século XXI.

Considerações finais

As propostas para a implementação de um sistema governativo ou de governança global, ou, ainda, o direcionamento relativo a políticas globais, variam sensivelmente entre vários autores. Nada obstante, o que vemos em curso de desenvolvimento adequa-se ao conceito de *Weltstaatlichkeit*, na medida em que não só os atores internacionais assumem competências e o seu bom desempenho passa a ser parâmetro de reconhecimento e credibilidade perante a sociedade de Estados, como também assiste-se a um aprofundamento e aumento de efetividade de mecanismos de controle jurisdicional de atos

⁶⁸ Ibidem, p. 9.

⁶⁹ PERNICE, Ingolf; KANITZ, Ralf. *Fundamental Rights and Multilevel Constitutionalism in Europe*. Walter Hallstein-Institut für Europäisches Verfassungsrecht – Humboldt-Universität zu Berlin – WHI – Paper 7/04, março de 2004. Disponível em: <www.whi-berlin.de/documents/whi-paper0704.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2013. Não se trata de um sistema piramidal ou escalonado, mas complementar, como afirma NEVES: “Ao recorrer-se à expressão ‘sistema jurídico mundial de níveis múltiplos’, busca-se aqui ressaltar uma pluralidade de ordens cujos tipos estruturais, formas de diferenciação, modelos de autocompreensão e modos de concretização são fortemente diversos e peculiares, uma multiplicidade da qual resultam entrelaçamentos nos quais nenhuma das ordens pode apresentar-se legitimamente como detentora da *ultima ratio* discursiva. Isso nos põe perante um sistema multicêntrico, no qual, embora haja hierarquia no interior das ordens, prevalecem entre elas as relações heterárquicas”. (NEVES, Marcelo. *Transconstitucionalismo*. São Paulo: M. Fontes, 2009. p. 236-237).

estatais e até mesmo de indivíduos que, de alguma maneira, assumem posições de poder e decisão dentro das respectivas estruturas nacionais.

A proposta de criação de um Estado mundial, apoiada por alguns teóricos, seria, para seus defensores, o apanágio para a efetividade do Direito Internacional dos Direitos Humanos, na medida em que implicaria a criação de uma corte mundial com jurisdição em todo planeta, de modo obrigatório. É, porém, ideia extremamente problemática, e que não apresenta qualquer efetividade atual. Apoiar-se, em regra, em leituras superficiais das obras de Hobbes e Kant – feita a ressalva à crítica de um possível Estado global e tirânico, pelo último –, a partir sobretudo da analogia ao “estado de natureza”, que reinaria entre homens, espelhada nas relações entre Estados independentes, no âmbito de uma Sociedade de Estados.⁷⁰

Merle aponta que Thomas Mohrs – como também Kelsen – sustenta que, com um Estado Mundial, um Super-Leviathan, capaz de garantir não só a segurança e a vida, mas propiciar a oportunidade dos indivíduos de buscarem a sua felicidade, prevenir-se-ia uma sempre possível guerra total entre os vários Estados, capaz de encerrar a completa barbárie.⁷¹

Ainda, segundo Mohrs, o dever de observância dos direitos humanos só poderia ser cumprido através da cooperação de todos os países, tratando-se, assim, de uma solução necessária para uma série de novas ameaças que despontam no horizonte: o colapso demográfico anunciado pela superpopulação; seu impacto ecológico; o crescente escaçamento dos recursos naturais disponíveis. A legitimidade do Super-Leviathan teria fundamento na exposição de toda a espécie humana a estes problemas.

Os defensores de um Estado global afirmam, ainda, que as razões pelas quais um sistema de mera cooperação, via tratados entre Estados, não seria suficiente são: a) a intencionalidade dos agentes estatais, no sentido de se

⁷⁰ Para uma crítica consistente à fragilidade da (utópica) proposta cosmopolita habermasiana, em que são analisadas, entre outras variáveis, a força desempenhada pelo sistema econômico na era da globalização, a justificação das intervenções humanitárias, a precarização do *Welfare State* (movimento de “periferização” do centro), da mundialização dos direitos humanos e, enfim, do novo papel reservado ao Estado Democrático de Direito no século XXI. (NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. São Paulo: M. Fontes, 2008. p. 270-283).

⁷¹ MERLE, op. cit., p. 371; MOHRS, Thomas. *Vom Weltstaat. Hobbes’s Sozialphilosophie, Soziobiologie, Realpolitik*. Berlin, 2005.

aproveitarem das vantagens distributivas, sem, no entanto, contribuir para tal sistema de modo eficiente; b) para a consumação de uma ideia de direito (*Rechtsidee*) faz-se necessário um juiz em comum, para a erradicação do restante do “estado de natureza”, pois os Estados individualmente considerados tendem a ver no uso da força o último recurso disponível.⁷²

Por outro lado, o asseguramento de políticas de combate à fome e à pobreza – e seu corolário, um sistema de arrecadação-tributação das riquezas possuídas e produzidas pelos participantes do sistema econômico – a garantia da paz, da manutenção de equilíbrio dos ecossistemas, a garantia de não proliferação e redução de armas de destruição em massa, dentre vários outros problemas globais, só podem ser combatidos, a partir da criação de estruturas que garantam a experiência e memória da cooperação institucional, em nível mundial, modelo que possui como vantagem a possibilidade de atingir tais desideratos, mas preservando a particularidade de cada Estado e, assim, cada povo politicamente organizado. O fomento de normas globais de proteção aos direitos humanos se consolida, nesse âmbito, como um pressuposto para que a proteção multinível ganhe escopo.⁷³

Conquanto não se pode vislumbrar, atualmente e tampouco para um futuro próximo, a construção de um Estado único, contamos com um sistema global de normas que constituem um Direito Internacional dos Direitos Humanos. E, ao que tudo indica, sua consolidação poderá nos conduzir rumo à concretização da proposta de paz perpétua, sem cair no risco da citada *tiranía homogeneizante*, articulando, portanto, os momentos dialéticos da universalidade abstrata, através de um sistema universal de proteção aos direitos humanos, da particularidade, com o fortalecimento dos mecanismos regionais de direitos humanos, e, por fim, com a fruição concreta e efetiva dos indivíduos por meio da garantia dos direitos humanos e fundamentais pelos respectivos Estados.

Referências

BAMBIRRA, Felipe Magalhães. *O Sistema Universal de Proteção aos Direitos Humanos e Fundamentais*. 2014. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da UFG, Belo Horizonte, 2014.

⁷² MERLE, op. cit., p. 370; MOHRS, op. cit., p. 303.

⁷³ BAMBIRRA, op. cit.

BAMBIRRA, Felipe Magalhães. Soberania revisitada: construção histórico-filosófica e aproximativa entre direitos humanos e soberania através da dialética do reconhecimento. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Faculdade de Direito da UFMG, v. 114, p. 161-197, 2017, disponível em <https://www.academia.edu/31515268/Soberania_revisitada_constru%C3%A7%C3%A3o_hist%C3%B3rico-filos%C3%B3fica_e_aproximativa_entre_direitos_humanos_e_soberania_atrav%C3%A9s_da_dial%C3%A9tica_do_reconhecimento>.

BRASIL. *Decreto 30.822*, de 6 de maio de 1952.

BRASIL. *Decreto 4.388*, de 25 de setembro de 2002.

BRASIL. *Decreto 7.030*, de 14 de dezembro de 2009.

BITTAR, Eduardo C. B. *Cosmopolitismo e direitos humanos*. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/8606046-Cosmopolitismo-e-direitos-humanos.html>>. Acesso em: 1º mar. 2017.

BRUNKHORST, Haike. Alguns problemas conceituais e estruturais do cosmopolitismo global. Trad. de Sebastião Nascimento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*, v. 26, n. 76, jun. 2011.

GUERRA, Sidney. *Direito internacional dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2011.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projecto filosófico*. Trad. de Artur Morão. Covilha: LusoSofia, 2008.

KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Stuttgart: Reclam, 2010.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do Estado e do Direito*. 3. ed. Trad. de Luis Carlos Borges. São Paulo: M. Fontes, 1998.

MARTINS, Ana Maria Guerra. *Direito internacional dos direitos humanos*. Coimbra: Almedina, 2006.

MERLE, Jean-Christophe. Menschenrechte und Weltstaatlichkeit. In: POLLMANN, Arnd; LOHMANN, Georg (Org.). *Menschenrechte: ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2012.

MOHRS, Thomas. *Vom Weltstaat. Hobbes's Sozialphilosophie, Soziobiologie, Realpolitik*. Berlin, 2005.

NEVES, Marcelo. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil: o Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. São Paulo: M. Fontes, 2008.

NEVES, Marcelo. *Transconstitucionalismo*. São Paulo: M. Fontes, 2009.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Vienna Declaration and Programme Of Action, A/CONF.157/23, 12 de julho de 1993. Disponível em:

<<http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/%28symbol%29/a.conf.157.23.en>>. Acesso em: 7 out. 2013.

ONU. Disponível em: <http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-3&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 7 nov. 2013.

ONU. Disponível em: <http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-3-a&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 7 nov. 2013.

ONU. Disponível em: <http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-9&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 8 nov. 2013.

ONU. Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, 1987. Disponível em: <treaties.un.org/doc/publication/UNTS/Volume%201465/v1465.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2013.

ONU. Disponível em: <http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-5&chapter=4&lang=en>. Acesso em: 7 nov. 2013.

ONU. UN Document A/68/314 – 9th Report of the International Criminal Court. Disponível em: <www.icc-cpi.int/en_menus/icc/reports%20on%20activities/court%20reports%20and%20statements/Documents/9th-report/N1342653.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2013.

ONU. UN Document E/2447 – E/CN.4/689, 6 de junho de 1953, p. 73. Disponível em: <http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=E/CN.4/689>. Acesso em: 8 nov. 2013.

ONU. UN Document E/CN.4/Sub.2/384/Add.1-7 (1977). Disponível em: <<http://daccess-ods.un.org/TMP/9714531.30245209.html>>. Acesso em: 8 nov. 2013.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

REIS, Daniela Muradas. *O princípio da vedação ao retrocesso no direito do trabalho*. São Paulo: LTr, 2010.

The Wealth Report 2013, elaborado pelo Credite Suisse. Disponível em: <<https://www.credit-suisse.com/ch/en/news-and-expertise/research/credit-suisse-research-institute/publications.html>>. Acesso em: 7 nov. 2013.

THOMAS. *Vom Weltstaat. Hobbes's Sozialphilosophie, Soziobiologie, Realpolitik*. Berlin, 2005.

PERNICE, Ingolf; KANITZ, Ralf. *Fundamental Rights and Multilevel Constitutionalism in Europe*. Walter Hallstein-Institut für Europäisches Verfassungsrecht – Humboldt-Universität zu Berlin – WHI – Paper 7/04, março de 2004. Disponível em: <www.whi-berlin.de/documents/whi-paper0704.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2013.

Una paz neutra que busca diálogo

Francisco Jiménez Bautista*

La evolución de la paz implica dudas y la paz mostrada de forma aséptica se nos presenta como un instrumento necesario para reconstruir nuevas formas de enfrentarnos a las injusticias que existen dentro de nuestra sociedad. Esa paz aséptica, libre de prejuicios, es lo que podemos denominar paz neutra.

Origen y destino de la Cultura de paz: una cartografía de las paces

Los Estudios para la paz brindan instrumentos teóricos que permiten distinguir los problemas de los fenómenos, es decir, delimitar el campo de lo pacífico como un conjunto de fenómenos derivados en problemas que nos llevan a construir conceptos. Por ello, la evolución histórica del concepto de paz va íntimamente relacionada con el concepto de violencia. Por eso es necesario poder señalar desde dónde venimos y hacia dónde vamos en la Investigación para la paz.

Definir la paz en la década de los 90

Nosotros seguimos la obra teórica de Johan Galtung,¹ cuando nos dice que la paz se puede expresar con la siguiente fórmula:

Paz = Empatía + No violencia + Creatividad

En paralelo a esa fórmula nosotros² desarrollamos el concepto de paz como *todas aquellas situaciones donde se opta por la no-violencia*. Construyendo la paz, como la suma de:

Paz = No violencia + No-violencia + Noviolencia

* Francisco Jiménez Bautista, Ph.D., Profesor Titular de Antropología Social, Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos y Director de la Revista de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada, España. www.jimenezbautista.es; e-mail: fjbautis@ugr.es

¹ Galtung, Johan. Los fundamentos de los estudios sobre la paz, en Rubio, Ana [Ed.] *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz* (p. 15-45). Granada: Editorial Universidad de Granada. 1993.

² Jiménez Bautista, Francisco. *Racismo y juventud. Actitudes y comportamientos en Granada*. Granada: IMFE, 1997.

Podemos relacionar los distintos conceptos de No violencia, No-violencia y Noviolencia con su relación con la violencia (directa, estructural y cultural) que podemos interrelacionar de la siguiente forma,

– *No violencia* con oposición a la *violencia directa*, es decir, *relaciones sin violencia*.

– *No-violencia* con oposición a la *violencia cultural*, es decir, *resistencia sin armas*.

– *Noviolencia* con oposición a la *violencia estructural*, es decir, *hacer una filosofía para la paz*.³

Y como no, desarrollamos el concepto de *paz neutra*⁴ que constituye el esfuerzo de luchar contra la violencia cultural⁵ y la violencia simbólica,⁶ construyendo una Cultura de paz:

Cultura de paz = Trabajar por la paz + Vivir el conflicto – Luchar contra la violencia

Haciendo un esfuerzo de síntesis, la Cultura de paz sería la suma de:

Paz = Paz negativa + Paz positiva + Paz neutra = Cultura de paz.

De forma sintética podemos explicar las paces: negativa, positiva y neutra de la siguiente manera:

Primero, la *paz negativa* es entendida como guerra y defensa; igualmente, como único modelo eurocéntrico y emergencia de la postguerra mundial, donde los centros de Investigación para la paz y el surgimiento de las ONG modifican la visión de la paz negativa.

Segundo, la *paz positiva* aparece con el fortalecimiento de los centros de Investigación para la paz, propone una perspectiva de intervención que liga los

³ Jiménez Bautista, Francisco. Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, n. (Esp.), p. 141-190, 2009.

⁴ Jiménez Bautista, Francisco. Juventud y Racismo. Actitudes y comportamiento en Granada. Granada: IMFE. 1997; Paz neutra: una ilustración del concepto. *Revista de Paz y Conflictos*, Universidad de Granada, n. 7, p. 13-52, 2014.

⁵ Galtung, Johan. Cultural Violence, *Journal of Peace Research*, v. 27, n. 3, p. 292-305, 1990.

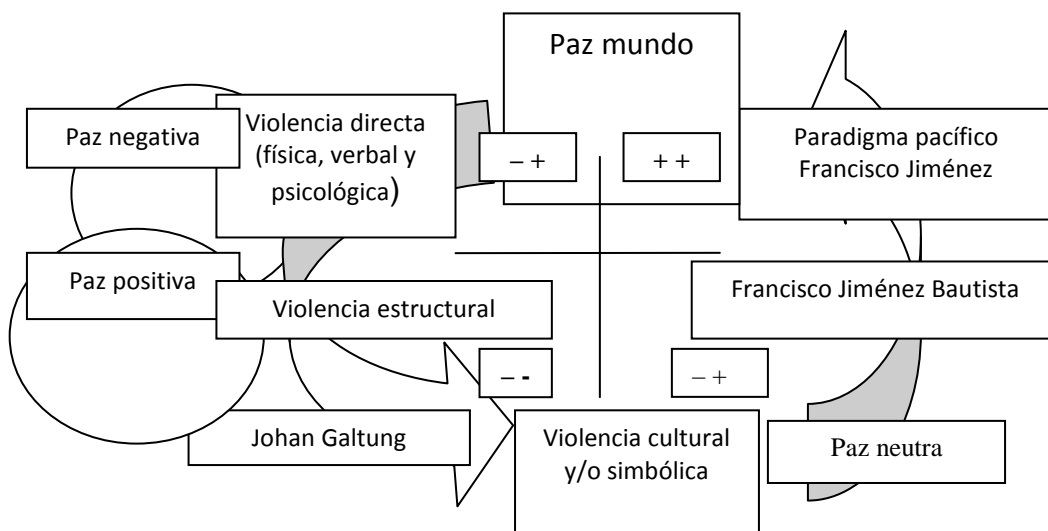
⁶ Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude Pierre. Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica. In *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia, p. 15-85, 1977; Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI, 2007.

conceptos de paz y desarrollo, con una clara incidencia de los países avanzados sobre los del Tercer Mundo y forma un desarrollo como militancia antibélica y la emergencia de nuevas categorías de análisis (género y ecología).

Tercero, la *paz neutra* busca romper la polarización entre paz positiva y paz negativa y constituye la síntesis de paz que nos lleva a la complejidad. Profundiza en los aspectos culturales y simbólicos para consolidar la Cultura de paz con base en la diversidad cultural e intenta reducir la violencia cultural y/o simbólica a través de una redefinición de la política y la economía a través de una fragmentación de los saberes, las realidades y la burocracia.

Es muy importante comprender, aprehender y contribuir a transformar la realidad a partir de las prácticas: *transformar conflictos para buscar la paz*.⁷ Una herramienta que aquí concebimos para construir conocimiento que ponga en común el punto de vista del actor-investigador (*etic*) y el punto de vista del actuante-sujeto (*emic*) para interactuar en pos de la transformación de los conflictos alimentados por las condiciones de producción de la violencia cultural y/o simbólica.

Figura 1 – Estrategia metodológica que nos lleva al paradigma pacífico



Fuente: Jiménez (2014, p. 29).

⁷ Jiménez Bautista, Francisco. Racionalidad pacífica... 2011.

Decía Platón que la fuente del saber no está en la memoria sino en el diálogo entre preguntas y respuestas. Johan Galtung tiene una simple y eficaz fórmula para concebir el diálogo: *la fórmula se llama preguntar*. Un signo que evidencia que esto es el paso que dan las partes del uso del signo de exclamación al signo de interrogación, es decir, cuando nacen las preguntas por las causas, por el mal que sintieron. De estas preguntas brotarán algunas constataciones de cara al presente: *se hubiera podido evitar, se hubiera podido controlar*, etc. Serán de estas constataciones entre el pasado y el presente desde donde se proponga un futuro diferente.

Este concepto de paz se presenta como un proceso o evolución lógica que pretende incorporar a los términos ya consolidados de paz positiva y paz negativa. Su oportunidad viene justificada por:

– *Primero*, aparece por la ausencia de una terminología específica en el lenguaje de la *Investigación para la paz*. Además, en la idea de construir un proceso (por ejemplo, negativa, positiva y neutra) de hacer las paces como evolución en las distintas etapas que conforman los *Estudios para la paz* que nos llevará a unos *Estudios de la paz*.

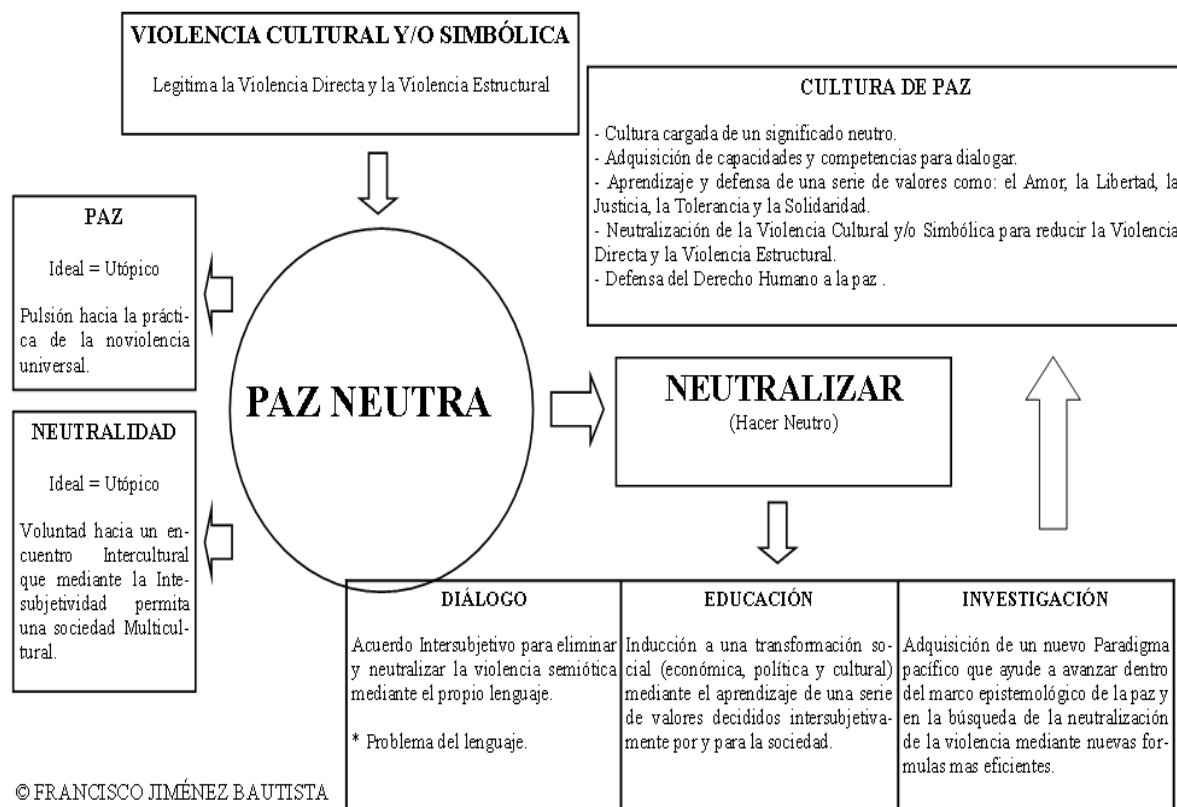
– *Segundo*, la necesidad de hacer frente a un nuevo tipo de violencia, reconocida y definido por Johan Galtung en 1990, como es el concepto de *violencia cultural*, quizás demasiado materialista o postestructuralista, nosotros le añadimos el concepto de violencia cultural de Pierre Bourdieu, para incorporar los idealismos a los materialismos.

Las dos ideas anteriores las podemos sintetizar en la Figura 2, donde dicho mapa conceptual nos ayuda a visualizar los elementos que interactúan dentro de la categoría de *paz neutra*.

Primero, no debe olvidarse que la paz y la neutralidad son un anhelo utópico, es ese deseo que tenemos de vivir en total armonía desde un mundo interior (paz interior) y exterior (paz social). La paz la podemos considerar como un estado puro de conciencia donde los valores negativos tienen que ser enfrentados y neutralizados, es decir, construir una realidad donde la humanidad pueda luchar por un mundo más justo y perdurable.

Figura 2 – Hacia una paz neutra: sus implicaciones

HACIA UNA PAZ NEUTRA



Fuente: Jiménez (2014, p. 40).

Segundo, lo que incide en nuestra sociedad es la violencia cultural y/o simbólica: debemos trabajar para eliminarlas. La paz neutra busca neutralizar las formas de eliminar dichas violencias y utilizarlas como un instrumento para *crear paz/destruir violencia*, de forma que se convierta en un encuentro intercultural, que busca una *paz intercultural*.⁸

Tercero, implica desarrollar y trabajar por el diálogo, la educación y la investigación. Muy importante desarrollar una Educación [neutral] para la paz. La paz neutra investiga la violencia y el conflicto ya que es algo que está presente en nuestra vida cotidiana. Si algo tiene el ser humano, además de los conflictos son las emociones que al ser inherentes a la naturaleza humana sería bueno

⁸ Jiménez Bautista, Francisco. Paz intercultural. Europa, buscando su identidad. *Revista de Paz y Conflictos*, v. 9, n. 1, p. 13-43, 2016.

trabajarlas dentro de una Educación [neutral] para la paz, buscando educar desde la crítica que activa el “yo” en comportamientos empáticos, tolerantes y solidarios. Es decir, el diálogo como herramienta pacífica y la educación como “herramienta y campo de acción”.

Por último, la *cultura* que ha pasado de lo concreto a lo abstracto para llegar a lo simbólico, hoy se nos presenta neutral. Es cómo nos adaptamos y vemos nuestros intereses, de esa forma nos enfrentamos a la cultura. Nuestros intereses son los que determinan una nueva forma de entender las sociedades donde nos ayuda a transformar conflictos y las violencias en las sociedades complejas que nos ha tocado vivir. Su importancia radica en buscar mecanismos donde la convivencia sea un instrumento a desarrollar dentro del ámbito del ser humano. Al final la Cultura de paz constituirá el instrumento más dinámico a la hora de eliminar las distintas formas de violencia, que transforman y hacen una transformación como nos pone de manifiesto la Figura 3.

Figura 3 – Cambio de paradigma para la formalización y garantía del Derecho Humano a la paz



Fuente: Elaboración propia.

Avances en la construcción de la paz en la primera década del siglo XXI

El Cuadro 1 constituye un primer esfuerzo por construir una síntesis de/para hacer las paces. Esta síntesis se realizó durante el desarrollo de la *Enciclopedia de Paz y Conflictos*,⁹ que constituye un intento de construir un marco teórico sobre los distintos conceptos de paz.

⁹ López Martínez, Mario (dir.). *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Granada: Editorial Universidad de Granada/Junta de Andalucía, 2004. T. I y II.

De todas las paces definidas consideramos oportuno señalar la relación de las violencias con el triángulo de las paces. Es muy importante concretar una segunda generación de paces (social, *gaia* o ecológica e interna) y una tercera generación de paces (multi-inter-transcultural). Construir una nueva *Cartografía de paces* que implica poder seguir formalizando todos estos planteamientos necesarios para avanzar en la Investigación para la paz, como señalamos en el Cuadro 1, donde nos da la suma de nueve tipo de paces que nos pueden ayudar a comprender la mejor forma de aprender de la paz a resolver, gestionar y transformar los conflictos.

Se hizo un intento de definir y sistematizar más de treinta conceptos de paz,¹⁰ concretado en nueve modelos o definiciones de paz.¹¹ En el siguiente Cuadro 1, se pueden visualizar los distintos conceptos en los que estamos como Trabajadores de la paz relacionados todos ellos con el triángulo de las violencias (directa, estructural y cultural). En esos años ya apuntamos la paz como un proceso en continua evolución. Por eso creímos conveniente hablar de una segunda generación de paces (social, *gaia* o ecológica e interna) y una tercera generación de paces (multi-inter-transcultural).

Cuadro 1 – Nuevas paces para la paz

VIOLENCIA	PAZ/PACES			
1.– Violencia Directa	Negativa	Social	Multicultural	Cultura de paz
2.– Violencia Estructural	Positiva	Gaia	Intercultural	
3.– Violencia cultural Violencia simbólica	Neutra	Interna	Transcultural	
Cultura de paz				

Fuente: Jiménez (2004, p. 40).

Lo que pretendíamos era construir un nuevo mapa conceptual de paces que implicara poder seguir formalizando todos estos planteamientos necesarios

¹⁰ Véase, los distintos conceptos de paz que se consensuaron para la Enciclopedia: *pax; pax augusta; pax christi internacional; pax romana; paz; paz de Dios; Paz de Westfalia, 1648; paz femenina; paz gaia; paz griega; paz imperfecta; paz intercultural; paz interna; paz negativa; paz neutra; paz perpetua; paz por el Derecho; paz positiva; paz social; peace-building; peace-keeping y peacemaking*. Estos fueron los conceptos que fueron aceptados y consensuados para ser definidos dentro de la Enciclopedia de Paz y Conflictos de la Universidad de Granada, España. Cfr.: López Martínez, Mario. Enciclopedia de Paz ..., 2004.

¹¹ Jiménez Bautista, Francisco. Propuesta de una Epistemología Antropológica para la Paz. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, n. 34, p. 21-34, 2004.

para avanzar en la Investigación para la paz, como señalamos en el Cuadro 1. El inicio del *concepto* de paz es posterior a la *idea* de paz. Ciertamente estos conceptos de paz tienen un origen reciente, dado que nacen del interés de apropiarse científicamente de esta realidad y del anhelo común a todos los seres humanos. En un esfuerzo de sistematización veremos cómo la construcción de un concepto de paz es directamente proporcional a la concepción de un tipo de violencia (directa, estructural y cultural/simbólica)¹² en paralelo a una idea de paz (negativa, positiva y neutra).

Avances y actualización del concepto de paz en la segunda década del siglo XXI

En la segunda década del siglo XXI, en un reciente artículo, Johan Galtung,¹³ después de 60 años, nos ha señalado que la teoría y la práctica de la paz se pueden resumir en,

Cuadro 2 – Johan Galtung versus Francisco Jiménez Bautista¹⁴

Johan Galtung (2014), señala que la paz es:	Francisco Jiménez Bautista (2016), señala que la paz es:
<p style="text-align: center;">Armonía x Equidad</p> <p>PAZ = -----</p> <p style="text-align: center;">Conflicto x Trauma</p>	<p style="text-align: center;">Vulnerabilidad x Sostenibilidad</p> <p>PAZ = -----</p> <p style="text-align: center;">Conflicto x Resiliencia</p>

Fuente: Jiménez (2016, p. 17).

En primer lugar, consideramos que el concepto de paz de Johan Galtung, la armonía, equidad y trauma, constituyen viejas palabras que han sido destruidas por la sobreutilización y quizás su carga negativa. Como señala Galtung, existen cuatro teorías centrales, cuatro tareas políticas y cuatro temas de educación con base en que cualquier educación verdadera se debería preparar para una práctica guiada por la teoría general. Pasar el denominador y numerador derecho a la izquierda, significa, lo siguiente:

¹² Jiménez Bautista, Francisco. Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, n. 58, p. 13-52, 2012.

¹³ Galtung, Johan. La geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto. *Revista de Paz y Conflictos*, Granada, n. 7, p. 9-18, 2014.

¹⁴ Jiménez Bautista, Francisco. Paz intercultural, ... 2016.

- *Mediar* aceptablemente y con sostenibilidad en las resoluciones de los conflictos;
- *Conciliar* a las partes trabadas por algunos traumas del pasado;
- *Empatizar* con todas las partes divididas por las líneas divisorias sociedad/mundo;
- *Construir la cooperación* para un beneficio equitativo y mutuo.¹⁵

Por ello la mediación, que siempre es verbal, está basada en el diálogo con las partes, pero sus cuatro tareas son muy concretas y prácticas. Está hecha para hacedores y no solo para habladores, para las personas prácticas como los funcionarios. Desde una descripción de paz neutra, esta es la apuesta para abordar los conflictos mediante valores positivos, como podrían ser la empatía, la colaboración, la igualdad, la equidad, etc., que nos permiten establecer un diálogo con la otra parte, siendo los mismos protagonistas los que acaben resolviendo el conflicto. Hay que permitir que esas terceras personas sean los que intenten solucionar los conflictos de “otros”, en los que si no se favorece claramente a uno, ambas partes pierden o no quedan satisfechas, por lo que el problema no hace más que crecer y perpetuarse. Las personas tienen que tener la sensación de que ganan algo en esta mediación.

Un buen ejemplo de estas vías de paz neutra podrían ser las conversaciones de paz que han realizado las FARC con el Gobierno colombiano en La Habana (2012-2016) en un lugar neutro, la Isla de Cuba, donde hablar y dialogar están guiadas por mediadores que nada tienen que ver con el conflicto interno de Colombia como son mediadores procedentes de Noruega, Cuba, Venezuela, etc.

Otro ejemplo, puede ser el caso de Argentina. Es muy interesante la utilidad de la paz neutra con la deconstrucción del lenguaje (manipulación del mismo). La apropiación indebida del lenguaje que es llamar a los nombres por cosas que no les corresponden. Discursos públicos que no preconizan el matiz, el hilar fino en la expresión. El lenguaje es una relación estelar en nuestras vidas. Los que utilizan el lenguaje actual del gobierno argentino de derecha que hace y que dice, utiliza un lenguaje que da vueltas, es decir, con el significado opuesto a

¹⁵ Galtung, Johan. La Geopolítica de la Educación para la paz,... 2014.

lo expresado; por ejemplo, para referirse al gobierno anterior habla de “la pesada herencia”, pese a que muchos se han realizado muchas propuestas positivas y derechos a los ciudadanos, que nacionalizó sectores básicos de la economía, que fundó nueve universidades públicas, que repatrió a más de mil científicos, que lanzó dos satélites, que persiguió a empresarios por haberse enriquecido cuando el presidente Macri y sus colaboradores se llevaron miles de millones de dólares para no pagar impuestos.

Y siguen con sus discursos: *la izquierda sudamericana es un desastre tremendo que empeora todo. Solo han hecho asistencialismo y han destruido los aparatos productivos*. Esa es la razón por la que se apoya a la derecha en Sudamérica. Pero tenemos que aprender a leer acerca del aumento del PIB durante esta década de gobiernos populistas y progresistas latinoamericanos, el descenso de la desnutrición infantil o la difusión de la educación entre los sectores de bajos recursos. Aquí debería trabajar la paz neutra, para luchar contra la utopía de siempre, donde el ser humano renuncie a favor de los otros. Vivimos tiempos donde hemos disfrazado la mentira con una sonrisa.

En segundo lugar, nosotros trabajamos con las nuevas palabras que constituyen los *Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)*, en total 17 objetivos que serán las palabras e ideas que intenten reducir esa paz vulnerable, ya que sabemos que hoy la violencia ha superado a los conflictos y se constituye en un ejercicio de *paz vulnerable* (eliminar las vulnerabilidades de la sociedad y naturaleza), de *paz sostenible* (en especial referido a la naturaleza tan maltratada por el ser humano) y de *paz resiliente* que desarrolla capacidades del ser humano.¹⁶

Lo que hemos señalado anteriormente es un análisis de los últimos treinta años de la evolución sobre la Investigación para la paz y que constituye un esfuerzo de síntesis sobre cómo configurar una Cartografía de paces que nos represente y que constituya el mayor esfuerzo para buscar un mundo más justo y perdurable. El Cuadro 3 constituye una síntesis de la Primera Generación (negativa, positiva y neutra), la Segunda Generación (social, gaia/ecológica e interna), la Tercera Generación (Multi, Inter y Transcultural) y la Cuarta

¹⁶ Jiménez Bautista, Francisco. *Antropología ecológica*. Madrid: Dykinson, 2016.

Generación de paces (vulnerable, sostenible y resiliente) que construyen una nueva cartografía de paces para enfrentar las nuevas formas de violencia.

Hoy la cartografía sobre la paz se ha convertido en un mosaico para buscar mecanismos de lucha contra la violencia y transformación de conflictos para buscar la paz. Tenemos doce tipos de paz, que construyen un espacio de paz y tenemos muchas posibilidades de luchar por un mundo más justo.

Cuadro 3 – Hacia una Cartografía de paces

PAZ/PACES					
	1ª	2ª	3ª		4ª
1ª	Paz Negativa	Paz Social	Paz Multicultural	Cultura de paz	Paz Vulnerable
2ª	Paz Positiva	Paz Gaia/Ecológica	Paz Intercultural	Derecho Humano a la paz	Paz Sostenible
3ª	Paz Neutra	Paz Interna	Paz Transcultural		Paz Resiliente

Fuente: Jiménez (2016, p. 19).

Actualmente, desde los *Objetivos de Desarrollo Sostenible*, estamos avanzando en nuevos conceptos de paz que nos ayudarán a comprender de mejor forma los problemas que puedan acaecer. Lo que sí sabemos es que los principales conflictos para el ser humano estarán unidos a tres palabras: vulnerabilidad, sostenibilidad y resiliencia. Por ello, para poder referirnos a los nuevos conflictos que vamos a investigar en los Estudios para la paz, se irán fundamentando en el Cuadro 3, cuyos conceptos nos ayudarán a ir reduciendo y transformando las nuevas formas de violencia.

El Cuadro 3 no es más que una forma de enfrentar el pensamiento complejo, como lo plantea Edgar Morin. El pensamiento complejo no significa que sea imposible en el intento de comprender esa realidad, aunque sea infinita y compleja. Por el contrario, la complejidad vislumbra un nuevo paradigma, un camino para abordar el conocimiento de las paces.

Para comprender la paz neutra

La paz neutra pretende ser un concepto matriz de paz, al pretender construir un nuevo paradigma pacífico. Los teóricos de la paz, como Johan Galtung, John Paul Lederach o Adam Curle, señalan que la paz tiene dos caras. La paz positiva y la paz negativa. La paz no es una cosa, sino un proceso, una

relación, un adjetivo que busca su espacio de vida. Por eso, planteamos las siguientes preguntas que todo concepto debería responder.

a) *¿Qué es la paz neutra?* La paz neutra constituye una implicación activa y personal para reducir la violencia cultural, legitimadora de la violencia directa y estructural, pero ante todo *la paz es un proceso gradual*, un acuerdo a comprometer a sus actores bajo un conjunto de normas y reglas fruto del diálogo, nacidas sobre principios como la honestidad, la igualdad, la libertad, la justicia o la responsabilidad.

La paz neutra nos plantea el siguiente interrogante: *¿qué se incluye y qué se excluye con él?* No entiendo, por qué a las personas no les gustan determinadas palabras y las rechazan de plano, sin hacer un esfuerzo por analizarlas desde su raíz y lavarlas de adherencias que han ido recibiendo a lo largo de la historia. Por ello, es necesario esta labor pedagógica de explicitar, como hace el Diccionario de la Real Academia Española (2001), donde distingue entre neutro(a) y neutralizar (en similitud con razón y racionalidad) siguiendo los siguientes matices:

– *Neutro* (Del lat. *neŭter, neŭtra*, ni uno ni otro), este valor intermedio es el que consideramos en un espacio donde se encuentra la paz, de forma adjetivada.

– *Neutralizar*, el matiz de *neutralizar* implica varios significados que nos ayudan a comprender el verdadero valor que pretendemos darle dentro de la categoría de análisis y que es el eje central de la idea de paz neutra.

– *neutro*, tra (Del lat. *Neŭter, neŭtra*, ni uno ni otro).

1. adj. Indiferente en política o que se abstiene de intervenir en ella.

– *neutral* (del lat. *Neutrâlis*)

1. adj. Que no participa de ninguna de las opciones en conflictos.

– *neutralizar* (verbo)

1. tr. Contrarrestar el efecto de una causa para la concurrencia de otra diferente u opuesta.

2. Anular, controlar o disminuir la efectividad de algo o de alguien considerados peligrosos.

Tenemos que pensar que la paz y la violencia no se producen en un cien por cien en ninguna de las dos partes, sino que existen graduaciones entre una y otra; ese espacio que no existe, ese espacio intermedio de paz que tenemos que

construir es lo que denominamos *paz neutra*. Podemos sintetizarla de la siguiente forma: como un esfuerzo intelectual (empático, no violento y creativo) para eliminar la violencia cultural defensora y justificadora de las violencias directas y estructurales [...] y que como [...] la paz total y absoluta no existe ya que esta debe convivir con el conflicto y su regulación pacífica empatiza e implica la capacidad humana de desear la no violencia, la capacidad humana de empatizar y la capacidad creativa del ser humano para desarrollar sus potencialidades y actuar en consecuencia. Estos serían los ingredientes que definieran la paz neutra, añadiendo el diálogo como instrumento de acercamiento a la realidad y una metodología de intervención para cambiarla.

b) *¿Por qué una paz neutra?* La *paz neutra* y la *paz positiva* son dispositivos morales y *práxicos* que previenen la violencia (cultural y estructural) y sus formas, la *paz negativa* se encarga de actuar cuando el acto “cruel” se ha producido y lo hace adoptando medidas que distancian a la víctima del victimario.

c) *¿Cómo plantear una paz neutra?* La metodología para conseguir la paz desde dentro (paz interna) hasta aquellas esferas donde se produce la interacción social (paz social) es un proceso muy complejo, continuo y de carácter integral. No es posible utilizar el mismo método en distintas realidades aunque la meta sea siempre la búsqueda de acuerdos o consensos. El *diálogo* es la herramienta clave o procedimiento inicial para la construcción de una Cultura de paz dentro del concepto de paz neutra. El diálogo constructivo, sincero, responsable, empático, que nos hace comprender al “otro”, nos parece que es un primer paso en cualquiera de los ámbitos donde la paz neutra se quiera desarrollar.

Hans Gadamer critica en su libro *El inicio de la filosofía occidental*¹⁷ la creencia en la posibilidad de un conocimiento que se pretenda separado de su objeto. La separación de “sujeto” y “objeto” es un prejuicio al amparo de un tercer elemento, el “método”. Es decir, “de esta misma cultura deriva la ‘agresividad’ de la ciencia moderna que siempre quiere dominar su objeto mediante un método, excluyendo así la participación mutua entre objeto y sujeto, que es lo más elevado de la filosofía griega y, al mismo tiempo, el

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.

fundamento de nuestra participación en lo bello, lo bueno, lo justo, en los valores de la comunidad humana. El modelo del conocer es el diálogo y no el encuentro entre un sujeto autónomo y un objeto dominado, que es el postulado de la ciencia moderna y también, en cierto sentido, la muerte de la metafísica”.¹⁸

El método que subyace en todos estos cambios de perspectivas es el diálogo, la transformación (resolución o gestión) pacífica de los conflictos para buscar la paz, sin él no puede haber avance, el diálogo tarde o temprano abre las puertas. Los medios deben ser acordes con los fines, hay que eliminar al demagogo que predica doctrinas que sabe que son mentira a gente torpe y los intereses mezquinos que tiene todo ser humano. La utilización de la no violencia junto con la asertividad son las herramientas que debemos utilizar en cada ser humano.

La importancia de entender la paz neutra, nos lleva a luchar contra esta neutralización de la ciudadanía que es la base de una nueva forma de democracia, la democracia dirigida, que es la que Estados Unidos pretende exportar al mundo. Una democracia sin ciudadanos, porque estos, atemorizados y desocializados, se alejan de la política y dejan las manos libres a los gobernantes para que puedan, de este modo, imponer la agenda de las grandes corporaciones mundiales. Para Sheldon Wolin¹⁹ el totalitarismo invertido es una forma perfeccionada del “arte de moldear el apoyo de los ciudadanos sin dejarles gobernar”. Una ciudadanía apática “redunda en una política dirigida más eficiente y racionalizada”.

La paz neutra debe luchar contra lo arcaico, los mitos, lo religioso que aporta certidumbre y ayuda a “neutralizar el poder de los mundos”. Hay muchos mundos, como el *sistema-mundo* (Wallerstein), *sociedad-mundo* (Morin), *ambiente-mundo* (Leff), *cultura-mundo* (Lipovetsky-Serroy), *paz-mundo* (Jiménez), que se enfrentan al mercado-mundo propio del capitalismo y representado por el poder corporativo que necesita estos factores (lo arcaico, los mitos, lo religioso), para que sus procesos de cambio no descarrilen. Aquí es dónde la paz neutra se vuelve más útil, ya que en estos marcos se produce una

¹⁸ Ibidem, 76-77.

¹⁹ Wolin, Sheldon S. *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz, 2008

transmutación doble del poder corporativo y del Estado. El primer cambio, “se vuelve más político” y el segundo cambio, “más orientado al mercado”.

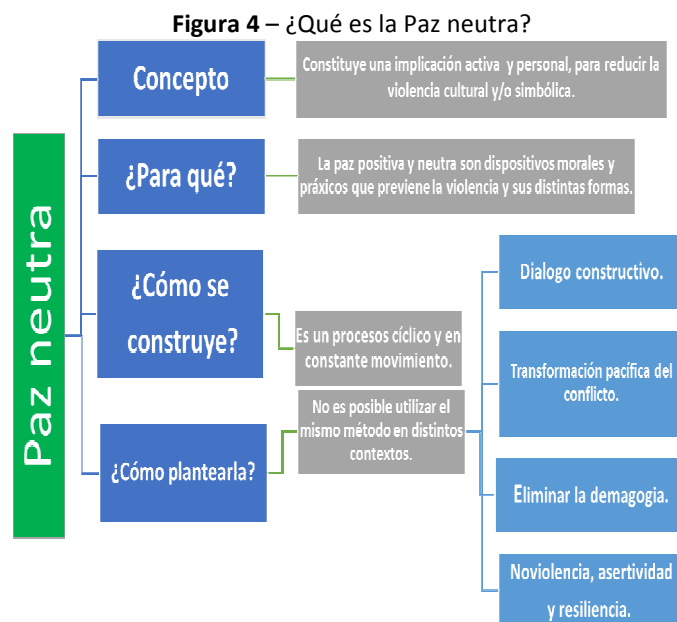
El objetivo de esta triple alianza: poder corporativo, Estado y políticos, impone una determinada realidad: *establecer como verdadero lo que de hecho no lo es*. Por eso la mentira se adueña de la escena y la paz neutra se vuelve imprescindible. Señala Wolin las palabras de Bush “una de las partes más difíciles de mi trabajo es vincular a Irak con la guerra del terrorismo”. Por eso, Sheldon Wolin pone de manifiesto “en el fondo, mentir es la expresión de una voluntad de poder. Mi poder aumenta si una descripción del mundo que es producto de mi voluntad es aceptada como real”. Y la mentira, ciertamente, debilita a la democracia, por ello es muy importante utilizar la paz neutra, neutralizando todas estas mentiras que nos vienen de los medios de comunicación y de la “casta” de los políticos.

La paz neutra intenta ser una paz gradual y silenciosa donde desarrollar un clima de aprender a criticar en el diálogo, la comunicación y el respeto al “otro” como principal objetivo. El diálogo como objetivo final, donde se produzca una convivencia solidaria y respetuosa. *¿Dónde y cómo se aprende a dialogar?* Sin lugar a dudas la respuesta es: dialogando. Acompañar y escuchar comprensiblemente al “otro”, con mayor o menor grado de especificidad, estar dispuesto a conocer otras cosas, a comprender a “otros” respetando su privacidad su intimidad. No basta con estar expectante, sino que también hay que responder con actitudes, con gestos y con palabras. *¿Y cómo se aprende la convivencia?* Para aprender a convivir deben cumplirse determinados procesos como: interrelacionarse, interactuar o intercambiar con “otros”; comprometerse y asumir responsabilidad con “otros”; compartir propuestas; discutir, intercambiar ideas y opiniones diferentes con “otros”; disentir y aceptar que mis ideas o las de los otros puedan ser diferentes, reflexionar, etc.

De esta manera se puede y se debe aprender a dialogar y a generar vínculos no solo con quienes comparto gustos e ideas, sino también con aquellos/as cuya postura ante la vida sea distinta, quizás opuesta a la mía y con quien tengo que convivir cotidianamente y muchas veces compartir tareas. Esto

me somete a la solidaridad. Es decir, hemos pasado por el siguiente camino: *empatía, tolerancia, diversidad y solidaridad*²⁰ (Jiménez, 2009a: 123-180).

d) *¿Cómo avanzar hacia la paz neutra?* Creo que la Cultura de paz invita a una reflexión continua sobre sí misma. No consiste en un proceso acabado sino cíclico o en continuo movimiento. La paz neutra es una aportación conceptual que, desde el Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada (España), en su tarea de llevar a cabo una Investigación para la paz construye escenarios pacíficos que pueden incidir en la creación y en la elaboración de *un nuevo paradigma pacífico* donde la paz neutra constituya el centro de dicho paradigma. Además, pretende describir un ámbito de paz hasta ahora no cubierto por los conceptos de paz negativa y paz positiva. La paz neutra se entiende como todo el proceso que ayuda a eliminar la violencia cultural (entendemos por violencia cultural todo aquello que desde la superestructura legítima o promueve la violencia directa (física, verbal y psicológica) y la violencia estructural que se articula bajo las formas de pobreza, desequilibrio, alienación, marginación, etc. En síntesis, se podría señalar la Figura 4, en la que se destacan los siguientes apartados definitorios:



Fuente: Elaboración propia.

²⁰ Jiménez Bautista, Francisco. Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, n. Esp. (ia), p. 141-190, 2009.

A modo de conclusión

La división tripartita de la violencia de Johan Galtung dejó claro que para el autor noruego la violencia cultural y nosotros añadimos violencia simbólica, es donde se apoyan los otros dos tipos de violencia (directa y estructural), puesto que mediante ciertos aspectos culturales que están tan arraigados en nosotros, tanto que no son perceptibles a primera vista (religión, lenguaje, arte, las modas o el honor) estas dos violencias quedan legitimadas ante los ojos de la sociedad.

La paz neutra no se conforma con una paz que no contenta a nadie sino que opta por afrontar el conflicto que tenemos y cuya metodología no es otra que el habla, el lenguaje, el diálogo propio del ser humano. La paz neutra pretende suavizar todos aquellos elementos culturales y simbólicos que no hacen sino agrandar los problemas ya existentes y pretende suavizarlo mediante la utilización de una Cultura de paz.

La paz neutra exige un cambio total de mentalidad y de la sociedad, la creación de una nueva conciencia que sepa identificar la violencia que nos rodea y que aprenda a neutralizarla. Por supuesto esto se consigue a través de la educación desde los primeros momentos de conocimiento, puesto que la cultura está tan moldeada a la violencia que muchos pensarían que es una tarea muy difícil, cuando no imposible. Solo el mero hecho de crear un sistema educativo fuerte y que no cambie cada nueva legislatura es inconcebible, al menos en nuestro contexto, por no decir que aquello de la Cultura de paz en los centros educativos es hasta el momento un mero proyecto.

Para nosotros la educación debe ser crítica en cuanto a que debe crear ciudadanos capaces de entender y comprender que existen en el mundo diferentes culturas y que no solo hay una cultura correcta, sino que podemos encontrar numerosos aspectos positivos (y también negativos) en todas ellas. La educación debe inculcar determinados valores como la tolerancia, el respeto, la no discriminación, la equidad, etc., para crear una sociedad y un mundo mejor.

Por último, buscar la paz neutra es acercarse un poco a la verdad, es ser críticos y dialogantes con ideas y personas. La verdad hay que redescubrirla a cada instante. El diálogo y la comunicación en general son imprescindibles en cualquier interacción. Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de ser críticos para buscar la paz?. Buscar la paz nos obliga al desarrollo de un “espíritu y

sentido crítico”, que en última instancia tiene como fin desarrollar como una competencia transversal el pensamiento crítico, el cual permite al alumnado llevar a cabo un aprendizaje permanente, es decir, desarrollar la autonomía intelectual estimulando el pensamiento multidimensional (según Lipman), pensamiento complejo (según Morin) o pensamiento neutral (según Jiménez Bautista).

En esencia, el pensamiento crítico se puede entender como un tipo de pensamiento reflexivo y racional que sirve para resolver problemas o conflictos mediante la conexión de distintas informaciones y la extracción de conclusiones, cuya finalidad es la de juzgar-criticar (analizar) los resultados o información de la reflexión propia o ajena, emitir juicios de valor para tomar decisiones (evaluar) y tomar conciencia de lo que se entiende (metacognición) y que aparece en contextos de resolución de problemas y/o toma de decisiones. Al fin y al cabo todo se puede entender como patrones sencillos de pensamiento que sirven para guiar, visualizar, documentar y observar el proceso de desarrollo de ideas, preguntas y reflexiones que nos ayuden a trabajar por una paz neutra.

Referencias

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude Pierre. Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica, en *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona: Laia, p. 15-85, 1977.

Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.

Galtung, Johan. Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, v. 27, n. 3, p. 291-305, 1990.

Galtung, Johan. Los fundamentos de los estudios sobre la paz, en Rubio, Ana [Ed.] *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*. Granada: Editorial Universidad de Granada, p. 15-45, 1993.

Galtung, Johan. La geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto, *Revista de Paz y Conflictos*, n. 7, p. 9-18, 2014.

Jiménez Bautista, Francisco. *Racismo y juventud. Actitudes y comportamiento en Granada*. Granada: IMFE, 1997.

Jiménez Bautista, Francisco. Propuesta de una Epistemología Antropológica para la Paz, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, n. 34, p. 21-54, 2004.

Jiménez Bautista, Francisco. Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, n. Esp. (ia), p. 141-190, 2009.

Jiménez Bautista, Francisco. *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz*. Madrid: Dykinson, 2011.

Jiménez Bautista, Francisco. Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, México, n. 58, p. 13-52, 2012.

Jiménez Bautista, Francisco. Paz neutra: Una ilustración del concepto. *Revista de Paz y Conflictos*, n. 7, p. 19-52, 2014.

Jiménez Bautista, Francisco. Paz intercultural. Europa, buscando su identidad. *Revista de Paz y Conflictos*, v. 9, n. 1, p. 13-43, 2016.

Jiménez Bautista, Francisco. *Antropología ecológica*. Madrid: Dykinson, 2016.

López Martínez, Mario [Dir.] *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, Tomo I y II. Granada: Editorial Universidad de Granada/Junta de Andalucía, 2004.

Wolin, Sheldon S. *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz, 2008.

Direito à moradia para populações segregadas em Porto Alegre: estudo de caso sobre a ocupação *Lanceiros Negros* e a luta por garantias constitucionais contra a opressão institucionalizada nas instâncias judiciais brasileiras

Henrique Mioranza Koppe Pereira^{*}
Diogo Silveira dos Santos^{**}
Gabriela Maggioni^{***}

Introdução

O direito à moradia compõe o conglomerado de direitos humanos e garantias constitucionais. A moradia é parte integrante da dignidade da pessoa humana, pois a ela estão associadas a estrutura de uma moradia salubre, para a promoção da saúde, o acesso à cidade e a todos os recursos que desta provêm. Em sua relação com a cidade, há que se considerar também o papel que a moradia cumpre na organização do espaço urbano, como, por exemplo, na destinação adequada do solo, a fim de atender à função social da propriedade. Dessa forma, percebe-se que a moradia, ou uma habitação adequada, vai muito além de um teto que proteja o cidadão da chuva. Diversas demandas devem ser atendidas.

É do senso comum a compreensão de que o Brasil apresenta um severo quadro de desigualdade social, que desencadeia a formação de variados espaços de segregação espacial chamados de *favela*. Ano após ano, principalmente próximo as campanhas eleitorais, discute-se como a gestão pública tem tratado os problemas vinculados a esses espaços de segregação e argui-se,

* Doutor em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (Unisc) com linha de pesquisa em políticas públicas; Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos); Bacharel em direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS); professor no curso de graduação em Direito, na UCS e pesquisador no Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica (UCS).

** Advogado, especialista em Direito do Estado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); Bacharel em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

*** Bacharela em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

repetidamente, sobre possíveis políticas públicas de atuação do Estado sobre essas demandas que eventualmente são atendidas.

Todavia, o presente trabalho apresenta uma proposta de estudo diferenciado sobre essa temática – que normalmente possui um viés apontado diretamente para a atuação da administração pública, que formata as políticas públicas pertinentes para o atendimento de demandas populacionais –, ao propor a análise da atuação do Judiciário sobre demandas geradas por populações que clamam para que o Estado os ajude imediatamente, para que tenham uma moradia que atenda minimamente as garantias constitucionais. Para isso, apresenta-se o caso da Ocupação Urbana Lanceiros Negros, firmada no centro de Porto Alegre, em novembro de 2015, e a atuação realizada pelo Judiciário sobre as demandas dessa população.

Este estudo é importante, pois, diariamente, o Judiciário intervém em demandas sociais que são características de políticas públicas, a partir de seus julgados. O próprio Judiciário manifesta que tais demandas deveriam ser tratadas no Executivo; todavia não podem se escusar de julgar as demandas, mesmo que provisoriamente, principalmente diante da omissão dos demais poderes competentes. Dessa forma, decidiu-se realizar este trabalho sobre um caso específico, para que se possa extrair discussões que passam despercebidas sobre a atuação dos tribunais, ao se observar um grande volume de demandas.

Estudar diretamente como os tribunais vêm julgando propicia detectar as decisões que atentam contra os direitos humanos e as garantias constitucionais. Assim como evidenciam os discursos autoritários e segregacionistas, que ainda imperam entre os desembargadores e reforçam uma atuação negligente e insuficiente, por parte das políticas públicas e da atuação dos demais poderes. Quando o Judiciário apresenta uma atuação condescendente com o despreparo das políticas públicas e da ineficiência do Estado, quanto ao atendimento das garantias constitucionais destinadas às populações carentes, dá-se um fenômeno de perpetuação do *status quo da opressão social* e, em especial, da *segregação espacial em solo urbano*. Para isso se realiza o estudo hermenêutico dos julgados sobre o caso, inserindo-se em todo o andamento processual realizado até a presente data.

Segregação espacial urbana no Brasil do século XXI

Em específico trabalham-se questões voltadas ao direito a uma habitação digna e adequada aos padrões sociais do século XXI, a partir do acesso à cidade e de um meio urbano apropriado para o desenvolvimento da vida humana. Essa perspectiva se estende a toda a população. Todavia, para fins de estudo, o foco serão as populações segregadas espacialmente. Mas o que exatamente se quer dizer com esse termo? Quais seriam tais populações? Canotilho traz uma reflexão sobre o conceito de *pobre*, o qual terá vínculo direto com a expressão *populações segregadas* ou *indivíduo segregado*:

Em primeiro lugar, o que são e quais são os pobres? Pobres são os proletários no clássico sentido marxista da luta de classes? Pobres são os pobres de espírito no sentido bíblico? Pobres são os excluídos da sociedade de conhecimento? Pobres são os que vivem em bairros de lata? Pobres são os que vivem em países pobres? Pobres são os fracos e oprimidos desde os doentes, os perseguidos? Pobres são beneficiários de um rendimento social de inserção? Essa catadupa de interrogações aponta já para a indispensabilidade da clarificação da categoria nuclear subjacente ao tratamento jurídico-dogmático e dos direitos dos pobres. A nosso ver, se a ciência do direito quiser colocar os pobres como sujeitos relevantes nas construções teórico-dogmáticas, deverá, desde logo, ultrapassar as pré-compreensões ou cosmovisões meramente ideológicas, religiosas e económicas. Uma opção realista pelos pobres assentará em uma perspectiva inclusiva e dialógica, não devendo eliminar nenhuma camada de excluídos. Em segundo lugar, uma opção pelos pobres leva a sério todas as pessoas, tendo em conta a situação concreta. Por palavras muito em voga na sociologia americana, o direito deve ter aberturas dialógicas para os rostos, os corpos, as almas, dos que enfrentam as dificuldades da dor, da pobreza, do isolamento, da opressão, da ignorância (pobres sem meios de subsistência, doentes, perseguidos discriminados, velhos, humilhados). Em terceiro lugar, uma opção pelos pobres reivindicaria uma atitude crítica perante as desigualdades fáticas e jurídicas existentes.¹

Aqui se estabelecem diferenças conceituais de pobreza e é por isso que se utiliza a expressão: *populações que vivem em espaço de segregação social*. Aponta-se, portanto, um diferencial específico vinculado à territorialidade, ao *espaço*, cidadãos que vivem e habitam em espaços sem a devida atenção estatal, espaços a que são impelidos os cidadãos não-inclusos de diferentes ordens.

¹ CANOTILHO, J.J. Gomes. O direito dos pobres no activismo judiciário. In: CANOTILHO, J. J. Gomes (Org.). *Direitos fundamentais sociais*. São Paulo: Saraiva, 2010c. p. 33.

Sobre a *segregação* em si, consiste em impor determinados territórios para organizar uma separação entre cada grupo social, tanto em seu convívio quanto em moradia.²

No Brasil e em outros países subdesenvolvidos, esses espaços são conhecidos como *favela*; na Europa, são chamados de *guetos*. Entre esses dois termos há diferenças determinantes. Por isso não podem ser considerados equivalentes. A *favela* é o espaço de moradia dos não inclusos em países subdesenvolvidos e entre essas populações encontrar-se-ão diversos tipos de trabalhadores especializados, ou não, que se caracterizam pela sua mão de obra flexível e adaptável. Enquanto, o *gueto*, por sua vez, é espaço de exclusão social dos países desenvolvidos, e a população que ali reside possui uma mão de obra limitada e bastante reduzida.³

Nesses espaços de segregação espacial, se apresentam circunstâncias que ameaçam os direitos sociais da saúde das populações que ali vivem. Os cidadãos, além de viverem em condições precárias, são também submetidos a doenças e a perigos, a partir do meio ambiente urbano insalubre, assim como o distanciamento das instâncias estatais oferece abertura de domínios de poderes paraestatais e lideranças criminosas, que acabam subjugando as populações que vivem em situação de risco. Ao se trabalhar aspectos sobre urbanismo, com o objetivo de reduzir a desigualdade social no Brasil, e colateralmente reduzir a criminalidade, requer-se pensar a cidade e sua organização, de forma que se proteja a vida do cidadão e se promova sua saúde, de acordo com as normativas constitucionais. Para isso, não basta pensar em ideais de organização cidadina e criticar as formas postas pelos espaços urbanos. É preciso entender o funcionamento político, jurídico e social da cidade.

Para estudar a economia urbana, ou seja, o funcionamento e as organizações espaciais que circundam questões de exclusão social, Santos⁴ faz duas advertências específicas: primeiro, deve-se acautelar sobre paralelos entre os fenômenos socioeconômicos que ocorrem em países desenvolvidos e subdesenvolvidos, pois são comuns trabalhos que demonstrem comparativos entre eles, sem dar-se conta de toda a trajetória dos territórios, que levou a

² ROLNIK, Raquel. *O que é cidade*. São Paulo: brasiliense, 2004. p. 49.

³ SANTOS, Milton. *O espaço dividido*. São Paulo: Edusp, 2004. p. 72-75.

⁴ SANTOS, op. cit., 2004.

apresentar a conjuntura presente; segundo, não considerar *guetos e favelas* como o local em que se encontra toda a pobreza⁵. Como explica Santos, em sua teoria sobre os circuitos econômicos, existem dois circuitos que formam a estrutura econômico-social: o *superior* e o *inferior*; entretanto, desde já, aponta-se que o *circuito inferior* não se reduz às favelas e aos espaços de segregação espacial. Estes farão parte de diversas formas do circuito inferior, mas também darão subsídios para o funcionamento do circuito superior.

Dessa forma, o Estado precisa agir com credibilidade sobre as demandas sociais e afastar os reducionismos e o clientelismo de suas ações sobre a pobreza. Mas para isso é preciso: (i) fomentar as disciplinas que se preocupam explicitamente com a pobreza, a segurança social, a saúde e o emprego – direito social, direito da segurança social, direito da saúde, direito do trabalho e do emprego; (ii) deter-se às normas que atuam, direta ou indiretamente, nas populações vulneráveis nas relações jurídicas – direito do trabalho, direito de arrendamento, consumidor, população de baixa renda; (iii) atuar sobre as questões referentes ao crescente número de pessoas que necessitam de proteção internacional – estrangeiros, exilados, imigrantes ilegais; (iv) reforçar os estudos das normas de direito internacional europeu e nacional, que se destinam a proteger a dignidade das pessoas e dinamizar a sua aplicabilidade; (v) reformar o sistema fiscal e a fiscalidade, para direcionar a sua efetividade para uma lógica; (vi) apoiar e dinamizar esquemas de ações positivas – *affirmative actions*, quotas contra sub-representação de sexos, quotas raciais, entre outras –, com o objetivo de neutralizar a perpetuação da exclusão populacional e construir, com o tempo, uma lógica social de inclusão; e, por fim, (vii) dar importância aos estudos de direitos humanos e estruturar o vínculo jurídico que possuem com as convenções internacionais a eles respeitantes.⁶

⁵ Milton Santos aponta que as favelas integram o *circuito inferior*, o qual se relaciona diretamente com o *circuito superior*. Esses *circuitos*, chamados de *circuitos econômicos*, explicam que os problemas que se encontram em uma favela não são produzidos diretamente lá; em outras palavras, a favela é uma consequência de estruturas macroeconômicas que definem a organização espacial das cidades. Dessa forma, os habitantes de uma favela não teriam a possibilidade de mudar de condições de vida *espontaneamente*, se as estruturas econômicas não *permitirem*.

⁶ CANOTILHO, op. cit., 2010c.

Além disso, pode-se também observar o tema do plano teórico-dogmático, para que se promova uma articulação entre as teorias políticas da justiça e da racionalidade jurídica, a partir de alicerces metodológico-científicos, com base em análises econômicas, sociais e jurídicas. Nesse momento se questiona sobre a opção pelos pobres nas instâncias judiciais: essa população deve buscar suas demandas na justiça? É claro que não se nega o direito de todo cidadão buscar suas demandas no Judiciário. Contudo, ao se questionar sobre os méritos das sentenças, “os magistrados responderão na sua maioria, que a costagem jurisprudencial não olha para os pobres”.⁷ Essa situação pode ocorrer por diversos motivos. O primeiro deles é que o Judiciário não tem *competência* para resolver problemas sociais e, conseqüentemente, não possui recursos e aparelhos suficientes para tal. Todavia, isso não justifica o Judiciário atuar contra princípios e normas constitucionais, assim como contra tratados internacionais em que o Brasil é signatário. Em contrapartida, a atuação do Estado, a partir de políticas pertinentes, possibilita o que se chama *ecological approach*, o qual passa a posicionar as demandas dos pobres, no centro da responsabilidade constitucional e funcional do Estado.⁸ Parte-se da verificação de que poderes políticos, que

seriam competentes para a organização de políticas públicas de solidariedade e de socialidade, permanecem indiferentes ou actuam em manifesta desconformidade com os princípios de justiça, constitucionalmente plasmados, a magistratura judicial assume a sua *accountability* e a sua *responsiveness* para com os pobres ousando proferir sentenças de inequívoca conformação político-social.⁹

Ao se deparar com larga demanda judicial sobre questões sociais semelhantes, fica evidente a inércia do Estado, que obriga o Judiciário julgar situações individuais. Por mais que os juízes tentem fazer um bom trabalho sobre essas demandas, a obrigação de deslindar esse imbróglio é dos órgãos competentes. Assim, as sentenças, por serem casuísticas, carecem de

⁷ Ibidem, p. 34.

⁸ CANOTILHO, J. J. Direito constitucional como ciência de direcção: núcleo essencial de prestações sociais ou a localização incerta da socialidade (contriguto para a reabilitação da força normativa da constituição social). In: CANOTILHO, J. J. *Direitos fundamentais sociais*. São Paulo: Saraiva, 2010b.

⁹ Ibidem, p. 34-35.

legitimidade para abarcar devidamente a situação política e judicial com as desconformidades constitucionais das políticas públicas.

A cidade é o local de decisão, o espaço público e de identificação do cidadão, é a vinculação entre o urbano e o político e é a sede do *logos* próxima ao cidadão. A cidade, por possuir o elemento político decisório, será, também, a referência organizacional e estatal compreendida juntamente com suas instituições, como a escola, a polícia, postos de saúde, hospitais, parques, entre outros serviços públicos. O urbano é o espaço planejado, estruturado, construído para a vida e o convívio humano. Modifica-se e se constrói fisicamente enquanto a cidade se desenha politicamente. Por isso esses dois conceitos se mantêm atrelados, porém distintos.¹⁰

A partir desse entendimento, o presente estudo apresenta o caso da Ocupação Lanceiros Negros, que teve início em novembro de 2015 em Porto Alegre, no Estado do Rio Grande do Sul. Ali o Judiciário deixou uma presença marcante, carregada de discursos autoritários e que refutam as garantias constitucionais de cidadãos pobres e em situação de risco. O próximo capítulo trará um relato breve dos acontecimentos processuais, para que se possa, em seguida, analisar os julgamentos dados pelos desembargadores do tribunal, a fim de diagnosticar como o Judiciário tem se comportado em casos semelhantes.

Ocupação urbana *Lanceiros Negros*

A ocupação *Lanceiros Negros* é formada por famílias que integram, na cidade de Porto Alegre, o Movimento de Lutas em Bairros, Vilas e Favelas (MLB). Pessoas oriundas dos bairros periféricos, em comum identificadas pela situação de precariedade habitacional – em uma escala que vai desde o risco permanente de desalojamento, decorrente da pressão financeira dos aluguéis, até a completa ausência de habitação. Grupos familiares integrados não só por adultos, em situação de vida laboral ativa, mas também por bebês, crianças, adolescentes e idosos. Há, ainda, embora em pequeno número, indígenas e estrangeiros, cuja situação de transitoriedade territorial é usualmente aproveitada, como justificante para a omissão estatal quanto ao atendimento de uma política pública de moradia.

¹⁰ LEFÈBVRE, Henry. *O direito à cidade*. São Paulo: Moraes, 1991.

No dia 14 de novembro de 2015, essas famílias ocuparam o prédio localizado na Rua General Andrade de Neves, 352, no centro da cidade de Porto Alegre. O prédio é de propriedade do Estado do Rio Grande do Sul e estava sem uso há quase uma década, sem qualquer menção de projeto ou atividade para o cumprimento da função social.

O prédio, que já serviu de sede do Ministério Público, após uma década fechado passou a servir como local de acolhimento para essas famílias carentes, proporcionando um ambiente seguro, organizado, salubre, com luz, água, refeitório, até que essas pessoas possam ser incluídas em alguma política pública de moradia concreta. Ou até que eventualmente tenham condições de voltar à sua residência, dando efetividade ao direito fundamental de moradia disposto na Constituição Federal.

Todas as famílias da ocupação foram cadastradas no atendimento do Sistema Único de Saúde (SUS) e estão sendo atendidas por postos de saúde da região. Além disso, as crianças e as adolescentes estão matriculadas na rede pública de ensino e contam com o apoio de sindicatos, coletivos e demais madrinhas e padrinhos da ocupação *Lanceiros Negros*.

Diversos meios de comunicação têm repercutido a resistência da ocupação *Lanceiros Negros*. Foram veiculadas matérias por vários meios de comunicação, e o Coletivo Catarse realizou a produção de um documentário, com o intuito de mostrar a resistência dos moradores da ocupação e de seus apoiadores perante a postura do Estado do Rio Grande do Sul, que deseja reaver a posse do imóvel público, sem qualquer destinação social.¹¹

Da Ação de Reintegração de Posse 001/1.15.0192440-1

Embora tenha existido uma tentativa de diálogo com representantes do governo, durante uma reunião na Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos, realizada no dia 16 de novembro de 2015, no mesmo dia em que realizou promessas de que seriam estabelecidas continuidades nas negociações, o Estado do Rio Grande do Sul declinou seu posicionamento ao protocolar a ação de reintegração de posse do prédio público.

¹¹ Disponível em: <<http://coletivocatarse.com.br/home/lanceiros-negros-estao-vivos/>>; e também em canal do youtube: <<https://youtu.be/Y97fhAH7Cyc>>.

O pedido de reintegração de posse foi acolhido pela 7ª Vara da Fazenda Pública do Foro Central de Porto Alegre e a decisão judicial concedeu medida liminar para ser cumprida no prazo de 72h, determinando que, em caso de não cumprimento da decisão, fosse requerido o uso da força pública para cumprimento da medida, conforme trecho da sentença extraída do Processo 001/1.15.0192440-1:

Desta maneira, estando a ação amparada por elementos suficientes, devidamente instruída no que respeita aos limites da tutela liminar, é que defiro o pedido liminar para o fim de determinar a reintegração de posse do bem objeto deste litígio. Para cumprimento concedo aos ocupantes do imóvel o prazo de 72 horas para que providenciem em sua retirada do local, com o transporte de seus bens pessoais. Caso o prazo acima não seja obedecido, *proceda-se à reintegração de posse do autor, requerendo-se, se necessário, o uso de força pública para cumprimento da medida*. Ao mesmo tempo deve a parte autora providenciar para que outras pessoas não venham a ocupar o bem, devendo o(a) Sr(a). Oficial(a) de Justiça nominar todos os ocupantes por ocasião da intimação para desocupação. Expeça-se, portanto, mandado de intimação para desocupação, no prazo de 72 horas, de identificação dos ocupantes, e reintegração de posse, caso não seja o bem desocupado voluntariamente. Intimem-se. Após, cite-se. [*grifo do pesquisador*]. (RIO GRANDE DO SUL, 2015).

O Movimento de Luta em Bairros, Vilas e Favelas (MLB) recorreu da medida liminar através do Agravo de Instrumento 70067673970, pleiteando a reforma da decisão, a fim de que o cumprimento da reintegração de posse fosse condicionado à prévia apresentação de alternativa concreta de realocação das famílias, sob pena de haver literal despejo dos moradores nas ruas de Porto Alegre, em momento que coincidia com a chegada do frio inverno gaúcho – o qual atinge habitualmente temperaturas inferiores a 0°C. Ainda assim foi negado provimento ao agravo, conforme se extrai da ementa do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul:

Ementa: AGRAVO DE INSTRUMENTO. AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE. MOVIMENTO DE LUTA NOS BAIRROS, VILAS E FAVELAS (MLB). IMÓVEL INVADIDO DE PROPRIEDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. INCONSTITUCIONALIDADE DA NORMA PROCESSUAL. Tratando-se de área pública, mostra-se inadmissível a sua ocupação sem a devida autorização, permissão ou concessão da respectiva Administração. Não há decisão pelo Supremo Tribunal Federal, em controle concentrado de constitucionalidade, acerca de inconstitucionalidade de norma infraconstitucional (Código de Processo Civil) pertinente a ação de reintegração de posse e tampouco há

elementos suficientes para impor reconhecimento disto, em recurso contra decisão liminar, de inconstitucionalidade ou inconvenção material da lide em apreço. O direito de moradia e a função social da propriedade, tais institutos jurídicos não podem ser vistos de maneira absoluta, o que poderia justificar abusos de direito por parte de alguns em detrimento do interesse público, da coletividade. Finalmente, o risco de dano irreparável, no caso a integridade física dos ocupantes, somente poderá haver desde que esses se opunham, fisicamente, à ordem judicial, além dos atos necessários de parte da força pública. Decisão liminar de reintegração de posse mantida. NEGARAM PROVIMENTO AO AGRAVO DE INSTRUMENTO. (Agravo de Instrumento Nº 70067673970, Décima Nona Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: Eduardo João Lima Costa, Julgado em 07/04/2016) Data de Julgamento: 07/04/2016. Publicação: Diário da Justiça do dia 18/04/2016. (RIO GRANDE DO SUL, 2016).

A decisão acima refutou os pedidos de suspensão da reintegração de posse, mantendo a decisão de primeira instância, que determinou a imediata desocupação do imóvel. Momento em que foi interposto Recurso Especial requerendo à reforma do acórdão proferido pela 19ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, justificando que o cumprimento da medida liminar poderia acarretar danos irreparáveis aos ocupantes, no que diz respeito à integridade física, à moradia e à dignidade humana. Ainda, foi interposto Recurso Extraordinário com fundamentos de admissibilidade oriundos do Novo Código de Processo Civil, que versam sobre a repercussão geral que deve se extrair da questão constitucional debatida neste caso. O recurso busca a solução adequada ao impasse em torno da ocupação, pugnando por uma decisão que resguarde o direito fundamental à moradia.

A repercussão geral para a sociedade e a comunidade jurídica é em torno do dever do Estado de assegurar o acesso à habitação digna às pessoas e seu posicionamento de desalojá-las em ato reintegratório de posse, para reaver o bem imóvel pertencente ao poder público, ocupado em decorrência da situação extrema de ausência do acesso à moradia.

Ademais, em razão da pendência de admissibilidade do Recurso Especial e o perigo na demora da prestação da tutela jurisdicional, o MLB protocolou um pedido de tutela de urgência cautelar, com fundamentos também no NCPC, buscando conceder efeito suspensivo ao recurso especial interposto, pugnando pela imediata suspensão da decisão que determinou a desocupação e a reintegração de posse de imóvel, em razão do iminente cumprimento da ordem

judicial de reintegração de posse, confirmado pelo tenente-coronel Mario Ykeda, titular do Comando de Policiamento da Capital (CPC), programado para iniciar, a partir das seis horas da manhã, do dia 24 de maio de 2016.

Na noite do dia 23 de maio de 2016, ao mesmo tempo em que o MLB postulava a suspensão da decisão que determinou a desocupação do prédio, uma operação da Brigada Militar começou a ser montada, com bloqueios policiais em todos os acessos ao prédio disputado. Com um forte aparato, formado por dezenas de policias do Batalhão de Choque, cavalaria, viaturas e motocicletas, a Brigada Militar impediu diversos moradores, apoiadores e manifestantes de entrarem na ocupação.

Durante toda a madrugada, os moradores conviveram com a tensão de que a polícia poderia iniciar a reintegração de posse a qualquer momento. Mas, no início da manhã, a assessoria jurídica da ocupação informou que o Desembargador de plantão, no Tribunal de Justiça, Jorge Luis Dall’Agnol, deferiu a ação distribuída pelo MLB, decidindo pela imediata suspensão da decisão que determinou a desocupação e a reintegração do imóvel.

Nos fundamentos de sua decisão, o juiz citou como jurisprudência uma decisão do Ministro Ricardo Lewandowski, a Ação Cautelar 4.085, que orienta que devem ser observados os riscos de conflitos sociais em litígios de natureza habitacional, principalmente quando a decisão judicial é levada a efeito por força judicial, vejamos:

[...] como é cediço, a jurisdição é atividade estatal que tem como escopo principal a pacificação de conflitos sociais, garantindo os direitos que os atores sociais já não podem mais defendê-los ou tutelá-los individualmente. Na hipótese, a retomada da posse pode ser vista como fator de exacerbação do litígio em questão, em especial quando o cumprimento da ordem judicial é levada a efeito por força policial desacompanhada de maiores cuidados com o destino dos evictos. Nesse contexto, considerando as informações trazidas aos autos, de que é iminente o cumprimento de mandado de reintegração de posse (agendado para o dia 17/1/2016) para a retirada de mais de 10.000 (dez mil) pessoas, sem a apresentação dos meios para a efetivação da remoção (como caminhões e depósitos), sem qualquer indicação de como será realizado o reassentamento das famílias, e tendo em conta o risco considerável de conflitos sociais, exemplificados por episódios recentes como a desocupação da área do Pinheirinho, em São José dos Campos/SP, bem como a de um antigo prédio na Avenida São João, em São Paulo/SP entendo que o imediato cumprimento da decisão, poderá catalisar conflitos latentes, ensejando violações aos fundamentais daqueles atingidos por ela. Portanto, neste exame perfunctório do caso, próprio das

ações de natureza cautelar, entendo presentes os requisitos necessários à concessão da medida de urgência pleiteada. Isso posto, defiro o pedido liminar, para atribuir efeito suspensivo ao recurso extraordinário, suspendendo os efeitos do acórdão recorrido, até julgamento dessa ação cautelar. Determino, em consequência, a suspensão da ordem de reintegração de posse agendada para 17/1/2016. Comunique-se, com urgência, ao Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. Publique-se. Brasília, 13 de janeiro de 2016. Ministro Ricardo Lewandowski Presidente. AC 4085 MC, Relator (a): Min. DIAS TOFFOLI, julgado em 13/01/2016, publicado em PROCESSO ELETRÔNICO DJe-010 DIVULG 20/01/2016 PUBLIC 01/02/2016 (BRASIL, 2016).

A citada jurisprudência, servindo de orientação ao Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, para exarar a suspensão da reintegração de posse do prédio ocupado por *Lanceiros Negros*, resguardou a característica excepcionalíssima dos moradores de ocupações brasileiras, que resistem de forma combativa à afronta aos direitos constitucionais e aos diversos Pactos Internacionais dos quais o Brasil é signatário.

A suspensão da ordem liminar de reintegração de posse abriu um novo capítulo no processo. Instaurou-se inédita rodada de negociação, com a remessa do caso ao Centro Judiciário de Solução de Conflitos e Cidadania (Cejusc), espaço criado pela Justiça estadual e destinado à resolução dos litígios pela via da conciliação.

Houve a criação, pela Corregedoria-Geral de Justiça, em conformidade com as Deliberações do Comitê Interinstitucional sobre Conflitos Fundiários Urbanos, de Regime de Exceção, na modalidade jurisdição compartilhada, a contar de 1º/6/2016 e pelo prazo de um ano, para promover a conciliação entre as partes, nos processos que versem sobre “conflito fundiário urbano coletivo”. (Edital 037/2016-CGJ). O que ensejou a remessa, pelo Juízo de origem, dos autos do presente processo ao Cejusc, quando restou instaurada mesa de mediação, com audiências realizadas ao longo dos meses de junho a agosto de 2016.

Em decorrência do processo de negociação estabelecido no Cejusc, houve a instauração, pelo Poder Executivo Municipal de Porto Alegre (Portaria 304/2016), de Grupo de Trabalho voltado a elaborar proposta de colaboração com o Estado, na resolução conciliada da ocupação, principalmente no que diz respeito à garantia de realocação digna das famílias, após sua saída do imóvel do estado. O referido Grupo de Trabalho teve um cronograma de reuniões

cumprido ao longo dos meses de setembro, outubro e novembro, sem, contudo, poder chegar a um encaminhamento conclusivo, em razão do silêncio do estado, até então, acerca da possibilidade de construção de um projeto conjunto com o município.

Diante da rejeição dos recursos interpostos e da desconstituição do efeito suspensivo, por decisão da vice-presidência do TJ/RS, houve o restabelecimento da ordem liminar reintegratória do imóvel, que pode vir a ser cumprida a qualquer momento. Só não o foi ainda, graças à intervenção da Defensoria Pública e do Ministério Público Estadual, ambos manifestando preocupação com as consequências da desocupação quanto ao acesso das famílias à rede de assistência social disponibilizada no Centro Histórico, local onde está situada a ocupação.

A Procuradoria Geral do Estado (PGE) viabilizou, então, um novo espaço de diálogo, paralelo ao processo, em seu Centro de Conciliação e Mediação, em que foi possível, pela primeira vez desde que teve início o litígio, promover um encontro entre as representações da ocupação, autoridades municipais e o representante do órgão de governo responsável pela política habitacional, na esfera estadual. Essa rodada de conciliação ainda está em curso; contudo, a margem de negociação é estreita. Para todos os efeitos, o estado busca naquele meio a forma “menos gravosa” de dar fim à ocupação. Há visivelmente uma preocupação com o potencial impacto midiático de uma nova tentativa de desocupação forçada, mediante uso da força policial. Por outro lado, vê-se que essa preocupação, com a “redução de danos”, não está vinculada a um efetivo comprometimento com a pauta do movimento. A prioridade é reduzir os danos para a imagem do gestor público de plantão.

A atuação do Judiciário aos Direitos Constitucionais e Internacionais, garantidores do Direito à Moradia

A judicialização da ocupação *Lanceiros Negros* trouxe à tona a dura insensibilidade do Poder Judiciário com as pautas sociais. Explicitou, a bem da verdade, uma instituição que ainda está longe de incorporar, na plenitude, o papel garantidor dos direitos fundamentais e sociais preconizados pela Constituição Federal vigente desde 1988.

A começar pelo espaço processual em que se deu a judicialização: ação de reintegração de posse. No CPC/1973 (lembrando que a ação foi ajuizada ainda na vigência desse Código), a Ação de Reintegração de Posse integra o rol das Ações Possessórias, no Livro dos Procedimentos Especiais (arts. 924 a 928). Trecho normativo concebido exclusivamente para tutelar a defesa do direito privado e, diga-se, alheio à realidade dos conflitos fundiários urbanos. O Novo CPC, nesse aspecto, revela maior sensibilidade, ao dispor tratamento especial para os casos de ação possessória “em que figure no polo passivo grande número de pessoas” – assegurando, por exemplo, citação pessoal e intimação do MP e da Defensoria Pública, para compor o processo nos casos em que houver pessoas em situação de hipossuficiência econômica (art. 554, §1º), além de dispor que deve haver audiência de mediação como condicionante legal para o prosseguimento do processo de reintegração.

A Judicialização da ocupação *Lanceiros Negros* é emblemática porque revela a forma como o estado, enquanto (não) garantidor de direitos fundamentais, trata as demandas habitacionais, como as de natureza de direito privado. A destacar, por parte da PGE, a opção pela propositura de ação de reintegração de posse. E, por parte da justiça estadual, o pronto reconhecimento da hipótese de incidência da reintegração liminar do art. 928 do CPC, pela qual basta a petição inicial estar devidamente instruída – leia-se *basta provar a posse e o esbulho* – para o juiz deferir, sem ouvir o réu, a expedição do mandado liminar de reintegração. Essa postura reducionista, por parte dos órgãos de justiça, impede o devido debate de questões constitucionais, que poderiam dirimir demandas sociais habitacionais.

A questão concreta que se apresenta é a seguinte: considerando o contexto de notória omissão do estado, em assegurar o acesso universal da população à moradia; considerando que o déficit habitacional submete os desprovidos de moradia a uma situação severa de vulnerabilidade – em especial pessoas desalojadas dentro do espaço urbano das metrópoles; considerando ainda que a Constituição Federal consagra o princípio da função social da propriedade urbana (art. 182, §2º): pode o Estado, pela via da ação reintegratória de posse, desalojar pessoas ocupantes de prédio público ao qual não é conferido qualquer uso, sem ao menos assegurar a realocação destas

pessoas em habitações que preencham os padrões básicos da garantia da dignidade humana?

A repercussão geral da matéria é flagrante, tendo em vista que o pleito por acesso à moradia está presente em todos os entes federados, havendo a constante repetição de casos como o presente, em que a reintegração de posse dos bens imóveis urbanos do estado frequentemente desconsidera: (i) a análise da inexistência de efetiva destinação social destes imóveis, como fator determinante da ocupação por pessoas desprovidas de habitação; (ii) a possibilidade de se conferir ao imóvel sem uso destinação voltada às políticas de garantia do acesso à moradia, dentro do contexto social de ocupação, como forma de provocação do Estado a suprir omissão de garantia de habitação às pessoas que não são alcançadas/contempladas pelos programas tradicionais de financiamento de moradia, ou que se encontram em situação de miserabilidade, que inviabiliza a vinculação/quitação destes programas de financiamento; (iii) o dever do Estado de assegurar, previamente ao ato reintegratório, a realocação das famílias desalojadas em habitações dignas para sua subsistência básica.

Ainda assim, mesmo estando presentes elementos suficientes ao acolhimento do litígio no espaço do Direito Público, e mesmo após três décadas de vigência do regime constitucional do Estado Democrático de Direito, persiste a judicialização dos conflitos fundiários urbanos, sob a lógica restrita do direito privado. Proposta a ação reintegratória pelo estado, em nenhum momento o Judiciário se dispôs a acolher sequer a discussão sobre o cabimento de uma ação dessa natureza, para tratar de uma questão cujo cerne é o direito fundamental à moradia, as políticas públicas a ele associadas e, em última instância, a omissão do Estado enquanto garantidor do acesso universal à habitação. Não há nas decisões proferidas tanto na primeira quanto na segunda instância qualquer determinação ou encaminhamento relacionado à judicialização da questão habitacional, como tema de direito público.¹²

Mesmo no Cejusc, ambiente teoricamente voltado à conciliação dos litígios, atuando sob o regime de exceção, voltado à conciliação nos processos que tratem de conflitos fundiários urbanos, houve uma abordagem restritiva do processo, buscando apenas a forma mais ágil de se proceder à desocupação. O

¹² SIMON, Jonathan. *Governing through crime: how the war on crime transformed american democracy and created a culture of fear*. Oxford: Oxford University press, 2007.

Judiciário apresenta às ocupações um espaço de “não acolhimento”, um *corredor polonês*, no qual as pessoas são reprimidas e lançadas ao desalojamento, como único fim possível, para que retornem às periferias de onde jamais deveriam ter saído. Assistir às audiências “conciliatórias” do Cejusc é em essência uma aula de sociologia da opressão: de como o estado instrumentaliza o Direito, como arma de seu Poder Policial de manutenção dos excluídos na sua condição de “não cidadãos”, apátridas desterrados nas periferias de nossas metrópoles.¹³⁻¹⁴

Nesse contexto, levar os conflitos fundiários urbanos ao campo do direito público é fundamental para que se dê efetividade à tutela do Estatuto das Cidades e demais normativas relativas ao campo do direito habitacional e para que se reconheça, nas ocupações, atos reivindicatórios promovidos por cidadãos, em estado de vulnerabilidade habitacional, com o propósito de compelir o Estado a suprir omissão quanto à efetivação de políticas públicas voltadas à garantia do direito fundamental à moradia.¹⁵

Embora a Judicialização não se preste a substituir a luta política, sua atuação complementar é de grande importância para a concretização das pautas sociais. O direito como espaço de cobrança do povo frente ao Estado, em lugar do direito como mero mantenedor do *status quo* de opressão do Estado policial sobre o povo, eis o desafio que se põe às assessorias jurídicas dos movimentos sociais.¹⁶⁻¹⁷ No contexto temporal atual, especificamente, de enfraquecimento dos espaços institucionais que, tradicionalmente, acolhiam as pautas sociais – sindicatos, partidos políticos de esquerda e entidades pastorais de base da Igreja católica – ressurge o protagonismo dos movimentos sociais concebidos em torno de pautas específicas. E o desafio da legitimação destes movimentos, como instituições representativas dos excluídos, em que a ocupação social dos espaços é o instrumento reivindicatório possível, não podendo ser caracterizado como esbulho possessório a legitimar a reintegração de posse, sob pena de se conferir à ação reintegratória uma finalidade inibitória do exercício do direito político de

¹³ SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1996

¹⁴ LEFÈBVRE, Henry. *La presencia y la ausencia: Contribucion a la Teoria de las Representaciones*. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1983.

¹⁵ CANOTILHO, J.J. Direito dos pobres no activismo judiciário. In: CANOTILHO, J. J. G. *Direitos fundamentais sociais*. São Paulo: Saraiva, 2010a.

¹⁶ CANOTILHO, op. cit., 2010b.

¹⁷ SIMON, op. cit., 2007.

reivindicação, hipótese jamais prevista na norma processual que regulamenta referido instrumento.¹⁸

No caso da ocupação *Lanceiros Negros*, há a convergência de pessoas/famílias em estado de vulnerabilidade habitacional, em torno do Movimento de Luta em Bairros, Vilas e Favelas (MLB), enquanto entidade que se propõe a defender a cobrança de políticas públicas que assegurem a universalização do acesso à moradia digna, na região metropolitana de Porto Alegre.

Sobre essa questão, cumpre referir importante decisão proferida no processo que opôs o Departamento Municipal de Habitação de Porto Alegre (Demhab) e alguns dos principais movimentos por moradia que atuam na cidade. Uma ação de reintegração de posse foi ironicamente proposta pelo órgão encarregado de cuidar das políticas públicas de habitação, contra as organizações coletivas que ocuparam sua sede administrativa, a fim de pressionarem pela acolhida das pautas de enfrentamento da estagnação e precarização dos programas habitacionais de responsabilidade do município. Decisão proferida pela juíza Karla Aveline de Oliveira,¹⁹ da 5ª Vara da Fazenda Pública do Foro Central da Comarca de Porto Alegre (Processo 001/1.16.0092478-7):

Do pedido liminar: Da leitura fria e isolada do artigo 561 do NCPC, de início, poder-se-ia concluir pelo deferimento do pedido liminar, afinal, constitui-se fato incontroverso que a autarquia detém a posse e propriedade do bem imóvel. Ademais, como dito, traduz-se em fato público e notório que diversos movimentos sociais ocupam o saguão do imóvel em questão desde o dia 14/07/2016. Contudo, tenho que sob a simplista ótica processual, deduzida na peça inicial, não se pode visualizar, por completo, o fenômeno que se apresenta. [...] Repito: os movimentos sociais não têm qualquer intenção explícita ou fúgida de se apossar do bem público, sede da autarquia autora. *Na verdade, o ajuizamento da presente ação possessória, ainda que se trate de mecanismo processual colocado à disposição da autora para a proteção dos seus alegados direitos, apresenta um falso problema, pois, desde o início, jamais se tratou de simples questão*

¹⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. Introdução: para ampliar o cânone democrático. In. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

¹⁹ Essa decisão é de extrema relevância para o tema em questão, pois demonstra que a crítica que aqui se imputa ao Judiciário não é generalista, mas voltada aos órgãos e magistrados que trabalham contra as demandas sociais habitacionais e afastam as reflexões sobre a responsabilidade estatal e os direitos constitucionais desses debates judiciais.

possessória. Desse ponto de vista, o aforamento da presente ação assinala, antes de mais nada, a dificuldade que a autarquia apresenta de lidar com as questões que lhe são afetas, ultrapassando etapas salutares e construtivas de aproximação, empatia e flexibilização de postura, na medida em que, ao ajuizar a presente ação menos de vinte e quatro horas da ocupação, deixou de aproveitar a oportunidade de construir espaço de diálogo e entendimento com parcela significativa da sociedade. Como resta evidente, os movimentos almejavam criar um fato político tendente a chamar a atenção do Município para direito coletivo – não o direito de determinada família ou indivíduo, mas de toda a coletividade de cidadãos pobres, marginalizados e invisíveis. A intenção sempre foi a de ampliar a visão sobre aqueles que não são atendidos adequadamente pelas políticas públicas municipais na área da habitação.

Com idêntico olhar, no sentido de que *singelo pedido de reintegração de posse em ação possessória está absolutamente divorciado do real conflito existente por trás das ocupações*, transcrevo trecho de recente declaração de voto vencedor nº 31.637, da lavra do Revisor Magalhães Couto, por ocasião do julgamento do AI nº2243232-25.2015.8.26.0000, comarca de São Paulo, TJSP, em que se negou a concessão de ordem de reintegração de posse nas escolas públicas do Estado de São Paulo ocupadas por estudantes secundaristas:

“...em arremate, a questão não pode ser resolvida pela judicialização na via possessória, mas pelos canais institucionais próprios ao diálogo entre as diversas visões do problema, próprios, aliás, daqueles envolvidos na relevante política pública da educação. Aliás, é preciso ter coragem de se dizer que o ajuizamento dessa ação, *além de sua evidente impropriedade técnica, constitui-se verdadeira irresponsabilidade e irracionalidade, porque não se resolve com repressão um legítimo movimento de professores e alunos...* Não será, portanto, com essa postura de criminalizar e ‘Satanizar’ os movimentos sociais e reivindicatórios legítimos que o Estado Brasileiro alcançará os valores abrigados na Constituição Federal, a saber, a construção de uma sociedade justa, ética e pluralista, no qual a igualdade entre os homens e a dignidade de todos os cidadãos deixe se ser uma retórica vazia para se concretizar plenamente”.[...]

Tratando-se de conflito natural em um estado democrático onde, de um lado tem-se a autarquia, proprietária e possuidora do bem, e, de outro, inúmeras famílias e movimentos sociais insatisfeitos com a ausência de políticas habitacionais para a população de baixa renda, cumpre ao juiz exercer sua função jurisdicional visando otimizar esses direitos e garantindo um espaço que proporcione o debate democrático a respeito dessas carências e das obrigações do Município frente às demandas e a ordem constitucional. A Ocupação não quer se apropriar do bem público. A Ocupação quer ter voz e vez. O direito à moradia vem sendo reconhecido como um direito humano fundamental desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos (artigo XXV), passando pelos Pactos Internacionais de Direitos Cíveis e Políticos e de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, instituídos pelas Nações Unidas em 1966 e com entrada em vigor em 1976, respectivas ratificações através do Decreto nº 592, de 06 de julho de 1992 e Decreto nº 591, da mesma data. Ainda, restou expressamente consignado na Constituição da República, caput do art. 6º, que: “São direitos sociais a

educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 90, de 2015).

E, nesse sentido, impõe-se reconhecer a legitimidade dos movimentos populares que representam as pessoas de baixa renda sem acesso à moradia. Sabe-se que cumpre ao município de Porto Alegre, em razão da obrigação constitucional dos entes municipais de executar política de desenvolvimento urbano destinada a ordenar o desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus habitantes (CF, art. 182, caput), a execução da política urbana com amparo no Estatuto da cidade (Lei nº 10.257/2001), entre outras. Assim, do quadro que se percebe destes autos, a omissão da autarquia é que está sendo denunciada e publicizada através da Ocupação.²⁰

O Estado brasileiro – em todas as instâncias de poder – deve estar comprometido com a adoção de medidas que visem assegurar, progressivamente, por todos os meios apropriados, o pleno exercício dos direitos por ele reconhecidos, razão pela qual, constitui obrigação a construção de uma legislação, instrumentos, programas e planos de ação sobre política habitacional de modo a garantir efetivamente esse direito para todos os cidadãos brasileiros. Por evidente, ressalta NELSON SAULE JÚNIOR, essa obrigação não significa que o Estado brasileiro deve prover uma moradia para cada cidadão, mas sim que, fundamentalmente, deve impedir a regressividade do direito à moradia – impedindo ações e medidas que dificultem ou impossibilitem o exercício desse direito – e, ainda, intervir e regulamentar as atividades do setor privado referente a política habitacional, – como a regulamentação do uso e acesso a propriedade imobiliária, em especial a urbana, de modo que atenda sua função social, regulamentar o mercado de terra, dispor sobre sistemas de financiamento de habitação de interesse social, regulamentar e dispor sobre o uso do solo urbano, sobre o direito de construir, dispor sobre instrumentos tributários, dispor sobre os regimes de locação, de concessão de uso para fins de moradia -, como forma de garantir o acesso de todos ao mercado habitacional, em especial, para aqueles que não tem esse acesso e aos que vivem em condições precárias de habitabilidade sem uma vida digna.

Como subscritor de vários dessas convenções e declarações, tendo, ainda, ratificado os pactos acima indicados e, conseqüentemente, introduzindo na nossa ordem jurídica o direito à moradia – antes mesmo da Emenda Constitucional nº 26, de 14 de fevereiro de 2000 – compete ao Estado – em todas as suas expressões de poder, a adoção de medidas concretas para sua implementação. Portanto, patente a responsabilidade do município de Porto Alegre, o qual pode recorrer ao parcelamento, edificação ou utilização compulsórios da propriedade urbana (Estatuto da Cidade, art. 5º), conta com instrumentos tributários para sua implementação (art. 7º) e pode desapropriar em nome da política urbana (art. 8º) e por interesse social.

Por tudo isso, diante das variadas demandas dos movimentos sociais que ocuparam o saguão da sede da autarquia, tenho por qualificar o movimento

²⁰ Observa-se que, nesta decisão, a julgadora compreende claramente a inversão de papel que a autarquia realiza ao oprimir aqueles que deveria acolher.

dos ocupantes como manifestação de desobediência civil que, nas palavras de Antônio Carlos Wolkmer, pode ser conceituado como “um ato de protesto, público e não violento, um modo de resistência pacífica à injustiça das leis e das decisões do Estado”.²¹

E, de fato, a ocupação aconteceu de forma pacífica e pública com o objetivo de sensibilizar e angariar apoio dos mais diversos setores da sociedade (aliás, várias entidades e associações assim já procederam). Ainda, a ocupação se deu modo voluntário, com plena consciência de que o ato é correto e justo, justificando sua ação por uma incompatibilidade que existe entre a lei que questiona e suas convicções político-morais e pacífico. A Desobediência civil, por sua própria definição, implica a particularidade de certos requisitos: a urgência da situação objetivada, a imperiosidade de dar a conhecer pontos de vista, arbitrariamente relegados, opressão das minorias, violações constitucionais por parte dos órgãos estatais, etc.

Em razão disso, é de reconhecer que o direito de reivindicar o atendimento e realização de direito fundamental à moradia, estabelecido pela Constituição da República – que, em última análise, é no que se traduz a Ocupação do DEMAHB, situa-se no campo dos direitos de cidadania e, pois, constitui-se em atividade legítima. Não se trata, contudo, de, antecipadamente, reconhecer sempre a justeza dessas condutas[...]mas de reinterpretá-las e contextualizá-las, compreendendo o campo do direito também como um espaço de conflitos, onde reivindicações sociais podem ser debatidas e decididas à luz de critérios jurídicos, que não se resumem à lei. Assim, em razão de todo o exposto, indefiro pedido de reintegração de posse.

Ainda que encarnando a mobilização pela via da desobediência civil, os movimentos sociais devem ser reconhecidos e incorporados ao ordenamento jurídico, como instituições representativas do exercício da cidadania ativa, por quem de algum modo esteja submetido à condição de vulnerabilidade, precariedade ou marginalização, no que diz respeito ao acesso ao pleno exercício dos direitos fundamentais, o espaço de cobrança dos excluídos. Trata-se, basicamente, de dar liberdade ao povo para colaborar na construção das instituições que, em conjunto, dão forma àquilo que pretende ser um Estado Democrático de Direito.

Ao encerrar a explanação sobre a atuação do Judiciário e dos órgãos estatais sobre o caso da ocupação *Lanceiros Negros*, é importante lembrar que se apresentam críticas generalistas de que todos aqueles que atuam nessas instâncias agem contra as normativas constitucionais e oprimem essas

²¹ WOLKMER, Antônio Carlos. Desobediência civil nas sociedades democráticas. *Revista Sequência: estudos jurídicos e políticos*, v. 11, n. 20, 1990.

populações. Pelo contrário, apresentou-se como os discursos opressores de desembargadores, magistrados e demais órgãos estatais são controversos e que, inclusive, são refutados dentro do próprio Judiciário por aqueles que compreendem as teorias democráticas de gerenciamento de espaço urbano e da importância de uma atuação copartícipe por parte do estado, conjuntamente com as populações segregadas. Dessa forma, a discussão do caso da ocupação *Lanceiros Negros* possibilita repensar os discursos filosóficos que transitam na prática da epistemologia jurídica.²²

Conclusão

O espaço, que sofre influência dos modos de produção e da formação social, é um componente essencial da totalidade social e das transformações sociais. Assim, o espaço acaba por ser uma pré-condição da sociedade e, ao mesmo tempo, um resultado da sociedade. Toda essa reflexão sobre a formação social contribui diretamente para os estudos sobre a segregação espacial e, conseqüentemente, saúde urbana, pois, com a definição do espaço, a partir dos vetores impostos pelos modos de produção e da formação social, estabelecer-se-ão quais são os locais de pobreza e de segregação.²³ Os valores dos espaços serão redefinidos de acordo com a movimentação de interesses sobre os atributos e as características das infraestruturas e dos espaços. Aqui, já se começa a perceber que os espaços construídos e a distribuição da população possuem papel fundamental nas mudanças da Formação Econômica Social (FES). A partir dessa definição espacial urbana que aloca populações é que se definem quais serão os espaços de segregação espacial.²⁴

Portanto, a organização urbana tem uma importância definitiva para a FES e, conseqüentemente, o planejamento urbano terá uma importância ímpar para o ordenamento jurídico da sociedade em questão, pois sofre influência direta da FES, tornando-se reflexivamente inseparável da Lei do *Espaço*. É evidente essa relação, pois toda diretriz, definição e movimentação percebidas nos modos de

²² CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault: una política della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014.

²³ COHN, Amélia. *A saúde como direito e como serviço*. São Paulo: Cortez, 1991.

²⁴ SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2008.

produção ou na FES, sejam elas de origem local, seja global, para que se instituíam como uma realidade a ser concretizada, devem ser consolidadas como um *dever-ser* na sociedade.²⁵

[...] não se trata de sequências diferentes de um desenvolvimento único (o *desenvolvimento global*),²⁶ mas de formas de expansão de estrutura histórica dada, o sistema capitalista avançado, no qual as formações sociais diferentes preenchem funções diversas e apresentam traços característicos correspondentes a estas funções e à sua forma de articulação.²⁷

Percebe-se que existem três instâncias básicas para o bem-estar espacial: a primeira, política; a segunda, jurídica; e a terceira, a concretização da realidade.²⁸ Inicialmente, se perceberá a presença ou não dos interesses de FES que, novamente, podem ser de origem local ou por imposição global. Posteriormente, apresentar-se-á a movimentação jurídica que irá definir a norma, de acordo com a movimentação dessa primeira instância. É importante salientar que a não regulamentação normativa também é considerada uma forma de agir do ordenamento jurídico,²⁹ que pode se omitir exatamente por haver o interesse político da omissão. Na terceira e última instância, há a efetivação salutar do espaço que necessita envolver inúmeros setores sociais, mas que representará a ação do interesse político, amparada por uma postura legislativa, que incide diretamente no espaço e na população ali constituída.³⁰

Dessa forma, o presente artigo cumpre o objetivo de apresentar à sociedade acadêmica a latente luta social que cidadãos brasileiros têm travado contra o estado e suas instâncias judiciais. A opressão dos órgãos estatais contra populações segregadas é uma realidade que deve ser denunciada. É inconcebível que, com a atual legislação brasileira, que amplamente oferece subsídios para que as demandas sociais sejam atendidas, aliada a diversas teorias e teses que explanam como deve o Estado agir em prol da democracia e da erradicação da

²⁵ CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

²⁶ Nota do pesquisador.

²⁷ CASTELLS, op. cit., p. 82, 2011.

²⁸ CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito constitucional*. 6. ed. rev. Coimbra: Almedina, 1993b.

²⁹ SITO, Santiago Artur Berger; VIEIRA, Gustavo Oliveira; PENNA, Luciana Rodrigues. *Da sociedade em rede à interconstitucionalidade: a interlocução entre Castells e Canotilho*. Salvador: Conpedi, 2008.

³⁰ TEUBNER, Gunther. *O direito como sistema autopoietico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. p.95.

miséria, magistrados e desembargadores, assim como outros órgãos estatais, reforcem a segregação e opressão de cidadãos, que buscam ver concretizadas suas garantias constitucionais.

Referências

- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional*. 6. ed. rev. Coimbra: Almedina, 1993.
- _____. Direito dos pobres no activismo judiciário. In: CANOTILHO, J. J. G. *Direitos fundamentais sociais*. São Paulo: Saraiva, 2010a.
- _____. Direito constitucional como ciência de direcção: núcleo essencial de prestações sociais ou a localização incerta da socialidade (contriguto para a reabilitação da força normativa da constituição social). In: CANOTILHO, J. J. *Direitos fundamentais sociais*. São Paulo: Saraiva, 2010b.
- _____. O direito dos pobres no activismo judiciário. In: CANOTILHO, J. J. Gomes (Org.). *Direitos fundamentais sociais*. São Paulo: Saraiva, 2010c.
- CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra., 2000-2001. 3 v.
- _____. *A questão urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- _____. *Movimientos sociales urbanos*. 5. ed. México: Siglo Veintiuno, 1979.
- CHIGNOLA, Sandro. *Foucault oltre Foucault: una política della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014.
- COHN, Amélia. *A saúde como direito e como serviço*. São Paulo: Cortez, 1991.
- LEFÈBVRE, Henry. *La presencia y la ausencia: contribucion a la teoria de las representaciones*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- _____. *O direito à cidade*. São Paulo: Moraes, 1991.
- ROLNIK, Raquel. *O que é cidade*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. Introdução: para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- SANTOS, Milton. Desenvolvimento econômico e urbanização em países subdesenvolvidos: os dois sistemas de fluxo da economia urbana e suas implicações espaciais. *Boletim Paulista de Geografia*, São Paulo: AGB, n. 53. 1977.
- _____. *Pobreza urbana*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- _____. *Ensaio sobre a urbanização latino-americana*. São Paulo: Hucitec, 1982.

- _____. *Espaço e sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *Manual de Geografia urbana*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- _____. *A urbanização brasileira*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 2000.
- _____. *O espaço dividido*. São Paulo: Edusp, 2004.
- _____. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Edusp, 2008.
- _____. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SIMON, Jonathan. *Governing through crime: how the war on crime transformed american democracy and created a culture of fear*. Oxford: Oxford University press, 2007.

SITO, Santiago Artur Berger; VIEIRA, Gustavo Oliveira; PENNA, Luciana Rodrigues. *Da sociedade em rede à interconstitucionalidade: a interlocução entre Castells e Canotilho*. Salvador: Conpedi, 2008.

TEUBNER, Gunther. *O direito como sistema autopoiético*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. Global private regimes: neo-spontaneous law and dual constitution of autonomous sectors in world society?. In: LADEUR, Karl-Heinz. *Globalization and public governance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WOLKMER, Antônio Carlos. Desobediência civil nas sociedades democráticas. *Revista Sequência: estudos jurídicos e políticos*, v. 11, n. 20, 1990.

O direito de ser humano

Idalgo José Sangalli*

Introdução

Desde antes da Revolução Francesa de 1789, a questão dos direitos humanos já ocupava a mente de algumas pessoas. Certamente aquelas que se sentiam injustiçadas e sofriam as consequências diretas do sistema de dominação e de escravidão vigente e de alguns poucos e corajosos letrados, teólogos e filósofos, ou não, que ousaram eternizar na letra suas interpretações daquilo que julgavam vital para todo e qualquer ser humano: o direito de ser livre, o direito das gentes, a questão da sacralidade ou dignidade da pessoa, etc. O argumento da fraternidade, de que todos somos filhos de Deus criados por Ele à sua imagem e semelhança, apontava, ao menos no plano teórico-cristão, a necessidade de considerar o ideal de igualdade e de justiça entre os seres humanos ainda nesta vida. Os direitos individuais e sociais foram ganhando cada vez mais expressão e definição, culminando na Declaração Universal dos Direitos Humanos (apenas em 1948) e nas Constituições daqueles países de concepção humanista, que almejavam ou se consideravam democracias. Mais recentemente, novos direitos individuais e sociais foram sendo incorporados.¹

Por outro lado, as questões ligadas ao problema da conservação e respeito ao meio ambiente, a necessidade cada vez mais emergente de preservação do nosso planeta e de seus recursos naturais, que passaram a ser percebidos como finitos, foi algo bem mais recente. A tomada de consciência da problemática ecológica não veio junto ao progresso das revoluções industrial e científica, mas apareceu tardiamente ao desenvolvimento e utilização das novas tecnologias de dominação, exploração e uso dos recursos naturais e do próprio ser humano. Na segunda metade do século XX, as questões ambientais começaram a ganhar visibilidade. Com os resultados disponíveis de estudos científicos, que apontam para grandes ameaças climáticas, a extinção de espécies vegetais e animais, ainda assim encontramos não poucas pessoas que não acreditam em tais

* Professor no curso de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UCS.

¹ Para entender a evolução ou era dos direitos humanos, veja-se especialmente o capítulo “A era dos direitos”, na primeira parte, da obra *A era dos direitos*, do filósofo italiano Norberto Bobbio.

consequências ou ameaças à vida planetária. Dentre estes, infelizmente, estão dirigentes de grandes corporações e líderes mundiais, inclusive alguns recém-eleitos, que rejeitam tais prognósticos e diagnósticos, não por não compreendê-los, mas por interesses financeiros, especialmente para não mudar de matriz energética, produtiva e desenvolvimentista, que consagrou e ainda continua a gerar o progresso do mundo tecnocapitalista, garantindo lucro fácil.

São dois problemas enormes, interligados, que constituem campos jurídicos e éticos amplos, para além destas duas áreas de conhecimento, e muitos são os esforços atuais dispendidos, visando a solucionar ou ao menos minimizar as consequências presentes e futuras. Por outro lado, as forças dominantes que alimentam e se alimentam dessa concepção de dominação e de progresso resistem e se opõem às tentativas de uma convivência mais democrática e ecológica. O objetivo desta breve reflexão, mais com questões problematizadoras do que com respostas, não é o de justificar a necessidade de tais direitos; também não é desqualificar as preocupações de fundamentação ou, por outro lado, os efeitos sobre milhões de pessoas e os debates em torno destes dois tipos de direitos: social e ambiental. Ao contrário, pretende-se reforçar não só a importância desses direitos, mas da necessidade de protegê-los e do grande papel da educação em fomentá-los, considerando a premissa primeira que é o direito do ser humano de questionar e ser um sujeito esclarecido, motivo e razão do sentido e da interpretação que todos damos à vida humana digna, aqui e agora e no futuro. O perigo é cair no reducionismo antropocêntrico ou no reducionismo ativista fechado, tanto no debate ambiental quanto nas demandas sociais. Na verdade, ambos os direitos estão estreitamente interligados e, como tais, devem ser tratados racionalmente, embora a predominância na tradição ética tenha sido a reflexão centrada no ser humano e nas relações entre os humanos. O que não pode faltar é vontade e honestidade em procurar alternativas para enfrentar tais desafios, que nada mais são do que produto do próprio ser humano.

As condições basilares para uma sociedade plenamente democrática

Como todo ser vivo, o homem também é regido pelas leis da natureza, do mundo biológico. Evitando entrar na teoria dos três mundos de Karl Popper, a

vida humana tem um duplo mundo, o mundo da natureza (físico, químico, biológico) e o mundo da cultura (o psíquico, as crenças científicas ou não, os valores, etc.). Os sistemas normativos, organizativos e processuais que regem a vida humana individual e social, diferentemente das leis físicas, são construções humanas e têm seu fundamento e sua razão de ser no próprio ser humano e em sua capacidade de criar e de escolher o que quer ser. Os sistemas jurídicos, assim como os demais sistemas de regras, de contratos ou não, como o ético, adquirem seu sentido à luz do ser humano e de seu projeto de vida. Daí, não seria decisiva a possibilidade e necessidade de pensar uma ética e um direito para nosso tempo, que considere de perto, ou melhor, sejam baseados em uma antropologia? Não seria oportuno tematizar uma *nova* antropologia, não fundada apenas na ideia pensada de homem ou na ideia de homem animal-racional da tradição, superior e dominador das outras espécies? Talvez seja oportuno, ou mesmo urgente, repensar propostas éticas de um mundo melhor, no sentido de construir, reconstruir e encontrar seus próprios modos de viver e preencher seus vazios, preservar e assumir a falta, o vazio necessário para que o mundo prossiga o seu curso e, dessa forma, poder fazer frente ao que hoje chamamos de a era do antropotécnico, do “parque dos humanos”, da catalogação do genoma humano e a possível, e até certo ponto a já efetiva, manipulação genética. A velha pergunta e a mais importante dessa nova era que já começou é: Quem é o homem? O que é o homem do século XXI? O que é a geração Y? Estas perguntas que clamam por voltar a pensar nos diferentes tipos de fundamentos e as possíveis respostas são sentenças originárias formadas exclusivamente pelo próprio homem, que de tempo em tempo necessita pensar sobre isso. A própria pergunta já revela algo definitivo do que é o homem *qua* homem.

Para uma visão política, é preciso ética. Para qualquer sistema normativo, é preciso ética. E esta deve pressupor uma antropologia. Diante do avanço sem precedentes na história do domínio técnico, no macro e no microcosmos, na exploração interplanetária e na catalogação do código genético do animal homem, as propostas éticas existentes estão ancoradas nas qualidades tiradas quase que exclusivamente da racionalidade. Como o ser humano não é apenas genoma e a intervenção nos genes pode ter resultados futuros imprevisíveis, do ponto de vista da espécie, cabe pensar seriamente nessas questões, pois

estamos totalmente desarmados sem uma sólida proposta ética fundamentada em uma antropologia, que defina o ser humano em seu estágio atual. A mente humana é e pode muito mais do que o cérebro, ainda que se possa mudar o caráter de alguém pela simples intervenção neurológica. De qualquer modo, não podemos abrir mão da capacidade racional de explicação e de justificação e de que podemos educar nossos desejos e emoções e convivermos de forma pacífica e solidária.

O discurso ético pode comandar a investigação e ser capaz de orientar a forma de viver do ser humano. Mas tem que começar perguntando mais uma vez: *O que é o homem, afinal?* Se por ética podemos e devemos entender a reflexão sobre conteúdos morais, fatos morais *a posteriori* ou *a priori*, então, talvez, não se esteja fazendo adequadamente as reflexões éticas na educação formal, no Ensino Básico e muito menos no Ensino Superior. Prática e teoricamente em todos os cursos superiores, também no de direito e menos ainda na chamada área exata, ocorre algo de formação ética. Alguma disciplina isolada de ética ou a repetição das belas e solenes palavras do juramentista, no ato de colação de grau, é tudo o que a maioria dos estudantes tem de ética em sua vida universitária. Alinhados ao tal mercado, a maioria dos cursos universitários está focada no desenvolvimento de habilidades e competências conteudistas, visando à eficácia e ao resultado técnico-profissional. Na produção e reconstrução de conhecimentos, prevalece a formação de profissionais para atender tais demandas, formar cidadãos consumidores, operadores do direito de sucesso, bons estrategistas e que saibam o cálculo da lógica de mercado. O que vale é saber fazer com eficiência e estratégia o “cálculo do custo-benefício”, que o deus mercado assim exige e garantir o lucro.

Mas custo-benefício do quê e para quem? Seria para todos? “Todos” os seres humanos e também aos não humanos? Como, então, podemos explicar que a desigualdade e a injustiça no mundo nunca foram tão grandes? Quem é esse deus mercado? A organização *Oxford Committee for Famine Relief* (Oxfam) (Comitê de Oxford de Combate à Fome) revelou na reunião de Davos deste início de 2017, na Suíça, que oito pessoas têm a mesma riqueza dos 50% mais pobres do mundo. Isso é espantoso. E se olharmos para o Brasil, perderemos o fôlego. Como podemos explicar tal incoerência e injustiça?

Pode-se começar questionando: Na formação acadêmico-profissional, a ênfase não parece estar demasiadamente nos aspectos cognoscitivo-epistemológicos ou de simples repetição de informações, da legislação, ficando o estudo da ética, dos direitos humanos e não humanos em segundo plano, ou mesmo reduzido a uma mera disciplina deontológica? Será que as novas gerações estão sendo educadas levando em conta os princípios, direitos e valores já devidamente fundamentados e justificados? E mais, se faltar àquela primeira formação moral do caráter no ambiente familiar e escolar, então tudo não ficará ainda mais difícil? Parece que a questão da formação moral do caráter do estudante, sua compreensão de ser humano *qua* homem e, assim, a própria possibilidade de tornar-se cidadão consciente de seu papel sociopolítico, isto é, dos direitos e deveres que deve assumir e que aprenda a refletir e a avaliar eticamente suas ações e a dos outros, acaba também fortemente comprometida. Mas a não valorização da educação, ou melhor, o tipo de projeto educacional de um país é algo planejado. Dependendo do tipo de educação, o debate em torno dos direitos sociais e ambientais fica empobrecido e restrito a certos grupos minoritários, engajados no ativismo e na militância política, ou não. Assim, na perspectiva das novas gerações, o sonho das utopias não acontece e a esperança desaparece, surgindo a distopia.

Se ética é uma reflexão sobre situações e fatos de alcance moral, então significa que devemos avançar um pouco mais e falar de filosofia, precisamente de filosofia prática. E se perguntarmos por aqueles pressupostos (como os antropológicos e os princípios morais) que poucos consideram, mas que são fundamentais para firmar nossos pontos de vista sobre os diversos e graves problemas sociais e ambientais? Concordamos com a ideia da concepção ética tanto no seu aspecto normativo (discussão crítica sobre as regras e leis morais que devem guiar nossas ações) quanto no seu aspecto axiológico (discussão crítica sobre quais valores nossas ações devem ser realizadas durante nossa vida humana). Mas é claro que sem um sério debate ético, que também é político, transversal ou não, inviabilizará a organização das formas de vida (presentes e futuras) que contemplem os direitos de todos (seres humanos e não humanos) de modo livre, justo e igualitário respeitando a diversidade e diferenças.

No mundo ocidental são muitos os pensadores que, nos últimos cem anos, refletiram e alertaram sobre os graves problemas dos direitos humanos e das

minorias, as injustiças e a fome que assolam países inteiros e, também, as graves consequências do poder tecnológico e seus impactos sobre a sustentabilidade e a vida das espécies planetárias presentes e futuras. No entanto, estamos presenciando atualmente, em diversos países considerados democráticos, um questionamento de certos direitos adquiridos e de uma restrição acentuada de direitos, por parte de forças político-policiais de matriz ultraconservadora e conservadora, que, sob o velho argumento de combater a corrupção, seduzem e conquistam apoiadores para as suas próprias causas. Aqui surge outra dificuldade, segundo Bobbio,² que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”.

Como os direitos são ameaçados? Parece contraditório, ao menos no caso brasileiro, ver pessoas que recentemente saíram da linha da pobreza e começaram a ter certa qualidade de vida digna, silenciarem frente às propostas e à retirada de direitos conquistados ou, até mesmo, irem à rua somando-se às manifestações das classes mais abastadas contra quem os ajudou e a favor de quem sempre os explorou. Provavelmente sem se darem conta do que está oculto, dos reais interesses de classe velados. Como explicar esse fenômeno, após um considerável avanço de pautas ditas progressistas de defesa, proteção e garantia dos direitos humanos, com ações afirmativas? A crise econômica é razão suficiente para explicar a rápida adesão de pessoas, mesmo aquelas de baixa renda ou renda média, às pautas liberais e neoliberais defendidas prioritariamente por grupos conservadores, alguns de forte orientação religiosa, acomodados ao mercado financeiro mundial? Não parece ter faltado para a maioria da população, e entre estes também muitos da classe média, um melhor amadurecimento e, sobretudo, esclarecimento, no sentido de sair da minoridade para a maioria, como apregou Kant em seu famoso texto *O que é esclarecimento?*

A formação de uma consciência mais crítica e cidadã, capaz de autocrítica e de perceber e defender-se da manipulação dos formadores de opinião pública, especialmente de parte da grande mídia, interesseira e engajada em interesses de poder e de lucro nada elogiáveis, não seria uma das principais causas do

² BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 16.

grande número de adesões às posições do tipo homofóbicas, racistas, contrárias às ações afirmativas e ao direito das minorias? Pontualmente, ao menos no caso brasileiro, não teria faltado uma educação familiar e escolar mais focada na formação de uma consciência crítica e esclarecida, capaz de superar a mentalidade da “casa grande e senzala” ou a cultura da escravidão, da alienação e das estratégias de controle de massas?

Ferry afirma:

Quanto mais rica for sua vida interior, mais você é estruturado pelos valores não apenas morais, mas culturais e espirituais estáveis e fortes, menos você sentirá necessidade de, no sábado à tarde, pôr os filhos no carro para comprar enghocas inúteis no supermercado da esquina. Recíproca: quanto mais os valores tradicionais se corroem, mais ficamos dependentes e mais nos tranquilizamos consumindo.³

Parece que nosso atraso cultural e intelectual, sobretudo o das camadas ditas superiores, justamente aquelas que se consideram acima dos mais fracos e mais pobres é algo bem manifesto. Usar a palavra *elite* talvez não seja adequado ao Brasil, pois podemos questionar se há propriamente uma elite brasileira. Tem muito rico e alguns riquíssimos, mas isso não significa que há uma elite, não no primeiro sentido, do que há de mais valorizado e de melhor qualidade em um grupo social. O que temos é uma minoria de ricos que detém o prestígio e o domínio sobre os grupos sociais e muitos dos intelectuais, infelizmente, estão a serviço desta minoria. Talvez isto explique por que ainda não temos um grande projeto de escola pública de qualidade, um projeto de Estado, para garantir o futuro de nossos jovens, a diminuição da desigualdade e o desenvolvimento total do País pensado e planejado para todos. Uma pena, pois toda grande nação precisa ter verdadeiramente uma elite, que seja consciente e responsável, com visão de futuro.

É fato que, em âmbito nacional, e não é a posição somente dos especialistas em educação e cultura, há um débito histórico no Brasil de uma educação crítica e autônoma. Pelo *status quo* do ensino e da sociedade atual e nas observações dos últimos movimentos governamentais, em torno da reforma da educação básica, o tal projeto “escola sem partido”, percebe-se que, no

³ FERRY, Luc. *A revolução do amor*: por uma espiritualidade laica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 74.

mínimo, propostas apresentadas por Medida Provisória e a alternativa do já velho discurso da transversalidade nos estudos de temas éticos e dos direitos social e ambiental aparecem com colorações demagógicas e viciadas pelos interesses mercadológicos. Volto a reafirmar:

Rigorosamente falando, normalmente só estuda ética quem faz bacharelado ou licenciatura em filosofia ou em cursos de pós-graduação em filosofia. Do contrário, tais conteúdos temáticos – apregoados como centro da transversalidade – não passarão da mera informação que, certamente, tem valor primário em problemas como sexualidade e violência, mas não ultrapassam a mera exemplificação empírica e alguns cuidados de ordem prático-pessoal sem avançar em direção a uma reflexão ética fundamentada. Mesmo sendo velha a afirmação de que alguém ter conhecimentos não é sinônimo de que praticará ações boas e justas parece claro, nos tempos atuais, o esquecimento pelo adequado sentido do *educar* uma pessoa para a vida coletiva e cidadã, ou seria melhor dizer, há uma educação na medida do interesse ideológico.⁴

Ao olharmos para o atual cenário nacional, – atual no sentido aqui dos últimos cinco anos, embora esse cenário ocorra há décadas⁵ –, a crise ético-política, o desrespeito e a agressão aos direitos básicos da pessoa tendem a aumentar. O discurso moralizante, estratégico e espetacularmente odioso propagandeado atualmente pela grande mídia, com seus interesses e finalidades mais político-partidárias do que jornalísticas e, infelizmente, corroborado por certas manifestações de rua e, sobretudo, pelos deploráveis comentários radicais, ofensivos e de ódio via internet, parece evidente o quadro de retrocesso, de preconceitos e de irracionalidade que indica que a crise não se resume ao âmbito econômico e de emprego e renda. Há muita hipocrisia e injustiças por trás de certas atitudes moralizantes, e o antídoto há muito tempo é conhecido.

⁴ SANGALLI, Idalgo J. Considerações sobre ética na educação. In: CONGRESSO INTERNACIONAL: FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E CULTURA, 1., – 2004. Org. de Evaldo A. Kuiava e Jayme Paviani, Caxias do Sul: Educs, 2004. *Anais...* Caxias do Sul: Educs, 2005. p. 194.

⁵ Além de diversas obras e artigos que tratam desse tema, é sempre bom lembrar exemplos muito próximos da maioria dos telespectadores brasileiros de telenovelas, como cenas da novela global “Dancing days” de 1978, que descreve magistralmente o cenário do jeitinho brasileiro de levar vantagem naquelas pequenas coisas que levam aos grandes atos de corrupção e de imoralidade.

Que fazer filosofia, fazer ética é pensar, refletir, discutir, levantar inúmeras questões é solo comum até entre os leigos em filosofia. Não é preciso lembrar dos níveis de pensar, de reflexão, de discurso e, muito menos de que para fazer verdadeiras reflexões éticas, no sentido da filosofia, é preciso ter explicitamente uma posição filosófica e consciência de seus pressupostos e conhecimento mínimo de alguns paradigmas da filosofia prática. Isso vale para qualquer um que pretenda lecionar, e o mais importante, isso não é tarefa apenas do licenciado em filosofia.⁶

Se educar o caráter e aprender teorias éticas possibilita passar da minoridade para a maioria, conduz para o reino do esclarecimento, da autonomia e da verdadeira liberdade, então uma formação compatível com tais objetivos é condição *sine qua non* para futuras gerações de cidadãos conscientes e responsáveis. Isto exige escolas preparadas com professores bem formados e devidamente remunerados e reconhecidos, que saibam trabalhar com os temas e exemplos dos direitos humanos sociais e ambientais, nos quais a diversidade de pensamento e de posições não é rechaçada, mas responsabilmente cultivada, ademais num país como o Brasil constituído pela diversidade racial e cultural. Justamente este direito de ensinar e de aprender é o que os defensores e “os garotos propaganda” do pensamento monolítico e do *status quo* jamais vão admitir. Daí, os discursos do tipo “escola sem partido”.

Não há direitos sociais e ambientais sem política

Platão e Aristóteles valorizaram muito a atividade política. Perceberam que sem ela não seria possível organizar adequada e justamente a vida das pessoas, da comunidade, da cidade-Estado. Aristóteles deixou claro, em suas obras (*Ética a Nicômaco* e *A Política*), a natureza social e política do ser humano, chegando a afirmar que a Política é a ciência arquetônica que organiza e comanda todas as demais ciências (*Ética a Nicômacos* I, 1094b). Isso foi assumido pela tradição filosófica, perpassando séculos como um princípio evidente. Mesmo descontando a concepção ontológico-metafísico-social daquela época, só uma mente anarquista ou um cético radical rejeitariam este pressuposto da natureza política do ser humano ou a rejeição da necessidade do contrato ou de qualquer outra forma cultural de fundamento da convivência humana. Bobbio sustenta:

⁶ SANGALLI, op. cit., p. 195.

Há três modos de fundar os valores: deduzi-los de um dado objetivo constante, como, por exemplo, a natureza humana; considerá-los como verdades evidentes em si mesmas; e, finalmente, a descoberta de que, num dado período histórico, eles são geralmente aceitos (precisamente a prova do consenso).⁷

Apesar da sabedoria que a humanidade conquistou, infelizmente hoje temos diplomados universitários, que, por má-formação, ou por estarem a serviço de interesses ideológicos do deus mercado, rejeitam o papel do político, colocando as famosas receitas econômicas e as tais regras do mercado como prioritárias e autossuficientes a despeito de qualquer ligame político. No atual cenário mundial e, sobretudo brasileiro, temos presenciado a criminalização da política e do político. Já virou opinião difusa desprezar, desqualificar e rotular a figura do político como sinônimo de corrupção, má-fé, interesseiro e ladrão. É um velho discurso, estratégico com objetivos precisos. Evidentemente, quem comete delitos deve ser investigado e, se comprovada a culpa com a evidência que se espera de quem opera com a verdade dos fatos e da lei, ser devidamente punido. Mas o relativismo dos interesses está instituído a tal ponto que o discurso ultrapassou a esfera do individual para o âmbito das instituições e organizações, como nos Poderes Executivo, Legislativo e Jurídico, e o assim chamado “quarto poder”, que é a imprensa e mídia televisiva. Parece que o uso do poder retórico falacioso, da palavra sem a velha e fiel companheira “verdade”, virou moda em muitos lugares no planeta. Será que a ausência de espírito crítico, autônomo e, sobretudo, de caráter moral, não teria favorecido o surgimento, por exemplo, no meio jornalístico e também no jurídico, de uma nova modalidade de tentar justificar o injustificável com um tipo de mentira, a tal da “pós-verdade”?⁸

O valor de verdade da palavra está em jogo e com ela a confiança em tudo o que diz respeito à vida do ser humano. Saem os valores morais e entram os valores monetários nas nossas relações. Tudo parece ser medido pela lógica de mercado, da livre oferta e procura de uma economia centrada demasiadamente

⁷ BOBBIO, op. cit., p. 17.

⁸ After much discussion, debate, and research, the Oxford Dictionaries Word of the Year 2016 is post-truth – an adjective defined as ‘relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief’. Disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>>.

na propriedade, sustenta Sandel (2012). O que interessa para a maioria é ganhar dinheiro, custe o que custar, mesmo usando estratégias ilícitas, como o “jeitinho brasileiro de levar vantagem em tudo” ou com uma “verdade” mentirosa. Num raciocínio rápido e superficial, próprio daquele economista ou jurista que não considera as múltiplas dimensões da vida humana, a justificativa parecerá razoável, sob o prisma jurídico-econômico, mas numa consideração mais profunda e interdisciplinar, tais argumentos poderão ser muito negativos para qualquer país. Não se organiza bem e não se governa com justiça um país usando apenas a *racionalidade técnico-instrumental* ou *racionalidade estratégica*, para usar categorias da teoria do agir comunicativo de Habermas.

Há uma virtude muito preciosa nas relações humanas. A confiança é um sentimento muito importante para a convivência humana. É uma virtude essencial no estabelecimento de relações duradouras e estáveis, assim como a amizade. Nenhuma sociedade pode viver harmoniosamente, prosperar e ter vida longa, sem ter em seus quadros aquelas pessoas que desempenham o papel próprio dos políticos que honram o discurso, a verdade da palavra. Existem políticos virtuosos e existem políticos viciosos. Isso não é algo peculiar à política, mas traços do caráter humano de cada agente político. Antes de ser professor, médico, advogado, deputado ou prefeito, todos somos seres humanos. É da natureza do ser humano ser bom ou mau, ser honesto ou desonesto. Como qualquer profissão, existe o bom e o mau profissional. Assim também ocorre no âmbito da coisa pública (*res publica*), na dimensão política em que todo ser humano, de algum modo, participa e, que alguns poucos, assumem atividades próprias e específicas de representantes eleitos pelo povo ou designados por lei ou pela autoridade instituída. Não se trata de ignorar que, na atividade política, o conflito de interesses e o jogo de poder não estejam presentes. Obviamente, a leitura de *O Príncipe*, de Maquiavel, é exemplar para superar a ingenuidade sobre o que está em jogo nas relações humanas, sociais e institucionais e, no fundo, perceber quem é o ser humano quando tem o poder ao alcance de suas próprias mãos.

Em relação à influência de fatores subjetivos e ideológicos, vale lembrar o alerta expresso por Bobbio, no caso da esfera jurídica:

Apesar das inúmeras tentativas de análise definitiva, a linguagem dos direitos permanece bastante ambígua, pouco rigorosa e frequentemente usada de modo retórico. Nada impede que se use o mesmo termo para indicar direitos apenas proclamados numa declaração, até mesmo solene, e direitos efetivamente protegidos num ordenamento jurídico inspirado nos princípios do constitucionalismo, onde haja juízes imparciais e várias formas de poder executivo das decisões dos juízes.⁹

Mesmo com o crescente número de casos de corrupção, de péssimos exemplos de políticos desonestos, mas não só eles, nós devemos reivindicar o direito de sermos antes de tudo seres humanos, livres para escolher e responder pelos nossos atos. Precisamos de mais política, da boa política e de uma justiça correta, justa; e menos mentira, alienação, atitudes fascistas e ódio nas manifestações públicas e privadas (internet). Quem burla a lei não cumpre o código de ética da profissão, deve ser exemplarmente punido. Parece ser o caso dos recentes médicos que divulgaram informações ou sugeriram, com comentários ofensivos por puro ódio fascista, que a paciente ex-primeira dama Marisa Letícia deveria morrer. Isso é muito grave, e parece ser apenas mais um exemplo entre tantos outros do cotidiano brasileiro, que precisa e deve ser combatido sempre e em todos os setores da sociedade.

Precisamos seguir políticas de compaixão e solidariedade e não de preconceito, ódio e isolamento, como certos líderes mundiais andam fomentando. Incentivado por parte da grande mídia e alimentado pela facilidade de manifestação via internet, o cenário atual é de desqualificar a figura do político e sua palavra. Isto, por exemplo, tem criado pressão e confusão sobre aquelas pessoas recém-eleitas, a ponto destas adotarem um discurso equivocado. É fácil conferir nos discursos de campanha eleitoral, ou nos discursos de posse de, alguns dos eleitos recentemente. Erra quem diz que não é político, que sua gestão não será política, mas técnica, que só vai nomear para os cargos públicos pessoas de formação técnica não filiada a partidos políticos. Ora, isso é uma falácia cantada aos ouvidos dos eleitores há algum tempo. Independentemente da filiação e do conhecimento técnico que cada um possui, da tomada de decisão estritamente técnica, ou não, que certas situações exigem, a ação é sempre de um ser humano, quer queira ou não, conscientemente ou

⁹ BOBBIO, op. cit., 2004, p. 11.

não, impregnado de sentimentos, emoções, razões subjetivas, valores, etc., de um ser por natureza social e político. Há um entrelaçamento, por exemplo, entre o domínio técnico do economista e a retórica política. A técnica está a serviço da política e não ao contrário e muito menos isenta de valorações morais, éticas e estéticas e do compromisso com a verdade. O saber técnico é restrito e subordinado ao ético e, estes, ao saber político, conforme ensinou Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia*.

A complexidade de certos problemas sociais e como são solucionados não é assunto de mero caráter técnico, tanto o econômico, estatístico quanto o jurídico, etc. A forma como uma sociedade, através de suas instituições, trata suas crianças, seus idosos e seus prisioneiros é uma fotografia do grau de sua civilidade. Essa fotografia revela o tipo de tratamento, justo e educativo ou injusto e selvagem, que o Estado dispensa àquelas pessoas que ele deve proteger, pois estão sob sua tutela. Fica fácil, assim, avaliar negativamente o caso Brasil, em termos de direitos humanos.

Há no momento também no Brasil a criminalização dos movimentos sociais e das reformas ou propostas de mudanças na lei, como a da Previdência Social, que retira o direito à seguridade da população, sobretudo mais pobre. Para esses e outros casos, os argumentos são quase sempre reduzidos a dois: econômico e comparativo. Querer comparar o Brasil, profundamente desigual econômica e socialmente, com outros países desenvolvidos, beira à irresponsabilidade ou à sem-vergonhice. Outro exemplo que coloca em risco os direitos individuais e a dignidade da pessoa, e que também parece estar ocorrendo no Brasil, é o tal do “jornalismo de guerra” e o *lawfare*. Este termo significa o uso da lei e dos procedimentos jurídicos para fins de perseguição política de determinadas figuras políticas e seus respectivos partidos políticos, na medida em que ocorrem vazamentos de informações sigilosas e pronunciamentos de agentes públicos, por exemplo, o que ocorre atualmente na Operação Lava Jato.

Considerações finais

Estamos vivendo uma era de ameaça aos direitos sociais e ambientais, e isso é uma pauta que não pode ser reduzida ao velho esquema partidário esquerda-direita. Protegê-los torna-se um imperativo jurídico, ético e político de

todo ser humano racional. No cenário brasileiro, o termo *crise* tem múltiplas facetas e desdobramentos, com resultados imprevisíveis. Infelizmente, como diz o ditado popular “a corda sempre arrebenta no lado mais fraco” e, no caso, estão ameaçados, ou já estão sendo tolhidos para alguns cidadãos, certos direitos sociais, ambientais e individuais. Na realidade, a própria aceitação e consolidação de uma lista não pequena de demandas sociais e ambientais estavam, e continuam, em construção. Embora o texto da Constituição brasileira contemple o idealizado pelos constituintes, sabemos que ainda há um longo caminho para especificar, regulamentar muitos dos direitos humanos e não humanos. Esse caminho só poderá ser construído ou reconstruído com forte ênfase na educação de todos e em particular dos representantes eleitos livremente, com muito diálogo, respeito, tolerância e, sobretudo, solidariedade.

O primeiro obstáculo é a escancarada postura de hipocrisia e de falsa moralidade, não exclusiva dos gestores públicos e dirigentes de setores privados. Boa parte da população brasileira, diversa e heterogênea culturalmente, comunga de um modo de agir e de justificar que acaba legitimando essas posturas viciosas, praticadas por nossos representantes. Para acabar com o “jeitinho brasileiro”, precisamos de boa formação cidadã, com muita reflexão ética e senso de responsabilidade, para o presente e para o futuro, de quem tem poder e conhecimento para projetar o País, visando um legado do qual possamos nos orgulhar.

Outro grande obstáculo é como superar certas concepções e posições extremadas, que podem ser descritas com expressões como: o corporativismo de carreiras de “elite” do serviço público, o poder econômico de rentistas especuladores, de entreguistas das riquezas da Pátria, de traidores e alto-traidores, que se dizem brasileiros, de gente tomada de ódio de classe, de anarquistas ou radicais antimercado, de fascistas embrutecidos e saudosistas da ditadura. Será que o caminho para superar sem eliminar pessoas e ideias é a educação? Que tipo de educação? O direito a uma educação de qualidade de modo igualitário e livre é a melhor via? Como fazer isso?

Sem abrir mão do direito de sermos seres humanos, com nossas virtudes e vícios, nossa razão e nossa paixão, precisamos sempre insistir no decisivo papel de ser um sujeito educado para viver civilizadamente. Podemos começar novamente, pois cada geração deve retomar sua função de ensinar aos seus

herdeiros, que é preciso humanizar-se. Isso começando com a educação dos nossos filhos, por exemplo: cultivando bons hábitos, ensinando que ter desejos é diferente de ter direitos, que autoridade e autoritarismo são coisas muito diferentes, que valores como amizade, honestidade, justiça e solidariedade são bens muito preciosos e necessários para a convivência humana.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed. da UnB, 1992.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Ed. da UnB, 1997.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho; apresent. de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

FERRY, Luc. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

SANDEL, Michael J. *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANGALLI, Idalgo J. Considerações sobre ética na educação. In: CONGRESSO INTERNACIONAL: FILOSOFIA, EDUCAÇÃO E CULTURA, 1., – 2004. Org. de Evaldo A. Kuiava e Jayme Paviani, Caxias do Sul: Educs, 2004. *Anais...* Caxias do Sul: Educs, 2005. p. 191-204.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética: de Platão a Foucault*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

Capitalismo e a tecnologia: organização e individualismo

Itamar Soares Veiga*

Introdução

A hipótese inicial deste capítulo é a de que todo conflito possui uma estrutura mínima compreendida como uma série de eventos concretos. Vamos denominar esta série como “horizonte de eventos”. Além deste “horizonte de eventos”, a estrutura mínima de um conflito possui uma valorização específica de um foco sobre todos os fenômenos, os quais estão vinculados a uma determinada interpretação entre outras possíveis. É importante acrescentar, neste ponto, que aquele que interpreta (ou que valoriza os fenômenos) não está necessariamente envolvido no conflito e não se confunde necessariamente com o respectivo horizonte de eventos do conflito. O importante é que este horizonte de eventos é construído segundo uma interpretação ou uma leitura da realidade.

Exemplificando: a leitura de um conflito pode se dar pela relação causal entre os de eventos. Isto conflui em uma direção que reafirma esta causalidade no caráter concreto do próprio conflito. O que significa uma formatação dos eventos em um horizonte que privilegia uma determinada perspectiva (ou interpretação) causal. Nem sempre é assim e não há nenhuma obrigação de que os conflitos sejam interpretados pelas relações causais, pois há outras bases disponíveis que servem à construção da interpretação de um horizonte de eventos.

A menção de uma perspectiva causal é apenas um exemplo de que a estrutura mínima possui alguns fatores anteriores e dependentes da posição assumida pelo interpretador. O fato de que haja um ou mais observadores analistas externos, sejam eles sociólogos, historiadores, juristas, sejam filósofos, remete a uma discussão sobre o papel do intelectual, mas isso é transitar para além de uma estrutura mínima de conflito e desloca o foco deste estudo.

O foco deste estudo é contribuir à investigação de um fator específico na leitura do horizonte de eventos. Embora, uma retomada do aspecto histórico

* Doutor, mestre, bacharel e licenciado em Filosofia. Professor na Universidade de Caxias do Sul, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. *E-mail*: inpesquisa@yahoo.com.br.

esteja presente, ela não é prioritária, mas apenas sinalizadora de uma tese principal sobre o capitalismo e seus conflitos. A tese principal é a de que a tecnologia cumpre um papel subjacente, mas determinante, na organização da ordem capitalista, tendo em vista o trabalho e o tempo e, isto, desde a origem do capitalismo. Extrapolando, podemos até sugerir que a tecnologia tende a superar as estruturas capitalistas, mas esta sugestão deve ser objeto de outro estudo.

Não desejamos especificar um tipo de conflito e torná-lo ponto orientador da análise. O escopo exige um campo mais amplo do que a especificação de um conflito ou um tipo de conflito. O que se busca aqui é assinalar a função da tecnologia vinculada ao sistema produtivo, considerando que ambos realizaram uma associação de mútua reciprocidade. A tecnologia será exposta com uma breve retomada da ascensão do capitalismo nos séculos XVIII e XIX, utilizando para isso as posições de Foucault. A seguir, com alguns elementos do capitalismo dos séculos XX e XXI, mostraremos o cotidiano humano, dentro de uma sociedade pós-industrial. A presença da tecnologia, no passar dos séculos XVIII, XIX, XX e XXI, cresce em um foco sobre as relações sociais e econômicas, influenciando na convivência pacífica ou não das pessoas e das sociedades. Neste momento, será destacado um dos elementos nucleares da tecnologia do século XX (e, por consequência, do século XXI): a cibernética e, nela, o *feedback*.

O nascimento da sociedade industrial: controle e organização produtiva

Partimos da seguinte premissa: a análise da existência humana pode ser conduzida por dois eixos orientadores: um eixo é a ciência de fundo empírico e pode ser exemplificado pelo atual e futuramente imprevisível alcance da biologia, e o outro eixo remete à complexidade das relações do ser humano com sua história, pessoal ou civilizacional. O importante é esta divisão da complexidade do tema da existência humana em dois elementos constitutivos: biológicos, os quais servem, entre outras coisas, para definir o que diz respeito ou não a um ser humano, como, por exemplo, na análise de um resíduo que busca a confirmação do DNA humano em uma perícia criminal. E, por outro lado, está o elemento interpretativo que diz respeito às atividades simbólicas, individual e coletivamente, além de remeter ao meio ambiente.

Estes dois eixos estão presentes a cada vez que, no mundo real, acontece um conflito. Isto significa que o real é uma espécie de síntese. Mas, é preciso ter presente que, em cada leitura da realidade (mesmo vista por uma síntese inevitável), há um fator interpretativo preponderante, que constrói o horizonte de eventos. É nesta construção que o movimento e a força interna de cada um dos eixos estão presentes. A dimensão biológica está mais próxima das ciências e da tecnologia, e a dimensão civilizacional (ou das mentalidades) está mais próxima do capitalismo. O importante é que ambos, capitalismo e tecnologia, estão associados, mas isto será mostrado ao longo deste capítulo.

Podemos dizer que, quando há um conflito no mundo real, há um evento (ou uma série de eventos destacável) que é subsumida pelo fator interpretativo preponderante. Outro aspecto é o contexto que permanece constante em cada uma das parcelas da realidade e sempre deixa resíduos permanentes. O que permanece constante, no século XVIII até o século XXI, é o capitalismo. Em outras palavras, a análise dos conflitos deve levar em conta o capitalismo, as suas formas históricas, as manifestações e as transformações. A tese que defendemos neste capítulo é a de que a tecnologia é um fator interpretativo preponderante. Entretanto, antes de analisar o porquê disso, é preciso mostrar a sua associação com o capitalismo.

Não se trata aqui de repetir uma afirmação tantas vezes já feita no senso comum de que a tecnologia é indispensável para a vida humana nos diversos âmbitos: o trabalho, as relações humanas, etc. A constatação não deve depender de um truísmo que apenas nos convida a ver o nosso ambiente tomado por dispositivos tecnológicos. Não, a análise de conflitos potenciais revela elementos bem menos evidentes.

A própria palavra *tecnologia*, e o seu conceito, são relativamente recentes, remetem à eclosão da maquinaria fabril no século XVIII, em que a data de 1765 é sempre mencionada; coincidentemente, mesma data em que James Watt consolidou a invenção do motor a vapor. As condições objetivas do século XVIII mostram uma brutal transformação social, econômica e cultural do homem. Trata-se de uma passagem turbulenta do modo de produção mercantil para o modo de produção industrial. Nesse mesmo século, a necessidade de uma organização do trabalho e do tempo esteve vinculada aos recursos da tecnologia e se ligou ao seu desenvolvimento.

Uma abordagem histórica pode mostrar que a organização social foi se moldando com as demandas do sistema produtivo-industrial. Geralmente, quando se procura estudar a origem das sociedades industriais, apela-se à Revolução Industrial inglesa e se remete à influência do uso de máquinas na produção fabril. De fato, as máquinas desempenharam uma espécie de consolidação ou complemento confirmador dos processos organizacionais, que já existiam e foram, simplesmente, aperfeiçoados. Tratou-se de um processo gradativo: os moldes mercantis tinham pouca flexibilidade, e eram determinados por organizações comerciais estagnadas do Renascimento, e a mudança na forma de produção de riqueza foi necessária por causa do aumento da demanda. Era preciso produzir mais e fazê-lo o mais rapidamente possível. Mas, este aumento de produção deveria estar coordenado com um controle de vasta mão de obra, que era representada por grande população de artesãos e agricultores. Estes deveriam se tornar operários proletários nas cidades. A par disso, mudanças políticas visavam, também, o controle burguês da sociedade.

O capitalismo mercantil que antecedeu o capitalismo industrial gerou as condições de acúmulo de capital para o investimento nas primeiras fábricas: investimento nas fábricas como locais de produção e não investimento nas máquinas. As fábricas significaram um abalo nos costumes e uma imposição de novos hábitos. A necessidade de organização de trabalhadores, em sistemas produtivos fabris, pode ser compreendida na mesma proporção em que o capitalismo se modificou para a forma industrial e alterou os padrões sociais e culturais das pequenas aldeias, canalizando os homens e as suas energias para as cidades mais produtivas.

Um reflexo importante desta necessidade de organização foi o domínio do tempo e, também, da remuneração, por meio de um contrato de trabalho. A organização do tempo esteve diretamente vinculada à rotina da fábrica, em que a importância do relógio se tornou permanente. Ela migrou do campanário da igreja de uma aldeia para o apito da fábrica. A contagem do tempo era um fator de condicionamento da vida cotidiana dos trabalhadores:

[...]. Neste ponto devemos examinar detidamente as razões da oposição dos tecelões manuais ao sistema fabril. “Razão” não é uma palavra apropriada, pois se trata de um conflito entre dois sistemas culturais ou dois modos de vida. Já vimos que mesmo antes do advento da energia a vapor, os tecelões de lã não gostavam das fábricas de teares manuais. Eles ressentiam-se, em

primeiro lugar, da disciplina, mas também da campanha, da sirene da fábrica e do controle do tempo que esgotava os mais debilitados, prejudicava as atividades domésticas e impedia a dedicação a outras ocupações. Willian Child, um oficial tecelão vitimado por suas atividades na “Instituição” de 1806, recusou-se a ingressar numa fábrica de teares manuais por “ser obrigado a entrar e sair em tal hora e tal minuto, e pela péssima administração que ali existe...”¹

Esta variável de estudo, que é o tempo, pode ser referida para além do sistema produtivo-fábril do século XVIII, chegando até a nossa época. Trata-se de que o tempo é tomado das classes mais desfavorecidas em benefício das classes mais privilegiadas, mantendo as duas classes na mesma situação. Assim, pessoas de famílias privilegiadas possuem mais tempo para desenvolverem sua educação formal e se preparem para bons empregos no mercado de trabalho. Esta perspectiva, que alcança a contemporaneidade, é desenvolvida por Souza, sociólogo brasileiro:

As classes do privilégio exploram esse exército de pessoas disponíveis a fazer quase de tudo. O motoboy que entrega pizza, o lavador de carros, o trabalhador que carrega a mudança nas costas, a prostituta pobre que vende o corpo para sobreviver, ou o exército de serviçais domésticos que fazem comida e cuidam dos filhos das classes média e alta, que, assim, podem se dedicar a estudos ou trabalhos mais rentáveis. É este tempo “roubado” de outra classe que permite reproduzir e eternizar uma relação de exploração que condena uma classe inteira ao abandono e à humilhação, enquanto garante a reprodução no tempo das classes do privilégio. Luta de classes não é apenas a greve sindical ou a revolução sangrenta nas ruas que todos percebem. Ela é, antes de tudo, o exercício silencioso da exploração construída e consentida socialmente.²

O tempo é, também, um dos eixos sobre o qual se desenvolve uma iniciativa de punição. Neste sentido, a análise feita por Foucault é exemplar. Ele trata da sociedade do século XVIII, ao mostrar o surgimento do elemento penitenciário institucionalizado pelo Estado. O autor refere que a tomada do “tempo que resta para viver” é uma característica gêmea, compartilhada, entre a

¹ THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Trad. de Renato Busatto Neto e Cláudia Rocha de Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 166, v. 2. Ver também: HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. de Janaína Marco Antonio. Porto Alegre: LP&M, 2015. p. 365-366.

² SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015. p. 232-233.

forma-salário (quantificação do tempo desde a Revolução Industrial) e a forma-prisão (igualmente uma quantificação do tempo, referida não à produção, mas ao tempo de vida). Vejamos a passagem:

Assim, a introdução na prisão dos princípios gerais que regem a economia e a política do trabalho [fora dela] é antinômico de tudo o que até então foi o funcionamento do sistema penal. O que se vê aparecer, por essas duas formas, é a introdução do tempo no sistema do poder capitalista e no sistema penal. No sistema de penas: pela primeira vez na história dos sistemas penais, já não se pune por meio do corpo, dos bens, mas pelo tempo por viver. O tempo que resta para viver é aquilo de que a sociedade vai apropriar-se para punir o indivíduo. O tempo é permutado com o poder. [E] por trás da forma-salário, a forma de poder posta em prática pela sociedade capitalista tem essencialmente por objeto exercer-se sobre o tempo dos homens: a organização do tempo operário [na] fábrica, a distribuição e o cálculo desse tempo no salário, o controle do lazer, da vida operária, a poupança, as aposentadorias etc. Essa maneira como o poder enquadrou o tempo para poder controlá-lo por inteiro possibilitou, historicamente e [em termos de] relações de poder, a existência da forma-salário. Foi preciso essa tomada de poder global sobre o tempo. Assim, o que nos permite analisar de forma integrada o regime punitivo dos delitos e o regime disciplinar do trabalho é a relação do tempo de vida com o poder político: essa repressão do tempo e pelo tempo é a espécie de continuidade entre o relógio de ponto, o cronômetro da linha de montagem e o calendário da prisão.³

Portanto, segundo Foucault, com a Revolução Industrial inglesa, o tempo se torna uma variável importante na análise das transformações sociais e penais dos séculos XVIII e XIX. E, como vimos, por intermédio de Souza, esta variável continua importante até os dias atuais. No século XXI, é certo que o capitalismo se modificou, entrando em sua fase pós-industrial, mas o tempo e a sua quantificação ainda são importantes no condicionamento do trabalho e da vida social em geral. Para este uso e controle do tempo, a tecnologia se fez presente já desde as primeiras fábricas de teares manuais do século XVIII, alcançando a nossa época atual, na disseminação de dispositivos de controle e de colonização do tempo pessoal.

Entretanto, outro elemento veio contribuir como parte de uma base da qual proliferam conflitos, efetivos ou potenciais. Este elemento é uma

³ FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: M. Fontes, 2015. p. 66-67. (Ver também as p. 65, 77-78).

instabilidade da classe burguesa dominadora, a partir do século XVIII. Tal elemento instabilizador é o modo como a burguesia se portou e enfrentou aquilo que Foucault denomina de “ilegalismo popular”.

Para compreender o ilegalismo popular, é preciso fazer uma comparação de duas situações históricas: a dos tecelões em meados do século XVIII e a dos trabalhadores do porto de Londres, no final do século XVIII e início do século XIX. Foucault introduz o conceito de ilegalismo popular em contraponto à ênfase que Thompson, historiador marxista dissidente, imprime à “plebe sediciosa”:

Em suma, ao crescimento do capitalismo corresponderia toda uma série de movimentos de sedição popular aos quais o poder da burguesia teria respondido com um novo sistema judiciário e penitenciário. Ora não tenho certeza de estar certo ao empregar o termo “plebe sediciosa”. Com efeito, parece-me que o mecanismo que trouxe a formação desse sistema punitivo é, em certo sentido, mais profundo e mais amplo do que o mecanismo de simples controle da plebe sediciosa. Aquilo que foi preciso dominar, que o aparato estatal precisou controlar por meio do sistema penitenciário a pedido da burguesia, foi algo que teve a sedição apenas como caso particular e constitui um fenômeno mais profundo e mais constante: o *ilegalismo popular*. Parece-me que, até o fim do século XVIII, certo ilegalismo popular era não só *compatível* com o desenvolvimento da economia burguesa, como também útil a ele; chegou um momento em que esse ilegalismo, que funcionava engrenado no desenvolvimento da economia, tornou-se incompatível com ele.⁴

É justamente desta união inicial, entre trabalhadores e a própria burguesia, que o problema do ilegalismo mostra o seu alcance. Em princípio, era a burguesia participava do ilegalismo, junto com as demais classes, mas, ao tomar o poder, a prática deste ilegalismo se tornou uma ameaça e um problema. Isto somente é compreendido pela comparação frente aos dois tipos de trabalhadores: os tecelões e aqueles que desembarcavam as mercadorias nos portos. Para compreender tal comparação, devemos ver os dois quadros distintamente. A exposição de Foucault sobre os tecelões é a seguinte:

O que se pode entender por ilegalismo popular? Tomemos um exemplo no livro de [Paul] Bois sobre os camponeses do Oeste, o dos tecelões do Maine. Exemplo interessante, pois trata de uma profissão que rapidamente entraria no sistema capitalista, e que no século XVIII ainda era exercida na fronteira entre a cidade e o campo; para nós, tem principalmente a vantagem de ter

⁴ FOUCAULT, op. cit., p. 130.

sido uma das profissões mais livres: não havia corporação nem liga, mas apenas regulamentos que emanavam do controlador geral das finanças, que organizara a profissão no século XVII, o que redundara no grande regulamento de 1748. Aqueles tecelões, portanto, eram artesãos que possuíam em casa alguns teares, fabricavam tecidos comercializados em outro nível por comerciantes que podiam distribuí-los e exportá-los. O controle era feito por ordenanças, entre as quais a de 1748; esta, embora relativamente menos estrita que as regras corporativas, também era coercitiva: definia a qualidade dos diferentes tecidos, o comprimento exigido das peças, a marca própria ao artesão, registrada em uma agência etc. Tudo isso era feito sob a vigilância de algumas pessoas: fiscais que pertenciam à própria região e que recebiam, para tanto, uma remuneração e ficavam com cerca da metade dos produtos das multas. Além disso, todas estas operações – medida, marcação, mercado – implicavam a cobrança de alguns direitos. Por isso, para escapar a essas coerções, que não eram todas desfavoráveis aos artesãos, pois os protegiam da concorrência dos comerciantes, estabeleceu-se uma ilegalidade das duas partes. Tanto o mercador, que devia comercializar, quanto o tecelão, que tinha fabricado, entendiam-se diretamente, passando por cima dos regulamentos, para tentar esquivar-se deles. Firmavam contratos antecipados, fora do mercado oficial; graças a esse entendimento direto, as duas partes estavam diretamente em contato e estabeleciam entre si algumas relações comerciais que de certa forma eram leis do mercado, por fim, o comerciante podia dar adiantamentos ao tecelão, que assim podia adquirir novos instrumentos de produção. Dessa maneira, aos poucos, o modo de produção capitalista injetou-se, inseriu-se num sistema propriamente artesanal, graças a essa prática de dupla ilegalidade.⁵

Ao se inserir no sistema artesanal, mediante esta “dupla ilegalidade”, a burguesia acumulava capital e começava aos poucos a implosão do próprio sistema artesanal. Esta implosão se tornou concreta com o desenraizamento do artesão de seu local de trabalho na sua aldeia, em função da criação do espaço de produção nas fábricas. Contudo, este processo depende também da modificação da posição da burguesia, diante da prática do ilegalismo popular. Esta modificação de posição tem uma relação direta com a tomada de poder.

Para compreender esta mudança de posição em relação ao ilegalismo popular, é necessário focar uma outra categoria de trabalhadores: aqueles que só tinham a sua força de trabalho e não tinham a posse de ferramentas nem nada, somente a prole. Este era o caso dos operários do porto. Foucault fornece uma exemplificação esclarecedora dessa categoria e da mudança de posição da burguesia:

⁵ Ibidem, p. 130-131.

Por isso a pergunta: por que, nessa cumplicidade de ilegalismo, chegou um momento em que o ilegalismo burguês já não podia suportar o funcionamento do ilegalismo popular? Retomemos o caso do tecelão, que em meados do século XVIII possuía seu tear, suas ferramentas, sua matéria-prima, seu domicílio. Comparemos com o operário do porto de Londres na segunda metade do século XVIII: nada lhe pertencia, [mas] em compensação, ele tinha diante de si, nas embarcações e nas docas, uma riqueza que Colquhoun avaliou em 70 milhões de libras por ano. Aquela fortuna estava ali, antes da comercialização e da transformação, em contato direto com os operários do porto. Nessas condições, o furto daquela fortuna assim exibida tornava-se inevitável, [...].

Ora, cabe notar, a propósito do funcionamento desses furtos, que estes não eram praticados de fora, ou seja, não eram desempregados e vagabundos que, passando por ali, se apoderavam das coisas; tais furtos passavam pelo canal dos próprios agentes encarregados de manipular a riqueza. Era um sistema de cumplicidades internas e não um assalto externo. [...]. Mais do que a quantidade das riquezas roubadas, talvez fosse notável e preocupante a sua forma: tinha-se, com efeito, toda uma atividade econômica coerente, subterrânea, parasitária. E tem-se a impressão de que o velho ilegalismo popular, tolerado pela burguesia, em vez de atacar como outrora os direitos e o poder que mantinha os direitos, atacava então a materialidade da fortuna burguesa. E era até obrigado a fixar-se nela: ao sair do artesanato, o operário já não estava em contato com a lei, mas com coisas que só eram regulamentadas pelo seguinte princípio: “isto não é seu”. Enquanto, no sistema do artesanato, o operário estava em contato com coisas que lhe pertenciam em grande parte e através das quais lidava com um mundo regulamentar de poder, do qual ele podia tentar escapar precisamente praticando o ilegalismo, a partir do momento em que só tem uma riqueza diante de si, a única maneira de praticar o ilegalismo é depredando-a.⁶

A regulamentação baseada apenas no princípio “isto não é seu” não era suficiente para reprimir o ilegalismo popular dos trabalhadores dos portos. E, como a riqueza do sistema capitalista passava por estes portos, era preciso reprimir este tipo de roubo. Assim, uma espécie de suplementação de código foi necessária. Foucault apresenta esta suplementação sob a forma de contrato salarial:

[...] Enquanto o delinquente do século XVIII, que praticava a fraude e o contrabando, não era um inimigo social porque possibilitava o funcionamento do sistema, no fim do século o delinquente era definido como inimigo público. Assim, percebe-se que a noção teórica de criminoso como alguém que rompe o contrato social foi reintegrada a essa tática da burguesia.[...] a burguesia quis conseguir que, entre o operário e esse

⁶ FOUCAULT, op. cit., p. 135-136.

aparato de produção que ele tinha nas mãos. Se introduzisse algo que não fosse apenas alei negativa “isto não é seu”. Era preciso que houvesse um suplemento de código que viesse completar e pôr em funcionamento essa lei: era preciso que o próprio operário fosse moralizado. No momento em que lhe era dito: “você só tem a força de trabalho e eu a compro a preço de mercado”, ao mesmo tempo em que lhe punham nas mãos tanta riqueza, era preciso injetar na relação entre o operário e aquilo com que ele trabalhava toda uma série de obrigações e coerções que acompanhariam a lei do salário, que aparentemente era a simples lei do mercado. O contrato salarial precisava vir acompanhado de uma coerção que era como sua cláusula de validade: era preciso “regenerar”, “moralizar” a classe operária. Assim ocorria a transferência do elemento penitenciário no qual uma classe social o aplicaria a outra: foi nessa relação de classe entre a burguesia e o proletariado que começou a funcionar o sistema penitenciário condensado e remodelado; ele viria a ser um instrumento político do controle e da manutenção das relações de produção.⁷

O contrato salarial (ou o contrato de trabalho) não somente se apresenta como “um suplemento” entre a força laboral e a materialidade da riqueza, mas também se torna uma espécie de regulador da possibilidade de aplicação de uma pena, inclusive uma pena por vagabundagem. Ou seja, com o contrato de trabalho se amplia o controle, estabelece-se uma “caderneta de trabalho” e mediante ela se pode distinguir quem está trabalhando e quem não está. Este processo acompanha o sistema de fábrica que está sendo estabelecido em toda sociedade.

Nestas mudanças, a dimensão tecnológica assume uma relação mais próxima com a organização do trabalho das fábricas do que, propriamente, com as máquinas. Uma faceta importante dessa dimensão tecnológica foi a migração dos saberes para o saber hegemônico controlado pelos donos das fábricas. Após esta migração⁸ e com a chegada das máquinas, as fábricas consolidam a nova época do capitalismo como uma época industrial. Foucault, em seu curso *Vigiar e punir*, posterior ao já citado: *A sociedade punitiva*, retoma a relação entre disciplina e uso dos novos conhecimentos:

Se a decolagem econômica do Ocidente começou com os processos que permitiram a acumulação do capital, pode-se dizer, talvez, que os métodos para gerir a acumulação dos homens permitiram uma decolagem política

⁷ Ibidem, p. 137-138.

⁸ Ver a este respeito o livro de Edgar Salvadori de Decca: *O nascimento das fábricas*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 22-40.

em relação a formas de poder tradicionais, rituais, dispendiosas, violentas e que, logo caídas em desuso, foram substituídas por uma tecnologia minuciosa e calculada da sujeição. Na verdade os dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados; não teria sido possível resolver o problema da acumulação de homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz ao mesmo tempo de mantê-los e de utilizá-los; inversamente, as técnicas que tornam útil a multiplicidade cumulativa de homens aceleram o movimento de acumulação de capital. A um nível menos geral, as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a divisão do trabalho, e a elaboração das maneiras de proceder disciplinares mantiveram um conjunto de relações muito próximas. Cada uma das duas tornou possível a outra, e necessária; cada uma das duas serviu de modelo para a outra. A pirâmide disciplinar constituiu a pequena célula de poder no interior da qual a separação, a coordenação e o controle das tarefas foram impostos e tornaram-se eficazes; e o quadriculamento analítico do tempo, dos gestos, das forças dos corpos, constituiu um esquema operatório que pôde facilmente ser transferido dos grupos a submeter para os mecanismos da produção; a projeção maciça dos métodos militares sobre a organização industrial foi um exemplo dessa modelação da divisão do trabalho a partir de esquemas de poder. Mas em compensação a análise técnica do processo de produção, sua decomposição “maquinal” se projetaram sobre a força de trabalho que tinha como tarefa realizá-lo: a constituição dessas máquinas disciplinares onde são compostas e assim amplificadas as forças individuais que elas associam é o efeito dessa projeção. Digamos que a disciplina é o processo técnico unitário pelo qual a força do corpo é com o mínimo ônus reduzida como força “política”, e maximalizada como força útil. O crescimento de uma economia capitalista fez apelo à modalidade específica do poder disciplinar, cujas fórmulas gerais, cujos processos de submissão das forças e dos corpos, cuja “anatomia política”, em uma palavra, podem ser postos em funcionamento através de regimes políticos, de aparelhos ou de instituições muito diversas.⁹

É preciso assinalar que nesta modificação econômica, cultural e social, ocorrida no Ocidente, principalmente a partir da experiência inglesa do século XVIII, o emprego da tecnologia representou um detalhe decisivo na força e na permanência da própria indústria (ou do *sistema de fábrica* segundo Edgar Decca)¹⁰ e isto se mostra na “decomposição maquinal” referida por Foucault. Notadamente, costuma-se destacar a tecnologia por causa dos novos tipos de teares, os mecânicos (substituindo os teares manuais) e pelo uso da força hidráulica e, finalmente, do motor a vapor, todos desempregando trabalhadores

⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 182.

¹⁰ DECCA, Edgar Salvadori de. *O nascimento das fábricas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

e permitindo um “exército” de reserva. Contudo, os processos tecnológicos já estavam em vigor na divisão e organização do trabalho, mesmo antes das máquinas.

Enfim, esta seção procurou mostrar que houve uma conjugação importante entre o capitalismo e a tecnologia. Esta conjugação se mostrou primeiramente na reorganização da vida de uma grande massa de trabalhadores, os quais foram inseridos em um processo que pode ser denominado de “maquinal”. A manutenção de massas de trabalhadores, que tinham somente a prole como sua propriedade e vendiam a sua força de trabalho, foi a semente das desigualdades sociais e um vetor de conflitos sociopolíticos, que atravessaram os dois séculos seguintes (XIX e XX). Uma explicação geral destes conflitos deve levar em conta este aspecto “maquinal” imposto ao ser humano, como se o ser humano fosse uma das engrenagens do setor produtivo-fabril. Além disso, uma cultura de paz deve levar em conta um estado de coisas não só maquinal, mas basicamente desigual entre classes distintas, e entre homens e máquinas. Este seria um ponto de partida para se pensar a relação entre injustiça social e tecnologia.

Na próxima seção, vamos discutir como esta necessidade de organização social, que existiu na Revolução Industrial, encontrou outros desdobramentos dentro de uma sociedade que podemos denominar de pós-industrial.

A sociedade pós-industrial: organização individual

Nesta seção vamos caracterizar a relação da tecnologia com o ser humano nas sociedades pós-industriais. Naturalmente, isto subentende uma divisão do capitalismo entre sociedades industriais, cujo foco é a produção de mercadorias e o capitalismo das sociedades pós-industriais, cujo foco é a informação e o indivíduo. A primeira forma utiliza a força laboral dos recursos humanos para manter a crescente produção de mercadorias. A segunda forma utiliza o âmbito cognitivo individual, tomando o conhecimento e a informação como valores destacados. O capitalismo das sociedades pós-industriais delega cada vez mais a produção de mercadorias às fábricas automatizadas ou, ainda, a um fluxo mundial de negociações, explorando países com populações pobres.

Na seção anterior, vimos que a modificação social que o capitalismo causou, em geral, foi a de um condicionamento com vista à produção de mercadorias, expandindo a mentalidade fabril. Nas sociedades pós-industriais, este condicionamento se torna autoadministração pessoal. O indivíduo é responsável por sua própria organização. E o controle do tempo migra para uma valorização personalizada, apenas na medida em que o indivíduo está conectado (*online*). Esta reorganização e o controle do tempo, por parte do indivíduo, resultam em uma produção imaterial. Assim, os principais traços do capitalismo atual podem ser apresentados nas palavras de Zizek:

[...] somente hoje, com a ascensão do “trabalho imaterial” ao papel hegemônico, é que a reviravolta revolucionária torna-se “objetivamente possível” [comentário sobre a obra *Multidão* de Hardt e Negri – ISV]. Esse trabalho imaterial estende-se entre o polo do trabalho intelectual (simbólico) – produção de ideias, códigos, textos, programas, figuras: escritores, programadores, dentre outros – e do trabalho afetivo – quem trata de nossos afetos físicos: de médicos e babás a comissárias de bordo. Hoje, o trabalho imaterial é “hegemônico” no sentido exato em que Marx proclamava que, no capitalismo do século XIX, a larga produção industrial era hegemônica como a cor específica que dá tom à totalidade – não quantitativamente, mas desempenhando o emblemático papel estrutural. Desse modo, o que surge é um novo e vasto domínio, o “comum”: conhecimentos, formas de cooperação e comunicação compartilhados etc., que já não podem mais ser contidos pela forma da propriedade privada. Por quê? Na produção imaterial, os produtos não são mais objetos materiais, mas novas relações sociais (interpessoais) em si. Em suma, a produção imaterial é diretamente biopolítica, a produção da vida social.¹¹

Que esta nova forma do capitalismo tenha uma “produção imaterial” diretamente “biopolítica” é algo que inclui uma relação entre capitalismo e tecnologia. Esta relação se manifesta como uma espécie de invasão dos campos científicos “naturais”, dentro do âmbito da política. De alguma forma, esta invasão repete a imposição do aspecto maquinal na vida humana, durante a Revolução Industrial. Por outro lado, o termo *biopolítica* é usado por Foucault nos primeiros anos da década de 70, mas cabe mencionar que a vinculação entre biologia e política foi ressaltada um pouco antes. Ou seja, mesmo antes de Foucault incorporar a “genealogia” em seu método e se dedicar explicitamente à

¹¹ ZIZEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente*. Trad. de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012. p. 18-19.

biopolítica, Arendt mencionava, preocupada, uma crescente biologização da política. Arendt diz o seguinte:

Na minha opinião, nada poderia ser teoricamente mais perigoso do que a tradição do pensamento organicista em assuntos políticos, por meio da qual poder e violência são interpretados em termos biológicos. Tal como esses termos são entendidos hoje, a vida e a suposta criatividade da vida são o seu denominador comum, de modo que a violência é justificada nas bases da criatividade. As metáforas orgânicas que permeiam a totalidade de nossas discussões atuais desses assuntos, especialmente acerca dos tumultos – a noção de uma “sociedade enferma” cujos sintomas são os tumultos [ela se refere ao maio de 1968 – ISV], assim como a febre é o sintoma da doença –, só podem, por fim, promover a violência. Assim o debate entre os que propõem meios violentos para restaurar a “lei e a ordem” e os que propõem reformas não violentas começam a soar, sinistramente, como a discussão entre dois médicos que debatem as vantagens relativas da intervenção cirúrgica ou de tratamento clínico do paciente. Quanto mais doente supõe-se estar o paciente, mais é provável que o cirurgião tenha a última palavra.¹²

O “diagnóstico” da entrada do pensamento biológico (organicista) dentro da política é algo que depende da simbiose desenvolvimentista entre capitalismo e tecnologia. O crescimento da biopolítica e a falsa ideia de que o político deve apenas “administrar”, como se fosse um tecnocrata, se torna cada vez mais presente em nossos dias. Isto é um indício de uma crise da política e, também, de uma invasão da ciência no âmbito da discussão política.

Percebe-se que, na sociedade pós-industrial, há uma redução ao individual e a auto-organização ou autoplanejamento, o que inclui, nos tempos atuais, após as duras lições da época industrial, um controle da vida e do tempo. A responsabilidade pela administração da vida cotidiana é transferida para o indivíduo, sendo que o fracasso ou o sucesso (nos negócios, no amor, etc.) lhe são imputados. Tal fracasso ou sucesso dependem do manuseio de dispositivos eletrônicos.

Essa obrigatória auto-organização, às vezes não explícita, equivale ao que Jonathan Crary denomina de “modelar-se a si mesmo” em uma tarefa “interminável”. Crary fornece um quadro sobre essa centralidade no indivíduo e

¹² ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. de André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 94-95. Ver, também, outro trecho que é uma aguda observação sobre o progresso e poder anônimo dos administradores, na p. 103.

sobre a necessidade de coleta de informações por parte do sistema tecnológico-capitalista. A nova centralidade ocupa o lugar da riqueza baseada na mercadoria: a riqueza das sociedades pós-industriais se torna a informação fornecida pelo indivíduo. As palavras de Cray sobre a modelação individual começam em trecho no qual o autor faz uma observação crítica a Deleuze, mostrando duas visões relativamente diferentes. As palavras de Cray são as seguintes:

É claro que, por mais influente que o texto de Deleuze tenha sido [*Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, In: *Conversações*, São Paulo, Ed. 34, 1992 – ISV], retrospectivamente as formas disciplinares de poder não desapareceram nem foram superadas, ao contrário do que ele afirma. As formas contínuas de controle que ele identifica constituíram-se como camada adicional de regulação, a par de formas de disciplina ainda em funcionamento e até amplificadas. [...]. Também retrospectivamente, podemos afirmar que Deleuze não abordou a sobreposição cada vez mais intensa entre sociedade de controle e a proliferação da invenção de necessidades individuais, típica da sociedade de consumo, para muito além dos produtos e mercadorias que eram obrigatórios mesmo na década de 1970. No entanto, em setores afluentes do planeta, o que era consumismo se expandiu em direção à atividade 24/7 [24 horas por dia, 7 dias por semana – ISV], baseada em técnicas de personalização, de individuação, de iterações com máquinas e de comunicação obrigatória. Modelar-se a si mesmo é o trabalho a que todos somos obrigados, e com diligência aprovamos a prescrição de continuamente nos reinventarmos a nós mesmos e administrar nossas identidades intrincadas. Como notou Zygmunt Bauman, talvez não nos demos conta de que não temos a opção de recusar esse trabalho interminável.¹³

Este “trabalho interminável” é o novo filão explorável do capitalismo, mas, para efetivamente explorá-lo, ele necessita da tecnologia. A tecnologia traz consigo inestimáveis recursos que apontam para uma pesquisa incessante: o indivíduo. Juntamente, o mercado traz consigo outras variáveis, como o número de produtos-piloto vendidos, o *marketing*, a logística, etc. Nestes dois tipos de busca, que é uma busca geral por informações, o sistema produtivo emprega um esforço tecnológico e produz os meios de obter informações no uso disseminado de aplicativos e na valorização das redes sociais.

Mas, talvez uma das perguntas mais importantes sobre este contexto seja a seguinte: Como foi possível à tecnologia passar da condição de meio

¹³ CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Trad. de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac& Naify, 2014. p. 81-82.

importante da produção de mercadorias (indústria) para a exigência de uma tarefa: o acúmulo das informações sobre os indivíduos, não importando o seu país, a sua idade ou a sua condição socioeconômica? (Um exemplo disso é o uso do *big data*). A resposta talvez esteja na forma como a tecnologia foi compreendida, a partir do fim da Segunda Guerra Mundial.

Uma estratégia para esclarecer as transformações na tecnologia e, por isso, uma renovada compreensão, é percorrer o surgimento da cibernética. Nela, percebeu-se um processo importante para a totalidade do sistema: o *feedback* (ou a retroalimentação). A cibernética surgiu no final dos anos 40 e início dos anos 50 do século XX. Norbert Wiener, o seu fundador, a define da seguinte forma:

O propósito da Cibernética é o de desenvolver uma linguagem e técnicas que nos capacitem, de fato, a haver-nos com o problema do controle e da comunicação em geral, e a descobrir o repertório de técnicas e idéias adequadas para classificar-lhe as manifestações específicas sob a rubrica de certos conceitos.¹⁴

Os referidos “conceitos” dependem dos processos que estão implicados, mas estes processos podem variar conforme os diferentes projetos. Então, os elementos importantes na definição acima são: o *controle* e a *comunicação*. Muito próximos dos mesmos elementos que o capitalismo pós-industrial valoriza: o controle dos desejos de consumo dos indivíduos e uma eficiência na comunicação, rápida, vinculante e, se possível, ajustada a cada indivíduo. Neste sentido, e conforme Cray, mencionado mais acima, o sistema exige uma autoadministração individual 24 horas por dia, sete dias por semana.

Retornando à Wiener, um pouco antes de sua definição de cibernética neste livro de 1954 (*Cibernética e sociedade – o uso humano de seres humanos*), num trecho ele afirma uma tese geral espantosamente “profética”:

A tese deste livro é a de que a sociedade só pode ser compreendida através de um estudo das mensagens e das facilidades de comunicação de que disponha; e de que, no futuro desenvolvimento dessas mensagens e facilidades de comunicação, as mensagens entre o homem e as máquinas, entre as máquinas e os homens, e entre a máquina e a máquina, estão destinadas a desempenhar papel cada vez mais importante.¹⁵

¹⁴ WIENER, op. cit., 1973, p. 17.

¹⁵ Ibidem, p. 16.

Esta tese, como que descreve as atividades desempenhadas pelo homem contemporâneo nos mais diversos setores da sua vida. Para que ele realize isto, que é descrito pela cibernética, é preciso ter em vista uma característica principal: o *feedback*. O *feedback* é um nome de um processo peculiar que permite ao sistema se autoajustar (seja qual for este sistema, exemplo, um ar-condicionado). Em uma passagem, Wiener mostra a ligação entre o *feedback* e a informação:

Já disse que o homem e o animal têm uma sensibilidade cinestésica, por meio da qual mantêm um registro da posição e tensões de seus músculos. Para qualquer máquina sujeita a um meio externo variado *possa atuar de maneira efetiva é necessário que a informação concernente aos resultados de sua própria ação lhe sejam fornecidos como parte da informação com base na qual ela deve continuar a atual*. Por exemplo, se estivermos manejando um elevador, não basta abrir a porta externa porque as ordens que tenhamos dado devam fazer o elevador estar diante dessa porta no momento em que a abrimos. É importante que o desengate para a abertura da porta dependa do fato de que o elevador se encontre realmente diante da porta; de outra maneira, algo poderia tê-lo detido e o passageiro despencaria no poço vazio. Tal controle da máquina com base no seu desempenho efetivo em vez de no seu desempenho esperado é conhecido como realimentação (*feedback*) e envolve membros sensórios que são acionados por membros motores e desempenham a função de detectores ou monitores – isto é, de elementos que indicam um desempenho. A função desses mecanismos é a de controlar a tendência mecânica para a desorganização; em outras palavras, de produzir uma inversão temporária e local da direção normal da entropia.¹⁶

A *entropia*, tal como é enfocada por Wiener, tem uma relação direta com quantidade de perda da informação em um processo qualquer. Neste contexto de controle e de comunicação, a cibernética tem papel importante, porque, com os ajustes do sistema em geral (seja qual for), a partir dos *feedbacks*, pode haver uma diminuição da entropia, ou seja, uma diminuição da perda geral de informação (ou diminuição da desorganização) e um uso mais eficiente do próprio sistema. Se fosse na internet, diríamos: *uma navegação mais direcionada*.

Esta visão do controle e da comunicação, tendo como objetivo uma autorregulação do sistema, por meio de *feedbacks*, e a diminuição da entropia

¹⁶ Ibidem, p. 24 (Grifo nosso).

significam poder aperfeiçoar os métodos de pesquisa a respeito do cliente e estudar novas possibilidades de gerar o consumo. Tudo isto pode ser realizado com mais eficiência mediante cálculos matemáticos de probabilidade. Desta forma, o capitalismo e a tecnologia se associam e se incrementam, cada vez mais, com a rede mundial de computadores (*web*), usando-a como campo de pesquisa. E, em um futuro próximo, também o farão por meio da anunciada internet das coisas (ou comunicação máquina-máquina).

O foco no indivíduo e seu aparente empoderamento assinala uma época capitalista diferente daquela do capitalismo industrial: uma época em que a informação vale ouro.¹⁷ Assim, os conflitos são deslocados para uma dimensão cada vez mais tecnológica, em que o indivíduo é o principal alvo e, talvez, a vítima mais constante. Sobre este contexto, Harari, em seu livro de 2016, faz uma avaliação pessimista:

Alguns economistas predizem que, cedo ou tarde, humanos não melhorados serão completamente inúteis. Robôs e impressoras 3D já estão os substituindo em trabalhos manuais como o de fabricar camisas e algoritmos altamente inteligentes farão o mesmo com ocupações de colarinho-branco. Funcionários de banco e agentes de viagem, que até pouco tempo estavam totalmente imunes a uma possível automação, tornaram-se espécies em perigo. De quantos agentes de viagem vamos precisar quando pudermos usar nossos *smartphones* para comprar passagens aéreas de um algoritmo?¹⁸

Portanto, o capitalismo do século XX (e, também, do século XXI), associado com a tecnologia, valorizou o individualismo. Mas, a expansão da tecnologia parece ameaçar esta mesma base, tornando o indivíduo inútil ao sistema produtivo, gerando uma contradição que deve se manifestar em conflitos inevitáveis.

¹⁷ Ver Harari: “No auge do imperialismo europeu, conquistadores e mercadores compravam ilhas e países inteiros em troca de contas coloridas. No século XXI, nossos dados pessoais são provavelmente o recurso mais valioso que ainda temos a oferecer, e os entregamos aos gigantes tecnológicos em troca de serviços de email e de vídeos com gatos engraçadinhos.” Título: *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.343.

¹⁸ Ibidem, p. 315. Ver, também, a passagem das páginas 332-333 como uma síntese de como a tecnologia solapa (ou solapará) as noções básicas do liberalismo, entre elas a do próprio individualismo.

Finalmente, após estas duas seções, podemos passar às considerações finais.

Conclusões

Esta investigação procurou destacar o papel da tecnologia em um contexto bem definido: como fator interpretativo de um horizonte de eventos, nos quais os conflitos podem ser lidos. O horizonte de eventos, no qual se inscrevem os conflitos, tem como característica, nos últimos séculos, o modo de produção capitalista. Este modo de produção reproduziu desde o início um processo que se consolidaria como tecnológico, vinculado a uma disposição organizativa do tempo e de recursos. Neste sentido, as conclusões das duas seções mostram algumas das principais características do capitalismo, que abaixo retomamos

A primeira parte tratou sobre o capitalismo associado à tecnologia, mais precisamente de algumas características da Revolução Industrial. É preciso advertir, neste sentido, que se tratou do aspecto organizativo do trabalho e do tempo dos trabalhadores e não da maquinaria em si, embora o aspecto organizativo seja denominado de “maquinal” (conforme Foucault). Mas, amplitude (e a profundidade) do aspecto organizativo é mais determinante, porque era urgente direcionar as enormes massas de trabalhadores para uma mudança geral de cultura e de hábitos. Isto semeou conflitos no século XVIII e estes conflitos prosseguiram até meados do século XIX; a partir deste período adquiriram outros modos como o partidarismo pró-socialista (e/ou comunista).

A permanência destes conflitos, sob as mais diversas formas (depredações, revoltas, greves), está diretamente relacionada com o tratamento do ser humano como se fosse uma peça na engrenagem da produção maquinal. A este contexto se soma a postura da atitude burguesa, ao tentar moralizar a classe trabalhadora no ensejo do combate ao ilegalismo, antes compartilhado. A tecnologia esteve sempre presente nesta organização repressiva e, depois, ela esteve presente no uso industrial das máquinas (como no caso famoso do tear mecânico e, também, no caso do motor a vapor). Finalmente, a tecnologia foi um diapasão comum nos mecanismos de repressão e domínio do tempo: forma-salário equivalente à forma-prisão.

A segunda seção se referiu às transformações do século XX na sociedade e na produção, principalmente nas últimas décadas, com um abandono gradativo da importância da força humana no sistema produtivo fabril. Assim, surge o interesse pela informação e uma valorização do individualismo em um regime de consumo planejado. A associação entre capitalismo e tecnologia, neste caso, direciona a atenção para o âmbito individual, buscando informações para construir um grande banco de dados (exemplo: *big data*). A grande coleta geral de informações deve, em princípio, auxiliar o fluxo de venda de mercadorias e a vinculação de publicidade, mas também o controle e a invasão de privacidade. Um dos núcleos deste aparato tecnológico, o qual age sobre o indivíduo, provém da cibernética sob a forma do *feedback*, processo no qual há um ajuste de um sistema específico, visando chegar a uma meta predeterminada.

Finalmente, podemos concluir que as iniciativas de uma cultura de paz, nos tempos atuais, na sociedade pós-industrial, devem enfrentar os cenários de desemprego crescente e de um universo cibernético de pouca privacidade, ou nenhuma privacidade. As propostas, que procurarem prescindir destes cenários, podem correr o risco de permanecer apenas um discurso edificante. Contudo, se desejamos contribuir para a paz na sociedade, devemos estar atentos, analisar e, talvez, participar mais criticamente do desenvolvimento tecnológico.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac&Naify, 2014.

DECCA, Edgar Salvadori de. *O nascimento das fábricas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: M. Fontes, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Porto Alegre: LP&M, 2015.

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

SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987., v. 2.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade*. O uso humano de seres humanos. São Paulo: Cultrix, 1973.

ZIZEK, Slavoj. *O ano em que sonhamos perigosamente*. São Paulo: Boitempo, 2012.

¿Son lo mismo amistad y justicia? reflexiones desde la ética de Aristóteles

Jesús Manuel Araiza *

Introducción

Una de las primeras advertencias que conviene considerar al abordar el estudio de la amistad en Aristóteles, es el sentido mismo del concepto de *philía*. Es evidente que el concepto griego de amistad no es intercambiable con el concepto de amistad que actualmente emplea el hombre moderno. En la investigación acerca de la amistad –tal como advierte Gustav Kafka¹ –, debe considerarse que el concepto de *philía* en griego tiene una extensión mucho más amplia que el concepto de amistad en una lengua moderna; pues aquel, gracias a su inmediata conexión con el verbo radical *phileîn* (que significa sentir afecto, amar), expresa una idea de actividad, y por tanto, comprende también dentro de sí el concepto de amor tal como lo entendemos hoy en día. Para decirlo en una sola frase, el campo semántico del concepto de amistad en el pensamiento griego es tan extenso como el campo semántico de nuestro concepto de amor.

El empleo que hace Aristóteles del concepto de amistad (*philía*), solo con una salvedad, es equivalente al uso que hace el hombre contemporáneo del concepto de amor en su sentido lato. Así como solemos extender hoy en día la noción de amor a los más diversos ámbitos de las relaciones humanas aplicándolo al amor dentro de una relación de pareja o dentro del matrimonio, al amor entre padres e hijos, al que se da entre madre e hijo o entre padre e hijo, al amor fraterno, al amor entre parientes, al amor por el prójimo, o al amor por la

* Jesús Manuel Araiza es Doctor en Filosofía por la Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania; cuenta con estudios de Maestría en Letras Clásicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y con la Licenciatura en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma UNAM. Actualmente es Profesor en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, ambos de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Es asimismo miembro docente y tutor del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. jesusaraiza@msn.com

¹ Gustav Kafka, *Aristoteles, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, Abt. II: Die Philosophie des Abendlandes im Altertum. Band 8. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1922. p. 151.

patria, así constatamos que en su análisis de la amistad Aristóteles nos habla de la *philía* entre hombre y mujer (matrimonial), entre padres e hijos (filial), entre madre e hijo (materna), entre padre e hijo (paterna),² entre hermanos (fraterna),³ entre primos (familiar), entre los semejantes (filantropía)⁴ o entre ciudadanos (concordia).⁵ Este afecto que se expresa en las relaciones humanas y se indica en el pensamiento griego mediante el concepto de *philía*, se emplea también de modo extensivo a otros campos más allá de una relación interpersonal, de modo análogo a como nombramos la afición de alguien por alguna cosa en especial. Y la razón, según nos explica Aristóteles, es el placer que produce la alegría por el objeto o la alegría por la realización de la actividad. El acto de sentir afecto por un objeto o por una actividad determinada (*philotoioûtos*) es acompañado por una especie de placer que perfecciona dicha actividad: un caballo resulta placentero para aquel que siente afecto por los caballos (*philippos*); una pieza contemplativa resulta placentera a quien ama su contemplación (*philothéōros*); los actos justos a quien ama la justicia (*philodikaos*), y las cosas éticamente excelentes a quien ama la excelencia (*philáretos*).

Una advertencia más que conviene considerar en nuestro análisis es que el campo semántico de nuestra palabra *amor* incluye todavía otro sentido: el sentido de *el acto de amar* por el que se indica una relación *erótico-amorosa* que puede ser también corporal, referida ya sea a dos seres de género contrario (heterosexual), o a dos seres del mismo sexo (homosexual). En la lengua griega, en efecto, el uso del concepto de *philía* no es extensivo a esta última clase de relación. Pues el concepto que sirve para designar específicamente toda especie de comunicación erótica, es el concepto de *érōs*, sea que se trate de una relación heterosexual, sea que se trate de una relación homosexual. Así pues, la ambigüedad que reflejan en una lengua moderna los conceptos de *amor* y de *amar* –extensivos también a una relación erótica–, no la encontramos en el uso de la lengua griega, en la que advertimos dos conceptos específicamente diferenciados para nombrar, por una parte, el acto de sentir afecto hacia alguien

² Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea* VIII 8, 1158b 12 ss. Específicamente sobre el amor materno cf. 1159^a 28.

³ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea* VIII 1, 1155^a 17; 12, 1161^a 4.

⁴ Cf. EN VIII 1, 1155^a 20.

⁵ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea* IX 6, 1167^a 21.

(*phílēsis, phileîn*), y por otra, el acto de sentir de manera específica un amor erótico, es decir, de amar eróticamente a alguien (*erân*).

No debe pasarnos por alto finalmente la correlación que el Estagirita pone de relieve entre el concepto de amistad (*phília*) y la noción de lo común (*tò koinón*), correlación que involucra simultáneamente a la justicia; pues tanto la amistad como la justicia suponen una relación entre dos, ya sea entre los amigos, ya sea entre los que sostienen una relación de justicia o injusticia. Y entre ambos, en ambos casos, hay una especie de comunicación, hay algo en común, algo que los comunica, sean palabras y actos, como en el caso de la amistad; sea bienes materiales o de otra índole medibles con el dinero, en el caso de la justicia. De este modo, pues, la amistad, lo justo y lo común son tres conceptos que aparecen, a lo largo de la investigación aristotélica de la amistad, intrínsecamente unidos e implicados entre sí. De allí que afirme Aristóteles que toda amistad se da dentro de una comunidad (1161 b 11); que lo común une; y que el investigar cómo conviene que un hombre viva en relación con una mujer y en general un amigo con su amigo, no parezca diferente del investigar cómo se da lo justo (1162^a 29-31). En cierto modo, por lo que podemos inferir a primera vista de estos pasajes, la comunicación que se despliega entre dos nos permite hablar de cierta especie de relación de amistad entre ellos, relación de amistad que supone simultáneamente una especie de relación de justicia. Dicho a través de un ejemplo, una relación matrimonial es una especie de comunidad. El acto de vivir en matrimonio, en comunidad, supone una elección común. Y dicha elección configura una relación de amistad, pero al mismo tiempo se despliega en el trato cotidiano, en el intercambio de palabras y de acciones, una relación de justicia. De ahí, pues, que el Estagirita afirme que no parece ser una investigación diferente la de averiguar en qué consiste la convivencia y la relación de amistad entre un hombre y una mujer, y la de averiguar en qué consiste el trato justo entre ellos. Una vez expuestas tales consideraciones preliminares, abordemos el problema de si son lo mismo o no son lo mismo amistad y justicia.

¿Son lo mismo amistad y justicia o no son lo mismo?

Nuestro punto de partida es un pasaje de la *Ética Eudemia* en el que afirma Aristóteles que la justicia y la amistad o son lo mismo o bien se encuentran cerca la una de la otra.⁶ Si son lo mismo, surge de inmediato una pregunta: ¿por qué dentro del tratado de *Ética* se tematiza cada una de ellas por separado? Tanto la justicia como la amistad, en efecto, reciben dentro de la *Ética* aristotélica un tratamiento independiente.⁷ Por otra parte, si no se admite que sean lo mismo, pero sí que ambas se encuentran cerca la una de la otra, entonces la pregunta que surge es la siguiente: ¿cuáles son aquellos rasgos que permiten determinar la proximidad entre justicia y amistad? Como puede verse, la disyuntiva de que amistad y justicia sean lo mismo o se encuentren cerca la una de la otra, merece al menos una breve explicación. Sirva, pues, la presente discusión, para determinar o bien la identidad o bien la proximidad que identifica a estas dos virtudes en el ámbito de la *ética* aristotélica.

A los ojos de cualquiera que examine por primera vez ambos conceptos, resultará evidente que la amistad y la justicia no son lo mismo, especialmente si contrasta el caso de un hombre justo frente al de un verdadero amigo. Pues, aun cuando el comportamiento de un hombre frente a otro fuese el de uno que se conduce conforme a la justicia, es evidente que no por eso llegaría a ser ya también su amigo; pues no existe todavía entre ambos una relación de amistad, aun cuando fuese aquel un hombre justo. La amistad supone, en efecto, factores indispensables –como la confianza,⁸ la familiaridad, la convivencia⁹ –, sin los

⁶ EE VII 1, 1234b 30 ἢ ταῦτόν ἄρα ἢ ἐγγύς τι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἢ φιλία.

⁷ El libro V de la *Ética Nicomáquea*, al igual que *Magna Moralia* I 33, tematiza la justicia de manera separada de la amistad. En ambos tratados encontramos sendas discusiones dedicadas exclusivamente a cada uno de estos temas por separado y de una manera pormenorizada. Lo mismo vale decir para la EE, habida cuenta de que su libro VII aborda el tema de la amistad, y de que la justicia debió recibir un tratamiento aparte en uno de sus libros faltantes. Una exposición detallada acerca del concepto de justicia puede verse en: J. Araiza “Lo bueno y lo justo en Aristóteles”, *Revista erasmus*, Río Cuarto, Argentina: Año XII – Nro. 2 – 2010, pp. 47-54.

⁸ Cf. EN 1156b 29 ss. “Además, se precisa de tiempo y de un trato habitual (συνήθεια). Pues, según el proverbio, ‘no es posible conocerse entre sí antes de haber consumido juntos la sal recolectada’, ni aceptarse, ni ser amigos, antes de que cada uno de los dos se muestre amable y sea digno de confianza (φανῆ φιλητός καὶ πιστευθῆ)”. 1158^a 17: “Pero es también preciso adquirir experiencia y llegar a estar en trato habitual, lo cual es absolutamente difícil”.

⁹ Cf. EN 1157b 5 “Tal como en el caso de las excelencias unos hombres son llamados buenos por su disposición habitual, otros por su actividad, así también en el caso de la amistad: pues unos se

cuales no sería posible ninguna clase de afecto recíproco,¹⁰ pues toda amistad se funda indudablemente en cierto grado de confianza y de afecto mutuos. Una relación de justicia, en cambio, puede darse perfectamente aun sin la existencia previa de tal clase de condiciones de orden emocional, afectivo o personal.

A diferencia de la amistad, la justicia puede darse de una manera espontánea incluso entre aquellos hombres desconocidos, que apenas han cruzado entre sí una palabra; la amistad, por su parte, se da únicamente en una relación en la que, gracias a un largo período de tiempo transcurrido, ha germinado la confianza; de la cual, a su vez, dimana un cierto grado de intimidad. A un amigo, pues, en cierto modo se le conoce y se tiene experiencia acerca de él;¹¹ en el mejor de los casos, cuando se trata del mejor de los amigos, se le conoce de una mejor manera, e incluso llega a conocerse en el más alto grado, tanto como uno llega a conocerse a sí mismo. De ahí el proverbio griego tan frecuente en los tratados éticos de Aristóteles: “el amigo es otro yo” (*állos philos egò*); “el amigo es otro idéntico [otro él mismo] (*ésti(n) ho philos állos autós*)”.¹²

Es evidente que no pasa inadvertido a Aristóteles el hecho de que hay rasgos propios de la amistad (como los mencionados), rasgos que no se dan en una relación de justicia. De modo que es posible sostener, también a partir de su misma teoría ética, que, ser justo, en sentido estricto, no es lo mismo que ser

alegran al convivir entre sí, y se procuran las cosas buenas; otros, en cambio, por dormir o estar alejados del lugar no ejercen, pero se encuentran en una disposición propicia para ejercer de una manera afectuosa. Pues los lugares no disuelven sin más la amistad, sino su actividad. Pero si la ausencia se vuelve prolongada, parece también producir un olvido de la amistad. De ahí que se haya dicho: ‘Muchas amistades disolvió la ausencia de palabra’: “πολλὰς δὴ φιλίας ἀπροσηγορία διέλυσεν”.

¹⁰ EN 1155b 28; 1156^a 8: “Pues conforme a cada [especie de amistad] hay un afecto recíproco (*ἀντιφίλησις*) que no pasa inadvertido; y los que sienten afecto recíproco anhelan los bienes recíprocamente en la medida en que sienten afecto”.

¹¹ EN 1158^a 17: “Pero es también preciso adquirir experiencia y llegar a estar en trato habitual, lo cual es absolutamente difícil”.

¹² *állos philos egò*: “un amigo es otro yo”: Cf. Magna Moralia (MM) II 15, 1213^a 13: *állos hoútos Heraklês, állos philos egò*: “éste es otro Heracles, un amigo es otro yo”. Cf. *Ética Nicomáquea* (EN) IX 4, 1166^a 1: “...y que en relación con el amigo se encuentre dispuesto tal como consigo mismo (pues el amigo es otro *él mismo*: *ésti gàr ho philos állos autós*); IX 9, 1169b 6 (*tòn de philon, héteron autòn ónta*): “puesto que el amigo es otro él mismo”; 1170b 6: “Y así como se encuentra dispuesto el excelente en relación consigo mismo, así se encuentra en relación con el amigo (pues el amigo es otro él mismo: *héteros gàr autos ho philos estín*); VIII 12, 1161b 27: “Así pues, los progenitores sienten afecto por sus hijos como por sí mismos (pues las partes que proceden de ellos son como otros ellos mismos, por haber sido separados: *tà gàr ex autôn hoíon héteroi autoi tòi kexōrísthai*)”.

amigo. De hecho él mismo afirma, al distinguir justicia de amistad, que, “si los hombres son amigos, no precisan de justicia; pero, en cambio, aun siendo justos, necesitan de amistad”.¹³ Esta frase extraída de la *Ética Nicomáquea* presenta a la justicia como algo insuficiente frente a la amistad, mientras que muestra a la amistad como una disposición habitual muy superior, que se basta a sí misma, y para la cual los implicados no precisan de justicia.

Por todas estas consideraciones parece claro que la justicia y la amistad no son lo mismo. Sin embargo, si esto es así, podríamos preguntarnos de nueva cuenta: ¿por qué sostiene Aristóteles en la *Ética Eudemia* que *amistad y justicia o son lo mismo o están cerca la una de la otra*? Esta aparente dificultad es, pues, la que intentamos despejar en el presente ensayo.

Advirtamos, en primer término, que la frase de la *Ética Eudemia* sobre la identidad entre justicia y amistad no es simple, sino que introduce una idea disyuntiva e incluso reforzada por el uso doble de la disyunción [*è tautòn ára è engýs tí*]: “O son lo mismo –dice– o son algo próximo...”. Es decir, Aristóteles concede que, si no se admite que sean idénticas, al menos ha de admitirse que están muy cerca la una de la otra.¹⁴

Los sentidos en que se predicen los conceptos de amistad y de justicia

Pues bien, en cualquier caso, ya sea que se admita que son idénticas o que son próximas, no debe pasarnos por alto que tanto la justicia como la amistad se predicen en más de un sentido: *pollachôs* o *pleonachôs légetai* es la expresión que a menudo emplea Aristóteles, para indicar que una misma palabra contiene más de un sentido. Y este es el caso que nos ocupa.¹⁵ Por consiguiente, se impone la pregunta: ¿en qué sentido emplea la palabra justicia y el concepto de amistad al afirmar que son lo mismo o casi lo mismo?

¹³ Cf. EN VIII 1, 1155^a 26 s. καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας.

¹⁴ Una advertencia más que conviene hacer en seguida, es que, en el lenguaje de la *Ética*, no debemos exigir una precisión matemática. Pues –como dice en otro pasaje– es propio de un hombre instruido buscar la exactitud en cada género de investigación, tanto cuanto lo permita la naturaleza del objeto de estudio. Pues –añade–, aceptar de un matemático un discurso persuasivo es algo parecido a exigir de un retórico demostraciones científicas: Cf. EN I 1, 1194b 25.

¹⁵ Cf. EN 1129^a 26.

Ya en otro lugar, si bien de manera separada, hemos expuesto con detalle qué es la justicia¹⁶ y qué es la amistad,¹⁷ y cómo se analiza cada uno de estos conceptos dentro de los tratados de ética aristotélica. Usemos ahora tal exposición de cada una para explicar ahora (reunidas las dos), así sea de modo esquemático, en qué sentido afirma Aristóteles que son lo mismo o casi lo mismo. Pues bien, tanto la justicia como la amistad se predicen en al menos dos sentidos. El primero es el de una virtud particular; el segundo, el de una virtud perfecta (*aretè teleía*).¹⁸ Y es en este segundo sentido, en que Aristóteles afirma que, o son lo mismo o prácticamente lo mismo. Como virtud particular, la justicia es un término medio entre lo más y lo menos referente a los bienes económicos. El justo, en este sentido, es el que se encuentra en el medio entre el codicioso y el perdidoso.¹⁹ Su modo de ser se refiere al dinero y a los bienes económicos en particular. En un segundo sentido, la justicia se predica como una virtud perfecta y abarca a todas las virtudes en conjunto.²⁰

Algo análogo sucede con la predicación del concepto de amistad. La amistad, como virtud particular, se ubica entre las demás virtudes particulares con un objeto propio entre dos extremos. En este sentido particular, el amigo es el que se ubica hacia el medio entre el adulador y el malhumorado. Y se refiere a las palabras y a las acciones. La amistad es, pues, un término medio entre la adulación y la enemistad o el malhumor.²¹ Sin embargo, en un segundo sentido, al igual que la justicia, la amistad se predica también como una virtud perfecta. Y en este segundo sentido, como virtud perfecta, la amistad incluye también a todas las demás virtudes.²² Por eso es llamada perfecta.

¹⁶ Cf. J. Araiza “Lo bueno y lo justo en Aristóteles”, Revista erasmus, Río Cuarto, Argentina: Año XII – Nro. 2 – 2010, p. 47-54.

¹⁷ La amistad según la teoría ética de Aristóteles”, Nova Tellvs, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 23-2, 2005 Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. p. 125-159.
<http://www.redalyc.org/pdf/591/59122305.pdf>

¹⁸ Cf. EN 1129b 26.

¹⁹ Cf. EE 1221^a 4, 23; EN 1130a 22-28. Cf. Araiza 2010, p.149. Cf. *infra* nota 21.

²⁰ Cf. EN 1129b 27-30; *Política*, 1283a 38-40: “Afirmamos que la justicia es una virtud que se da en comunidad, aquella a la que es necesario que le acompañen todas las demás”.

²¹ Este es el sentido que se aborda en los libros II y IV de la *Ética Nicomáquea*. Cf. 1108^a 26 ss.1126b 11 ss; el segundo sentido de la amistad como excelencia perfecta corresponde al desarrollo que se hace a lo largo de los libros VIII y IX de la misma obra.

²² Cf. EN V 1, 1155^a 1 “Pues [la amistad] es cierta excelencia o se acompaña de excelencia”. ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ’ἀρετῆς; 1155^a 31 “Y además se cree que son idénticos los hombres

Identidad entre amistad y justicia en cuanto que ambas son lo mismo que la excelencia ética perfecta: el caso de la justicia

Así pues, a lo largo de los tratados de Ética de Aristóteles se deja descubrir una especie de identidad entre justicia y virtud ética completa, entre el hombre justo y el llamado *spoudaïos*, excelente.²³ Virtud y justicia son en esencia idénticas (virtud y justicia es la misma: *hê autê*), pero desde el punto de vista de su interpretación conceptual no son lo mismo (su ser no es el mismo: *tò d' einai ou tò autó*): en cuanto que ella, en efecto, tiene relación con otro, es justicia, en cuanto que ella es, sin más, una determinada disposición habitual del alma, es virtud.²⁴ Dicho a manera de ejemplo, podemos describir al hombre excelente como aquel que posee todas las virtudes éticas, el que es valiente, templado, apacible, etcétera. Y de hecho este mismo es el llamado justo de acuerdo con la virtud perfecta, no en razón de una determinación particular, sino en razón de que posee todos los términos medios, todas las excelencias éticas. Pues el valiente es el que se mantiene hacia el punto medio en relación con el temor; es el que no arroja las armas en medio de la batalla y el que tampoco huye del combate; esto sería un acto de injusticia contra las leyes de la ciudad o del Estado; el excelente, siendo, como es, templado, no tendría tampoco el impulso por seducir a la mujer de su amigo ni de cometer adulterio, lo cual sería también un acto injusto por contravenir la ley, de modo que es justo porque se mantiene hacia el medio en relación con el deseo corporal; tampoco se vería impulsado a golpear a otro por causa de la cólera, pues eso mismo constituye un acto excesivo y no permitido por la ley, de manera que también el apacible se mantiene en el punto medio entre la furia y la insensibilidad de ira, y por lo mismo, es justo. En tal sentido, el hombre excelente y el hombre justo es uno y el mismo, aunque la interpretación conceptual de cada uno de ellos no es la misma.

éticamente buenos y los amigos". "καὶ ἔτι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους".

²³ El concepto de *spoudaïos* (excelente) equivale en la filosofía práctica de Aristóteles al concepto de *agathós* (bueno). Es excelente, como define al inicio de Magna Moralia, el que posee las virtudes éticas. Cf. MM I 1, 1181a 28-b 24; MM I 1, 1181a 28-1181b 24. *tò dè spoudaïon eînaí esti tò tàs aretàs échein*. Esta definición concuerda con *Cat.*, en donde determina el mismo concepto de *spoudaïos* como parónimo de *aretè*: 10b 7-8. Cfr. Araiza 1999, pp. 55-64. véase H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, secunda editio, 1955, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, p. 697.

²⁴ Cf. EN V 1130a 12. El concepto de justicia, por esa razón, se encuentra muy cerca del concepto de amistad en Aristóteles.

Pues, desde el punto de vista de la posesión de la virtud completa, se define como excelente (*spoudaîos*), sin más; y desde el punto de vista de su relación con el otro y del uso que hace de su virtud ética (completa) frente al otro, se define como hombre justo (*díkaios*), siempre, en estos casos, en la segunda acepción del término.²⁵

Identidad entre amistad y justicia en cuanto que ambas son lo mismo que la excelencia ética perfecta: el caso de la amistad

De manera análoga, la amistad es una virtud. Pero, como está dicho, en un sentido es una virtud particular; en otro sentido, una virtud perfecta. La expresión que emplea Aristóteles para nombrar la perfección de la amistad y designar el carácter perfecto de esta virtud es *philía kata tèn aretèn*. Es la amistad a la que llama en sentido primario y principal (*prôtōs kai kuriōs*),²⁶ para

²⁵ Esta es, pues, la justicia llamada justicia universal o perfecta; pero la justicia, como está dicho, es también particular. La diferencia entre esta y aquella radica solamente en que la particular no tiene por objeto el conjunto universal de lo bello, sino que se limita a la esfera de los bienes económicos y al registro de la ganancia (*tò kerdainein*). Por ejemplo, si alguien cometiera adulterio con el fin de sacar una ganancia económica y de hecho sacara un provecho material, mientras que otro cometiera el mismo acto movido por el placer corporal, gastando de su dinero y sufriendo daños por su deseo, de estos dos el último parecería intemperante más que codicioso, en cambio el primero parecería injusto, no intemperante [EN 1130a 22-28]. El rasgo definitorio de la injusticia particular es la ganancia (*tò kerdos*). Y una prueba de ello es el hecho de que en el caso de los demás actos injustos hay una referencia directa a un vicio en particular. Por ejemplo, si alguien seduce a la mujer de su amigo, dado que el motor de su acción es el deseo, se hace referencia a la intemperancia; si alguien arroja las armas en el frente de batalla, puesto que es movido por el miedo, se hace referencia a la cobardía; si golpeó a otro, a la ira; en cambio si por codicia (*pleonexía*) sacó provecho económico en una transacción, ese acto es referido solo y exclusivamente a la injusticia. De este modo, hay una sinonimia [EN 1130b 1] entre las dos clases de injusticia: ambas se realizan en la relación con el otro, pero la particular tiene por objeto el honor, el dinero, la preservación de la vida y, en general, el placer que deriva de la ganancia, mientras que la universal tiene por objeto todas las cosas con las que tienen que ver el hombre excelente y la virtud ética. Aristóteles identifica la justicia universal con lo legal, y la justicia particular con lo igual. De modo que, así como la justicia particular es una parte de la justicia universal, y lo justo particular es una parte de lo justo universal, así también lo igual es una parte de lo legal. Y todo lo igual es legal, pero no todo lo legal es igual. La razón que nos da para identificar lo justo universal con lo legal es que “prácticamente la gran mayoría de las disposiciones legales son ordenamientos que proceden de la virtud total, pues la ley ordena vivir de conformidad con cada virtud y prohíbe vivir de conformidad con cada vicio” [EN 1130b 22-24], y “los actos capaces de producir la virtud total son todas aquellas disposiciones legales que se encuentran prescritas para la educación de la comunidad” [1130b 25-26].

²⁶ EN 1157^a 30.

diferenciarla de las que se fundan en la utilidad y en el placer; es la que se funda en la excelencia o virtud ética y se da entre hombres de carácter excelente.²⁷ La llamada “amistad según la virtud” implica la posesión y la actualidad de todas las virtudes éticas. El amigo en el sentido aristotélico, el verdadero amigo o amigo en sentido primario, es aquel que se conduce no solamente según la justicia particular, sino también de conformidad con la valentía, la templanza, la liberalidad, la mansedumbre y, en general, de acuerdo con todas las demás virtudes. Pues no es posible imaginar, desde la explicación ética de Aristóteles, a ninguno que, siendo amigo conforme a la excelencia ética, al mismo tiempo no se condujese de manera valiente (EN 1169 a 18), o que fuera avaro (EN 1159 a 9), o incontinente (EE 1240 b 19) o se condujera en general según cualquiera de los demás modos de ser contrarios al término medio. En este sentido, pues, la amistad es una excelencia perfecta.²⁸

Aunque en un sentido son idénticas, la amistad es más perfecta y mejor que la justicia

Es claro, pues, por lo que hemos expuesto, que, cuando Aristóteles coloca en un plano de identidad o de proximidad a la justicia y a la amistad, no las considera en el sentido de una virtud particular, sino en ambos casos coloca a

²⁷ EN 1157^a 31: “la que se da entre hombres buenos en cuanto que buenos”.

²⁸ El tratado de la amistad dentro de toda la obra constituye el punto culminante de la teoría de las virtudes éticas de Aristóteles. Lo que el tratado de la amistad es al tratado de ética en su conjunto —sc. el punto culminante, la coronación y el eslabón que dentro de su teoría une la vida práctica y la vida contemplativa—, eso mismo es el tratado de la *philautía* con relación al tratado de la amistad en su conjunto: el punto culminante, central y más importante dentro de la teoría aristotélica de la amistad, lo constituye, en efecto, el tratado sobre la amistad de uno consigo mismo. Por otra parte, la amistad se manifiesta en cada una de las formas de gobierno en la misma medida en que en ellas se manifiesta lo justo; y ambas condiciones, tanto la amistad como lo justo, se dan en la misma medida en que en un gobierno gobernantes y gobernados participan de algo en común. En una tiranía, por ejemplo, hay poca o ninguna amistad, como tampoco hay justicia, porque entre gobernante y gobernados no hay nada en común. En las democracias, en cambio, se dan condiciones más favorables para la amistad y la justicia, en cuanto que los ciudadanos, siendo iguales, poseen muchas cosas en común. Cf. EN, VIII, 13, 1161 a 32: “En las tiranías, en efecto, no hay amistad o hay muy poca. Pues en aquellas constituciones en las que no hay nada en común entre gobernante y gobernado no hay amistad, pues tampoco se da lo justo”; 1161 b 8: “En pequeña medida, pues, se dan en las tiranías la amistad y lo justo, en las democracias, en cambio, se dan en mayor medida. Pues poseen los ciudadanos muchas cosas en común, dado que son iguales”.

cada una en tanto que virtud perfecta, en la medida en que la una y la otra involucra y contiene a todas las demás excelencias éticas. Por eso prácticamente son lo mismo, pues ambos modos de ser, tanto el de un hombre justo como el de un amigo verdadero, corresponden al de un carácter excelente, *spoudaíos*. Y sin embargo, aun en esta tesitura podemos poner en la balanza ambas excelencias perfectas, la una frente a la otra, y decir con Aristóteles, que la amistad es más perfecta y mejor que la justicia. Pues “si los hombres son amigos, no precisan de justicia; pero, en cambio, aun siendo justos, necesitan de amistad”.²⁹ Pues aun en el caso de que uno y el mismo hombre sea éticamente excelente, y en razón de que, por esa posesión de virtud perfecta en forma de justicia y en forma de amistad, sea él simultáneamente excelente, justo y capaz de amistad, aun en este caso será preferible y mejor ser su amigo que establecer con él tan sólo una relación de justicia. Pues el ejercicio de la justicia es posible con muchos y con todos con los que tenemos que ver: con parientes, vecinos y extraños, a la vez; en cambio el ejercicio de la amistad no es posible con muchos a la vez. Pues el afecto es algo que se orienta con exclusividad hacia pocos, y de una manera muy especial. La amistad, por esa razón, precisa de mucho tiempo, de confianza y de convivencia. En cambio la justicia no.

Por eso, puestas en la balanza, siendo ambas disposiciones éticamente perfectas y excelentes, tanto en las acciones y palabras de la vida pública como en las de la vida privada, es preferible sin duda y muy superior el ejercicio de la amistad, frente al ejercicio de la justicia.³⁰ Y es que, como atestigua el mismo Aristóteles, si bien la justicia es la disposición más capacitada para alcanzar una relación de amistad,³¹ la amistad parece mantener unidas a las comunidades políticas gracias a la concordia entre los ciudadanos. De ahí que, añade, los

²⁹ Cf. EN VIII 1, 1155^a 26 s.

καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας.

³⁰ Una señal de ello es que ser justo y buscar el punto medio en cada cosa es sin duda digno de elogio, pero más laudable parece ser la conducta filantrópica de quien muestra en sus acciones afecto por la humanidad. De allí que diga Arist. que el sentimiento de amistad se da recíprocamente entre las aves y la mayoría de los animales, y entre los de una misma raza. “Y sobre todo entre los seres humanos. De ahí que elogiemos a los filántropos” Cf. EN VIII 1, 1155^a 20.

³¹ EN VIII, 1, 1155^a 28 καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ: “Y parece ser propio de los justos el ser capaz en el máximo grado de sentir afecto”. Cf. Pol., I 2, 1253 a 37: Pues la justicia produce un orden dentro de la comunidad política.

legisladores se esfuercen por ella en mayor medida que por la justicia,³² y aspiren sobre todo hacia ella y a expulsar de la comunidad la discordia, que es una especie de enemistad.

¿Por qué, entonces, a pesar de que ambas excelencias son perfectas, la amistad es mejor y preferible que la justicia? La razón es que la amistad es más perfecta que la justicia, pues ésta última se halla incluida en aquella; pues si es amigo, ha transitado alguna vez en su relación por el camino de la justicia; en cambio la justicia no incluye dentro de sí a la amistad; pues, si es sólo justo, aún no ha transitado por el camino de la amistad. Dicho en otras palabras, el amigo es también actualmente justo o más que justo, y no sólo amigo; en cambio el que es únicamente justo, es amigo, sí, pero únicamente en potencia. O dicho de modo negativo, si alguien es injusto, en ningún momento se encuentra en la ruta de llegar a ser amigo de aquel con quien se comporta injustamente.

Veamos, finalmente, un pasaje del tratado de la justicia (EN V 3, 1130^a 8 ss.) que nos permite precisar aún más la tesis desplegada en este escrito acerca de la identidad entre justicia y amistad. Eso mismo que Aristóteles afirma allí de la identidad entre justicia y excelencia ética, eso mismo, aplicado a la justicia y a la amistad, permite explicar y comprender la identidad entre estas dos excelencias éticas. En efecto, dice:

“Así pues, esta justicia no es parte de la virtud, sino que es la virtud total. Ni la injusticia contraria es parte del vicio, sino que es el vicio total. En qué difieren la virtud y esta justicia, resulta evidente de las cosas dichas: En efecto, es la misma, pero su ser no es el mismo, sino que en cuanto que tiene relación con otro, es justicia; pero en cuanto que es sin más una disposición de tal índole, es virtud”.³³

Tomando, pues, como referencia este pasaje, hemos de afirmar análogamente que, en su sentido más amplio la justicia y la amistad³⁴ se identifican con la virtud total. En qué difieren la justicia y la amistad perfectas entre sí, y cada una de ellas respecto de la virtud total, resulta evidente por todo

³² EN VIII, 1, 1155^a 22.

³³ EN 1130^a 8-14.

³⁴ EN V 1, 1155^a 1 “Pues [la amistad] es cierta excelencia o se acompaña de excelencia”. ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ’ἀρετῆς; 1155^a 31 “Y además se cree que son idénticos los hombres éticamente buenos y los amigos”. “καὶ ἔτι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους”.

lo ya expuesto: en efecto, amistad y justicia son una y la misma junto con la excelencia ética perfecta, pero su ser no es el mismo; sino que, en cuanto que es sin más una disposición de excelencia, es virtud (*aretè*); en cuanto que su realización supone sin más una relación con otro, es justicia (*dikaíosynē*); y en cuanto que su relación implica el acto de anhelar y de hacer el bien al amigo por el amigo mismo, es amistad (*philía*).

Referencias

ARAIZA, Jesús. *Magna moralía* de Aristóteles, Trad. del griego, estudio preliminar, notas al texto griego y al texto castellano. En preparación para publicación de edición trilingüe Griego-Español-Portugués (Trad. del castellano al portugués por Paulo César Nodari), Universidade de Caxias do Sul, Brasil, 2016.

ARAIZA, Jesús. “Amistad y vida contemplativa en Magna Moralía II”. En: Leticia Flores Farfán; Luis Gerena Carrillo (Org.). *Acercamientos Filosóficos al problema de la amistad*. Cuernavaca, Morelos, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2015.

ARAIZA, Jesús. *Lo bueno y lo justo en Aristóteles*. Río Cuarto, Argentina: Erasmus: Año XII – Nro. 2 – 2010.

ARAIZA, Jesús. *Die aristotelischen Ethica Megala: eine philosophische Interpretation*, Münster: Lit-Verlag, 2009.

ARAIZA, Jesús. “La relación entre *phrónesis* y *sophía*, entre *bíos politikós* y *bíos theoretikós* en Aristóteles”. México, D.F.: Nova Tellvs, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM 25-2, 2007. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59115477005>>.

ARAIZA, Jesús. “La amistad según la teoría ética de Aristóteles”. México, D.F.: Nova Tellvs, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM 23-2, 2005. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/pdf/591/59122305.pdf>>.

ARISTÓTELES, *Ethica Eudemia*. R. R. Walzer et J. M. Mingay. Oxford: 1991.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*. Bywater, I. Oxford: 1894.

KAFKA, Gustav, *Aristoteles, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, Abt. II: Die Philosophie des Abendlandes im Altertum. Band 8. München: Verlag Ernst Reinhardt, 1922.

#OCCUPYHUMANRIGHTS. Tecnopolítica, derechos humanos y recientes movimientos sociales globales

Jesús Sabariego *

Introducción

“Nothing gives a fearful man more courage than another's fear”

Umberto Eco

In memoriam

“[...] in the participatory ecology, audiences were elevated to the position of co-creators of social goods (Benkler, 2006). In their turn, interactive and participatory ecologies spin off their own myths of a participatory culture unleashed with expressive, interactive and networked social media.”

Dan Mercea, Laura Iannelli y Brian D. Loader

En este texto, fruto de una investigación desarrollada al alimón entre los grupos de investigación en “Política Social, Trabajo y Desigualdades” (POSTRADE) del Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra y el de “Comunicación Política y Cambio Social” (COMPOLÍTICAS), de la Universidad de Sevilla, defendiendo que el alcance actual del término *tecnopolítica*, inicialmente entendido como el uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs) para la consecución de objetivos políticos (Mitchell, 2002; Kahn y Kellner, 2005 y 2007; Hecht, 2011) ha desbordado esta definición.

Si observamos la importancia estratégica de las TICs en los actuales procesos sociales y políticos, esta no sólo radicaría en sus capacidades comunicativas (Treré, 2015). Al analizar las formas de apropiación de las TICs por parte de los movimientos sociales globales encontramos como estas suponen hoy parte de su identidad, de sus procesos constitutivos, estando presentes en

* Historiador. Doctor en Derechos Humanos y Desarrollo. Investigador del Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra (Portugal). E-mail: sabariego@ces.uc.pt. Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo financiero de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) a través de su concurso público para la atribución de becas de investigación de doctorado y postdoctorado 2014, que cuenta con un presupuesto compartido por fondos del Ministerio de Educación y Ciencia de Portugal y el Fondo Social Europeo.

las dimensiones expresiva y cognitiva, así como en la identificación que generan y cómo estas apropiaciones y usos transitan, en algunos casos, así ha sucedido paradigmáticamente en Portugal y España desde 2011, por un percurso que va de los movimientos a nuevas organizaciones que escapan a la tradicional configuración del llamado *partido de masas*, i. e. *Podemos*, en España (Fernández-Albertos, 2015) o *Livre/Tempo de Avançar*, en Portugal (Simões do Paço y Varela, 2015), con todos los matices que cabe interponer entre uno y otro.

Como Pippa Norris destacara, a comienzos del nuevo milenio no existía aún una teoría unificada o un texto canónico acerca del impacto de las TICs en la política (Norris, 2000), si bien a lo largo de la primera década de este, la tecnopolítica va a comenzar a constituirse como una unidad análisis en sí misma, una vez evidenciado el uso masivo y extensivo de las TICs por parte de los calificados como *millennials* (Howe y Strauss, 2000) -con toda la controversia implícita en estas superficiales acentuaciones sociológicas-, y la importancia de este uso en la esfera política (Sampedro, 2011 y Hendricks y Kaid, 2011), especialmente en lo que atañe a las campañas electorales.

Las mediaciones e influencias ejercidas por las TICs en los recientes cambios políticos y sociales en el contexto de la crisis global integrarían, desde esta perspectiva, un nuevo paradigma tecnopolítico, al que se califica de *Informacionalismo* (Castells, 2004; Aneesh 2012), distinguido históricamente entre los diversos paradigmas establecidos en los análisis del capitalismo (Ginzberg, 1965; Russell y Pelto, 1972 y -más recientemente en relación a las TICs-, Medosch, 2016) a partir de la incidencia de los cambios tecnológicos en los sociales.

Si este paradigma está ligado, en principio, a los estudios que tradicionalmente (Mumford, 2006) dan cuenta de la profunda interrelación histórica entre los cambios tecnológicos y los cambios sociales (Bernard y Pelto, 1972; Park, Jankowski y Jones, 2011), y sobre todo como reflejo de la importancia histórica que las TICs y su influencia están teniendo en los actuales procesos de lucha en el contexto de la crisis global (Aneesh, Petro y Hall, 2011 y Coleman, 2016), hay quien (Strangelove, 2003) ha identificado al menos dos tendencias destacables en la teoría cultural de Internet, que oscilan entre la llamada “normalización” (Barber, 1998; Axford y Huggins, 2000; Barney, 2000;

Lévy, 2001) que de la red acabará operando el mercado global y la “utópica” (Grossman, 1995; Kamarck y Nye, 2002; Shirky, 2008; Castells, 2009), paradigma de una nueva “ilustración inducida tecnológicamente” (Strangelove, 2003: 200) y en la que puede leerse la actualización de la vieja metáfora de la máquina en la Revolución Industrial sustituida por las TICs como respuesta a los problemas de la globalización: “As the violence of globalizing capitalism and the resistance of the public increases, so also does a new architecture of knowledge spread with the adoption of the Internet.” (Ibid., 210), que entiende Internet como un catalizador clave en todos los aspectos de la existencia.

Esta retórica del “solucionismo tecnológico” (Morozov, 2015) que transita de un optimismo celebratorio a un pesimismo que no contempla alternativa, traduce las propias lógicas del discurso hegemónico en torno a la globalización, incluso el de la, aceptada académicamente, teoría crítica inscrita en éste, reduciendo la complejidad social y política al funcionamiento de Internet, el “ruido de las asambleas” (Barber, 1984: 311), prescindiendo del cuerpo a cuerpo.

La crítica de Strangelove a las visiones utópicas de Castells o Lévy (Strangelove, 2003: 200-9) en las que la vieja metáfora de la máquina en la revolución industrial es sustituida por las TICs, Internet, las redes sociales y el archivo (memoria) y gestión de datos masivos (*big data*), muestra cómo la tecnoretórica está anulando el cómo -las causalidades y procesos- en los análisis, concentrándose en el qué (Anderson, 2008), cuestión que han rescatado las teorizaciones más recientes (Sierra, 2013) sobre la apropiación ciudadana de las TICs como herramienta de mudanza social y reivindicación de derechos segados de cuajo globalmente por la ofensiva neoliberal tras la crisis global a partir de 2008, que han generado la mayor ola de protestas y movilizaciones desde finales de la década de los noventa del pasado siglo.

La tecnopolítica en los Recientes Movimientos Sociales Globales como paradigma de una democracia basada en lo común.

Los que denomino Recientes Movimientos Sociales Globales (RMSGs) arrancan en Islandia y Grecia en 2008 con la llamada Revolución de las cacerolas, tras la quiebra de los principales bancos del país y el asesinato por la policía del menor de edad Alexis Grigorópulos en Atenas, respectivamente.

Los movimientos sociales que “toman las plazas”, en el *Machrek* y Oriente Próximo desde 2010, los movimientos de “Indignados” en el sur de Europa y las protestas del movimiento *Occupy* en Estados Unidos, las masivas ocupaciones de calles y plazas frente a las instituciones, de espacios simbólicos para la ciudadanía en Reikiavik, Túnez, El Cairo, Madrid, Atenas, Lisboa, Londres, Roma, Frankfurt y otras ciudades europeas, Zuccotti Park en Nueva York, el bulevar Rothschild de Tel Aviv, las protestas del movimiento estudiantil en Santiago de Chile y en las de los ciudadanos rusos contra la política de Putin y las supuestas irregularidades en las elecciones legislativas de diciembre de 2011 en las principales ciudades del país, entre otros acontecimientos y factores, nos permiten vislumbrar algunas cuestiones que diferencian a estos movimientos globales de otros movimientos anteriores, a pesar de su diversidad y heterogeneidad, o mejor dicho, a causa de esta.

Los acontecimientos enumerados arriba deben su visibilización en gran parte al impacto de las TICs y el uso masivo y extensivo de estas, no sólo como instrumento comunicativo, sino también como elemento aglutinador, estratégico y organizativo además de simbólico, identitario, expresivo y cognitivo. El aumento paulatino, la multiplicación y, sobre todo, la replicación exponencial de las protestas en la esfera global (Bennett y Segerberg, 2011) hará que la revista *Time* dedique en 2011 la portada del número doble especial de enero de ese año a la figura del *Protester*.

Otra cuestión fuertemente ligada a la anterior es que se trata de movimientos urbanos, al menos de movimientos que tienen su expresión en las plazas y las calles, en la toma global de las plazas y las calles, lo que haría de estas lo que Saskia Sassen calificó ese mismo año como la “calle global”:

Street struggles and demonstrations are part of our global modernity. The uprisings in the Arab world, the daily neighborhood protests in China’s major cities, Latin America’s piqueteros and poor people demonstrating with pots and pans—all are vehicles for making social and political claims. We can add to these the very familiar anti-gentrification struggles and demonstrations against police brutality in US cities during the 1980s and in cities worldwide in the 1990s and continuing. Most recently, the over 100,000 people marching in Tel Aviv—a first for this city—not to bring down the government, but to ask for access to housing and jobs; part of the demonstration is Tel Aviv’s tent city, housing mostly impoverished middle-class citizens. The Indignados in Spain have been demonstrating peacefully in Madrid and Barcelona for jobs and social services; they have now become

a national movement with people from through-out Spain gathering to go on a very long march to EU headquarters in Brussels. These are also the claims of the 600,000 who went to the street in late August in several cities in Chile. These are among the diverse instances that together make me think of a concept that takes it beyond the empirics of each case—The Global Street.¹

Esta cuestión de la calle global no se refiere solamente a las reacciones frente a la gentrificación de los espacios públicos emblemáticos de las ciudades, es también la reivindicación de un espacio público diferente al que prevalece en las concepciones dominantes, bien en manos del mercado, bien en manos del estado o en ambas, pero sustraído a la acción ciudadana, más allá del consumo o el tránsito lo que, como advierte Sassen (2011: 574), aún es más notorio en las concepciones europeas sobre la esfera pública (Habermas, 1989; Habermas, Burger y Lawrence, 1990 y Fraser, 2007).

En 2012, el movimiento #YoSoy132, en junio de 2013 la defensa del parque Gezi en Estambul, que dio origen a un movimiento masivo en Turquía, al igual que el movimiento Passe Livre en Brasil, contra el aumento del precio del transporte público, la revolución de los paraguas en septiembre de 2014 en Hong Kong. A finales de 2015, el movimiento estudiantil #OcupaEscola salió a las calles de São Paulo para ocupar más de 200 centros educativos del estado paulista y protestar contra la lógica mercantilista que pretende privatizar la red pública de enseñanza y cerrar un centenar de escuelas.

En España, los antecedentes del 15M (Razquin, 2015) estarían en los movimientos 13M (2004), Por una vivienda digna (2006), el movimiento antiglobalización de finales de los noventa, los foros sociales de comienzos de siglo XXI, el movimiento Contra la Europa del Capital y de la Guerra, el movimiento 11M, “No a la Guerra!”, los movimientos autonomista y libertario, las redes contra la deuda, el movimiento “Okupa”, V de Vivienda, el movimiento estudiantil contra Bolonia y como elementos que propiciaron aquel, las redes sociales: #Nolesvotes, #sinfuturo, #DRY, Estado de Malestar y Risastencia, entre otras, todo ello incardinado en un proceso global (Kahn y Kellner, 2004, p. 87-88) que había arrancado previamente.

¹ Sassen, Saskia. (2011), “The Global Street: Making the Political”, *Globalizations*, 2011, 8: 5, p. 573-574.

El *capital* (Bourdieu, 2002) y experiencias acumuladas por algunos de los activistas y el intercambio de estas y los recursos y personas generados en campañas y encuentros desde mediados de los noventa del siglo XX, ha logrado conectar, generar una inclinación, un *habitus* (Bourdieu, 1989) apropiable que ha sido interiorizado por varias generaciones, tildadas en España por una cierta sociología de superficie como “Y”, “Ni... ni...”, entre las podrían contarse activistas y simpatizantes forjados en los movimientos y campañas enumerados arriba, cuyas protestas, que no dejan de entrañar una respuesta a dicha superficial acentuación sociológica, muestran hasta qué punto el paradigma comunicativo dominante está agotado e Internet supondría una nueva esfera pública (Jiménez Melgarejo, 2013) que posibilita una “expresión no constreñida” (Best y Kellner, 1997; Strangelove, 2003 y Earl, J. *et al.*, 2010) como parte sustancial de esa *calle global* (Sassen, 2011) por los condicionantes de la esfera tradicional y una necesidad para la participación política (Klotz, 2002), todo ello con el escepticismo de los críticos (Habermas, 1989 y Bauman, 1999, entre otros, e incluso Fraser, 2007) y quizá a estas posibilidades pese a la evidente crisis en el paradigma comunicativo e informativo dominante y la irrupción de las TICs y su apropiación y uso estratégico (Akrivopoulou et Garipidis, 2014) por los que aquí denomino RMSGs, en parte por estas características.

Estos movimientos han generado una respuesta popular sin precedentes en la democracia española (Taibo, 2011) y portuguesa (Baumgarten, 2013). La repolitización de la sociedad, o para ser más exactos, la politización de una generación y la repolitización de las anteriores que, juntas e intergeneracionalmente, están implementando una nueva pedagogía democrática, como epistemología de una democracia basada en lo común (Aguiló y Sabariego, 2016), la agenda de las luchas sociales previas y posteriores, esto es, la agenda y demandas de los movimientos sociales: Decrecimiento, cuidados, vivienda digna, paz y desmilitarización, feminismo, ecologismo, educación laica, pública y gratuita de calidad, cultura, sanidad, servicios públicos.

Los Recientes Movimientos Sociales Globales y su impacto en la opinión pública sobre la democracia y los derechos humanos

La novedad de las reivindicaciones de derechos humanos por parte de los RMSGs a partir de la apropiación tecnopolítica de las TICs radica en el establecimiento de una agenda por el cumplimiento y la efectivación de los derechos humanos (Sabariego, 2007) que la crisis ha recortado de cuajo y su influencia e impacto en la opinión pública, es decir, su potencia para proponer una nueva relación entre los actores y los temas y reivindicaciones, una relación transversal y horizontal como rechazo al contrato vertical donde la agenda estaba jerarquizada y tematizada en función del interés de una de las partes, la que ostentaba el poder (Accornero y Pinto, 2015: 508):

The new social movements we charted in relation to the broader field of anti-austerity politics in Portugal certainly do evidence many interesting and novel characteristics: their mode of mobilisation does rely extensively on ICT; their discourse makes original identity claims based on traditionally silent vectors (informal or insecure employment, the idea of a 'generation'); and they do advocate, in many cases, non-hierarchical forms of mobilisation and participation. On the other hand, our data suggests that these movements' ability to mobilise extensively has been sporadic and discontinuous. In part this may be connected to the relative absence of a long-established autonomous infrastructure of civil society – Portuguese 'new new' social movements have a relatively sparse network of autonomous social justice and campaigning social movement organisations from which to draw support, expertise and members. As such, these movements may be less rooted in their constituency than is often suggested.²

Este proceso se ha realizado desde abajo, de una forma innovadora y creativa, por ciberactivistas cuyo empleo tecnopolítico (Toret et al., 2013 y Alcazan et al., 2012) de las TICs ha revolucionado la comunicación política tradicional extendiéndose ya de lo instituyente al ámbito de la política instituida, desde los movimientos sociales hasta aquellas fuerzas políticas emergentes en el contexto de la crisis en el sur de Europa (Estanque, Costa et Soeiro, 2013, p. 16-17), que han incorporado los usos de las nuevas tecnologías de la información y

² Accornero, Guya y Ramos Pinto, Pedro (2014), "'Mild Mannered'? Protest and Mobilisation in Portugal in Times of Crisis", *West European Politics*, 2015, 38, p. 508.

la comunicación (Ardanuy y Labuske, 2015) desarrollados por aquellas como un elemento estratégico de estas.

Las narrativas con las que los RMSGs que surgen a partir de 2011 interpretan la crisis política y económica en la llamada primavera de los movimientos traducen, pues, la desafección ciudadana, canalizando la indignación de esta y, sobre todo, muestran la profunda crisis de legitimidad del sistema a partir de la apropiación y experimentación reticular de nuevos códigos abiertos como elementos sustanciales de nuevos procesos políticos basados en la participación horizontal, como una epistemología radicalmente democrática basada en la reivindicación de lo común.

Conclusiones

Los usos tecnopolíticos de las TICs por parte de los RMSGs, especialmente constatables para los movimientos que han emergido en Portugal y España desde 2011, desafían el orden comunicativo dominante desde la apropiación y construcción colectivas, cuestionando las prácticas y el pensamiento hegemónico así como los pilares en los que se asienta la investigación en torno a estas.

Los torrentes de lucha política (Tilly y Tarrow, 2007, p. 211) como nuevos procesos políticos de participación, las nuevas formas de acción y de organización colectiva y su incidencia en las instituciones, la configuración de una nueva esfera híbrida (Castells, 2012) de participación online, el llamado gobierno abierto, junto al proyecto en curso de un sistema abierto de datos en la Unión Europea -Open Data Access (ODA)- y el uso extensivo de redes sociales en la esfera institucional, suponen los hitos más destacables de este proceso de transición en el paradigma comunicativo, que puede seguirse en la centralidad que las TICs han ocupado en las revueltas de indignación sobrevenidas desde 2011.

En el ámbito de la investigación científica, el debate se ha desplazado de las cuestiones organizativas, identitarias y distributivas hacia el análisis de la comunicación como herramienta estratégica en relación a las anteriores (Santos, 2015; Mendes e Seixas, 2005 y Mendes, Araujo et al., 2013; Della Porta, Kriesi y Rutch, 2009 y Della Porta y Tarrow, 2005), rompiendo con los análisis centrados en la movilización de recursos y las oportunidades (Della Porta y Diani, 2011;

Della Porta, Snow, Klandermans y McAdam, 2013), para profundizar en la dimensión tecnopolítica (Sampedro, 2011; Gerbaudo, 2012; Howard y Hussain, 2013) que amplía la potencia y las escalas temporales y espaciales a las que se circunscriben los análisis de la movilización tradicional.

La operación de apropiación y carnavalización (Bajtín, 1998) estratégica de las TICs para la construcción de un discurso contrahegemónico con una intencionalidad política, la cuidada iteración teatralizada, performativa, discursiva y recursiva, el role play, incluso en sus aspectos paródicos (los lemas, la puesta en escena), la dramatización de comportamientos, hábitos y conductas de forma carnavalizada en el juego por los significantes (Austin, 1982) pueden ser interpretados desde el punto de vista de una estética de la política, así como del uso político y organizativo de la tecnología (reddit, n-1, loomio, redes sociales corporativas privadas como Facebook o Twitter) con fines estratégicos y su incidencia en proyectos que han alcanzado las instituciones de la mano de activistas (Ardanuy Pizarro y Labuske, 2015) que ocupan posiciones parlamentarias hoy, tras la emergencia de nuevas formaciones políticas.

A través del uso tecnopolítico de las TICs, los RMSGs han venido a troquelar el régimen de significación (Deleuze y Guattari, 2002: 119-120) hegemónico, apropiándose de los medios y canales tecnológicos de producción de significados para, por un lado rearticular los significantes vacíos (Laclau, 1996) que en mayo de 2011 flotaban sobre las narraciones instituidas y hegemónicas en torno a la crisis, generando una identificación sin precedentes en la opinión pública a partir del desarrollo de una inteligencia colectiva, haciéndola irrepresentable si no era en dicha colectividad, representada por la experiencia en las plazas, las calles, en la autogestión y autoorganización y la práctica, habitando lo político, construyendo la política.

Apoyados en los usos tecnopolíticos de las TICs, los RMSGs han construido una nueva “ecología social de la identificación” (Sabariego, 2007), un “marco cognitivo” (Bateson, 1972 y Goffman, 1974), nombrando una realidad en la calle, la del colapso de la democracia liberal representativa en España, asociado a la corrupción del sistema, la crisis económica y de representación y la distancia entre las instituciones y los ciudadanos, insertándola en la corrosión de la globalización capitalista neoliberal que la ha generado, definiendo, apropiándose por tanto, de dicha realidad (Berger y Luckmann, 1996) y construyendo una

narración sobre ella que no estaba escrita, recordemos la negación sistemática de la crisis económica en el gobierno Zapatero o los eufemismos iniciales para referirse a ella en el gobierno Rajoy o directamente como herencia del gobierno anterior, enunciando performativamente (Austin, 1982 y Searle, 1986 y 1997) un signifiante instituyente, contrahegemónico negado por los medios de comunicación de masas desde la creación de medios colectivos de producción de significados a través del uso tecnopolítico de las TICs para pervertir el signo dominante.

Referencias

Accornero, Guya y Ramos Pinto, Pedro (2014), "'Mild Mannered'? Protest and Mobilisation in Portugal in Times of Crisis", *West European Politics*, Volumen: 38, 491-515.

Alcazan *et al.* (2012), *Tecnopolítica, internet y r-evoluciones. Sobre la centralidad de las redes digitales en el 15M*. Barcelona: Icaria.

Alonso González, Marián (2015), "Nuevas tecnologías y cambio social: los yayoflautas se organizan en la red para generar transformaciones sociales.", *Commons: Revista de comunicación y ciudadanía digital*, 4 (. 1): 2-2.

Akrivopoulou, Christina y Garipidis, Nikolaos (2014), *Human Rights and the Impact of ICT in the Public Sphere: Participation, Democracy and Political Autonomy*. Hershey: IGI Global.

Aneesh, Aneesh (2012), "Informationalism", in VA, *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. Londres: Wiley.

_____, Petro, Patrice y Hall, Lane (co-eds.) (2011), *Beyond Globalization: Making New Worlds in Media, Art, and Social Practices*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Anderson, Chris (2008), "The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete", *Wired*, 16, 1-2.

Ardanuy Pizarro, Miguel y Labuske, Eric (2015), "El músculo deliberativo del algoritmo democrático: Podemos y la participación ciudadana", *Teknokultura*, 12 (1), 93-109.

Austin, John Langshaw (1982), *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Madrid: Paidós Ibérica.

Axford, Barrie y Huggins, Richard (2000), "Towards a post-national polity: the emergence of the Network Society in Europe", *Sociological Review*, 48, 173-206.

Bajtín, Mijaíl (1998), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*. Madrid: Alianza.

Barber, Benjamin (1984), *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.

_____. (1998), "Three scenarios for the future of technology and strong democracy", *Political science quarterly*, 113, 573-589.

Barney, Darin (2000), *Prometheus Wired: The hope for democracy in the age of network technology*. Chicago: University of Chicago.

Bateson, Gregory (1972), *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University Of Chicago Press.

Bauman, Zygmunt (1999), *In Search of Politics*. Palo Alto: Stanford University Press.

Baumgarten, Britta (2013), "Geração à Rasca and beyond: Mobilizations in Portugal after 12 March 2011", *Current Sociology*, 61, 457-473.

Bennett, W Lance y Segerberg; Alexandra (2011), "Digital media and the personalization of collective action: Social technology and the organization of protests against the global economic crisis." *Information, Communication & Society* 14.6, 770-799.

Berger, Peter. y Luckmann, Thomas (1996), *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Best, Steven y Kellner, Douglas (1997), *The Postmodern Turn*. New York: Guilford.

Bourdieu, Pierre (1989): "Social space and symbolic power", *Sociological Theory*, 7, 14-25.

_____. (2002): "The forms of capital", in N. W. Biggart (ed.), *Readings in Economic Sociology*. Oxford: Blackwell, 280-91.

Candón Mena, José Ignacio (2014), "La batalla de la agenda: de las redes sociales a la agenda mediática, política y electoral", *TecCom Studies*, 4, 217-227.

Carpenter, Cherish (2010), "The Obamachine: Technopolitics 2.0", *Journal of Information Technology & Politics*, 7, 216-225.

Castells, Manuel (2009), *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.

_____. (2012), *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.

_____. (2015), "Informationalism, networks, and the network society", in Manuel Castells (ed.) (2004), *The network society: a cross-cultural perspective*. Northampton, MA: Edward Elgar.

Coleman, Gabriela (2016), *Las Mil caras de Anonymous: hackers, activistas, espías y bromistas*. Barcelona: Arpa.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002), *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos.

Della Porta, Donatella y Tarrow Sidney (2005), *Trasnational Protest and Global Activism*. Nueva York: Rowman & Littlefield.

_____, Kriesi, Hans Peter y Rutch, Dieter (2009), *Social Movements in a Globalizing World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

_____. y Diani, Mario (2011), *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS/Complutense.

_____. Snow, David; Klandermans, Bert y McAdam, Doug (Eds.) (2013), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Londres: Wiley.

Di Salvo, Philip y Negro, Gianluigi (2015), "Framing Edward Snowden: A comparative analysis of four newspapers in China, United Kingdom and United States", *Journalism*, Julio 24, 1-18.

Diani, Mario y McAdam, Doug (2003), *Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action*. Oxford: Oxford University Press.

Eagleton, Terry et Bourdieu, Peter (1992): "Doxa and Common Life", *New Left Review*, Volume: 1, Issue: 191, 111-12.

Earl, Jennifer et al. (2010), "Changing the World One Webpage at a Time: Conceptualizing and Explaining Internet Activism", *Mobilization*, 15, 425-446.

Estanque, Elisio; Costa, Hermes Augusto y Soeiro, José (2013), "The New Global Cycle of Protest and the Portuguese Case", *Journal of Social Science Education*, 12, 31-40.

Fernández-Albertos, José (2015), *Los votantes de Podemos. Del partido de los indignados al partido de los excluidos*. Madrid: Catarata.

Fernández Prados, Juan Sebastián (2012), "Ciberactivismo: conceptualización, hipótesis y medida", *Arbor*, 188, 756, 631-639.

Fraser, Nancy (2007), "Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World", In: S. Benhabib, I. Shapiro y D. Petranovich (eds.), *Identities, Affiliations, and Allegiances*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerbaudo, Paolo (2012), *Tweets and the Streets: Social Media and Contemporary Activism*. Londres: Pluto.

Ginzberg, Eli (Comp.) (1965), *Tecnología y cambio social*. México: UTEHA.

Goffman, Erving (1974), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Londres: Harper and Row.

Gravante, Tommaso. (2012), "Las prácticas de apropiación, las nuevas tecnologías y el cambio social. Un estudio de caso : la insurgencia del popular Oaxaca", *Eptic online: revista eletrônica internacional de economia política da informação, da comunicação e da cultura*. 2012 14(. 3): 44-62.

Grossman, Lawrence (1995), *The Electronic Republic: Reshaping Democracy in the Information Age*. Nueva York: Viking.

Gurak, Laura y Logie, John (2003), "Internet Protests, from Text to Web" in M. McCaughey y M. D. Ayers (eds.) (2003): *Cyberactivism: Online Activism and Theory and Practice*. New York: Routledge, 25-46.

Habermas, Jürgen (1989), *The structural transformation of the public sphere*. Cambridge: Polity.

_____. Burger, Thomas y Lawrence, Frederick (1990), "The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.", *Contemporary Sociology*, Vol. 19, No. 2 (Mar.), 312-316.

Hecht, Gabrielle (2011), *Entangled Geographies: Empire and Technopolitics in the Global Cold War*. Massachusetts: MIT Press.

Hendricks, Jonh Allen y Kaid, Linda Lee (2011), *Techno politics in presidential campaign: new voices, new technologies and new votes*. Nueva York: Routledge.

Hindman, Elisabeth y Thomas, Ryan (2014), "When old and new media collide: The case of WikiLeaks", *New Media & Society*, 16, 541-558.

Howard, Philip y Hussain, Muzamil (2013), *Democracy's Fourth Wave? Digital Media and the Arab Spring*. Oxford: Oxford University Press.

Howe, Neil y Strauss, William (2000), *Millennials rising: the next generation*. Nueva York: Vintage.

Jiménez Melgarejo, Guillermo (2013), "La juventud y los movimientos sociales en el entorno de las nuevas tecnologías", *Revista de Estudios de Juventud*, n. 103, 147-159.

Kahn, Richard y Kellner, Douglas (2004), "New Media and Internet Activism: From the 'Battle of Seattle' to Blogging.", *New Media & Society*, 6, 87-95.

_____. (2005), "Oppositional Politics and the Internet: A Critical/Reconstructive Approach", *Cultural Politics*, v. 1, n. 1.

_____. (2007), "Resisting Globalization", in George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Globalization*. London: Blackwell.

Kamarck, Elaine Ciulla y Nye, Joseph S. Jr. (eds.) (2002), *Governance.com: Democracy in the Information Age*. Washington, D.C.: Brookings.

Klandermans, Bert y Tarrow, Sidney (1988), "Mobilization into Social Movements: Synthesizing European and American Approaches", *International Social Movement Research*, 1, 1-38.

Klotz, Audie (2002), "Transnational Activism and Global Transformation: The Anti-Apartheid and Abolitionist Experiences", *European Journal of International Relations*, 8 (1), 49-76.

Kuhn, Thomas. S. (2007), *La estructura de las Revoluciones Científicas*. México D. F.: FCE.

Laclau Ernesto (1996), *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Lang, Kurt y Engel Lang, Gladys (2009), "Mass Society, Mass Culture and Mass Communication: The Meaning of Mass", *International Journal of Communication*, 3, 998-1024.

Lévy, Pierre (2001), *Cyberdémocratie: Essai de philosophie politique*. París: Jacob.

Mendes, José Manuel y Seixas Ana María (2005), "Acção colectiva e protesto em Portugal: Os movimentos sociais ao espelho dos media (1992-2002)", *Revista Critica de Ciências Sociais, Acção Colectiva, Protesto e Cidadania*, 72, 99-127.

_____. y Araújo, Pedro (2013) (orgs.), *Os lugares (im) possíveis da cidadania. Estado e risco num mundo globalizado*. Coimbra: Almedina.

Medosch, Armin (2016), "Shockwaves in the New World Order of Information and Communication", in Christiane Paul, (edt.), *Blackwell Companion to Digital Art*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell.

Dan Mercea, Laura Iannelli & Brian D. Loader (2016), "Protest communication ecologies", *Information, Communication & Society*, Volume 19, Issue 3, Special Issue: Protest Communication Ecologies, pages 279-289.

Milan, Stefania (2013), "From social movements to cloud protesting: the evolution of collective identity", *Information, Communication & Society*, Volume 18, Issue 8, 2015, Special Issue: Social Media and Protest Identities, 887-900.

Mitchell, Timothy (2002): *Rule of Experts Egypt, Techno-politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Morin, Edgar (2004), "La epistemología de la complejidad", *Gazeta de Antropología*, 20, 43 -77.

Morozov, Evgeny (2015), *La locura del solucionismo tecnológico*. Madrid: Clave Intelectual.

Mumford, Lewis (2006), *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.

Norris, Pippa (2000), *A Virtuous Circle: Political Communications in Postindustrial Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Park, Dave; Jankowski, Nick y Jones, Steve (editors) (2011): *The Long History of New Media: Technology, Historiography, and Contextualizing Newness*. Berlin: Peter Lang.

Razquin, Adriana (2015), "Desbordamientos y viaje hacia la izquierda. Prehistoria del movimiento 15M: de #Nolesvotes a Democracia Real Ya", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 51-70.

Russell, Bernard Harvey, y Pelto, Pertti J. (1972), *Technology and social change*. Nueva York: Macmillan.

Sabariago, Jesús (2007), *Los otros derechos humanos. Cultura, Política y Movimientos Sociales en el Foro Social Mundial*. Sevilla: Atrapasueños.

Sampedro, Víctor (coord.) (2011), *Cibercampaña: cauces y diques para la participación. Las Elecciones Generales de 2008 y su proyección tecnopolítica*. Madrid: Complutense.

Sassen, Saskia (2011), "The Global Street: Making the Political", *Globalizations*, 8: 5, 573-579.

Santos, Boaventura de Sousa (2015), "Las revueltas mundiales de indignación: su significado para la teoría y para la práctica", in J. L. Exeni (ed.), *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: Stigma, 17-36.

_____. (2010): *Para descolonizar el occidente. Mas allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.

Searle, John Rogers (1986), *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

_____. (1997), *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós Ibérica

Shirky, Clay (2008): *Here Comes Everybody: The Power of Organizing Without Organizations*. Londres: Penguin.

Sierra, Francisco (2013), *Ciudadanía, Tecnología y Cultura. Nodos conceptuales para pensar la nueva mediación digital*. Barcelona: Gedisa.

Simões do Paço, António y Varela, Raquel (2015), "The "Memorandum of Understanding" in Portugal and the Portuguese Left.", *Socialism and Democracy*, 29, 3, 104-114.

Strangelove, Michael (2005), *The Empire of Mind: Digital Piracy and the Anti-Capitalist Movement*. Toronto: University of Toronto.

Taibo, Carlos (2011), *Nada será como antes. Sobre el movimiento 15-M*. Madrid: Catarata.

Tascón, Mario y Quintana, Yolanda (2012): *Ciberactivismo. Las nuevas revoluciones de las multitudes conectadas*. Madrid: Catarata.

Thorsen, Einar; Sreedharan Chindu y Allan, Stuart (2013), "Wikileaks and whistle-blowing: The framing of Bradley Manning.", in Benedetta Brevini; Arne Hintz y Patrick McCurdy (ed.): *Beyond WikiLeaks: Implications for the Future of Communications, Journalism and Society*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 101-122.

Tilly, Charles y Tarrow, Sidney (2007), *Contentious Politics*. Boulder: Paradigm.

_____. y Wood Lesley J. (2009), *Social Movements, 1768-2008*. Boulder: Paradigm.

Toret, Javier (Coord.) (2013), *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Touraine, Alain (1978), "Théorie et pratique d'une sociologie de l'action", *Sociologie et sociétés*, 10, 149-188.

Treré, Emiliano (2015), "Redescubriendo el poder transformador de la comunicación para el cambio social en la era del Big Data", *Comunicación y Sociedad*, Jan-June, 23.

_____ y Mattoni, Alice (2016) Media ecologies and protest movements: main perspectives and key lessons. *Information, Communication & Society*, 19:3, 290-306.

A querela entre regras e princípios, os direitos humanos e a cidadania ecológica

Mateus Salvadori*

Introdução

O escopo do presente artigo é investigar a distinção entre regras e princípios em Dworkin e Alexy e uma efetiva realização da cidadania ecológica. Diante disso, questiona-se: É possível uma escolha doutrinária em relação à distinção entre regras e princípios para uma efetiva realização da cidadania ecológica? Diante de várias posições doutrinárias, como as de Robert Alexy, J.J. Gomes Canotilho, Humberto Ávila e Carlos André Birnfeld, percebe-se que, hodiernamente no Brasil, escolhe-se a via casuística, em relação à distinção entre regras e princípios. O ideal, para a efetiva realização da cidadania ecológica, é realizar uma escolha doutrinária para tal querela.

Busca-se, assim, verificar a possibilidade de uma escolha doutrinária, em relação à distinção entre regras e princípios, para uma efetiva realização da cidadania ecológica e estudar a distinção entre regras e princípios, a partir das obras de Dworkin e Alexy, relacionando esta temática com o Direito Ambiental e Constitucional.

A ordem constitucional, os direitos humanos e a cidadania ecológica

A concepção de dignidade de pessoa humana é valor-fonte para o debate acerca dos Direitos Humanos. Segundo Hayden,¹ algumas das questões centrais, sobre os Direitos Humanos, são as seguintes: os Direitos Humanos existem? Qual a natureza e fonte dos Direitos Humanos? Quais são os Direitos Humanos e

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2005), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2014). Atualmente é graduando em Direito (2012) e professor de Filosofia na Universidade de Caxias do Sul.

¹ HAYDEN, Patrick. *The philosophy of human rights*. Paragon House: St. Paul, 1965. p. XV.

como eles são justificados? Qual é o modo de tutela dos Direitos Humanos? Os Direitos Humanos são universais ou relativos?

Por meio do jusnaturalismo, houve a primeira conceituação de Direitos Humanos. Essa concepção jusfilosófica defendia direitos naturais aos seres humanos, independentemente das sociedades nas quais os mesmos estavam inseridos. “Foi com o contratualismo, todavia, que despontou a exigência de reconhecimento e garantia dos direitos do homem pelo Estado, a fim de que se tornassem juridicamente exigíveis.”² No final do séc. XVIII, entram em choque o racionalismo jusnaturalista, de um lado, e o historicismo e o utilitarismo, de outro.³ Há três momentos dos Direitos Humanos no Direito: 1) conscientização da existência de tais direitos; 2) positivação dos mesmos no ordenamento constitucional; 3) efetivação dos direitos através do reconhecimento no plano social.

Em relação à tutela dos Direitos Humanos, há três grandes eixos que desempenham esse papel: eixo global, regional e nacional. O eixo global refere-se aos direitos estabelecidos nos tratados internacionais. A Declaração Universal de 1948 é um marco decisivo para o debate em um nível universal. Além da Declaração Universal, há também o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966) e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966). O eixo regional refere-se aos sistemas regionais de proteção (Europa, América, África, Asiático). O eixo nacional tem como base os direitos estabelecidos pelas constituições.

Os Direitos Humanos foram classificados tradicionalmente por gerações. Porém, o termo *geração* vem sendo permanentemente criticado, pois o mesmo revela que gerações se substituem de forma linear. Os Direitos Humanos não se revelam de forma estanque na marcha histórica.⁴ Eles estão sempre em processo

² DELGADO, G. N. Direitos Humanos. In: TRAVESSONI, A. (Org.). *Dicionário de Teoria e Filosofia do Direito*. São Paulo: LTr., 2011. p. 132.

³ BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINI, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, v. 1. p. 353.

⁴ ROBLES, G. *Os direitos fundamentais e a ética na sociedade atual*. São Paulo: Manole, 2005. p. 07.

de construção e reconstrução.⁵ Esse processo não é linear, mas cumulativo e quantitativo.⁶

O surgimento dos novos direitos, segundo Bobbio,⁷ ocorreu de três modos: 1) pelo aumento da quantidade de bens considerados merecedores de tutela; 2) porque foi estendida a titularidade de alguns direitos típicos a sujeitos diversos do homem; 3) porque o próprio homem não é mais considerado como ente genérico, mas a partir de sua concreticidade, como criança, velho, doente, etc.

Com base nisso, Bobbio classificou os direitos do homem nas seguintes dimensões: primeira dimensão: direitos civis e políticos (XVIII): essa primeira dimensão destaca os direitos de liberdade; o ser humano é visto como livre e independente em relação ao Estado; segunda dimensão: direitos sociais, culturais e econômicos (XIX): a segunda dimensão é caracterizada pelo Estado Social; o indivíduo passa a ser visto dentro de uma coletividade e não isolado, conforme defendiam os contratualistas; terceira dimensão: direitos da fraternidade e da solidariedade (XX): esses são os direitos da terceira dimensão e são conhecidos como direitos difusos. Dentre eles, o mais importante, segundo Bobbio, é o de viver em um ambiente não poluído; quarta dimensão: advindas das reivindicações dos direitos do homem, em relação à pesquisa biológica.⁸

Os direitos do homem são dimensões que surgem por meio da história humana e isso provoca um aumento de cidadania do homem. Assim, a partir desta ideia cidadã (direito de ter direitos), Marshall, em 1949⁹ propôs a seguinte tipologia: 1) cidadania civil – direitos necessários à liberdade individual; 2) cidadania política – direito de participar no exercício do poder político; 3) cidadania social – do direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de levar a vida de um ser civilizado.

⁵ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁶ BONAVIDES, P. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2000. p. 517.

⁷ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 63.

⁸ *Ibidem*, p. 5.

⁹ MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 63.

Regras e princípios em Dworkin e Alexy

A distinção entre direito natural e direito positivo já se encontra em Platão e Aristóteles. Na obra *Timeu*, de Platão, é que a expressão *positivus*, referindo-se ao direito, aparece pela primeira vez. Do direito romano, a distinção também está presente.

O *jus gentium* e o *jus civile* correspondem à nossa distinção entre direito natural e direito positivo, visto que o primeiro se refere à natureza (*naturalis ratio*) e o segundo às instituições do *populus*. Das distinções ora apresentadas temos que são dois os critérios para distinguir o direito positivo (*jus civile*) do direito natural (*jus gentium*): a) o primeiro limita-se a um determinado povo, ao passo que o segundo não tem limites; b) o primeiro é posto pelo povo (isto é, por uma entidade social criada pelos homens), enquanto o segundo é posto pela *naturalis ratio*.¹⁰

O direito natural permanece imutável no tempo. Já o direito positivo é mutável, sendo que a norma positiva pode ser anulada ou mudada, seja por costumes ou por efeito de outra norma. Paulo, no *Digesto*, apresenta as seguintes distinções entre direito natural e civil:

a) o direito natural é universal e imutável (*semper*) enquanto o civil é particular (no espaço e no tempo); b) o direito natural estabelece aquilo que é bom (*bonum et aequum*), enquanto o civil estabelece aquilo que é útil: o juízo correspondente ao primeiro funda-se num critério moral, ao passo que o relativo a segundo baseia-se num critério econômico ou utilitário.¹¹

Já no período medieval, foi Abelardo, no séc. XI, que tratou da distinção de direito natural e direito positivo. Segundo Abelardo, o direito positivo é posto pelo homem e o direito natural é posto por alguém que está além, como Deus. Além de Abelardo, diversos outros pensadores medievais também trataram deste assunto. São Tomás de Aquino tratou de quatro leis, a saber: a *lex aeterna*, a *lex naturalis*, a *lex humana* e a *lex divina*. A distinção entre direito natural e positivo é realizada por meio da distinção da *lex naturalis* e da *lex humana*.

¹⁰ BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. de Márcio Pugliese, Edson Bibi, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006. p. 18.

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

A *lex humana* deriva da natural por obra do legislador que a põe e a faz valer, mas tal derivação pode ocorrer segundo dois diferentes modos, ou seja, *per conclusionem* ou *per determinationem*. a) tem-se derivação *per conclusionem* quando a lei positiva deriva daquela natural segundo um processo lógico necessário (como se fosse a conclusão de um silogismo): por exemplo, a norma positiva impeditiva do falso testemunho deduz-se da lei natural segundo a qual é preciso dizer a verdade; b) tem-se a derivação *per determinationem* quando a lei natural é muito geral (e genérica), correspondendo ao direito positivo determinar o modo concreto segundo o qual essa lei deve ser aplicada: por exemplo, a lei natural estabelece que os delitos devem ser punidos, mas a determinação da medida e do modo da punição é feita pela lei humana. É essencialmente em relação a esta segunda categoria que Santo Tomás afirma ter a lei humana vigor apenas por força do legislador que a põe ("*vigorem legis ex sola lege humana*").¹²

Passando para o debate filosófico-jurídico no século XX, a grande querela ocorre entre o juspositivismo e o pós-positivismo. O pós-positivismo é uma tendência geral do pensamento atual, que visa resolver o incômodo deixado pelo juspositivismo: o poder discricionário. Os autores desta tendência adotam um conceito procedimental de validade e não mais material, como era para os jusnaturalistas, nem formal, como era para os juspositivistas. As teorias procedimentais, como as de Habermas, Dworkin, Alexy e de todos aqueles que tentam desenvolver um tipo de teoria da interpretação (hermenêutica), atribuem um papel importante aos princípios jurídicos, um papel que os princípios jurídicos não tinham na teoria positivista.

No jusnaturalismo, os princípios jurídicos estão no Direito Natural, não tendo, por isso, força normativa direta; com a codificação do séc. XIX (Escola da Exegese), os princípios apenas preenchem as lacunas; para os juspositivistas do séc. XX, por terem desconsiderado o Direito Natural, tiveram que reconhecer que os princípios estão no Direito Positivo e são normas aplicáveis, com força vinculante (Kelsen os chama de normas gerais; Hart, de regras de textura aberta, e Bobbio de normas generalíssimas); ao pós-positivismo jurídico coube atribuir um papel aos princípios que eles não tinham no positivismo: estar no centro da teoria da interpretação, teoria essa que procura resolver os problemas do poder discricionário.

¹² BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico: Lições de Filosofia do Direito*. Trad. de Márcio Pugliese, Edson Bibi, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006. p. 20.

O conceito do direito não pode ser definido segundo apenas o conceito de lei. Fazem parte do sistema jurídico os princípios gerais do direito, a jurisprudência, o direito consuetudinário, a sentença e os contratos; a aplicação do direito não ocorre apenas a partir da tese da subsunção, pois isso reduziria o juiz quase a um autômato. Reconhece-se o subjetivismo da atuação do juiz e a multiplicidade de possibilidades interpretativas do direito; além disso, as regras jurídicas não devem ser obedecidas em quaisquer circunstâncias (tese da legalidade).

A investigação dos princípios jurídicos e sua distinção com as regras é relevante para a compreensão do direito. Além de ser uma temática importante para as áreas de Filosofia do Direito, Teoria do Direito, Direito Constitucional e Direito Ambiental, é também importante “compreender corretamente como eles são aplicados, em especial pelos tribunais, [e isso] não é importante apenas do ponto de vista técnico do operador jurídico, como também para lançar luzes sobre o fundamento ético do direito moderno”.¹³

Para Dworkin, todo caso possui uma resposta correta (*right answer*), o que garante a integridade ao sistema jurídico. Mesmo nos casos em que as regras não determinem uma única resposta, deve haver uma resposta correta. Esses casos são os *hard cases*. A resposta do direito deve sempre se embasar nos princípios e nas ponderações de princípios que melhor correspondam à Constituição, às regras do Direito e aos precedentes.

Os princípios são padrões diferentes das regras e das políticas públicas. A política pública, segundo Dworkin, é o padrão que estabelece um objetivo a ser alcançado, como uma melhoria em algum aspecto econômico, político ou social da comunidade. Os princípios, por sua vez, se ligam a uma outra questão do ponto de vista normativo, possuindo dimensão moral. Os princípios são uma exigência de justiça ou equidade. “[...] Essa resposta correta poderia ser alcançada por um juiz Hércules.”¹⁴ A figura do Juiz Hércules é uma metáfora e, por isso, tem função interpretativa, não sendo um modelo de magistrado.

¹³ GALUPPO, Marcelo Campos. Os princípios jurídicos no Estado Democrático de Direito: ensaio sobre o seu modo de aplicação. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 36, n. 143, p. 191, jul./set. 1999.

¹⁴ DWORKIN, R. M. É o direito um sistema de regras? *Estudos Jurídicos*, São Leopoldo, RS, v. 34, n. 92, p. 105, set./dez. 2001.

Pode se dizer que, para Dworkin, o sistema de princípios deve permitir que exista uma resposta correta também nos casos em que as regras não determinam uma única resposta. Desta forma, a única resposta correta seria aquela que melhor se justificar em termos de uma teoria substantiva, que tenha como elementos os princípios e as ponderações de princípios que melhor correspondam à Constituição, às regras do Direito e aos precedentes.¹⁵

Acerca do papel dos princípios nos *hard cases*, não resolvidos facilmente pelas regras, Dworkin afirma: “Em casos como esses, princípios desempenham uma parte essencial nos argumentos acerca de direitos e obrigações jurídicas particulares. Depois de decidido, podemos dizer que o caso é uma regra particular.”¹⁶ O papel dos princípios nos *hard cases* é exemplificado por Dworkin, no caso *Riggs v. Palmer*. Diz o autor: “A corte citou o princípio de que ninguém pode tirar proveito de seu próprio erro como um padrão posto como base a partir da qual lê-se o direito sucessório e, desse modo, justificou uma nova interpretação desta lei”.¹⁷ Em relação à aplicação das regras e dos princípios, o jusfilósofo salienta que

[...] ambos os tipos de padrões apontam para decisões particulares sobre obrigações em circunstâncias particulares, mas eles diferem em função da direção que indicam. Regras são aplicáveis em um modo de tudo-ou-nada. Se os fatos que uma regra enuncia ocorrem, então a regra é válida, em cujo caso a resposta que proporciona deve ser aceita, ou ela não é válida, em cujo caso ela não contribui em nada para a decisão.¹⁸

Já os “princípios têm uma dimensão que as regras não possuem – a dimensão de peso ou importância”.¹⁹ Dworkin segue afirmando que

[...] quando princípios concorrem entre si (a política de proteção dos consumidores de automóvel concorrendo com princípio de liberdade de contratar, por exemplo), aquele a quem incumbe resolver o conflito deve tomar em consideração o peso relativo de ambos. Não se pode ter aqui uma mensuração exata, e o juízo de que um princípio ou política particular é mais

¹⁵ CEZNE, Andrea Nárriman. *A Teoria dos direitos fundamentais: uma análise comparativa das perspectivas de Ronald Dworkin e Robert Alexy*. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*, São Paulo, v. 13, n. 52, p. 53, jul./set. 2005.

¹⁶ DWORKIN, op. cit., p. 136.

¹⁷ Idem.

¹⁸ DWORKIN, op. cit., p. 130.

¹⁹ Ibidem, p. 130.

importante que outra será frequentemente uma decisão controversa. Não obstante, é um constituinte da noção de princípio que ele tenha essa dimensão, que seja relevante perguntar o quão importante ou qual peso ele possui.²⁰

Já em relação às regras, conclui-se que uma pode ser mais importante que outra, pois ela pode ser mais relevante na regulação de algum comportamento particular. “Mas não se pode dizer que uma regra é mais importante do que outra dentro do sistema de regras, de modo que, quando duas regras conflitassem, uma sobreporia a outra em virtude de seu maior peso.”²¹

Outro pensador importante, que trata da distinção entre regras e princípios, é Alexy. Segundo Alexy, “o ponto decisivo para a distinção entre regras e princípios é que os princípios são mandados de otimização enquanto que as regras têm o caráter de mandados definitivos.”²² Assim, os princípios podem ser satisfeitos em diferentes graus e “a medida da sua satisfação depende não apenas das possibilidades fáticas mas também das jurídicas, que estão determinadas não apenas por regras, mas também por princípios opostos”.²³ Alexy parte da distinção realizada por Dworkin e por meio dela busca investigar os direitos fundamentais.

A enunciação de regras e princípios realizada por Dworkin é aceita por Alexy, que parte dessa teorização e procura sofisticá-la. O referido autor destaca a importância da diferença entre normas do tipo regra, e normas do tipo princípio, considerando-a como um marco de uma teoria normativa dos direitos fundamentais, e um ponto de partida para responder à pergunta acerca das possibilidades e limites da racionalidade no âmbito dos direitos fundamentais.²⁴

Segundo Alexy “o ponto decisivo na distinção entre regras e princípios é que princípios são normas que ordenam que algo seja realizado na maior medida possível dentro das possibilidades jurídicas e fáticas existentes”.²⁵ Os autores juspositivistas, como Hart e Kelsen, realizaram uma distinção quantitativa dos

²⁰ Ibidem, p. 133.

²¹ Ibidem, p. 134.

²² ALEXY, Robert. *El concepto y la validez del derecho*. 2. ed. Barcelona: Gedisa, 1997. p. 162.

²³ Idem.

²⁴ CEZNE, op. cit., p. 54.

²⁵ ALEXY, Robert. *Teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 90.

tipos de regras ou normas: a partir do grau de generalidade, de imprecisão e de discricionariedade. Os autores pós-positivistas, como Dworkin e Alexy, não aceitando a distinção quantitativa, realizaram uma distinção qualitativa.

Para Alexy, princípios são mandados de otimização e podem ser satisfeitos em graus variados “e pelo fato de que a medida devida de sua satisfação não depende somente das possibilidades fáticas, mas também das possibilidades jurídicas. O âmbito das possibilidades jurídicas é determinado pelos princípios e regras colidentes”.²⁶ As regras, por sua vez, são sempre satisfeitas ou não satisfeitas.

Se uma regra vale, então, deve se fazer exatamente aquilo que ela exige; nem mais, nem menos. Regras contêm, portanto, determinações no âmbito daquilo que é fática e juridicamente possível. Isso significa que a distinção entre regras e princípios é uma distinção qualitativa, e não uma distinção de grau.²⁷

No caso de conflito entre regras, deve ser introduzida “em uma das regras, uma cláusula de exceção que elimine o conflito, ou se pelo menos uma das regras for declarada inválida”.²⁸ Já quando duas regras são aplicadas em um caso concreto e acabam dando soluções opostas ao caso, sem ser possível estabelecer uma cláusula de exceção, Alexy diz:

Não importa a forma como sejam fundamentados, não é possível que dois juízos concretos de dever-ser contraditórios entre si sejam válidos. Em um determinado caso, se se constata a aplicabilidade de duas regras com consequências jurídicas concretas contraditórias entre si, e essa contradição não pode ser eliminada por meio da introdução de uma cláusula de exceção, então pelo menos uma das regras deve ser declarada inválida.²⁹

Conforme Alexy, “ao contrário do que ocorre com o conceito de validade social ou importância da norma, o conceito de validade jurídica não é graduável. Ou uma norma é válida, ou não é.”³⁰ Destarte, se “uma regra é válida e aplicável

²⁶ ALEXY, op. cit., p. 90.

²⁷ Ibidem, p. 91.

²⁸ Ibidem, p. 92.

²⁹ Idem.

³⁰ Idem.

a um caso concreto, isso significa que também sua consequência jurídica é válida”.³¹ Sobre a colisão de princípios, Alexy diz que a solução pode ser diversa.

Se dois princípios colidem – o que ocorre, por exemplo, quando algo é proibido de acordo com um princípio e, de acordo com o outro, permitido –, um dos princípios terá de ceder. Isso não significa, contudo, nem que o princípio cedente deva ser declarado inválido, nem que nele deverá ser introduzida uma cláusula de exceção. Na verdade, o que ocorre é que um dos princípios tem precedência em face de outro sob determinadas condições. Sob outras condições a questão da precedência pode ser resolvida de forma oposta.³²

Assim, a solução do choque dos princípios é diferente da solução do choque entre regras. “Este último tem existência em abstrato, enquanto o conflito entre princípios só tem existência, e portanto, solução, no caso concreto.”³³ Alexy utiliza a máxima da proporcionalidade. Ocorre, destarte, uma conexão constitutiva, pois a “natureza dos princípios implica a máxima da proporcionalidade, e essa implica aquela”.³⁴ Três submáximas se unem para formar a máxima da proporcionalidade. Ei-las: adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito. “Todos esses princípios expressam a ideia de otimização. Os direitos constitucionais enquanto princípios expressam a ideia de otimização.”³⁵

Epistemologia Jurídica e Direito Ambiental

As teorias da epistemologia jurídica acerca do objeto do direito podem ser divididas em: Epistemologia Jurídica Idealista e Epistemologia Jurídica Sociológica. Enquanto a primeira tem força dogmática, a segunda tem força zetética. *Epistêmê*, do grego, significa conhecimento. Os estudos contemporâneos da Epistemologia Jurídica giram em torno da dogmática jurídica, do direito enquanto ciência formal e da sociologia jurídica, do direito

³¹ Idem.

³² Ibidem, p. 93-94.

³³ GALUPPO, op. cit., p. 193.

³⁴ ALEXY, op. cit., p. 116.

³⁵ Ibidem, p. 135.

enquanto situações sociais reais fácticas (denominadas de leituras zetéticas do fenômeno jurídico, por Tércio Sampaio Ferraz Junior).

O foco da Epistemologia Jurídica não é debate em torno das Teorias da Justiça, mas a investigação do objeto e método da ciência do direito e a análise da relação entre fatos sociais e normas jurídicas. O conceito de norma jurídica é central para o estudo da Epistemologia Jurídica, pois a norma é o objeto da ciência do direito. Não é mais relevante o seu estudo valorativo, mas a relação entre normas e fatos sociais novos ou tradicionais. O direito normativo é oposto na lei, o positivado, e não uma expectativa de realização dos ideais de justiça.

Não há como afirmar que o Direito escrito é injusto, assim como não se pode afirmar que todo o Direito pressuposto seria um Direito justo, mesmo porque a norma escrita pode ser expressiva do conceito vigente de justiça e, ao contrário, o Direito não escrito possa manifestar-se como Direito injusto, simplesmente porque estas qualificações dependerão do approach do observador (sujeito cognoscente) ou da autoridade que decide (funcionário obrigado ou Juiz).³⁶

A ordem jurídica representa a expressão de princípios ideais e imutáveis. Os idealistas podem dividir-se em: jusnaturalistas, positivistas e normativistas. “[...] a ordem jurídica, enquanto Direito escrito, inspira os padrões de conduta social, e delimita as ações juridicamente proibidas, ou permitidas”.³⁷ Assim, “a ordem jurídica só deve mudar quando ela se afastar dos padrões ideais racionais e universais de Justiça. São os homens, na aplicação da ordem jurídica, ou na sua execução e realização, levam-na a se afastar dos valores universais e predeterminados pela Justiça”.³⁸

A ordem jurídica representa a expressão da realidade social-concreta mutável. Os sociologistas podem dividir-se em: historicistas, marxistas, empiricistas e experimentalistas. A ordem jurídica é construída por meio de forças “socialmente determinantes e a delimitação do proibido ou do permitido juridicamente é circunstancial e depende exclusivamente da correlação de forças sociais, da tradição, do costume e da experiência, quando não dos valores

³⁶ BASTOS, Aurélio Wander Chaves. Epistemologia Jurídica. In: TRAVESSONI, Alexandre. (Org.). *Dicionário de Teoria e Filosofia do Direito*. São Paulo: LTr, 2011, p. 143.

³⁷ BASTOS, op. cit., 2011, p. 145.

³⁸ *Ibidem*, p. 145-146.

emergentes”.³⁹ Destarte, “[...] a sociedade, no seu contínuo movimento de mudança, provoca alternadamente variações nas correlações de forças sociais (fatores reais de poder) ou nos processos de sedimentação de costumes e tradições”.⁴⁰ E isso exigiria “constantes e necessárias modificações na ordem jurídica para evitar a sua defasagem, as clivagens de interesse conflitivos e o seu consequente atropelamento pelos fatos”.⁴¹

Conclusão

A distinção entre regras e princípios é de suma importância para a hermenêutica jurídica e a aplicabilidade do direito. A cidadania ecológica, uma das dimensões dos direitos humanos, advinda da evolução dos direitos do homem, merece tratamento específico dentro da interpretação, devido à sua especificidade.

A cidadania ecológica é a reivindicação mais importante dos direitos de terceira geração. Partindo das teorias de Bobbio sobre a efetivação dos direitos do homem, e de Marshall sobre o aumento de cidadania do homem, passa-se à análise da efetivação do Estado de Direito Ambiental. E a atuação ou omissão do Estado ocorre por meio da produção de normas (sejam elas regras ou princípios).

Acerca da distinção entre regras e princípios, os jusfilósofos investigados serão Dworkin e Alexy. Quer-se, assim, atingir uma efetiva realização da cidadania ecológica. E, diante das posições doutrinárias (Alexy, Canotilho, Humberto Ávila e Birnfeld), percebe-se que se escolhe a via casuística, em relação à distinção entre regras e princípios e não a via doutrinária. É pela via doutrinária que se alcança a efetiva realização da cidadania ecológica.

Referências

ALEXY, Robert. *El concepto y la validez del derecho*. 2. ed. Barcelona: Gedisa, 1997.

ALEXY, Robert. *Teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

³⁹ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 146.

⁴¹ *Idem*.

- BASTOS, Aurélio Wander Chaves. *Epistemologia Jurídica*. In: TRAVESSONI, Alexandre. (Org.). *Dicionário de Teoria e Filosofia do Direito*. São Paulo: LTr, 2011.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINI, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. da UnB, 2000.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. de Márcio Pugliese, Edson Bibi, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006.
- BONAVIDES, P. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2000.
- CEZNE, Andrea Nárriman. A Teoria dos direitos fundamentais: uma análise comparativa das perspectivas de Ronald Dworkin e Robert Alexy. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*, São Paulo, v. 13, n. 52, p. 51-67, jul./set. 2005.
- DELGADO, G. N. Direitos Humanos. In: TRAVESSONI, A. (Org.). *Dicionário de Teoria e Filosofia do Direito*. São Paulo: LTr, 2011.
- DWORKIN, R. M. É o direito um sistema de regras? *Estudos Jurídicos*, São Leopoldo, RS, v. 34, n. 92, p. 119-158, set./dez. 2001.
- GALUPPO, Marcelo Campos. *Os princípios jurídicos no Estado Democrático de Direito: ensaio sobre o seu modo de aplicação*. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 36, n. 143, julho/setembro 1999.
- HAYDEN, Patrick. *The philosophy of human rights*. Paragon House: St. Paul, 1965.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- ROBLES, G. *Os direitos fundamentais e a ética na sociedade atual*. São Paulo: Manole, 2005.

Como é possível definir os direitos humanos de maneira apropriada?¹

Jean-Christophe Merle*

O atual renascimento do debate filosófico sobre os direitos humanos ainda é jovem. No passado, as filosofias jurídica e política influenciaram significativamente o desenvolvimento dos direitos humanos em *dois períodos*. *Primeiramente*, os mais proeminentes teóricos do direito natural (Hugo Grotius, John Locke, Charles de Montesquieu) e do Iluminismo (Cesare Beccaria) inspiraram substancialmente as *Bills of Rights* e declarações de direitos humanos do início da Idade Moderna (Habeas Corpus em 1679, Bill of Rights inglesa em 1689, Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão em 1789, Bill of Rights da Virgínia em 1676, Declaração de Direitos das Dez Primeiras Emendas à Constituição, nos EUA em 1791) e os direitos humanos foram inicialmente concebidos segundo o modelo dos direitos naturais. *Em seguida*, teve início a discussão filosófica sobre a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão entre seus defensores (Paine, Wollstonecraft), que a viam como um modelo ideal – não só jurídico, mas também social e pedagógico –, e seus críticos, que analisavam sua insuficiência ou até mesmo sua “falta de sentido”, bem como seu perigo para a estabilidade da sociedade (Burke, Gentz, Bentham).

A partir daí e até o renascimento atual do debate sobre direitos humanos, a filosofia política ofereceu quase tão somente autores que, em regra, ou por razões antiuniversalistas e anti-igualitárias (Nietzsche, Carl Schmitt) ou, em função da negação de direitos formais (Karl Marx), rejeitaram os direitos humanos e, de certa forma, não contribuíram em nada para a construção da teoria dos direitos humanos. O debate *atual* sobre os direitos humanos surgiu em um outro contexto. *Por um lado*, ele investiga os direitos humanos que experimentaram uma crescente institucionalização no campo do direito internacional, bem como uma expansão em termos de direitos sociais e

¹ Tradução: Diogo Campos Sasdelli e Hugo Schayer Sabino

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Fribourg (Suíça).

econômicos, além de ocuparem posição central no discurso de legitimação de Estados liberais de direito, ainda que eles não sejam sempre observados ou promovidos de modo consequente nesses Estados ou mesmo por esses Estados e por seu povo. *Por outro lado*, a crítica aos direitos humanos quase não recorre mais a razões anti-igualitárias, mas sim à diversidade cultural, que, alega-se, não teria sido considerada pela tradição dos direitos humanos, que surgiu no ocidente. Diferentemente das teorias do início da Idade Moderna, a discussão filosófica atual reflete sobre e analisa – ao menos oficialmente – direitos humanos reconhecidos como tais.

O que está em primeiro plano nessa discussão é a fundamentação, ou seja, a justificativa para a existência dos direitos humanos, uma vez que é incontroverso que os direitos humanos protegem e promovem bens jurídicos fundamentais. Há discordância, entretanto, sobre de quais bens fundamentais ou bens jurídicos se deve tratar. Nesta discussão atual sobre os direitos humanos, há três marcos metodológicos que são tão evidentes quanto problemáticos.

Primeiramente, se se aplicasse o método usualmente válido em outros temas da Filosofia do Direito, começar-se-ia não com a questão da fundamentação, mas sim com a questão da definição dos elementos constitutivos do conceito de direito humano.

Em segundo lugar, a escolha do critério para a correção de uma teoria dos direitos humanos está intimamente ligada ao já mencionado foco na fundamentação dos direitos humanos. Através de qual critério é possível, afinal, medir a correção dos critérios de uma teoria dos direitos humanos? No debate filosófico, ainda prevalece implicitamente o ponto de vista de que, historicamente, os direitos humanos surgiram e foram formulados primeiramente como direitos naturais ou como exigência moral-universal em contraste com os direitos positivos. O critério para a correção de teorias sobre os direitos humanos pode ser encontrado em sua fundamentação, ou seja, em discussões de direito natural, bem como discussões morais. É, de certa forma, até plausível que a fundamentação dos direitos humanos seja buscada em teorias ético-jurídicas. Contudo, o critério para a teoria correta não deve ser derivado daí, tampouco de uma teoria moral, uma vez que os direitos humanos consistem parcialmente em direito positivo – sobretudo nos direitos

fundamentais e no direito internacional – e, em maior parte, em intuições morais, comuns a cada direito humano. De fato, é possível, sim, encontrar direitos humanos polêmicos, mas também – e sobretudo – há aqueles direitos humanos quase incontroversos – como o direito à vida e à inviolabilidade do corpo, a proibição da escravidão e da tortura. Uma teoria só pode, pois, ser correta, quando em sintonia com todos esses direitos.

Em terceiro lugar, esse critério não é preenchido quando se começa com a fundamentação. Ao contrário, alguns direitos humanos serão prioritariamente tematizados, ao passo que outros – os que não se deixam deduzir da fundamentação em questão – serão negligenciados. Com outras palavras, começar com a fundamentação leva à redução da lista de direitos humanos e de sua variedade.

Em razão disso, prosseguirei de forma muito diferente, definindo o conceito de direito humano, o qual, à primeira vista, pode até parecer pouco controverso, mas que, em uma análise mais minuciosa, mostra-se com frequência malcompreendido.

Em razão disso, é necessária uma explicação do conceito. A seguir, apresentarei dez elementos essenciais do conceito de direitos humanos.

1. A *universalidade* dos direitos humanos, isto é, todo ser humano possui todos os direitos humanos. Essa formulação necessita, contudo, de um esclarecimento: todo ser humano é detentor de todos os direitos humanos, desde que cada um dos respectivos bens jurídicos, garantidos e protegidos por esses direitos humanos, possa, antes de tudo, ser um bem jurídico para esse ser humano. Esse esclarecimento desempenha, em determinados casos, um papel importante, ao qual retornarei posteriormente.

Por outro lado, nega-se comumente que a universalidade dos direitos humanos também significa que todas as pessoas possuem obrigações correlatas relativas a todos os direitos humanos, pois, de acordo com o direito humano em questão e de acordo com o contexto de sua aplicação, outros sujeitos podem ocupar a posição primária de portador do dever: seres humanos, Estados, organizações. O contexto é relevante, porque são justamente os mais capazes de proteger o direito humano em questão, que ocupam a posição primária de portador do dever. O que muitos autores ignoram, porém, é que, quando da aplicação de um determinado direito humano, se aqueles que ocupam a posição

primária de portador do dever não o cumprem, outros, que ocupavam a posição secundária, serão chamados a cumpri-lo, e que, se também esses deixam de cumprir seu dever, assumi-lo-ão os ocupantes da terceira posição. Não menos importante, também se ignora comumente o fato de que os portadores dos direitos humanos também pertencem ao conjunto de destinatários dos direitos humanos. A universalidade, não somente dos portadores dos direitos humanos, mas também dos portadores das respectivas obrigações correlatas, quando da aplicação desses direitos – ou mesmo quando são meramente compreendidos –, levaria a uma aplicação muito mais eficiente dos direitos humanos.

Da universalidade dos direitos humanos resultam outros dois elementos de seu conceito.

2. Uma *responsabilização internacional*, que, sob certas circunstâncias, pode até ser subsidiária, mas que não se funda primariamente em obrigações assumidas voluntariamente – por exemplo, não se fundam primariamente em acordos internacionais. Em razão desse fundamento, pode-se admitir a crítica internacional, bem como, em determinados casos, até mesmo a intervenção externa. O fato de que essa responsabilidade internacional é controversa se explica pela ignorância do verdadeiro alcance da universalidade dos direitos humanos. De fato, declarações funcionais dos direitos humanos – isto é, declarações que oferecem uma fundamentação dos direitos humanos, com base na paz mundial ou em uma ordem mundial justa – salientam a importância da responsabilidade internacional. Porém, elas estão longe de englobar todos os contextos de aplicação dos direitos humanos. A imputação de penas cruéis a quem comete crimes sexuais em série, ou a omissão de ajuda emergencial às vítimas de um desastre natural são, por exemplo, irrelevantes para a paz mundial ou para uma ordem mundial justa.

3. Os direitos humanos dizem respeito a *bens jurídicos fundamentais*. Isso é comumente confundido com uma forma de minimalismo, ou seja, a tese segundo a qual a lista dos direitos humanos e, sobretudo, suas obrigações correlatas devem ser mantidas tão restritas quanto possível. Contudo, deduzir o minimalismo, a partir da *fundamentalidade* dos direitos humanos seria uma falácia, porque o fato de os direitos humanos se limitarem à proteção e concretização dos bens jurídicos *fundamentais* não implica, ainda que os recursos necessários para tanto sejam modestos. O direito humano à vida

requer, por exemplo, não só a proibição de matar, a polícia e o sistema judiciário, mas também bens jurídico-sociais, econômicos e da área da saúde pública, bem com suas respectivas instituições, etc. Outros direitos humanos requerem ainda mais.

Bens jurídicos fundamentais significam interesses fundamentais legítimos. Como se deve entender a palavra “fundamental”? (1) trata-se daquilo, sem o que um ser humano não seria realmente humano (fundamentação essencialista)?; (2) ou seria aquilo, pelo que todo ser humano tem algum interesse? (fundamentação antropológica)?; (3) ou ainda aquilo que é necessário – embora não suficiente – para a concretização de outro interesse (fundamentação transcendental)? As opções (1) e (2) são controversas. A opção (3), por outro lado, parece ser incontroversa. Mas quais interesses são, nesse sentido, fundamentais? Com relação a essa questão, há, pelo menos, duas abordagens. No debate filosófico-contemporâneo, a abordagem usual consiste em, primeiro, identificar interesses fundamentais para os seres humanos, para só então buscar pelos seus respectivos direitos humanos. A alternativa, isto é, proceder de modo inverso, seria o correto. A partir dos direitos humanos, que são ou reconhecidos pelo direito internacional ou afirmados por nossas intuições morais mundialmente difundidas, é possível reconstruir e identificar interesses fundamentais. Desse modo, a desvantagem da abordagem usual é evitada, qual seja, que nem todo direito humano reconhecido ou pelo direito positivo ou pela moral será levado em conta por uma fundamentação unilateral dos direitos humanos, a qual pode, inclusive, acabar negando alguns desses direitos. De qualquer modo, a fundamentalidade dos direitos humanos só tem validade à medida que ela não se refere a cada direito humano individual, mas tão somente ao conjunto de todos os direitos humanos. É possível, por exemplo, que, mesmo sem liberdade religiosa, determinem-se e sigam-se os próprios interesses individuais. Todavia, isso seria impossível sem os direitos humanos em geral. Os direitos humanos também protegem-se e possibilitam-se uns aos outros, tal como aponta Jürgen Habermas, em relação aos direitos humanos individuais e político-democráticos.

4. Os direitos humanos se caracterizam por uma *abstração intermediária*. Por um lado, eles carecem de interpretação e de implementação através de medidas institucionais. Para a concretização do direito à vida, são necessárias

instituições bastante diversas, tais como a punição do homicídio ou da omissão de socorro, mas também equipes de salvamento, sistemas judiciários e policiais próprios de um Estado Democrático de Direito, bem como o fornecimento dos respectivos bens e cuidados médicos, entre outros. *Por outro lado*, o direito à vida é menos abstrato do que a dignidade humana, do que o direito ao desenvolvimento da personalidade, do que o direito à liberdade, do que o direito de buscar a própria felicidade e mesmo do que princípios da justiça (por exemplo, a igualdade perante a lei). Em função disso, não é tão fácil rastrear o nível intermediário de abstração dos direitos humanos de volta ao nível de valores e princípios normativos abstratos, tampouco deduzi-los deles. Por exemplo, não é possível ver em que consistem os direitos à personalidade ou à liberdade, com exceção do fato de que eles contêm todos os direitos humanos que possam ser subsumidos nessa categoria, ou seja, todos os direitos à personalidade e todos os direitos à liberdade. Alguns direitos humanos, tais como a liberdade religiosa, não podem sequer ser subsumidos em uma única categoria. A liberdade religiosa requer tanto um direito de personalidade, qual seja, o da liberdade de consciência, quanto um direito de liberdade, o da liberdade de reunião, bem como o direito de proteção legal contra discriminações e o direito social de proteção da família. É até plausível que se deduzam alguns direitos de personalidade (como o direito à inviolabilidade do corpo) e de liberdade (como o direito à propriedade privada), bem como alguns direitos sociais, a partir de direitos mais abstratos, como, por exemplo, o direito de buscar a própria felicidade. Seria, todavia, problemático tentar deduzir o direito humano à vida, a partir do direito de buscar a própria felicidade, porque o direito humano à vida proíbe o suicídio; ele não só permite, como também obriga todos os portadores de seu dever correlato a impedir o suicídio, mesmo nos casos em que o suicida, através do suicídio, aguarda encontrar a felicidade no além. Uma dedução de direitos humanos, a partir de princípios da justiça, seria ainda menos clara e, no fim, como alguns casos de colisão mostram, impossível.

5. Direitos humanos são *direitos morais*. Isto é, eles não são, *a princípio*, direitos positivos. A fonte de sua validade não consiste no fato de terem sido instituídos. Direitos humanos são direitos que têm validade independentemente de terem sido definidos como direitos fundamentais em alguma constituição ou

de terem sido estabelecidos em algum tratado internacional. Contudo, sua implementação precisa do direito positivo, razão pela qual eles também podem ser, *em caráter secundário*, direitos positivos – sobretudo, embora não tão somente, na forma de direitos fundamentais. Além disso, direitos humanos não são quaisquer direitos morais. Nossa intuição moral nos diz que temos o direito de sermos tratados por outros seres humanos com educação. Essa expectativa, contudo, não vem acompanhada de uma pretensão processual. Mas os direitos humanos, por sua vez, também não são *simples direitos morais acompanhados de pretensão processual*. Antes de empresas aéreas serem legalmente obrigadas a pagar uma indenização, em razão de longos atrasos nos voos ou acidentes, podia-se defender a posição de que havia um direito moral à indenização; todavia, ninguém consideraria um tal direito um direito humano.

Esse *status* de direito moral afirma apenas que o discurso adequado sobre a validade dos direitos humanos não consiste em uma explicação descritiva de sua gênese, mas sim em argumentos morais e ético-jurídicos, ou seja, em sua fundamentação. Contudo, a análise conceitual não pressupõe essa fundamentação. Misturar a fundamentação com a análise conceitual levaria à possibilidade de, através da própria expressão “direitos humanos”, negar vários direitos humanos, dos quais se discorda, na prática, tão somente de seu conteúdo. Isso seria equivalente a, no direito civil, discordar que os direitos de primogenitura, os quais no direito contemporâneo não são mais válidos, eram direito, apesar de, no caso em questão, tratar-se sim de um direito, que simplesmente deixou de ser válido.

6. Os direitos humanos gozam de *prioridade tanto em relação aos outros direitos morais quanto aos direitos positivos*, razão pela qual podem ser considerados como sendo direitos *suprapositivos*. Todavia, ao contrário do que comumente se pensa, não há um *só direito humano sequer com validade absoluta*, porque os direitos humanos podem *colidir* com outros direitos humanos ou a concretização de um mesmo direito humano, em relação a um indivíduo, pode colidir com a concretização do mesmo direito, em relação a outro indivíduo. No caso da legítima defesa, o direito à vida do agredido pode colidir com o direito à vida do agressor; esse conflito se resolve por uma regra de prioridade conhecida, que invoca um princípio subsidiário: o princípio da culpa.

Assim, somente se atribui a *prioridade* em relação a todos os outros direitos e princípios ao *conjunto dos direitos humanos como um todo*.

7. O sistema dos direitos humanos goza de *prioridade até mesmo em relação a princípios da justiça*, quais sejam, os princípios da justiça comutativa, distributiva e corretiva. A vedação de penas cruéis e exageradas proíbe, por exemplo, a aplicação de punições corporais, que eram muito comuns no século XVIII, bem como a aplicação indiscriminada da pena de morte, também comum naquela época; contudo, a pena privativa de liberdade gera, por apenado, custos consideravelmente maiores que os gastos com a assistência social; a pena de morte sairia muito mais em conta para os cofres públicos e, com o dinheiro poupado, poder-se-ia por exemplo, ampliar os gastos com a assistência social. Nesse caso, tanto a justiça comutativa quanto a distributiva, ou mesmo a corretiva, promoveriam, em negligência dos direitos humanos, que mais recursos fossem colocados à disposição daqueles que recebem assistência social do que ao criminoso apenado. Esse é um dos poucos casos em que a justiça não possui a prioridade normativa.

8. A *lista* dos direitos humanos *nunca* será completada. O desenvolvimento da lista dos direitos humanos, no passado, foi sempre no sentido de ampliá-la; nunca de reduzi-la. Os direitos humanos não são plenamente representados pelos atuais direitos fundamentais e tratados internacionais, pois à lista dos direitos humanos também podem pertencer direitos morais, que ainda não foram *nem institucionalizados nem reivindicados por alguma pessoa*. É possível que nem mesmo nossa intuição moral-atual inclua todos os direitos humanos que possam surgir no futuro. Os direitos humanos são, pois, *também um ideal*; por isso, eles são considerados, em inglês, como *manifesto rights*.

Dois outros elementos resultam da universalidade dos direitos humanos. Antes que eu os apresente, gostaria de chamar a atenção para a falácia muito difundida de que (a) a universalidade dos direitos humanos implicaria; (b) a validade absoluta de cada um dos direitos humanos. Da validade absoluta de cada um dos direitos humanos resultaria que os direitos humanos não poderiam colidir uns com os outros. Como acabamos de ver, os direitos humanos são, sim, universais, mas também colidem uns com os outros às vezes, razão pela qual nenhum direito humano tem validade absoluta. O fato de que uma pessoa x

possui um direito humano y não significa que ela possa gozar desse direito em toda e qualquer circunstância, mas, sim, que ele só pode ser privado desse gozo caso (e isso também significa, entre outras coisas, tão somente enquanto) o gozo desse direito y pela pessoa x **colidir** com o gozo de algum outro direito humano por alguma outra pessoa e houver **regras de prioridade** que favoreçam este último. É nessa perspectiva que devem ser compreendidos os últimos dois elementos conceituais dos direitos humanos.

9. Em razão de valerem universalmente, os direitos humanos são *sincronicamente indivisíveis*, no sentido de que, *em um mesmo período de tempo*, nenhum direito humano pode atender a determinadas pessoas de modo parcial ou em medida diferente do que a outras pessoas. A situação é diferente com todos os outros direitos, que podem muito bem atender a seus detentores de modo desigual. Essa indivisibilidade sincrônica não deve ser, contudo, *confundida nem com uma barreira transitória ao gozo de um direito humano, ou seja, com sua inaplicabilidade temporária, nem com uma indivisibilidade diacrônica*, porque a extensão e a composição do conjunto de direitos humanos, em uma determinada época, depende do contexto. O art. 24 da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) da ONU formulou o direito humano ao lazer (“Todo ser humano tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas). Houve época – e pode muito bem voltar a ser assim – em que era necessário o uso de todos os esforços para providenciar os recursos necessários à simples sobrevivência. Apenas em retrospectiva se pode falar de uma *divisibilidade diacrônica*. Mas, naquela época, alguns direitos humanos simplesmente ainda não eram conhecidos, tampouco o era a tese segundo a qual não é possível completar a lista dos direitos humanos, de modo que essas colisões não ocorriam e a aplicação de regras de prioridade não era necessária.

Outra coisa é o *impedimento do gozo de um direito humano* ou a *inaplicabilidade temporária de um direito humano*. Se, no futuro, voltar a prevalecer uma condição em que seja necessário o uso de todos os esforços para providenciar os recursos necessários à simples sobrevivência, haverá uma colisão entre o direito humano à vida e o direito humano ao lazer e ao primeiro seria dada prioridade. E, desse modo, os seres humanos poderiam gozar do direito humano à vida, mas não do direito humano ao lazer. Contudo, mesmo assim

persistiria a existência do dever de atingir um estado em que se pudesse gozar também do direito humano ao lazer.

10. Os direitos humanos são *inalienáveis*. Essa *inalienabilidade* é compreendida normalmente da seguinte forma: como inalienáveis, os direitos humanos deveriam – em particular no contexto do absolutismo no início da Idade Moderna – ser protegidos contra a arbitrariedade do Estado. O teórico dos direitos humanos James Nickel (NICKEL, 2013, seção 1) nega a inalienabilidade dos direitos humanos, a partir de um exemplo: “Aqueles que defendem tanto os direitos humanos quanto as penas privativas de liberdade para crimes graves devem também defender a visão de que a liberdade ambulatorial pode ser temporária ou definitivamente suspensa, devido a uma condenação justa em razão de um crime grave. Talvez seja suficiente dizer que é muito difícil perder um direito humano.” (*One who endorses both human rights and imprisonment as punishment for serious crimes must hold that people’s rights to freedom of movement can be forfeited temporarily or permanently by just convictions of serious crimes. Perhaps it is sufficient to say that human rights are very hard to lose.*) Assim, Nickel afirma que, sob determinadas circunstâncias, uma pessoa pode perder direitos humanos. Com isso, parece-me que Nickel está confundindo a universalidade dos direitos humanos com sua suposta validade absoluta. É evidente que o direito humano à liberdade ambulatorial do agressor colide com o direito humano à vida, à integridade, à propriedade privada, etc. dos outros membros da sociedade. E é praticamente indiscutível que as regras de prioridade favorecem estes últimos. Contudo, isso não significa que um dos direitos humanos é perdido, mas que ele, simplesmente, não encontra mais possibilidade de aplicação, enquanto persistir a colisão. A proibição de penas cruéis e excessivas implica o dever de ressocialização. Assim, o direito humano à liberdade ambulatorial do criminoso, que não se perdeu, far-se-á novamente aplicável o mais brevemente possível. Se o direito de liberdade do criminoso lhe tivesse sido alienado, ele, em tese, nunca mais poderia ser libertado. Tal pensamento contraria precisamente a ideia por trás dos direitos humanos e, historicamente, os direitos humanos foram estabelecidos exatamente contra esse tipo de pensamento. A insolvência, mesmo a longo prazo, também não pode, por exemplo, levar à escravidão, à servidão ou à negação de ajuda, em casos de emergência. E, mesmo uma escravidão limitada, isto é, uma escravidão

humanizada – por exemplo, sem flagelações –, como alguns autores ainda tentavam sustentar nos séculos XVIII e XIX, seria igualmente lesiva aos direitos humanos.

Para tornar as coisas mais claras, usamos a analogia com as regras de solução de colisões entre normas legais [antinomias]. Uma das mais comuns é *lex specialis derogat legi generali*. (A lei especial derroga a lei geral). Isso não significa que a lei geral perderia validade, mas apenas que, caso haja colisão, a lei especial gozará de prioridade (veja-se, por exemplo, a “lei geral” do §107 BGB e a “lei especial” do §110 BGB).

Para esclarecer um possível mal-entendido, deve-se enfatizar que a tese da *inalienabilidade dos direitos humanos nega tão somente a perda definitiva de direitos humanos através da aplicação de penas ou da alienação voluntária desses direitos*. É, portanto, necessário esclarecer esse ponto. As crianças não podem, ainda, de fato, gozar de todos os direitos humanos dos adultos (por exemplo, da liberdade de movimento, da liberdade de religião – até 13 anos, na Alemanha –, da plenitude dos direitos de propriedade, etc.), mas poderão fazê-lo em poucos anos. Enquanto isso, pacientes com doenças mentais graves e permanentes (por exemplo, Alzheimer em estágio terminal ou pacientes com demência) não possuem alguns direitos humanos (liberdade ambulatorial, liberdade contratual, direito à privacidade, incluindo o sigilo de correspondência, etc.). Pois, embora os direitos humanos *protejam* contra pessoas e instituições humanas e até mesmo contra alguns desastres naturais (por exemplo, o direito humano à vida contém o dever de ajuda em situações de emergência), *eles não protegem contra todas as deficiências físicas permanentes*. A perda natural dos pressupostos antropológicos para alguns direitos humanos não deve ser confundida com sua alienação, que não é causada pela natureza, mas pelos seres humanos – seja o próprio afetado, sejam outros. A razão para tanto é a seguinte: direitos humanos protegem e promovem bens jurídicos (fundamentais). Isso pressupõe que esses bens possam ser juridicamente protegidos e promovidos. A liberdade ambulatorial, a liberdade contratual, etc., das pessoas em questão, não podem mais ser protegidas e promovidas pelo direito. Não se trata aqui, portanto – diferentemente da legítima defesa –, de uma colisão entre direitos humanos. Por isso, não é apenas o gozo (temporário) desses respectivos direitos humanos que deve ser negado, mas (em definitivo) a existência desses direitos –

todavia, tão somente desses respectivos direitos humanos. Pacientes com Alzheimer em estado terminal ainda possuem direitos humanos: o direito humano à vida, de não serem torturados, de serem cuidados e o direito à saúde, etc. E esses direitos não lhes são limitados: mesmo em seus últimos dias de vida eles possuem os mesmos direitos aos cuidados médicos e à alimentação que qualquer outro ser humano. Esse fato refuta a tese amplamente difundida de que os direitos humanos se fundamentam, a partir do fato de que eles protegem a capacidade de agir ou a autonomia das pessoas. Se essa tese estivesse correta, pacientes terminais de Alzheimer não teriam mais direitos humanos, o que contradiz a nossa intuição moral. Por outro lado, também não se dá que esses pacientes possuem liberdade ambulatorial, o que, de qualquer modo, não encontraria qualquer aplicação, porque o fato de estarem acamados, em razão da atrofia muscular, implica a impossibilidade de uma colisão entre seus eventuais direitos de liberdade ambulatorial e os direitos à vida e integridade corporal de outras pessoas ou mesmo os seus próprios: esses pacientes estão, para sempre, incapacitados de oferecer risco à própria vida ou à vida de outros. Portanto, falar de um direito humano à liberdade ambulatorial desses pacientes seria simplesmente irrelevante. Após a morte, os direitos humanos tornam-se irrelevantes, com a eventual – e contestável – exceção do direito ao não vilipêndio do cadáver. Não será abordada aqui a questão de se isso, além de objeto de uma norma jurídica, também realmente pode ser classificado como direito humano.

Vejamos o que podemos concluir do que foi dito até aqui. Como se vê, eu não precisei, em minha análise do conceito de direitos humanos, adentrar na questão da fundamentação dos direitos humanos. Em vez disso, esta análise conceitual oferece a base, a partir da qual é possível buscar a fundamentação dos direitos humanos. Eu não vou discutir, aqui, a ampla questão da fundamentação dos direitos humanos. Quero apenas acrescentar uma coisa. Qualquer sugestão de fundamentação dos direitos humanos deve ser compatível com esta análise conceitual. Infelizmente, é comum que esse critério não seja cumprido – ao menos não plenamente – por muitas teorias. Com frequência, a causa desse descumprimento consiste em negligenciar ou mesmo subestimar a diversidade dos direitos humanos e dos bens jurídicos envolvidos, bem como a complexidade de seu sopesamento e das regras de prioridade adequadas. Leia

toda a lista da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* da ONU de 1948 e se pergunte a respeito da consistência dessa lista. É bem possível que ela surpreenda e esteja correta, mas investigar sua consistência é uma tarefa tão empolgante quanto complexa.

Doctrina de la no violencia: conceptos fundamentales

Miguel Armando Garrido*

Introducción

El trabajo presenta conceptos fundamentales de lo que Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), llamó: “Doctrina de la No violencia”, y en otras ocasiones: “Doctrina del ahimsa”.

Entendiendo por Doctrina en este caso como, enseñanza o conjunto de ideas u opiniones religiosas, filosóficas, políticas, etc., sustentadas por una persona o grupo.¹

Los conceptos fundamentales de la “Doctrina de la No violencia”, han sido:

- a) Satya = Verdad.
- b) Ahimsa = No violencia.
- c) Sarvodaya = El bienestar de todos.
- d) Satyagraha = Fuerza de la verdad.
- e) Swaraj = Autonomía, Autogobierno, Independencia.
- f) Swadeshi = Economía Local. Autosuficiencia, Autocontrol.

El Gobierno de la India entre los años 1958 y 1984, publicó en la Ciudad de Delhi más de noventa (90) volúmenes que conforman The Collected Works of Mahatma Gandhi, emergiendo los conceptos fundamentales de la “Doctrina de la No violencia”, es decir, satya, ahimsa, sarvodaya, satyagraha, swaraj y swadeshi.²

Además en la vida del Mahatma Gandhi, han influenciado el Sermón de la Montaña y el Bhagavad Gita y muchos libros sagrados, así como autores de la

* Magister en Prevención y Administración de Conflictos. Abogado. Mediador. Especialista en Prospectiva Estratégica. Integrante de la Red de Prospectiva Escenario y Estrategia en América Latina. Director del Centro de Investigación para la Paz, Facultad Regional Resistencia, Universidad Tecnológica Nacional, Argentina. Sitio Web: www.centropaz.com.ar E-mail: dr.magarrido@gmail.com.

¹ Real Academia Española, Diccionario, Edición del Tricentenario, voz Doctrina. Disponible en sitio Web: <http://dle.rae.es/?id=E3e0aI9> . Acceso el 01 de 08 de 2016).

² Pontara, Giuliano. Enciclopedia de Paz y Conflictos. Director Mario López Martínez, Voz: Gandhismo, Tomo I, p. 493. Granada. Editorial Universidad de Granada. Año 2004.

talla de Tolstoy, Sherard, Taylor, Blount, Thoreu, Ruskin, Mazzini, Max Nardau, Naoroji, Dutt, Maine y Tagore.

El Sermón de la Montaña

a) El Mahatma Gandhi: Ha dicho: “el Sermón de la Montaña, llegó a mi corazón”³ en su Autobiografía reconoce que empezó a leer la Biblia en su segundo año en Inglaterra siendo alumno de abogacía, que fue incapaz de recorrer todo el Antiguo Testamento, sin embargo el Nuevo Testamento le causo una impresión muy distinta, en especial el Sermón de la Montaña.

Además, ha dicho: “No puedo aceptar la adaptación del Sermón de la Montaña que algunos se empeñan en hacer. En ningún lugar del Nuevo Testamento encuentro una justificación de la Guerra” (Desde la cárcel). “Cuando leí por primera vez el Nuevo Testamento, no encontré, en las descripciones que los cuatro Evangelios nos ofrecen de Jesús ninguna pasividad o debilidad” (Harijan, 7 de Diciembre de 1947). “De una persona que se haga matar simplemente porque esta indefensa, no se puede decir que haya superado una prueba. No violento de verdad es aquel que, mientras lo asesinan, no se enfurece contra el asesino, sino que pide a Dios que lo perdone. La historia nos dice que así lo hizo Jesús” Harijan, 28 de Abril de 1946.⁴

Gandhi mostraba el comportamiento de Jesús, el comportamiento del No violento, además es la actitud que asumieron sus seguidores en la Marcha de la Sal.

En el Nuevo Testamento, específicamente en el Sermón de la Montaña, en la función de los discípulos, se lee: “Vosotros sois la sal de la tierra; si la sal se desvirtúa, ¿con qué se salará? Para nada vale ya, sino para que, arrojada fuera, sea pisada por los hombres”.⁵ Además el Nuevo Testamento, ratifica que: “La sal es buena; pero si se hace insípida la sal, ¿con qué la salaréis? Tened sal en

³ Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad. Parte I, XX, p. 75, Buenos Aires, Argentina. Editora CS Ediciones. Año 2007.

⁴ Otto, María. Mahatma Gandhi. Palabras para la Paz. Cantabria. España. Editora Sal Térrea, págs. 20 y 93. Año 2004.

⁵ La Santa Biblia. Traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto. V Edición. Evangelio Según San Mateo: 5,13, pág. 1153. Ediciones Paulinas. Buenos Aires. Argentina. Año 1976.

vosotros y vivid en paz los unos con los otros”.⁶ “Buena es la sal, pero si se corrompe, ¿con qué se sazonará? No sirve ni para la tierra, ni para el estercolero; se la arroja. ¡El que tenga oídos para oír, que oiga!”.⁷

b) La Marcha de la Sal: fue una manifestación dirigida por Mahatma Gandhi y llevada a cabo entre el 12 de Marzo y el 6 de Agosto de 1930. Esta marcha se convirtió en uno de los acontecimientos más importantes que condujeron a la Independencia de la India (15 de Agosto de 1947).

Antes de iniciar la Marcha de la Sal, Gandhi había multiplicado las manifestaciones No violentas y las huelgas de hambre para obtener un Estatuto de Autonomía análogo al concedido a las colonias de población mayoritariamente europea como Canadá y Australia. Al no lograr concesiones de los ingleses, ciertos miembros de su partido, el Partido del Congreso Nacional Indio, se impacientaron y propusieron una guerra abierta, con una serie de sublevaciones armadas para expulsar a los ingleses de su territorio. Ante tal situación, Gandhi se retiró a meditar a su ashram (comunidad rural). Hasta que un par de meses después, anunció en qué consistiría el comienzo de la Campaña Nacional de No violencia. La forma elegida sorprendió incluso a los propios dirigentes del Congreso que, en buena parte, llegaron a burlarse del plan.⁸

¿Por qué elige Gandhi, la Marcha de Sal? Porque la Sal tenía un fuerte contenido simbólico – religioso en la cultura indiana, ella era considerada como semilla, germen, raíz y génesis de vida, especialmente para las culturas campesinas. Porque la Sal representaba para las economías pobres y para un país con un clima tan caluroso, un producto insoslayable para el transporte y conservación de los alimentos, mantener en monopolio este producto reportaba grandísimos dividendos al Imperio Británico. Porque la Sal era un impuesto que gravaba especialmente a los pobres, en un país donde la conservación de alimentos se hacía siempre con Sal y especias. Porque sería el ejercicio del

⁶ La Santa Biblia. Traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martin Nieto. V Edición. Evangelio Según San Marcos: 9, 50, pág. 1198. Ediciones Paulinas. Buenos Aires. Argentina. Año 1976.

⁷ La Santa Biblia. Traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martin Nieto. V Edición. Evangelio Según San Lucas: 14, 34-35, pág. 1231. Ediciones Paulinas. Buenos Aires. Argentina. Año 1976.

⁸ López Martínez, Mario, Director. Enciclopedia de Paz y Conflictos, Voz: Marcha de la Sal, pág. 655. Granada. Editorial Universidad de Granada. Año 2004.

Derecho Natural de los Hindúes a producir Sal. En concreto, la Sal era un símbolo religioso – cultural – económico y de alto impacto político.

Gandhi junto a sus 75 Satyagrahis, recorrería 380 kilómetros, desde su ashram de Ahmedabad hasta Dandi en la costa oceánica de Gujarat. Una vez allí, Gandhi recogería Sal del océano y la regalaría como un acto final de desobediencia a la ley británica.

La Marcha de la Sal fue, el acto simbólico más emblemático sobre Noviolencia. Sólo caminar, sólo avanzar dentro del agua y recoger con sus manos un poco de Sal. Por este gesto irrisorio y altamente alegórico, que llevó a la India a su independencia.

c) Gandhi enseñaba que “si una persona progresa espiritualmente, todo el mundo progresa”.⁹ El sentido de espiritualidad y de conocimiento profundo de los Textos Sagrados, marcaron el éxito en su campaña de No violencia. El Sermón de la Montaña, dejó señalado en Gandhi el significado de la Sal y el éxito de la Marcha de la Sal.

El Bhagavad Guita

a) El Bhagavad Guita en la vida de Gandhi: Después de haber escrito su libro: “Autobiografía. Historia de mis experimentos con la Verdad”, influido por sus colaboradores, Gandhi decide escribir: “El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la Acción Desinteresada”, diciendo: “El Bhagavad Guita es el libro por excelencia para el conocimiento de la verdad”¹⁰ y “Mi estudio está respaldado por la decisión de un esfuerzo por observar su significado en mi propia conducta por un período ininterrumpido de 40 años. Por esta razón abrigo el deseo de que todo hombre o mujer que desee moldear su conducta de acuerdo con su fe pueda digerir y sacar fuerza de lo que aquí presento”.¹¹

⁹ Dear, John. Mahatma Gandhi. Mi vida es mi mensaje – escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia. Santander. Editora Sal Terrae. Año 2003.

¹⁰ Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad. Parte I, XX, pág. 75, Buenos Aires, Argentina. Editora CS Ediciones. Año 2007.

¹¹ Gandhi, Mohandas Karamchad. El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la Acción Desinteresada, pág. 20. Buenos Aires. Argentina. Editorial Kier S.A. Año 2007.

El Mahatma Gandhi, a los 19 años de edad toma conocimiento del Bhagavad Guita, impresionado por el Capítulo II conocido como el Yoga del Conocimiento, Verso 62:

“De las cavilaciones sobre los objetos de los sentidos, surge el apego a ellos;

el apego engendra el deseo, y el deseo engendra la ira”.

y Verso 63:

“La ira alimenta la decepción,

la decepción lleva a la pérdida de la memoria,

la pérdida de la memoria arruina la razón,

y la ruina de la razón significa la completa destrucción”.

El germen, la semilla de la Doctrina de la No violencia para Gandhi, conforme los Versos 22 y 23, era comprender ¿cómo nace la ira?: del deseo; ¿cómo se alimenta la ira?: de la decepción; ¿qué hace perder la ira?: la memoria; ¿qué arruina la ira?: la razón.

El Bhagavad Guita ha llegado a ser para Gandhi un libro de consulta espiritual, que aún a través de los fracasos veía rayos de esperanzas. Gandhi manifestaba: “Después de 40 años de un continuado esfuerzo por observar plenamente las enseñanzas del Guita en mi propia vida, me he dado cuenta, con toda humildad, que la perfecta renunciación es imposible sin la perfecta observación del Ahimsa (No violencia) en todas sus formas”.¹²

b) El Bhagavad Guita, su construcción: Es un libro de 18 Capítulos y 700 Versos, distribuidos de la siguiente manera:

Cap. I: El Desaliento de Arjuna. 47 Versos.

Cap. II: El Yoga del Conocimiento. 72 Versos.

Cap. III: El Yoga de la Acción. 43 Versos.

Cap. IV: El Yoga de la Renuncia a las Acciones. 42 Versos.

Cap. V: El Yoga de la Renunciación. 29 Versos.

Cap. VI: El Yoga de la Meditación. 47 Versos.

Cap. VII: El Yoga del Conocimiento. 30 Versos.

Cap. VIII: El Yoga de Brahman. 28 Versos.

¹² Garrido, Miguel Armando. Fenómeno de No violencia. Pág. 28. Resistencia, Chaco. Argentina. Editorial Contexto. Año 2012. Disponible en Sitio Web: www.centropaz.com.ar (Icono: Publicaciones – Ser Humano: Gandhi III, No violencia).

- Cap. IX: El Yoga de la Ciencia Real. 34 Versos.
Cap. X: El Yoga de las Manifestaciones Divinas. 42 Versos.
Cap. XI: El Yoga de la Visión C3smica. 55 Versos.
Cap. XII: El Yoga de la Devoci3n. 20 Versos.
Cap. XIII: El Yoga del Campo y del Conocedor del Campo. 34 Versos.
Cap. XIV: El Yoga de las 3 Gunas. 27 Versos.
Cap. XV: El Yoga de Purushottama. 20 Versos.
Cap. XVI: El Yoga de lo Divino y de lo Demon3aco. 24 Versos.
Cap. XVII: El Yoga de las 3 Clases de Fe. 28 Versos.
Cap. XVIII: El Yoga de la Liberaci3n por la Renuncia. 78 Versos.

Son 700 Versos donde Gandhi aconseja que el Cap3tulo XII: El Yoga de la Devoci3n, debe ser aprendido de memoria. El Cap3tulo XVIII, tiene la mayor cantidad de Versos, porque es como un resumen de lo que tratan los Versos anteriores.

c) Filosof3a del Bhagavad Gita: Gandhi nos enseña que “en muchas ocasiones se presenta el ideal que el Aspirante debe tratar de alcanzar, el cual puede no ser posible realizar completamente en el Mundo. Es como las definiciones de Geometr3a. Una perfecta l3nea recta no existe, pero es necesario imaginarla para poder ver las diversas proposiciones. Igualmente es necesario mantener Ideales de esta naturaleza como Modelos para ser imitados en nuestra Conducta”.¹³

El Bhagavad Gita es un Modelo a tener en cuenta, un Ideal a mirar continuamente para observar: ¿d3nde estamos en nuestra evoluci3n sobre nuestras acciones No violentas?

La No violencia es un proceso de aprendizaje continuo de mente, cuerpo y palabras. Necesitamos sentir en nuestro coraz3n que estamos en ese Proceso Evolutivo.

El Bhagavad Gita es una obra que se impone para ayudarnos a evolucionar en la compresi3n y an3lisis de las acciones No violentas.

¹³ Garrido, Miguel Armando. Fen3meno de No violencia. P3g. 31. Resistencia. Chaco, Argentina. Editorial Contexto. A3o 2012. Disponible en Sitio Web: www.centropaz.com.ar Icono: Publicaciones – Ser Humano: Gandhi III, No violencia.

d) Votos Fundamentales y Votos Voluntarios, fundamentales para la práctica del Yoga: Gandhi al comentar los Versos 27/28 del Capítulo V: El Yoga de la Renunciación, del Bhagavad Guita, ha dicho: siguiendo a Patanjali, ellos son:

– Votos Fundamentales: No violencia, verdad, no robar, celibato, no poseer bienes materiales.

– Votos Voluntarios: Pureza externa e interna, contentamiento, estudio de las Escrituras, austeridad y devoción a Dios.¹⁴

Gandhi en todo su accionar público y como hombre político, siempre tuvo presente su construcción a la Independencia de la India, observando votos.

Satya = Verdad

a) ¿Qué significaba la Verdad para el Mahatma Gandhi?: En su Autobiografía “Historia de mis experimentos con la Verdad”, ha dicho: “La Verdad es el principio soberano que incluye a numerosos principios. Esta Verdad no implica solamente veracidad de palabra, sino también de pensamiento, y no sólo la Verdad relativa de nuestra concepción, sino la Verdad Absoluta, el Principio Eterno, es decir, Dios. Mientras no haya alcanzado esa Verdad Absoluta debo atenerme a la Verdad relativa”.¹⁵

Gandhi escribe lo que significa la Verdad el 26 de Noviembre de 1925, en el Ashram, Sabarmatí. Definiendo que:

– La Verdad es un principio soberano en su Doctrina No violenta.

– Que la Verdad Absoluta es Dios.

– Que en principio debo atenerme a Verdad relativa, en el caminar, de la Doctrina No violenta.

b) ¿Qué actitud debía asumirse para llegar a la Verdad?: Gandhi enseña que: “quien busque la Verdad debe ser Humilde como el polvo. El mundo aplasta el polvo bajo sus pies, pero el que busca la Verdad, tiene que ser tan Humilde,

¹⁴ Gandhi, Mohandas Karamchad Mahatma. El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi. El Evangelio de la Acción Desinteresada, pág. 80. Buenos Aires. Argentina. Editora Kier. Año 2007.

¹⁵ Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la Verdad. Pág. 13 Buenos Aires. Argentina. Editorial CS Ediciones. Año 2007.

que incluso el polvo pueda aplastarlo. Para la persona arrogante puede parecer imposible, mientras que son muy posible para un niño inocente”.¹⁶

Gandhi propone actitud de Humildad y la de un niño inocente.

Además impone respeto a todo ser vivo y sencillez en el trato.

c) La Ley de la Verdad: Gandhi pedía que se respete la Ley de la Verdad, ella consistía en que debía haber Verdad en el Pensamiento, en la Palabra y en la Acción.

La Verdad impone coherencia en lo que se piensa, se dice y se hace. La Verdad es dura como el diamante y tierna como una flor.

d) Verdad (Fin) y No violencia (Medio): Uno de los grandes éxitos de Gandhi, en su objetivo por la Independencia de la India, era que tanto los medios como los fines utilizados en su accionar político, debían ser nobles. Enseñando que: “La No violencia es el Medio, y la Verdad es el Fin.

Sin la No violencia es imposible buscar y encontrar la Verdad. La No violencia y la Verdad están mutuamente entrelazadas que es prácticamente imposible desunirlas y separarlas. Son como dos caras de una moneda o, mejor, de una lámina metal aislada y sin marca alguna. ¿Quién puede decir cuál es el anverso y cual el reverso?

Para que los Medios sigan siendo Medios, tienen que estar siempre a nuestro alcance. Por eso la No violencia es nuestro deber supremo. Si prestamos atención a los Medios, antes o después lograremos el Fin. Una vez que hemos comprendido este punto, la victoria final es incuestionable. Cualesquiera que sean las dificultades que encontremos o los aparentes reveses que soportemos, no podemos renunciar a la búsqueda de la Verdad que es única, porque es Dios.” Gandhi, All Men Are Brothers, p. 74.¹⁷

Gandhi demostró en forma práctica, que su Doctrina de No violencia, significaba que la No violencia es sólo un Medio y que con ella se podía seguir el camino de la Verdad. Gandhi rompe el paradigma “que el Fin justifica los Medios”.

¹⁶ Gandhi, Mahatma, Autobiografía. Historia de mis experimentos con la Verdad. Pág. 14. Buenos Aires. Argentina. Editorial CS Ediciones. Año 2007.

¹⁷ Gandhi, Mahatma. Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia. Introducción y Edición John Dear. Pág. 127. Cantabria. Editora. Editorial Sal Terrae. Año 2003.

Gandhi demostró al mundo que el Método de No violencia, era el único para enfrentarse a la poderosa Inglaterra. Su método va directamente a la conciencia. La simbiosis entre Verdad y No violencia, para Gandhi era la amalgama perfecta para lograr su objetivo de Independencia.

Ahima = No violencia

a) Significado de No violencia: La palabra No violencia, no existe en el Diccionario de la Lengua Española, es una palabra que existe en la cultura Hindú, "Ahimsa = No violencia.

Sólo es posible comprender el Fenómeno de No violencia, si previamente buceamos en la cultura Hindú, es decir, leer filosofía Hindú (el Mahabharata, el Bhagavad Guita), practicar Yoga, ahondar en la vida del Mahatma Gandhi, sumado a que el libro "El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi. Evangelia de la Acción Desinteresada", permite comprender el Fenómeno de No violencia.

b) ¿Qué es la No violencia para el Mahatma Gandhi?: la No violencia es "uno de los ingredientes fundamentales del Conocimiento", Gandhi afirmaba: "Así como el hombre piensa, así llega a ser". Además, "ningún conocimiento puede ser alcanzado sin ser buscado".¹⁸

No hay nada en este mundo que sea tan purificador como el Conocimiento. El Conocimiento sin Devoción será como fuego artificial. (Gandhi).

c) ¿Qué es considerado Conocimiento y contrario a la ignorancia?: el Bhagavad Guita, explica que Conocimiento es, liberación del orgullo y de la vanidad, No violencia, perdón, corrección, servicio al maestro, pureza, firmeza y autodominio. Es decir, es imposible adquirir Conocimiento sin asumir No violencia. En concreto la No violencia es, uno de los ingredientes fundamentales del Conocimiento.

d) ¿Cómo se aprende el Conocimiento de la No violencia?

El Conocimiento de la No violencia, debe aprenderse de la siguiente manera, con:

- humildad,
- servicio y

¹⁸ Gandhi, Mohandas Karamchad Mahatma. El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi. El Evangelio de la Acción Desinteresada, pág. 31. Buenos Aires. Argentina. Editorial Kier S.A, año 2007.

– repetidas preguntas.

Gandhi comentando el Capítulo IV, Verso 34 del Bhagavad Guita, manifiesta: las tres condiciones del Conocimiento son, reverencia, repetidas preguntas y servicios.

– Reverencia significa Humildad, y el Servicio es su acompañante obligado; de otra manera sería una falsa reverencia.

– Repetidas preguntas son igualmente esenciales, porque sin un agudo espíritu de investigación no hay Conocimiento.

– Todo esto presupone Devoción y Fe en la persona que nos enseña.

– No puede haber Humildad, ni mucho menos Servicio, sin Fe.

e) ¿Cómo se construye el Conocimiento de la No violencia? El Conocimiento de la No violencia se construye desde, el control de:

– los Sentidos,

– la Mente y

– la Razón.

Los Sentidos (oído, vista, tacto, gusto y olfato), la Mente (es considerada uno de los Sentidos internos) y la Razón, son los medios que oscurecen el Conocimiento. Una vez que los Sentidos, la Mente y la Razón están bajo control, el deseo se extingue, señala Gandhi. Es fundamental el control de la Mente y los Sentidos. Como la tortuga que recoge sus miembros desde todos lados, el Ser Humano debe apartar sus Sentidos de todos los objetos, para que su entendimiento sea seguro. (Bhagavad Guita, Cap. II, Verso 58). En lo atiente a la Mente, debemos tomar conciencia que es, inconstante e intranquila, indómita y obstinada; refrenarla es tan difícil, como refrenar el viento, es voluble; sin embargo pueda ser sujeta a control por medio de una práctica constante y por el desapego. (Bhagavad Guita, Cap. VI, Versos 26, 34 y 35).

Debemos llevar nuestra Mente no sólo al control, sino hacia una “Mente Equilibrada”. La construcción de un comportamiento No violento, requiere de una “Mente Equilibrada”.

f) ¿De dónde nace la No violencia?: la No violencia nace en nuestros pensamientos, en nuestras palabras, en nuestras acciones. Es por ello, que se debe cuidar mucho, lo que se “piensa, se dice y se hace”.

Sarvodaya = El Bienestar de Todos

a) La magia de un libro que cambió a Gandhi: Cuenta el Mahatma Gandhi en su Autobiografía,¹⁹ que su amigo Polak vino a despedirlo a la estación de tren y le regala un libro, del que dijo seguro que le gustaría. Se trataba de la obra “Unto this last” = “Hasta que esto dure”, de Ruskin, publicado en 1860. Era imposible dejar de leer el libro, lo atrapó. De Johannesburg a Durban el viaje duraba veinticuatro horas. No pudo dormir en el viaje y decidió cambiar su vida de acuerdo con las ideas de ese libro. Era el primer libro de Ruskin que leía. “Unto this last”. Más tarde lo tradujo al gujaratí, titulándolo SARVODAYA: “El Bienestar de Todos”.

En su Autobiografía, Gandhi dice que del libro de Ruskin surgen las siguientes enseñanzas:

- El Dios individual está implícito en el Dios de todos.
- Que el trabajo del abogado tiene tanto valor como el del barbero, en el sentido de que todos tienen Derecho a ganarse la vida con su trabajo.
- Y que una vida de trabajo, por ejemplo la vida del labrador o del obrero, es la vida que merece vivirse.

Gandhi, llevó estos principios a la práctica. Lo primero que hizo fue crear el Diario “Phoenix”. Antes de publicar la obra de Ruskin,

b) “Unto this Last”, de Ruskin:²⁰ El índice del libro se divide en:

- Introducción.
- 1. Las Raíces de la Verdad.
- 2. Las Venas de las Riquezas.
- 3. Justicia Ecuánime.
- 4. Valores.
- 5. Conclusión.

Introducción: Los hombres pueden ser felices sólo si obedecen la Ley Moral. La moralidad es un ingrediente esencial en todas las Religiones del

¹⁹ Gandhi, Mahatma. Autobiografía – Historia de mis experimentos con la Verdad, Cuarta Parte, Capítulo XVIII: La magia de un libro, pág. 270. Buenos Aires. Argentina. Editora CD Ediciones. Año 2007.

²⁰ Gandhi, Mahatma. Ruskin – Unto this Last. Traducido Gujarati por Valji Govindji Desai. Impreso y publicado por: Jitendra Desai T. Navajivan Publishing House. Ahmedabad 380 014 (India). Disponible en Sitio Web: www.mkgandhi.org/ebks/untothislast.pdf.

mundo, pero aparte de la Religión, nuestro sentido común indica la necesidad de observar la Ley Moral.

1. Las Raíces de la Verdad: Afecto social: Entre las ilusiones que en diferentes períodos han afligido a la Humanidad, es la Economía Moderna basada en la idea de que un código ventajoso de la acción se puede determinar con independencia de la influencia de “afecto social”. Los “afectos sociales”, dice el economista, “son accidentales y perturbadores en la naturaleza humana; pero la avaricia (afán de poseer muchas riquezas, por el sólo placer de atesorarlas, sin compartirlas con nadie) y el deseo de progreso son elementos constantes.

Cuerpo sin Alma: La Economía Política, se imagina que el Ser Humano tiene un Cuerpo, pero sin Alma. El Alma entra en vigor en todas las ecuaciones del economista sin su consentimiento y falsifica cada uno de sus resultados.

Precio Justo: El trabajo debe ser hecho con “razón y un precio justo”, la mayoría de nosotros sabemos lo que es justo o injusto. Las consecuencias de la justicia serán en última instancia, lo mejor posible, tanto para los demás y para nosotros mismos. El término “justicia” incluir en el “afecto”, tales como un Ser Humano debe a otro. El mayor resultado material obtenible, no será a través del antagonismo entre sí, sino a través de “afecto por los demás”.

El Afecto como motivo de Poder: Los afectos sólo se convierten en una verdadera fuerza motriz cuando hace caso omiso de cualquier otro motivo y la condición de la economía; aprender a tratar amablemente, sin ningún propósito económico.

2. Las Venas de la Riqueza: El Desarrollo de los Afectos Sociales y la Ciencia de hacer Dinero: Es cierto que ciertas ventajas de carácter general se pueden obtener por el Desarrollo de los Afectos Sociales. Pero los economistas nunca toman tales ventajas en consideración. Para ellos la economía, es la Ciencia de hacerse rico. Y el arte de hacerse rico, en el sentido de la corriente mercantil economista, es el arte de mantener a su vecino pobre. La riqueza es, en esencia el poder sobre los Seres Humanos.

El Arte de Hacerse Rico: En el sentido común no es sólo el arte de acumular mucho dinero para nosotros mismos, sino también de idear que nuestros vecinos tendrán menos. En términos precisos, es “el arte de establecer la máxima desigualdad en nuestro favor”. La erupción y absurda suposición de que tales desigualdades son necesariamente ventajosas, está en la raíz de la mayoría de

las creencias populares sobre el tema de la Ciencias Económicas. Así la circulación de la riqueza de una Nación se asemeja a la sangre en el Cuerpo Humano. Hay una rapidez de la corriente que viene de la alegre emoción o ejercicio sano, y otro que viene de la vergüenza o de fiebre. Uno está lleno de color y de vida, y otro pasará a la putrefacción.

El Valor de la Riqueza adquirida, depende del Signo Moral que se le atribuye: Cualquier acumulación de riqueza comercial, puede ser, por una parte, de las industrias fieles, energías progresivas e ingenios productivos; o por el contrario, puede ser indicativo de lujo mortal, tiranía implacable y chicanas ruidosas. Una masa de dinero, es el resultado de la acción que ha creado; la otra, de acción que ha aniquilado. La esencia de la riqueza reside en la autoridad que se tiene sobre los Seres Humanos. Las verdaderas venas de la riqueza, son de color púrpura, color de la sangre, en la producción de la mayor cantidad posible, con Seres Humanos con los ojos brillantes y felices de corazón.

3. Justicia Ecuánime: Tanto ricos como pobres saben que Dios es Luz. La Ciencia de hacerse Rico, debe adjuntar algunas ideas de limitación. Enriquecerse con Justicia, es decir, respetando el principio fundamental de Derecho o Pago Justo. Una Nación con un sentido de Justicia, será feliz y prospera.

Competencia: Los Economistas se equivocan en pensar que la Competencia es bueno para la Nación. La Competencia sólo permite al comprador obtener su labor injustamente barato, con el resultado que los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres. No descuidar el aspecto ético, de los fabricantes, consumidores, porque una injusticia conduce a muchos otros, y al final el empleador, el operario y el cliente son todos infelices en la ruina. La misma riqueza de la gente actúa entre ellos como una maldición. La Economía es la Economía de la Justicia. La gente será feliz en la medida en que aprenda a ser Justicia y ser Justo. Todo lo demás conduce a la destrucción.

4. Valores: Construir la Nación: Algunas personas dicen que no es posible impartir nuevos Conocimientos que permitan mejorar el estado de las masas; por lo tanto vamos a vivir amasando riquezas. Pero esta actitud es inmoral. Para el buen Ser Humano que observa las normas éticas y no dar paso a la codicia, tener una mente disciplinada, que no se aparta del camino correcto. Si los individuos que constituyen una Nación son inmorales, la Nación también lo es.

El Dinero: Es sólo un instrumento que contribuye a la miseria, así como a la felicidad. En las manos de un buen hombre que ayuda en el cultivo de la tierra y la recolección de las cosechas; cultivadores que trabajan con alegría, la Nación es feliz. Pero en las manos de un hombre malo, el dinero ayuda a producir pólvora, que causa estrago e infelicidad y muerte en una Nación.

5. Conclusión: Es un libro de Economía Política, que incluye la Verdad, los Valores, la Ética y la Justicia. Es un libro que permite ver una economía con una visión de valor por el Ser Humano.

c) Sarvodaya = “el Bienestar de Todos” marco un camino: El camino de cómo debía construirse la India, para lograr la independencia de la India, cómo debía ser su Economía Política y como debía ser el comportamiento de pueblo hindú para lograr su plena felicidad.

Satyagraha = Fuerza de la Verdad

a) ¿Cuándo nace la palabra Satyagraha? Gandhi acuña la palabra Satyagraha en 1908, mientras organizaba el Movimiento por la Verdad de la Justicia Social y la Igualdad Racial en Sudáfrica, para describir esta búsqueda masiva de la Verdad por naciones y pueblos enteros.²¹

b) ¿Qué significa la palabra Satyagraha? Gandhi definió la palabra Satyagraha como “adherirse a la Verdad”, “aferrarse a la Verdad”, “perseguir la Verdad” o “fuerza de la Verdad”, también como “acción directa constante y No violenta por la Verdad” y “desobediencia civil No violenta”.

Gandhi, dijo: “el Satyagraha o la búsqueda organizada e inquebrantable de la Verdad podía ser aplicado por cualquier grupo como un camino hacia la liberación y la justicia”.²²

Con esa convicción él y sus 75 Satyagraha lograron el éxito de los objetivos de la Marcha de la Sal.

c) ¿Cómo aplicó Gandhi el Satyagraha en el campo político? Gandhi transmitió “la fuerza de la Verdad” en todos los niveles de la vida cotidiana, en lo

²¹ Dear, John. Mahatma Gandhi – Mi vida es mi mensaje – Escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia, pág. 99. Cantabria. Editora: Sal Terrae. Año 2003.

²² Dear, Jonh. Mahatma Gandhi – Mi vida es mi mensaje – Escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia, pág. 100. Cantabria. Editora: Sal Terrae. Año 2003.

atinente al campo político, consistía ante todo en oponerse al error encarnado en leyes injustas, en leyes que iban en contra de los intereses de los Hindúes. Cuando Gandhi no podía hacer entender al legislador que estaba equivocado, el único remedio que tenía era transgredir la ley. Por esta razón, la mayoría de las personas piensan que Satyagraha es Desobediencia Civil o Resistencia Civil. Es civil en el sentido que no es criminal. La diferencia con el delincuente es, que infringe la ley ocultamente y trata de evitar la pena. Mientras que el Satyagraha, siempre obedece las leyes del Estado al que pertenece, no por miedo a las sanciones, sino porque la consideran buenas para el bienestar de la sociedad, porque son leyes justas. Además cuando las transgreden pública y civilmente sufren pacientemente la pena por su incumplimiento. Por eso con su accionar, Gandhi y sus Satyagrahas esperaban siempre pacientemente que los detengan y que los encarcelen.

El Satyagraha es amable, nunca hiere. No tiene que ser el resultado de la ira o de la malicia. Nunca es exigente, nunca es impaciente, nunca es ruidoso. Es todo lo contrario de la compulsión. Fue concebido para suplir por completo a la violencia.

Gandhi expresaba: “En mi opinión, la belleza y la eficacia del Satyagraha son tan grandes, y su Doctrina tan sencilla, que se puede enseñar incluso a los niños. Personalmente, se la he enseñado en la India miles de hombres, mujeres y niños, con excelentes resultados”.²³

El Jesuita John Dear, expresó el Mahatma Gandhi, además de ser un líder político ha sido un líder religioso y maestro espiritual.

Swaraj = Autonomía. Autogobierno. Independencia

a) Hind Swaraj o de Autonomía de la India: El Mahatma Gandhi, en el año 1909, escribe un libro que se llama: “Hind Swaraj o de Autonomía de la India”, a los 40 años de edad. Es una obra que marca su modo de conducir, lo que será su gran estrategia política para lograr la independencia de la India. Gandhi escribió un texto en gujarati (lengua hablada en la provincia central occidental hindú de Gujarat, lugar donde nació Gandhi), con el título de Hind Swaraj, que sería

²³ Dear, John. Mahatma Gandhi – Mi vida es mi mensaje – Escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia, pág. 104. Cantabria. Editora Sal Terrai. Año 2003.

publicado en el Indian Opinion (seminario fundado por Gandhi en Sudáfrica el 4 de Junio de 1903, el 11 y 18 de Diciembre de 1909. Los grandes temas de este libro son:²⁴ descontento y agitación; ¿qué es Swaraj?; la condición de Inglaterra; la civilización; por qué se perdió la India; la condición de la India; la verdadera civilización; ¿cómo puede volverse libre la India?; la fuerza bruta; la resistencia pasiva; la educación; las máquinas.

b) ¿Qué significa Swaraj para el Mahatma Gandhi?: Gandhi en sus discursos explicaba que es el Swaraj:

– Es una palabra sagrada, una palabra Védica (de los Vedas), que significa “autonomía”, significa a menudo “independencia”.

– No reconoce ninguna raza o distinciones religiosas. Swaraj es ser para para todos, enfáticamente los lisiados, los ciegos, los hambrientos.

– El Swaraj de mi sueño es Swaraj de los pobres.

– Swaraj es un despertar entre las masas, un conocimiento entre ellos y la capacidad de servir a ese interés común en contra de todo el mundo; la armonía, la libertad de las agresiones internas o externas, y una mejora progresiva en la condición económica de las masas.

– Swaraj es el abandono del miedo a la muerte. Una nación que se deja estar influenciada por el miedo a la muerte no puede alcanzar Swaraj.

– Swaraj nunca puede ser un regalo libre para una nación a otra. Swaraj será un fruto del trabajo incesante, el sufrimiento sin medida. Swaraj será el fruto de la paciencia, de la perseverancia, el trabajo incesante, el valor y la apreciación inteligente del medio ambiente.

– Swaraj se puede mantener sólo cuando hay una mayoría de personas leales y patrióticas a quienes el bien de la nación es de suma importancia por encima de cualquier otra consideración, incluyendo el beneficio personal.

– La India se ha convertido en un modelo para todas las razas explotadas de la tierra, porque la India, ha sido un esfuerzo abierto, sin armas y sin infligir daño al usurpador.²⁵

²⁴ Mahatma Gandhi, Hind Swaraj o de la Autonomía de la India. Impreso y Publicado por: Jitendra Desai T. Navajivan Publishing House. Ahmedabad 380 014 (India). Disponible en Sitio Web: <http://www.mkgandhi.org/ebks/hind.swaraj.pdf>.

²⁵ Gandhi, Mahatma. La Mente de Mahatma Gandhi: ¿Qué significa para mí Swaraj?. Disponible en sitio Web: <http://www.mkgandhi.org/momgandhi/chap65.htm>.

Swadeshi = Autocontrol. Autosuficiencia

a) ¿Qué significó Swadeshi? Si Swaraj es Autogobierno – Independencia; Swadeshi es Economía local – Autosuficiencia – Autocontrol. Gandhi describió a Swadeshi como “alma de Swaraj”. Para que exista libertad de la India se requería autosuficiencia en lo cultural, política, económica y sobre todo en el sentido de identidad como Nación. El pedido de independencia debía tener el contenido que emergía de la historia de India, ese fue el gran desafío que encaró el Mahatma Gandhi.

b) Los 11 Votos o 11 Principios de Gandhi: Gandhi compuso un cántico para celebrar esos principios (Satish Kumar) o votos (Vinoba), que cantaban colectivamente cada mañana y cada noche los miembros de los ashrams. Es como un rosario de mantras en movimiento, que dice:

“1. Ahimsa (No violencia), 2.– satya (Verdad), 3.– asteya (No robar). 4.– Brahmacharya (Abstención de todo placer material y dominio absoluto del pensamiento sobre el cuerpo),²⁶ 5.– asangraha (No consumismo), 6.– Sharirashram (Trabajo Físico o Corporal), 7.– aswada (Evitar el mal gusto o sobriedad), 8.– Sarvatra Bhaya Varjana (Ausencia de miedo), 9.– Sarva Dharma Samanatva (Respeto por todas las Religiones), 10.– Swadeshi (Desarrollar un sentido de lugar propio y amarlo, Economía local), 11.– Sparsha Bhavana (Respeto por todo los Seres)”.

Estos 11 Principios debían practicarse con Humildad, Cuidado y Responsabilidad”.²⁷

Es decir, Swadeshi era parte esencial de la Cultura Gandhiana. Esto significa manzanas locales, alimentación local, artesanía local, algodón local, productos y servicios locales antes que de otros lugares, construyendo hogares, templos e iglesias con materiales locales, es decir, con economía local. Cada comunidad local debería ser un microcosmo en el macromundo. La respuesta a la globalización salvaje es Swadeshi. La preocupación esencial en Gandhi, era que la revolución industrial de Inglaterra se traslade a la India y se afecte uno de los

²⁶ Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad, pág. 191. Buenos Aires. Argentina. Editora: CS Ediciones. Año 2007.

²⁷ Satish Kumar: Influences. Capítulo 17 del Libro: No Destination. An Autobiography. Green Books Foxhole, Dartington Totnes, Devon TQ9 6 EB. Disponible en sitio Web: http://www.absolum.org/mist_11_principios.htm.

intereses esenciales de una Nación, la fuerza del trabajo de cada uno de los ciudadanos del país, que es un motor trascendente en la dignidad de las personas. Gandhi soñaba con una Nación independiente, con comunidades autosuficientes.

Conclusión

La Doctrina de la No violencia, desde la visión de Gandhi, tiene muchos fundamentos en los libros sagrados de la India, en la filosofía, en la cultura ancestral del pueblo hindú. Para lograr su objetivo esencial (la Independencia de la India), Gandhi fundó su programa de acción política en la identidad del hinduismo. Gandhi supo interpretar, transmitir y generar una fuerza incontenible frente a la poderosa Inglaterra. Gandhi enseñó (con todos sus escritos) y dejó una lección universal en política: “como un país que se siente débil frente al opresor, puede transformarse en fuerte e imbatible para lograr sus objetivos como nación soberana”.

Referencias

Dear, John. Mahatma Gandhi – Mi vida es mi mensaje – Escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia, pág. 104. Cantabria. Editora Sal Terrae. Año 2003.

Dear, John. Mahatma Gandhi – Mi vida es mi mensaje – Escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia, pág. 99. Cantabria. Editora: Sal Terrae. Año 2003.

Dear, John. Mahatma Gandhi. Mi vida es mi mensaje – escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia. Santander. Editora Sal Terrae. Año 2003.

Dear, Jonh. Mahatma Gandhi – Mi vida es mi mensaje – Escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia, pág. 100. Cantabria. Editora: Sal Terrae. Año 2003.

Gandhi, Mahatma, Autobiografía. Historia de mis experimentos con la Verdad. Pág. 14. Buenos Aires. Argentina. Editorial CS Ediciones. Año 2007.

Gandhi, Mahatma. Autobiografía – Historia de mis experimentos con la Verdad, Cuarta Parte, Capítulo XVIII: La magia de un libro, pág. 270. Buenos Aires. Argentina. Editora CD Ediciones. Año 2007.

Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad. Parte I, XX, pág. 75, Buenos Aires, Argentina. Editora CS Ediciones. Año 2007.

Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad. Parte I, XX, pág. 75, Buenos Aires, Argentina. Editora CS Ediciones. Año 2007.

Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la Verdad. Pág. 13 Buenos Aires. Argentina. Editorial CS Ediciones. Año 2007.

Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad, pág. 191. Buenos Aires. Argentina. Editora: CS Ediciones. Año 2007.

Gandhi, Mahatma. La Mente de Mahatma Gandhi: ¿Qué significa para mí Swaraj?. Disponible en sitio Web: <http://www.mkgandhi.org/momgandhi/chap65.htm>.

Gandhi, Mahatma. Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la Verdad y la No violencia. Introducción y Edición John Dear. Pág. 127. Cantabria. Editora. Editorial Sal Terrae. Año 2003.

Gandhi, Mahatma. Ruskin – Unto this Last. Traducido Gujarati por Valji Govindji Desai. Impreso y publicado por: Jitendra Desai T. Navajivan Publishing House. Ahmedabad 380 014 (India). Disponible en Sitio Web: www.mkgandhi.org/ebks/untothislast.pdf.

Gandhi, Mohandas Karamchad Mahatma. El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi. El Evangelio de la Acción Desinteresada, pág. 80. Buenos Aires. Argentina. Editora Kier. Año 2007.

Gandhi, Mohandas Karamchad Mahatma. El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi. El Evangelio de la Acción Desinteresada, pág. 31. Buenos Aires. Argentina. Editorial Kier S.A, año 2007.

Gandhi, Mohandas Karamchad. El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la Acción Desinteresada, pág. 20. Buenos Aires. Argentina. Editorial Kier S.A. Año 2007.

Garrido, Miguel Armando. Fenómeno de No violencia. Pág. 28. Resistencia, Chaco. Argentina. Editorial Contexto. Año 2012. Disponible en Sitio Web: www.centropaz.com.ar Icono: Publicaciones – Ser Humano: Gandhi III, No violencia).

Garrido, Miguel Armando. Fenómeno de No violencia. Pág. 31. Resistencia. Chaco, Argentina. Editorial Contexto. Año 2012. Disponible en Sitio Web: www.centropaz.com.ar Icono: Publicaciones – Ser Humano: Gandhi III, No violencia.

La Santa Biblia. Traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto. V Edición. Evangelio Según San Mateo: 5,13, pág. 1153. Ediciones Paulinas. Buenos Aires. Argentina. Año 1976.

La Santa Biblia. Traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto. V Edición. Evangelio Según San Marcos: 9, 50, pág. 1198. Ediciones Paulinas. Buenos Aires. Argentina. Año 1976.

La Santa Biblia. Traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto. V Edición. Evangelio Según San Lucas: 14, 34-35, p. 1231. Ediciones Paulinas. Buenos Aires. Argentina. Año 1976.

López Martínez, Mario, Director. Enciclopedia de Paz y Conflictos, Voz: Marcha de la Sal, p. 655. Granada. Editorial Universidad de Granada. Año 2004.

Mahatma Gandhi, Hind Swaraj o de la Autonomía de la India. Impreso y Publicado por: Jitendra Desai T. Navajivan Publishing House. Ahmedabad 380 014 (India). Disponible en Sitio Web: <http://www.mkgandhi.org/ebks/hind.swaraj.pdf>.

Otto, María. Mahatma Gandhi. Palabras para la Paz. Cantabria. España. Editora Sal Térrea, ps. 20 y 93. Año 2004.

Pontara, Giuliano. Enciclopedia de Paz y Conflictos. Director Mario López Martínez, Voz: Gandhismo, Tomo I, p. 493. Granada. Editorial Universidad de Granada. Año 2004.

Real Academia Española, Diccionario, Edición del Tricentenario, voz Doctrina. Disponible en sitio Web: <http://dle.rai.es/?id=E3e0a19> . Acceso el 0 de 08 de 2016).

Satish Kumar: Influences. Capítulo 17 del Libro: No Destination. An Autobiography. Green Books Foxhole, Dartington Totnes, Devon TQ9 6 EB. Disponible en sitio Web: http://www.absolum.org/mist_11_principios.htm.

Das relações entre o social e ambiental: um olhar fenomenológico

Roberta Lopes Augustin*
Pedro Paulo da Silva**
Ulisses Bisinella***

Apresentação

O pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção. Todo o saber se instala nos horizontes abertos da percepção. Não se pode tratar de descrever a própria percepção como um dos fatos que se produzem no mundo, já que a percepção é a “falha” deste grande “diamante”.¹

É a partir do pensamento de Maurice Merleau-Ponty que iniciamos esta reflexão, uma vez que o autor nos convida a repensar o centro das investigações científicas. É crucial e indispensável o entendimento do conceito de percepção, não enquanto explicação e análise, mas “[...] como um acontecimento no mundo ao qual se possa aplicar, por exemplo, a categoria de causalidade, mas a cada momento como uma recriação [*sic*] ou uma reconstituição [*sic*]”.² A questão da percepção é fundamental para entender o processo das investigações científicas e sua influência tanto no saber social quanto ambiental. Nesta perspectiva, este ensaio teórico tem como premissa discutir a imbricação e a relação entre esses saberes, a partir de uma reflexão da abordagem fenomenológica, sendo essa reflexão uma possibilidade teórica e metodológica de investigação.

De início é necessário delinear a compreensão sobre o saber ambiental, “[...] não como princípios epistemológicos para a reunificação do saber ou para a integração interdisciplinar das ciências. São categorias que funcionam como estratégias conceituais, que se constroem e concretizam através de múltiplas

* Doutora em Ciências Sociais (Unisinos). Contato: roberta.augustin@gmail.com.

** Mestre em Gestão Educacional (Unisinos). Contato: pedro@faculdademurialdo.com.br.

*** Mestre em Filosofia (PUCRS) e Doutorando em Filosofia (PUCRS). Contato: ulissesbisinella@gmail.com.

¹ MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 179.

² *Ibidem*, p. 279.

inter-relações entre a teoria e a práxis”.³ Tendo em vista a sua amplitude, o saber ambiental problematiza o conhecimento fragmentado e proporciona, a partir da segunda metade do século XX, um olhar efetivamente interdisciplinar que visa a imbricação da relação entre a sociedade e a natureza, além da construção de um conhecimento científico transdisciplinar. Deste modo, o saber ambiental desvela um cenário investigativo sobre os diferentes condicionantes sociais, “[...] de maneira que possam estabelecer-se explicações causais sobre produção de conhecimentos, crenças e saberes, a partir de um determinado contexto social”.⁴ Nesse sentido, o saber ambiental revela uma concepção de

[...] análise das contradições e formas de convivência entre os enunciados descritivos, explicativos, valorativos e propositivos que se entremesclam nas formações teóricas e ideológicas do discurso ambiental e os princípios de racionalidade econômica e da lógica do mercado, que se constituíram na norma da racionalidade legitimada pela realidade existente mas que reduz o campo de construção do real possível.⁵

A questão do saber ambiental traz à tona o discurso existente sobre questões ambientais, muitas vezes construído sobre ideologias e lógicas que vão de encontro ao cenário de preservação ou resgate ambiental, visto ainda como externo da própria ação do sujeito.

Sob esta ótica, novas perspectivas influenciam uma reorientação do saber social, possibilitando a inspiração de novas abordagens, as quais enfatizam releituras para construções epistemológicas do mundo contemporâneo. Chega-se, assim, ao desmoronando dos enfoques globalizantes do real, de modo a permitir o questionamento sobre a universalidade do discurso. O processo precisa abrir-se para a superação entre as dicotomias do saber ambiental e do saber social.

Por conseguinte, para o mundo vivido, os processos estão na matriz, no caso, na percepção, inexistindo o cultivo entre dualismos, tais como: interno e externo, sujeito e objeto. A constituição da diversidade do olhar para as

³ LEFF, E. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 164.

⁴ Idem.

⁵ Ibidem, p. 165.

diferentes relações e interações sociais é incomensurável, inserindo ‘o sentir’ tão recusado pelo racionalismo ocidental como ponto de partida.

O objeto só se determina como um ser identificável através de uma série aberta de experiências possíveis, e só existe para um sujeito que opera esta identificação. O ser só é para alguém que seja capaz de recuar em relação a ele e que, portanto, esteja absolutamente fora do ser. É assim que o sujeito da percepção e que a noção de “sentidos” se torna impensável. Se ver ou ouvir for afastar-se da impressão para investi-la em pensamento e deixar de ser para conhecer, seria absurdo dizer que o vejo com meus olhos ou que ouço com meus ouvidos, pois meus olhos e meus ouvidos ainda são seres do mundo, incapazes, então, de preparar diante deste a zona de subjetividade de onde ele será visto ou ouvido. Não posso nem mesmo conservar alguma potência de conhecer aos meus olhos ou aos meus ouvidos, fazendo deles instrumentos de minha percepção, pois esta noção é ambígua, eles só são instrumentos da excitação corporal e não da própria percepção.⁶

Esses questionamentos relativos às percepções e sensações do homem e do mundo não significam um reencontro com espaços já balizados, mas oportunidades de reflexividades vinculadas à experiência vivida. Portanto, são negadas as disputas binaristas que impedem a exposição do fenômeno, para além das perspectivas racionalistas. Neste sentido é que Ponty percebe que “[...] a tarefa é introduzir a dúvida no rigor dos argumentos e de acompanhar os passos pelos quais a intenção se constrói e se desconstrói na medida das contingências mais ou menos persistente”.⁷

Nessa perspectiva, a significatividade apresenta uma visível ação interpretativa e seletiva no constante planejamento desenvolvido não só pelo cientista, mas também pelos seus atores. Este cenário se constitui com diferentes esferas materiais e imateriais, construído e transformado firmemente pela cultura. É este panorama que vai delinear dessemelhantes fenômenos e aprofundar compreensões da contemporaneidade, em suas distintas esferas. De acordo com Alfred Schutz

⁶ MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: M. Fontes, 2006. p. 287.

⁷ Idem apud PIAULT, 2003, p. 367.

Desde o princípio, nós, os atores no cenário social, vivemos o mundo como um mundo ao mesmo tempo de cultura e natureza, não como um mundo privado, mas intersubjetivo, ou seja, que nos é comum, que nos é dado ou que é potencialmente acessível a cada um de nós.⁸

O desenvolvimento deste ensaio foi feito a partir das considerações fenomenológicas, de modo a orientar elementos teórico-conceituais e delinear metodologicamente a apreensão dos movimentos societários dos atores e seus agenciamentos, na questão ambiental.

Fenomenologia para a imbricação do saber social e ambiental

“A fenomenologia é uma ciência descritiva dos princípios existenciais, não de produtos culturais já constituídos”.⁹ Nesse ínterim, as fontes científicas que constroem uma investigação têm como escopo a descrição de vivências dos diferentes atores, a partir da pluralidade das narrativas, visando suas imbricações e interações. Essa interlocução tem como base uma análise sociológica fundamentada em considerações fenomenológicas, a qual viabiliza a concepção da intersubjetividade, como orientadora da compreensão dos diferentes espaços que o saber ambiental e social revelam.

Portanto, é imprescindível destacar a contemporaneidade, como um processo dinâmico das relações de tempo e espaço, que conduz o constante repensar do saber social e ambiental, rompendo com paradigmas tradicionais e exigindo a interlocução dos conhecimentos. Desta forma, o *lôcus* da investigação é a partir da perspectiva transdisciplinar, de modo a compartilhar com Jean-François Lyotard [...] a rejeição dos referenciais universais, dos pensamentos totalizantes e das grandes narrativas, que superaram as visões dualistas da ciência moderna, conforme o conceito de transdisciplinaridade de Basarab Nicolescu.¹⁰

A transdisciplinaridade é a transgressão da dualidade, que opõe os pares binários: sujeito-objeto, subjetividade-objetividade, matéria-consciência, natureza-divino, simplicidade-complexidade, reducionismo-holismo, diversidade-

⁸ SCHUTZ, A. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Edição e organização de Helmut T. R. Wagner. Trad. de Raquel Weiss. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012 apud COULON, 1995, p. 12.

⁹ CSORDAS, Thomas. *Corpo, cura, significado*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008. p. 107.

¹⁰ NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. Trad. de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 1999. p. 57.

unidade. Esta dualidade é transgredida pela unidade aberta que engloba tanto o Universo como o ser humano.

Este cenário é fundamental para enfatizar os pontos cruciais que tecem as articulações teóricas de uma investigação de cunho fenomenológico que tem como seu objeto o ambiente, assim como as escolhas que elaboram as trajetórias e as definições conceituais para a sua execução. Dessa forma, o desvelar é o princípio, que prioriza a intersubjetividade acima das reflexões acerca da relação subjetividade/objetividade e nega uma lógica binária. Assim, compreende o saber social como “uma construção social de outra construção social.”¹¹

Neste sentido, Simmel contempla esta expectativa sob o pensamento social, quando analisa que não é a vida do indivíduo (entendido como ator social) o foco da interpretação, mas a realidade a partir dela; conseqüentemente, os conhecimentos construídos por intermédio do indivíduo, ou mesmo pelo coletivo, são delimitados a partir do propósito deste conhecimento, no qual estão inseridos e contextualizados em um ambiente.¹² Assim, Simmel¹³ define o social reconhecendo que os atores elaboram relações de interdependência, ao estabelecerem interações sociais de reciprocidade; formulam, ainda, o que o autor chama de sociações. Portanto, o pensar social na obra de Simmel é conceber que não existem fronteiras ou limites, pois são difusos e transitórios; o que se verifica, entretanto, é reconhecer o social como um processo dinâmico do acontecer.¹⁴ Nesse sentido, o saber ambiental também sustenta esta percepção, pois sua premissa basilar é compreendê-lo de uma forma dinâmica, processual e principalmente não linear. O que corrobora, então, o pensamento de Michael Foucault, que investe na concepção de que o social é produzido a partir de discursos e estes são elaborados por meio de um determinado contexto, no qual é necessário conscientizar e identificar os modos de produção dos saberes. Neste viés teórico, Schutz confirma a importância da ação:

¹¹ ORTIZ, R. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Olho D'água, 2003. p. 10.

¹² SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: o indivíduo e a sociedade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata de hechos interpretados, ya sea que se los considere separados de su contexto mediante una abstracción artificial, o bien insertos en él. En uno u otro caso, llevan consigo su horizonte interpretativo interno y externo. Esto no significa que en la vida diaria o en la ciencia seamos incapaces de captar la realidad del mundo; sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella; los que nos interesan para vivir o desde el punto de vista de un conjunto de reglas de procedimiento aceptadas para el pensar, a las que se denomina método científico.¹⁵

A inserção da obra de Schutz neste ensaio é fundamental como construto teórico, pois visa na Fenomenologia considerações balizadoras para a investigação nas Ciências Sociais. A abordagem do autor concentra a análise a partir da Fenomenologia de Edmund Husserl e da Sociologia da ação e compreensão de Weber. É importante recordar que Schutz não foi o único nem o primeiro teórico que se preocupou com as aproximações da Fenomenologia e da Sociologia, mas foram suas decisões, por identificar e analisar pontos específicos dessas áreas de conhecimento, que fizeram o ineditismo e a autonomia de sua obra; isto porque tem como questão norteadora a noção de experiência e ação como um espaço intersubjetivo na dinâmica social.

Dessa forma, Schutz alerta para a construção significativa da realidade social e ressalta a importância da intersubjetividade, como alicerce para o mundo social, na qual identifica, em primeiro momento, o mundo intersubjetivo como o real objeto de análise social e não o mundo externo ou interno. Composto esta argumentação, Merleau-Ponty indica que a tarefa da fenomenologia é revelar o mundo vivido, como espaço dos encontros com os outros, descortinando as ações, os engajamentos e as decisões que visam descrever as coisas, não em sua explicação ou análise, como uma realidade em si.¹⁶ Em primeiro lugar, observa-se a “experiência” como premissa básica para uma análise social. Para tanto, lembrar Husserl é crucial:

¹⁵ SCHUTZ, A. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu editores. Cap. I El sentido común y la interpretación científica de la acción humana, 1974, p. 37.

¹⁶ MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: M. Fontes, 2006.

A meta final de Husserl era uma criação de uma filosofia sem pressuposições. Seu ponto de partida irredutível são as experiências do ser humano consciente, que vive e age em um “mundo” que ele percebe e interpreta e que faz sentido para ele. Para lidar com esse mundo, ele utiliza um modo intencionalidade espontâneo, em termos intelectuais, mas ainda assim ativo que ele percebe: não há fase ou aspecto da consciência humana que surja de si e por si próprio; consciência é sempre consciência de alguma coisa. As formas de consciência estão ligadas ao conteúdo das experiências. Experiência é atenção “dirigida” para objetos, reais ou imaginários, materiais ou ideais; e todos esses objetos são, “intencionados”. Esse é um processo “imane de toda a experiência”; o objeto é construído de modo aperceptivo na síntese de diferentes perspectivas das quais o objeto é do fato visto ou posteriormente lembrado de maneiras tipificadas.¹⁷

Nesse ínterim, utilizando a perspectiva fenomenológica de Husserl, a imbricação entre o saber ambiental e o saber social dar-se-á a partir da rejeição de construções preconcebidas, ou seja, concepções binaristas. Ainda referenciando Husserl, para uma leitura da realidade, é preciso conceber uma ‘suspensão da crença’ no ‘mundo exterior’. Complementado com a compreensão de Merleau-Ponty

O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na interseção de minhas experiências com as do outro, pela engrenagem de umas sobre as outras; ele é, pois, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade, que faz sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências futuras presentes, da experiência do outro na minha.¹⁸

Portanto, o primeiro momento da compreensão para uma investigação de cunho científico, que tem como objeto de pesquisa o saber ambiental e social, é concebido como um espaço de relações e interações sociais, observado por meio da especificidade de sua dinâmica social, que é composta por relações intersubjetivas; no segundo momento, este pressuposto precisa ser investigado por uma interpretação que enfatizará as interlocuções dos conhecimentos, tanto a partir da multiplicidade de seus atores como da própria investigação. Assim, a visão de Husserl indica uma conjuntura inicial.

¹⁷ SCHUTZ, A. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Edição e organização de Helmut T. R. Wagner. Trad. de Raquel Weiss. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012, p. 7.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: M. Fontes, 2006. p. 18.

Ocupa-se da intersubjetividade bem como da subjetividade. Daí ele sugerir que “uma semelhante colocação entre parênteses de objetivo e a descrição do que então aparece” (*noema* em *noese*) podem ser feitas com a “vida” de outro eu, que representamos para nós mesmos; o método “reduutivo” pode estender-se da própria experiência de alguém para experiência, de um indivíduo, de outros eus. “Husserl chegou a falar de uma “relação intersubjetiva” de uma “consciência comum” “aquilo que une as consciências individuais” na unidade fenomenológica da vida social”. Para não ser mal interpretado, ressalva que “o intersubjetivo, fenomenologicamente reduzido e concretamente apreendido, é visto como uma ‘sociedade’ de ‘pessoas’ que compartilhem uma vida consciente”. Nossa consciência de outros eus “nos oferece mais que uma duplicação do que encontramos na nossa própria consciência, pois estabelece a diferença entre ‘si próprio’ e ‘outro’, que experimentamos, e nos apresenta as características da ‘vida social’”. Resulta disso uma nova tarefa: “revelar as intenções de que consiste a vida social”. O fenomenologista deve examinar não só “experiência de si próprio do eu”, mas também a “experiência, que dela deriva, de outros eus e a sociedade.”¹⁹

Logo, é imprescindível reconhecer que as relações estabelecidas em uma discussão de cunho socioambiental são intersubjetivas e, conseqüentemente, são contextos constituídos de experiência e de ação. Compreendendo estes conceitos a partir de Schutz, entende-se por experiência:

Experiência – o ponto de partida básico de todas as considerações fenomenológicas é a experiência essencialmente real ou imediatamente vivida, isto é, a corrente de experiência subjetiva, que flui espontaneamente, na qual o indivíduo vive e que, como uma corrente de consciência, carrega consigo laços espontâneos, traços da memória, etc., relativos a outras experiências anteriores. A experiência se torna experiência subjetivamente significativa somente através de um ato de reflexão, através do qual uma experiência essencialmente real é em retrospectiva, conscientemente apreendida e cognitivamente constituída. No curso de sua vida, uma pessoa compila um estoque de experiência, que a habilita a definir situações nas quais se encontra e a guiar sua conduta nelas.²⁰

A partir dessa reflexão, pode-se dizer que

ação é conduta humana que pode consistir em atividades físicas palpáveis, em atividades da mente, em falta de ação deliberada, ou em tolerância intencional das ações dos outros. Em todos os casos, porém, a conduta humana só é considerada ação quando e na medida em que a pessoa age e

¹⁹ Ibidem, p.09.

²⁰ SCHUTZ, A. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Edição e organização de Helmut T. R. Wagner. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012, p.312.

atribui à ação um significado e lhe dá uma direção que, por sua vez, pode ser compreendida como significante. Essa conduta intencionada e intencional torna-se social quando é dirigida à conduta de outros. Isso, em resumo, é a concepção de Weber do significado subjetivo como critério de importância fundamental para a compreensão da ação humana. Foi essa concepção que fez Schutz ver na teoria da ação de Weber uma ponte que lhe permitiria passar do reino da Fenomenologia para o da Sociologia (p. 9) [...] uma ação, enquanto conduta consciente, é distinta de qualquer outro tipo de conduta primeiro, devido à existência de uma linha de ação, o “projeto” da ação, seu plano operacional. Esse projeto, segundo Schutz, e também John R. Dewey, é um “ensaio dramático da ação futura”; a ação planejada é imaginada ou fantasiada como se já tivesse sido terminada. Os projetos se baseiam, é claro, no conhecimento dos fatores envolvidos, e esse conhecimento pode ser de vários níveis: podem ser bem precisos e detalhados, ou podem existir na forma de um esboço relativamente vago. Em qualquer dos casos, são diferentes do resultado real da ação: a execução de uma ação sempre acrescenta coisa ao projeto ou o modifica.²¹

Dessa forma, elaboram um espaço intersubjetivo muito particular, articulando projetos visualizados por meio de ações individuais e coletivas. Logicamente, o espaço se encontra no mundo da vida cotidiana; esta, por sua vez, consiste no mundo intersubjetivo. Ou seja, o mundo “[...] existía antes de nacer nosotros, y era experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora es ofrecido a nuestra experiencia e interpretación”.²² Por este motivo o mundo é entendido como intersubjetivo.

Como antedito, a importância da experiência introduz as balizas da interpretação para Schutz: “[...] toda interpretação desse mundo se baseia num estoque de experiências anteriores dele, as nossas próprias experienciais e aquelas que nos são transmitidas por nossos pais e professores, as quais, na forma de ‘conhecimento à mão’, funcionam como um código de referência”.²³ Desta forma, o mundo da vida cotidiana é a esfera de ações e interações; o espaço de dominação ou transformação, que proporcionará a execução dos propósitos que os atores podem estabelecer com seus semelhantes. Portanto:

²¹ Ibidem, p. 27.

²² SCHUTZ, A. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu editores. Cap. I El sentido común y la interpretación científica de la acción humana, 1974, p.39.

²³ SCHUTZ, A. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Edição e organização de Helmut T. R. Wagner. Trad. de Raquel Weiss. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012, p. 72.

Trabalhamos e operamos não só dentro do, mas também sobre o, mundo. Nossos movimentos corporais- os cinéticos, os de locomoção, os de operação – afetam, por assim relacionamentos mútuos. Por outro lado, esses objetos oferecem resistência a nossos atos e temos de vencê-los ou de nos conformarmos com eles. Nesse sentido, pode-se dizer com certeza que um motivo pragmático governa a nossa *atitude natural* com relação ao mundo da vida cotidiana. Mundo, nesse sentido, é algo que temos de modificar, através de nossas ações, ou que modifica nossas ações.²⁴

Salienta-se que a significatividade é o marco de referência da investigação da experiência, que constitui o resultado da atividade seletiva e interpretativa do ator. Assim, a vivência no mundo intersubjetivo, por meio do *conhecimento à mão*, é um constructo perceptivo, a partir de uma situação biograficamente determinada. Para Schutz

Essa situação biográfica determinada inclui certas possibilidades de atividades teóricas ou práticas futuras, que chamaremos de “propósito à mão”. É esse propósito à mão que define elementos, dentre todos os outros contidos numa dada situação, são relevantes para esse propósito. Esse sistema de relevâncias, por sua vez, determina que elementos devem ser transformados no substrato de uma tipificação generalizada, quais desses traços devem ser selecionados como características típicas e quais outros como exclusivos e individuais.²⁵

Em suma, o autor orienta, em sua análise, que quando uma conduta é prevista é chamada de *ação*, fundamentada em um projeto preconcebido. Assim, “*todos los proyectos de mis actos se basan en mi conocimiento a mano en el momento de la proyeccion*”.²⁶ Os projetos estão relacionados com os motivos e, conseqüentemente, distingue-se em duas formas:

O “motivo a fim de” se refere à atitude do ator que vive o processo de sua ação em curso. Ele é, portanto, uma categoria essencialmente subjetiva, que só é revelada ao observador se ele pergunta qual o significado que o ator atribui a sua ação. O “motivo por que” genuíno, entretanto, como descobrimos, é uma categoria objetiva, acessível ao observador, que tem que reconstruir a partir do ato realizado ou, mais precisamente, a partir do estado de coisas provocado no mundo exterior pela ação do ator, a atitude do ator em sua ação. Somente na medida em que o ator se volta para o seu

²⁴ Ibidem, p. 73.

²⁵ Ibidem, p. 74.

²⁶ Ibidem, p. 123.

passado, e assim se torna um observador de seus próprios atos, é que ele pode captar os “motivos por que” genuínos deles.²⁷

Portanto, as categorias propostas são entendidas como atores que estão imersos no mundo vivido e intersubjetivo, que encontram no projeto o solo que sustenta a ação. Para mapear estas imbricações é necessário negar a separação radical entre corpo e espírito, tão defendida pela perspectiva cartesiana e concentrar-se nos esforços teóricos que compreendem o indivisível, o uno, enfim, a união do corpo com o espírito.²⁸ A percepção, assim como o pensamento, origina-se nas coisas, uma vez que o pensar consiste em se reinstalar no ato da visão, buscando um reaprender a ver o mundo a partir do vivido. Reabre os olhos do corpo, entendendo a existência integrada ao mundo por meio do corpo.

O fenômeno da percepção questiona a percepção do mundo e investiga a viabilidade de pensá-lo sem antes percebê-lo. Merleau-Ponty tem como premissa minar os alicerces da desconfiança dos sentidos, defendido pelo pensamento cartesiano, entendendo e alegando que a percepção é a origem do erro, mas é igualmente a origem da verdade.²⁹ É nessa ambiguidade que este autor instiga a olhar o mundo, a partir de seu caráter inesgotável, e que, para tanto, não pode ser pensado dentro de uma estrutura de representação, em que os objetos se mostram integralmente, mas por meio da experiência da percepção que revela o caráter enigmático do mundo, em um desvelar da visão. Soma, ainda, a perspectiva de Ingold que instiga uma leitura que vise o processo, na qual se constitui e é constituído, em que o *ouvir* e o *ver* têm como premissa suas peculiaridades, mas compõem a intersecção crucial para a compreensão de questionar o vivido na sua vivência.³⁰

Enfim, o pensar não é possuir a representação do mundo, mas perceber um mundo que a cada instante, em sua particularidade, desvela seus perfis. Portanto, para a compreensão do mundo integrado, uno na interação entre

²⁷ Ibidem, p. 125.

²⁸ MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: M. Fontes, 2006.

²⁹ Idem.

³⁰ INGOLD, Tim. *Gente como a gente: O conceito de homem anatomicamente moderno*. *Ponto Urbe*, ano 5, versão 9.0, NAU-USP, dez./2011 (cap. 21 do livro *The perception of the environment*. London, Routledge, 2000).

humanos e não humanos, e entendendo-o como uma composição indivisível, é necessário rever de onde observar. Entre outros autores, Ponty e Csordas indicam o corpo como o lugar do mundo que nos permite percebê-lo e pensá-lo.³¹

Nessa abordagem, o corpo é o operador das diferentes instâncias do humano, que estabelece com o mundo uma relação pré-consciente, e faz do corpo o sujeito da percepção. Na construção de inter-relação coexistem outros momentos, tais como: a ação, o conhecimento e outras afeições. Ou seja, não existe neutralidade no espaço corporal, mas significações carregadas de valores distintos que o corpo deixa transparecer.

Em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa. É ele que mostra, ele que nos fala [...]; essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como o veremos, a todo mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros “objetos” o milagre da expressão.³²

Então, é a partir do sentido que o corpo é um campo expressivo, e a percepção é a investigação do mundo estabelecendo, desta forma, o corpo ao mundo. Ou melhor, o sujeito cognoscente é vinculado ao mundo pelo corpo, rompendo com a noção de corpo-objeto, sendo necessário enfatizar a experiência do corpo como campo criador de sentidos, isto porque a percepção não é uma representação mentalista, mas um acontecimento da corporeidade e, como tal, da existência. Ponty identifica o sentido dos acontecimentos não na essência desencarnada, mas na corporeidade.

Não há mais essências acima de nós, objetos positivos, oferecidos a um olho espiritual. Há porém, uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um outro, como as coisas visíveis são dobras secretas de nossa carne e de nosso corpo.³³

Dentro dessa concepção, o olhar nos abre as coisas, mas não a identidade delas, pois mundo é ambíguo e, portanto, o olhar nos envolve no centro da

³¹ MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: M. Fontes, 2006.

³² *Ibidem*, p. 267.

³³ *Ibidem*, p. 17.

descoberta das coisas, da mesma forma que o corpo é visível e vidente. A visão se faz dentro do ser e no meio do mundo, compreendendo no ator a dimensão de um ser que se confunde com o próprio movimento da experiência. Ponty indica que essa passagem do visível para o vidente e do vidente para o visível é a carne.

Assim, a carne do mundo entrelaça o corpo e as coisas, converte em si as parcelas comuns dos outros seres, concedendo ao corpo o direito de coexistir e distanciando-o da compreensão de união, pois é um elemento do ser. Sublinhando a intercorporeidade, o autor reafirma o ser indiviso, cheio de sentido, flutuando pela experiência sensível; faz o corpo desvelar o ser ao descobrir a carne que constitui o mundo – um visível enredado no invisível – fazendo parte do espetáculo do mundo e entrelaçando em si os outros visíveis. Destronando a consciência, ou seja, a reflexão, e recolocando o corpo como a primeira experiência, entrelaça o corpo ao mundo, e desmitifica a figura do sujeito onipotente, e abre o espaço para o primado da corporalidade essencial da consciência. Busca, deste modo, a síntese dessa abordagem para identificar, no primeiro momento, as imbricações entre o social, como um cenário que inter-relaciona o particular (o ator) e o coletivo (a sociedade), o homem e a natureza negando uma perspectiva binária e inter-relacionada.

Observa-se, abaixo, a contribuição de Carlos Alberto Steil:

Com essa noção de “carne”, Merleau-Ponty radicaliza o que já apontava com a noção de corpo, no sentido agora de uma transcendência do sujeito no mundo do qual o corpo humano é uma expressão. Ao invés da posição cartesiana de um sujeito que pensa e, portanto, existe, ou ainda, que pensa o mundo com uma mente à parte do mundo, na perspectiva fenomenológica, o mundo pensa no sujeito que existe na relação de continuidade e distinção como uma das expressões da carne do mundo, cuja diferença está na forma de exercer a reflexividade [...]. Pode-se concluir, portanto, que o conceito de carne de Merleau-Ponty ao mesmo tempo que estabelece uma continuidade entre o corpo humano e a carne do mundo também mantém a alteridade entre estes polos como constitutiva da experiência que se revela tanto através da via ecológica do encontro do sujeito humano com a natureza quanto na própria intimidade do sujeito humano na vivência do sagrado.³⁴

³⁴ CSORDAS, Thomas. *Corpo, cura, significado*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008 apud STEIL, 2008, p. 4.

Sendo assim, Merleau-Ponty enfatiza a inter-relação corpo/visão/mundo e privilegia a interrogação das relações como lacunares e latentes de significação. Observa dois pontos cruciais: reaprender a ver o mundo, pensando com o mundo; e, tendo como prerrogativa o pensamento, revela-se na situação.

Somado a essa abordagem, Csordas defende a construção de um paradigma da corporeidade que vise ao corpo não enquanto objeto de estudo da cultura e sim como próprio sujeito da cultura, pois “[...] a base existencial da cultura”.³⁵ A inserção do constructo teórico deste autor orienta para o entendimento de que “o corpo é o solo existencial da cultura”. O teórico constrói um diálogo entre alguns autores, mas é em Ponty que enfatiza uma das suas interpretações sobre o corpo, por meio da fenomenologia da percepção. Assim, o corpo é entendido enquanto contexto no mundo, pois tece seu olhar para o processo de objetificação dos objetos e não na percepção dos objetos. Dessa forma, a construção do paradigma de corporeidade de Csordas é alicerçado pelo conceito pré-objetivo de Merleau-Ponty, ultrapassando a visão dualista da corporeidade e situando o início da percepção no corpo, com finalização no objeto.

Esta reflexão é de suma importância para compreender as imbricações do saber social e ambiental, nesse momento em que a percepção começa no corpo, visível e vidente, compondo a carne do mundo e revelando-se um contexto do mundo. O corpo, portanto, é a intersecção do social e ambiental. Csordas busca em Bourdieu o conceito de habitus para compreender o corpo; tal definição é identificada enquanto “mediação universalizante que torna a prática de um agente individual sensato ou razoável”.³⁶ Dessa forma, o habitus é um gerador e unificador das práticas, articulando-as, por meio das estruturas cognitivas e avaliativas, à visão do mundo orientada pelas estruturas objetivas de um determinado estado no mundo, viabilizando a compreensão de um corpo socialmente informado.

Com estes diálogos, Csordas delinea um trajeto investigativo que tem como base a compreensão do processo de objetificação, ou seja, visa à constituição dos objetos culturais. Neste colapso teórico, o autor consegue desvelar seu objetivo, analisando a distinção entre o objeto cultural e suas

³⁵ Ibidem, p. 102.

³⁶ Ibidem, p. 109

manifestações e experiências como auto-objetificações concretas nos participantes.³⁷ Portanto, o paradigma da corporeidade a partir de Csordas liberta a investigação de binarismos e insiste na possibilidade de uma análise do corpo por meio da pré-objetificação em um corpo socialmente informado; foca a experiência do *self* como *modus operandi*. O autor potencializa a perspectiva de que o corpo socialmente informado se auto-objetifica e, somado à sua intersubjetividade, o ator se projeta no mundo.

Enfim, o paradigma de corporeidade de Csordas tem como proposta teórica a noção de corpo, como um contexto em que a cultura pode se inscrever, seja a partir da representação, seja a partir do significado.

Ainda em consonância com esta abordagem que ultrapassa as dicotomias enraizadas no pensamento ocidental da ciência moderna e visando conjecturar as imbricações entre o social e o ambiental, as teses de Ingold são de extrema relevância, pois balizarão algumas possibilidades investigativas. O autor reanima o pensamento ocidental reinserindo o ser vivo como raciocínio primeiro para a ciência e critica a ‘imagem de inversão moderna entre o dentro e o fora do organismo’. Ingold ainda defende que o organismo é constituído em um campo relacional e que ele se forma, num contínuo processo, a constituição da pessoa, não apenas a sustenta.³⁸

Portanto, Ingold compreende o ser humano indiviso, compondo-se como um “organismo-pessoa”, que habita o mundo ao mesmo tempo em que vai contribuindo para sua constituição. Neste sentido, o objetivo de Ingold, assim como este ensaio, é analisar a existência humana em desenvolvimento dentro de um ambiente que está em constante realização, envolvido tanto por processos sociais quanto biológicos.³⁹

É neste foco que a percepção é entendida como um engajamento ativo e exploratório a partir das habilidades de ação que emergem dentro de um processo de desenvolvimento do organismo-pessoa. Ingold argumenta que a forma orgânica não é revelada ou expressa, mas originada dentro do processo de desenvolvimento e este é constituído como nexos de relações entre muitos

³⁷ Ibidem, p. 115.

³⁸ INGOLD, T. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, p. 39-53, 1995.

³⁹ Idem.

reatores, ambos no e a partir do organismo, dentro de aspectos essenciais de seu ambiente. Uma reintegração das representações na práxis, uma integração lateral, “através da imersão do ator-receptor num dado contexto ambiental”.⁴⁰ O autor conclui que o desenvolvimento do organismo é o desenvolvimento de um ambiente para aquele organismo; o ambiente e o ser humano estão em conjunto. Portanto, o mundo para Ingold não é nem um mundo de uma natureza dada *a priori* sem um mundo de uma cultura somente construída. O mundo se constitui continuamente e nele nos constituímos.⁴¹

Assim, a cultura para Ingold não se constitui na acumulação de representações, mas no desenvolvimento de modos particulares de orientação/ação/interação nas práticas nas quais os sujeitos se engajam. Não é apenas o ser humano que estaria na constituição do social, mas a conjunção dele com os objetos e a natureza. A análise está nas relações e no processo, conforme Ingold, agentes-no-ambiente “[...], que visam uma realidade relacional e, desta maneira, o mundo e o conhecimento são feitos de uma ecologia da vida”⁴² na qual a percepção do indivíduo no espaço se constitui por meio dos diferentes deslocamentos ao longo de uma vida, e foca “[...] através da imersão do ator-receptor num dado contexto ambiental”.⁴³

Neste interim, Ingold propõe uma abordagem ecológica, tendo como centralidade a análise do organicismo da experiência humana, em um constante fluxo de ação/transformação/reformulação. O paradigma ecológico de Ingold objetiva a convergência do humano e do não humano inserida no ambiente; trata-se de uma compreensão mútua, inter-relacionada, que se constitui constantemente numa dinâmica relacional e nega a perspectiva de uma natureza preexistente, estática para sua ocupação. Assim, o mundo é um organismo e todos se movem com ele e, portanto, as ações humanas não transformam o mundo, mas são partes e parcelas destas transformações.

⁴⁰ Ibidem, p. 220.

⁴¹ INGOLD, Tim. Gente como a gente: O conceito de homem anatomicamente moderno. *Ponto Urbe*, Ano 5, versão 9.0, NAU-USP, dez./2011 (cap. 21 do livro *The perception of the environment*. London, Routledge, 2000).

⁴² Ibidem, p. 18.

⁴³ Ibidem, p. 220.

Considerações

Este ensaio teve como objetivo refletir sobre a imbricação entre o saber social e ambiental, a partir de uma abordagem fenomenológica. Assim, através dos diferentes autores, pode-se observar as influências e consequências que a exigência do saber ambiental proporcionou em uma dinamização do conhecimento científico. Questionar o espaço em que estabelecemos nossas ações exige a compreensão dos fatos que contribuem para a existência da realidade na qual estamos inseridos. A tomada de uma postura frente aos problemas socioambientais parte, então, de uma investigação científica, originada da necessidade de proporcionar diferentes visões sobre problemas de um determinado contexto.

As atuais mudanças sociais produzem fenômenos de desterritorialização e reterritorialização das culturas. É o momento em que aprendemos a olhar o dinamismo socioambiental e suas novas configurações, a das relações de poder, do tempo e do espaço. Neste pensar, não podemos perder o olhar do específico; é preciso estabelecer uma contínua reflexão sobre o objetivo e a *episteme* social e ambiental.

Em face deste cenário, é fundamental que repensemos nossas categorias de apreensão do social, pois se continuarmos apenas pautados nas hierarquias de saberes, no esfacelamento do social, na diluição dos conflitos socioambientais, na separação do sujeito do objeto, no ato de produção do conhecimento, continuaremos a reproduzir. Estes contextos exigem um redimensionar das investigações socioambientais, rompendo com o paradigma tradicional, que já não responde mais às necessidades e à dinâmica social, cujo processo interativo requer novas competências e saberes.

Entende-se, nesta perspectiva, que o conhecimento social, produzido na dialética teoria/prática, deva ser a base, tendo em vista a importância do reconhecimento de diferentes olhares sobre determinados espaços sociais e ambientais e compreendendo os atores sociais como articuladores e dinamizadores dos seus próprios contextos. Nesta concepção, a palavra precisa deixar de ser privilégio para ser compreendida como ferramenta de uma sociedade, que visa à emancipação social e ambiental. É necessário compreender estas instâncias, não como retóricas de um discurso pautado em estatísticas econômicas, mas como uma instância desafiadora, como um caminho de

construção de novas propostas sociais focadas no interior das sociais e ambientais para uma inserção sociopolítica.

Referências

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994. v. I.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Universidade da UFRGS, 2002.

CSORDAS, Thomas. *Corpo, cura, significado*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008.

COULON, Alan. *Etnometodologia*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Vozes, 1995.

INGOLD, Tim. Sobre a distinção entre evolução e história. *Revista Antropolítica*, n. 20, p. 17-36, 1ª sem. 2006.

_____. Gente como a gente: o conceito de homem anatomicamente moderno. *Ponto Urbe*, ano 5, versão 9.0, NAU-USP, dez./2011 (cap. 21 do livro *The perception of the environment*. London, Routledge, 2000).

_____. Pare, olhe, escute! – um prefácio. *Ponto Urbe*, ano 2, versão 3.0, NAU-USP, jul./ 2008.

_____. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, p. 39-53, 1995.

_____. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. *Ponto Urbe*, ano 2, versão 3.0, NAU-USP, jul./ 2008 (cap. 14 do livro *The perception of the environment*. London, Routledge, 2000).

_____. Beyond biology and culture: the meaning of evolution in a relational world. *Social Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 209-221, 2004.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

_____. Introdução ao que é um animal. *Antropolítica*, Niterói: EdUFF, n. 22, 1ª sem. 2007.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1998.

MEAD, G. H. *Espírito, persona y sociedad*. (Mind, Self. And Society). México: Paydós, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

- _____. *Conversas – 1948*. São Paulo: M. Fontes, 2004a.
- _____. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: M. Fontes, 2006.
- _____. *Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos – Filosofia e Linguagem*. Campinas: Papyrus, 1990.
- _____. *O homem e a comunicação: a prosa do mundo*. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.
- _____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. *O visível e o invisível*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *Signos*. São Paulo: M. Fontes, 1991.
- _____. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. Trad. de Lúcia Pereira. de Souza. São Paulo: Triom, 1999.
- ORTIZ, R. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Olho D'água, 1998.
- ORTIZ, R. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Olho D'água, 2003.
- PASTORINI, A. *A categoria “questão social” em debate*. São Paulo: Cortez, 2004.
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- SCHUTZ, A. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974. Cap. I.
- _____. *Fenomenologia e relações sociais: Textos escolhidos de Alfred Schutz*. Org. e introd. de Helmut. R. Wagner. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979.
- _____. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Edição e organização de Helmut T. R. Wagner. Trad. de Raquel Weiss. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012. (Coleção Sociologia).
- SIMMEL, Georg. *Essays on religion*. Yale: Yale University Press -Durham, 1997.
- _____. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.
- SOUZA, Lelbo M. Lobo de; FOLLMANN, José Ivo (Org.). *Transdisciplinaridade e universidade: uma proposta em construção*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003.
- WEBER, M. Ação social e relação social. In: FORACHI, M. M.; MARTINS, J. S. *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 117-121.

O sujeito e as perdas da tradição e da verdade

Camila Scheifler Lang*

Introdução

Em se tratando das sociedades tradicionais, tanto o ser, tido como filiação, quanto o bem e a verdade, tidos como as restrições morais, e os mitos tidos em nome das restrições antecedem a entrada dos indivíduos no mundo, e estão visivelmente decididos e prescritos no código da cultura. Sem dúvida, temos acenado para a prescrição das consequências das infrações aos tabus; o sujeito parece poder escolher transgredir, mas lhe é conhecido o fato de haver um preço a pagar por tal transgressão, bem como o que está transgredindo lhe é claro e objetivo. Para Freud, as formações sociais libertam o sujeito da necessidade de dar uma resposta neurótica a seu conflito. Nas sociedades tradicionais, há a ideia de que o conflito não deixa de existir; sobretudo, ainda que não seja essencialmente intrapsíquico, ele ocorre entre os homens e suas regras instituídas no grupo.¹

É justamente aí que reside, o ponto de vista da Psicanálise, a nosso ver, o aspecto senão mais genuíno, o mais discutível: os seres humanos, como sujeitos em sociedade coabitam de forma subjetiva as mesmas agruras que de modo individual, sobretudo porque todos padecem dos efeitos do inconsciente.

O presente texto aborda as questões implicadas entre sujeito e sociedade, especialmente no que diz respeito à perda da tradição e da verdade. Conjecturamos que, de forma contundente, há uma crise na humanidade na atualidade e, ao mesmo tempo,

vive-se uma época singular com profundas transformações. Nenhuma época conseguiu, como a atual, apresentar o seu conhecimento acerca do ser humano, de modo tão eficaz e fascinante, nem comunicá-lo de modo tão

* Psicóloga e professora, Mestra em Filosofia-UCS. Especialista em Psicologia Clínica-UFRGS. Membro provisório em formação psicanalítica pelo CEP de Porto Alegre. *E-mail:* camilalang@terra.com.br. Aceito divulgação do texto em quaisquer meios científicos.

¹ KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 51.

fácil e rápido. Porém, nenhuma época soube menos que a nossa quem de fato é o ser humano.²

Desse modo, pretendemos esboçar uma reflexão ética acerca das vicissitudes humanas, congregando aspectos da cultura, da sociedade e das tradições. Obviamente situando acerca do capitalismo e das configurações expressas da modernidade, a verdade é pauta para novas reflexões.

Sujeito e sociedade

Sobre a psicologia individual e a social, em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/1996), Freud pontua:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado de perto. É verdade que a psicologia individual se relaciona com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raras vezes [...] se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um *modelo*, *um objeto*, *um auxiliar*, *um oponente*, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social.³

Parece-nos claro que o campo social está para o indivíduo e este não vive fora dele. O sujeito humano é um ser social e se faz senão pelos outros – em particular num primeiro momento, os pais ou os primeiros educadores –, que podem reconhecê-lo como totalidade, da qual eles falam, e que antecede a seu primeiro regozijo de existir, no momento do “Estágio do Espelho”;⁴ no que concerne aqui, “basta compreender o estádio do espelho como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, é a

² NODARI, Paulo C. O jusnaturalismo em Locke: os direitos naturais inalienáveis do indivíduo. In: CALGARO, Cleide; BIASOLI, Luis Fernando; ERTHAL, Cesar Augusto. *Ética e direitos humanos*. Caxias do Sul: Educs, 2016. p. 10.

³ FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, p. 81, [1921-1996].

⁴ LACAN, J. O estádio do espelho como fundador da função do eu, In: *Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1949/1998, p. 96-103.

transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem”.⁵ Assim, como portador de desejos que podem assegurar-lhe seu lugar na dinâmica social, um lugar que ele deverá investir narcisicamente, a fim de continuar a tradição ou combatê-la. No seminário de 1956-57/1995 – “A relação de objeto”, Lacan afirma: “[...] o estágio do espelho [...] ilustra o caráter de conflito da relação dual”. Portanto, o estágio do espelho apregoa por definição algo que não se refere nem a um simples estágio nem somente à experiência do espelho, pois o que está em pauta no final das contas é o advento da alteridade.⁶

O percurso da passagem de um ser *associal* animado por um desejo de total potência (ligado, de fato, a um sentimento de real impotência) a um ser social, que integra os valores de seu grupo e se localiza em relação a eles, e o acesso à humanidade acontecem pelos processos de socialização, que são tidos como uma violência “necessária” e “estruturante”,⁷ por, além disso, proporcionarem a experiência da castração simbólica. Esse processo, vivido de forma *normal*⁸ pela humanidade, implica afirmar que ocorre pela intermediação dos processos de recalçamento e idealização, que se instauram; pela capacidade de amar o outro e de se amar – a libido objetual não sendo necessariamente oposta à libido narcísica –, por trabalhar com os outros; sublimar suas pulsões mais violentas e mais destrutivas nas artes, nas ciências e em toda atividade socialmente valorizada.⁹

Ora, tratando-se da temática humanidade, podemos assinalar que esta sofre um importante impacto, no que diz respeito ao assunto capitalismo, pois este último substituiu definitivamente a ideia de um bem supremo pela ideia da *dimensão dos bens*, proposta por Lacan, “instaurando a promessa permanente de que o sujeito poderá contornar o seu desejo, encontrando no real (no mercado), o equivalente possível de seu bem”. Há portanto, uma crise muito maior, que abala as certezas sobre o ser, o bem e a verdade.¹⁰ Situando

⁵ LACAN, op. cit., p. 96-103.

⁶ LACAN, J. *O Seminário. Livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995. p.15.

⁷ AULAGNIER, P. *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

⁸ Grifo da autora assinalando do tema normal, o que viria a ser normal na atualidade.

⁹ ENRIQUEZ, Eugène. ENRIQUEZ, Eugène. *Psicanálise e ciências sociais. Ágora*, Rio de Janeiro, v. VIII, n. 2, jul./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v8n2/a01v8n2.pdf>>. Acesso em: 3 jan. 2017.

¹⁰ KEHL, op. cit., 2002, p. 51.

Agamben, em uma entrevista recente, esclarece ele sobre o capitalismo: “O capitalismo é uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro.”¹¹

A individualização, tida como modo de subjetivação correspondente à vigência do poder soberano, exige não só a separação entre cada homem e todos os outros que o rodeiam, vivos ou mortos, como também, para que a convivência seja possível, nesses novos termos, exige a separação entre cada homem e uma grande parte de si mesmo.¹²

Há como significado para *Civilização*,¹³ nome que damos a esse estado de separação entre os homens, sobretudo, entre cada homem e seus impulsos, suas necessidades fisiológicas, boa parte de seus afetos e de suas vontades. Em *O futuro de uma ilusão* (1927/1996), Freud escreve sobre cultura-civilização:

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização –, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, em especial, a distribuição da riqueza disponível.¹⁴

Foi entre o Feudalismo e a Modernidade que o longo “processo civilizador” produziu a divisão entre o público e o privado, entre aquilo que se pode fazer na

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro*. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida a Peppe Salvà e publicada por *Ragusa News*, 16 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 3 jan. 2017.

¹² KEHL, op. cit., 2002, p. 52.

¹³ Segundo o historiador holandês Johan Huizinga (1872-1945), só é possível vislumbrar-se a existência de uma civilização quando são preenchidos três requisitos primordiais: 1 – certo grau de domínio da natureza física, a partir de boas técnicas científicas e industriais; 2 – um indispensável equilíbrio entre esse progresso técnico e esse domínio do homem sobre a natureza física, e um correspondente progresso moral e o domínio do homem sobre a sua própria natureza espiritual; 3 – a existência de um ideal comum, como característica da feição espiritual de uma época ou de um povo. Disponível em: <<http://www.significados.com.br/civilizacao/>>. Acesso em: 3 jan. 2017.

¹⁴ FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 15-16. v. XXI.

companhia dos outros e o que só se faz no isolamento, sem o olhar espectador do outro; entre o que pode ser nomeado em sociedade e aquilo que o homem educado não pode dizer nem a si mesmo.¹⁵ Mas, também, nos é conhecido que aquilo que ora era tido em sigilo, já não o é com o advento da tecnologia, que permite o espetáculo do revelar a vida em isolamento, seja em programas televisivos ao estilo *Reality Show*, seja pelos inúmeros produtos vigilantes (câmeras, canetas, escutas e outros), seja ainda pela hiperestimulação das redes sociais, que protagonizam o sujeito aos moldes da falsa ideia de autonomia.

Certamente, é prudente a recordação de que Freud,¹⁶ ocupando-se dos aspectos concernentes ao enlace entre o sujeito e a cultura, indicou e distinguiu as dificuldades relativas à organização social no artigo *O mal-estar na cultura*. Nesse texto, Freud assegura que a cultura tem como uma de suas funções regular as relações dos homens entre si, mas que sua instauração depende exatamente da renúncia à satisfação pulsional, especialmente a renúncia à agressividade. Assim, denominada de frustração cultural, a insatisfação é colocada como uma condição prévia para a cultura. E, concentrado em suas ideias, constata que a perda da felicidade, por meio do sentimento de culpabilidade, engendrado pela cultura, é o preço pago pela evolução cultural.¹⁷

Conforme Freud, são três as vias de sofrimento: a decadência do próprio corpo, o mundo exterior e as relações com os outros. Proporcionalmente ao destaque para o sofrimento, advindo dos relacionamentos humanos, somam-se a constatação de que a finalidade de evitar o sofrimento se sobressai àquela da busca por prazer, a despeito de considerar que a procura de uma satisfação ilimitada é uma norma de conduta tentadora. Freud elege três formas principais de diminuição desse sofrimento: distrações, que fazem parecer pequena a nossa miséria; satisfações substitutivas que a reduzem, e os narcóticos, que nos

¹⁵ KEHL, op. cit., p. 52.

¹⁶ FREUD, S. *El mal estar en la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2007. (Coleção Obras Completas, v. 21, p. 57-140).

¹⁷ TOREZAN, Zeila C. Facci; AGUIAR, Fernando. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. *Rev. Mal-Estar Subj.*, Fortaleza, v. 11, n. 2, p. 525-554, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000200004&lng=pt&nrm=iso>.

tornam insensíveis a ela. O isolamento social é tido como uma maneira de evitar o sofrimento advindo do relacionamento humano.¹⁸

Todavia, cabe sinalizar que,

como o sentido de nossos atos se produz por meio das práticas falantes que circulam socialmente, toda uma grande parcela de impulsos e vontades que o sujeito cala ou esconde – em troca da convivência com os outros – vai se silenciando, até se alienar do próprio eu, formando assim o sujeito dividido que desconhece a dimensão do que cedeu ao Outro.¹⁹

O sujeito civilizado é o sujeito do inconsciente da Psicanálise e, de tal modo, é o sujeito do desejo, esquematizado por Freud, a partir da noção de inconsciente, marcado e movido pela falta. Sujeito este distinto do ser biológico e do sujeito da consciência filosófica. Constituído pela inserção em uma ordem simbólica que o antecede, esse sujeito é atravessado pela linguagem, tomado pelo desejo de um Outro e mediado por um terceiro.²⁰

Sujeito e atualidade: crise

Na atualidade, temos o sujeito à mercê de um Outro pouco interdito, pouco marcado por uma falta simbólica, portanto, imaginariamente passível de completude, o que torna o sujeito suscetível à objetualização; aí, obviamente, reside o abalo nessa noção de sujeito de desejo proposta pela Psicanálise. Igualmente, a apatia, alienação e angústia são marcas comuns, em que a falta não se instala de maneira efetiva, pondo em questão o estatuto do sujeito do desejo. “Imerso num discurso da apologia de uma suposta felicidade plena proporcionada pelo saber científico, saber este que pretende superar todo e qualquer limite e suprir toda e qualquer falta”, observa-se que o declínio da lei da castração se torna manifesto e “produtor de condutas e atuações delirantes e transgressoras”.²¹

¹⁸ TOREZAN, op. cit., 2011.

¹⁹ KEHL, op. cit., p. 52.

²⁰ TOREZAN, op. cit.

²¹ Idem.

Há uma crise na subjetividade e, por assim dizer, na Modernidade,²² devido, de certo modo, à questão do desamparo originário e às mudanças ocorridas também na sociedade. Atualmente, e não somente no mundo atual, a imagem do sujeito não é mais reconhecida pelo Outro a partir do *ser*, mas do *ter*. Ela é reconhecida, à medida que o sujeito tem a capacidade de possuir objetos. Assistimos, assim, a um desinvestimento nas trocas inter-humanas ou intersubjetivas. A fragmentação da subjetividade ocupa lugar fundamental na nova configuração do social no Ocidente. Houve, portanto, diferentes mudanças sociais, econômicas, culturais, ideológicas, entre outras. Torezan utiliza a expressão *face contemporânea do desamparo*, para sustentar que esse movimento é gerado a partir de uma perda nas relações dos homens com o saber e com a verdade.²³

É a partir da Renascença, que as civilizações do Ocidente testemunharam a substituição da visão unificada do mundo medieval por outra, muito mais fragmentada, que nos apresenta um mundo em constante mutação, desvinculado do plano divino. Um mundo de indivíduos particulares vivendo experiências particulares, em época e lugares particulares. Se a relação solitária, portanto, desamparada do sujeito com a verdade vem sendo pensada desde Descartes, que pretendeu responder a ela por meio da dúvida sistemática, os filósofos empiristas do séc. XVII avançaram vários passos na direção da dessacralização dessa verdade, ao propor a prevalência do particular sobre os universais e da experiência sobre a revelação.²⁴

Igualmente, essa obliteração na unicidade do discurso do Outro trouxe a necessidade de autofundação das escolhas subjetivas que produziu, conseqüentemente, o apelo a uma rede de interlocuções horizontais, a partir de onde se pudesse enunciar algum tipo de verdade que sustentasse o desamparo dos sujeitos modernos, desde o final da Renascença.²⁵ Khel segue suas reflexões, pontuando:

²² BARTUCCI, Giovanna (Org.). *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

²³ KEHL, op. cit., p. 52.

²⁴ KEHL, op. cit., 2002, p. 53.

²⁵ Idem.

Uma das respostas possíveis – certamente a mais poderosa – à nossa separação de um estado de natureza sempre foi a produção, pela cultura, de modos de religação entre o homem e o universo, entre os homens e o Pai perdido (Deus), entre o homem e sua comunidade terrena. As religiões e todas as outras formações simbólicas próprias das sociedades tradicionais, cuja função sempre foi conferir aos sujeitos uma destinação e uma série de práticas, rituais ou não, que lhes garantissem um lugar no desejo do Outro, são atenuantes para o desamparo.²⁶

Para a autora, essas formações necessárias para a condição humana também são tidas como modos de pertinência, de produção de sentidos para a vida, de filiação, de amparo simbólico. Sabemos que o desamparo é parte da condição humana; desse modo, por meio de um mundo feito de linguagem, as grandes formações da cultura têm como implicação funcional proporcionar certas estruturas razoavelmente sólidas de apoio para esses seres, por definição desgarrados da ordem da natureza.²⁷

Sobretudo, é possível aferir a tradição, ancorada pela possibilidade de situar as pessoas numa sociedade, orientando e explicitando sobre o que é esperado de cada sujeito, a partir do nascimento, bem como a religião, que produz sentido tanto para a vida quanto para a morte, orientando para as escolhas morais, principalmente, os mitos que “explicam por que as coisas são como são e fundamentam as interdições necessárias à manutenção do laço social”.²⁸

Os antepassados detêm um saber a ser transmitido de geração a geração, garantindo uma perpetuação do sentido da experiência individual através dos tempos. Há uma relação de continuidade entre a memória dos mortos ancestrais, o lugar dos adultos vivos e o de seus descendentes; nessas condições, o fio do tempo talvez se desenrole mais devagar e, sobretudo, talvez não precise ser recomendado a cada geração, ou várias vezes ao longo de uma vida.²⁹ Assim,

existe um legado dos antepassados, ancestrais e contemporâneos que vai sendo deslocado, transferido e passado de uma geração a outra. Legado de direitos e de deveres que pode ser assumido como próprio, questionado, contestado ou transformado. Legado que se inscreve no sujeito como ideal

²⁶ Idem.

²⁷ Idem.

²⁸ Ibidem, op. cit., p. 53-54.

²⁹ Idem.

e se integra ao superego, podendo, a partir disso, ser vivido como desejo próprio.³⁰

São, com efeito, duas as características que fazem nossa situação, portanto, nossa forma de modernidade, conforme assinala Bauman,³¹ nova e diferente. A primeira diz do colapso gradual e do rápido declínio da antiga ilusão moderna

da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável da mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos postulados: do firme equilíbrio entre oferta e procura e a satisfação de todas as necessidades; da ordem perfeita, em que tudo é colocado no lugar certo, nada que esteja deslocado persiste e nenhum lugar é posto em dúvida; das coisas humanas que se tornam totalmente transparentes porque se sabe tudo o que deve ser sabido; do completo domínio sobre o futuro – tão completo que põe fim a toda contingência, disputa, ambivalência e consequências imprevistas das iniciativas humanas.³²

Desse modo, compreende-se uma sociedade obsessivamente higienista, normativa de condutas certas e politicamente corretas, sobretudo porque essa espécie de transparência intencional estaria a serviço de mascarar e camuflar justamente o oposto, o caos e a desorganização. A segunda,³³ analisa-se, é relacionada à desregulamentação e à privatização dos deveres e das tarefas modernizantes. Alude-se à “individualização” de determinadas propriedades coletivas; à autoafirmação dos indivíduos; à mudança de *locus*, no que tange aos discursos ético e político.

O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana, vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (“individualizado”), atribuído às vísceras e energias individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos. Ainda que a ideia de aperfeiçoamento (ou de toda modernização adicional do status quo) pela ação legislativa da sociedade como um todo não tenha sido completamente abandonada, a ênfase (juntamente, o que é importante, com o peso da

³⁰ TOZATO, Maria Inês Saradi de. Transmissão psíquica: metamorfoses teórico-clínicas de um corpo em movimento. p. 100. Disponível em: <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/5138/5138_5.PDF>. Acesso em: 3 jan. 2017.

³¹ BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

³² Ibidem, p. 37.

³³ BAUMAN, 2001.

responsabilidade) se trasladou decisivamente para a autoafirmação do indivíduo. Essa importante alteração se reflete na realocação do discurso ético/político do quadro da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado.³⁴

Kehl³⁵ afirma que na Modernidade, “se Deus ainda não deixou de existir, certamente foi destituído de algumas de suas funções”. A quebra do poder absoluto e da detenção da palavra do Pai da Igreja católica, impulsionou a uma multiplicidade de saberes, forçando os homens a escolherem sua filiação simbólica. Se as sociedades preservam ainda a ideia de um Deus, o fato é que já não existem mais as condições para que esse Deus seja Um. Consoante a isso, Bauman³⁶ insiste em assinalar que, com a emancipação das crenças no ato de criação, revelação e condenação eternas, os seres humanos, sob sua própria responsabilidade, empreendem ações sob seu próprio julgo, conquanto também se encontrem, em alguma medida, sob o julgo dos seus pares e da sociedade. O que o homem faz ele mesmo pode desfazer.

Os limites, agora, estão relacionados aos próprios recursos, dons adquiridos ou herdados, coragem, determinação, força de vontade. Ser moderno, acrescenta Bauman,³⁷ implica o movimento constante, a incapacidade de parar, de permanecer estagnado. A impossibilidade de atingir as satisfações encontra-se na consumação sempre futura, nos objetivos que desvanecem e perdem sua atração e potencial de satisfação no ato de sua realização, talvez antes. “Ser moderno significa estar sempre à frente de si mesmo, num Estado de constante transgressão [...], também significa ter uma identidade que só pode existir como projeto não realizado.”

Corroborando os aspectos que direcionam para a temática do esvaziamento e da perda da tradição e da verdade, têm-se abaladas as estruturas representativas de autoridade; passa-se pela transmissão oral à letra escrita; da passagem de uma subjetividade totalmente sustentada em uma palavra de autoridade a uma subjetividade feita a cargo do próprio indivíduo. Em

³⁴ Ibidem, p. 37-38.

³⁵ Ibidem, p. 54.

³⁶ BAUMAN, op. cit., 2001, p. 37.

³⁷ Idem.

pleno argumento, temos a função nomeadora e estruturante do “Pai” lentamente se desvinculando da figura dos representantes de Deus na Terra, tornando-se mais abstrata, e seus desígnios mais enigmáticos, passíveis de interpretações individuais, diferenciadas.³⁸

Ou seja, “tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é”.³⁹ Conjectura-se que a falência da autoridade, das instituições religiosas, sejam elas quais forem, e a quebra dos ideais transcendentais da metafísica, que permearam o pensamento político, teológico e filosófico, desde o fim da Antiguidade, ainda não foram suficientemente compreendidas e são possivelmente interface para cenários a serem investigados.

Percebe-se, pois, que o *supereu*, essa instância psíquica encarregada de perpetuar para os sujeitos desejantes as interdições e os ideais paternos e, ao mesmo tempo, vigiar seus atos e sua consciência, comparando-os rigorosamente com aqueles mesmos ideais, internaliza-se e torna-se inconsciente e cada vez mais cruel, à medida que os representantes simbólicos do Pai – avaliadores autorizados da Lei e da verdade – pulverizam-se e se enfraquecem nas sociedades modernas.⁴⁰

Kehl é envolvente ao assinalar que são muitas as situações reais que abalaram a tradição, especialmente, porque o individualismo contemporâneo começou a assumir seus primeiros contornos mais nítidos. Além das transformações ocorridas, a partir da Renascença, com a invenção da imprensa e a enorme circulação da palavra escrita, surge uma palavra com um enorme potencial transgressivo, impossível de ser retida em bibliotecas oficiais, uma palavra plural e vasta e “diluída em diversos sabores”, mas que, sobretudo, antecipa a livre circulação de ideias remetendo cada sujeito, como leitor isolado de um texto, ao contato direto e personalizado com o saber de um Outro cada vez mais abstrato. Ao destinar a autonomia proporcionada pela liberdade, há uma espécie de instauração de desamparo, por supormos que cada sujeito se

³⁸ KEHL, op. cit., 2002, p. 56.

³⁹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 128. Cap. 3.

⁴⁰ KEHL, op. cit., 2002.

encarrega de sua versão particular. Concatenado a exprimir uma versão particular, existe o desamparo que essa liberdade também proporciona.⁴¹

Freud ([1929] 1996), em *Mal-estar na civilização*, argumenta que o que suscita esse mal-estar, esse desamparo, possivelmente é a sensação de não fazer mais parte do mundo, sem saber exatamente onde se encaixar: a pergunta que recai é: A qual lei e a qual palavra filiar-se? Observa-se que já não há a “palavra do mais forte”, que dita quem sou e para onde devo ir.⁴² Ganhamos a liberdade de escolha, mas precisamos engendrar essa meia verdade da linguagem, da palavra que se desloca, detentora de múltiplos significantes: nem último, nem fixo, nem fora da linguagem,

que garanta uma ancoragem para as significações [...]. O homem moderno padece da falta de referentes estáveis para a linguagem; ainda que tentemos negá-lo, aderindo a crenças e dogmas, o próprio fato de nos ser permitido escolher nossa filiação a um corpo dogmático já torna evidente sua arbitrariedade.⁴³

Analisa-se que já não se oferece somente uma filiação nem um destino determinado a ser seguido. Daí ressurgem aspectos da religião e o sentimento de religiosidade; o quanto estes se tornam fortalecidos, na tentativa de o homem encontrar para si algumas respostas, e, em alguma forma, livrar-se da angústia de desamparo. “O sujeito não está apenas desamparado na própria linguagem. Precisa tomar cuidado com o que diz. Não é mais possível, como Descartes, fundar o ser na representação.”⁴⁴

Passamos, então, conforme a autora, a perceber que a linguagem, no período clássico, deixa de ser entendida como o conjunto de nomes dados por Deus às coisas do mundo, para se tornar representação harmoniosa do mundo, pois o uso da linguagem é garantia de maior aproximação entre a representação e a verdade. A verdade surge como uma espécie de efeito de estilo, que se encontra ao lado da retórica e das técnicas de bem dizer. Na modernidade, a linguagem já não é mais nem o conjunto dos nomes das coisas nem a

⁴¹ KEHL, op cit., 2002.

⁴² FREUD, op. cit., 1996. t. III.

⁴³ KEHL, op cit., 2002, p. 67.

⁴⁴ Idem.

representação harmoniosa da verdade, mas a expressão de quem fala.⁴⁵ Desse modo, enquanto

o homem moderno padece da falta de referentes estáveis para a linguagem; ainda que tentemos negá-los, aderindo a crenças e dogmas, o próprio fato de nos ser permitido escolher nossa filiação a um corpo dogmático já torna evidente sua arbitrariedade. Essa negação, que nos ajuda a suportar no dia a dia a precariedade da linguagem na constituição da relação com o outro, não pode impedir o sentimento de desamparo de um sujeito que sabe que nada funda a verdade da linguagem além de seu uso.⁴⁶

Lacan propõe o Nome do Pai, como uma função organizadora da relação entre os outros, como significante (S1) da cadeia, pois, a partir do inconsciente, essa cadeia produziria um efeito equivalente ao do “*bem supremo*”, “que servia de fundamento para a ética dos antigos e que fornecia um sentido para a vida que pudesse ser tido como inquestionável”. No entanto, sabe-se que os desdobramentos imaginários e a organização dos significantes que produzem a ilusão das significações variam conforme as relações de poder entre os homens, sobretudo porque são construções humanas.⁴⁷

Essa precariedade do estabelecimento de dignificações pela linguagem tem consequências, no tocante à relação dos homens com a Lei e com a autoridade que a represente. A Lei, assim como as linguagens, são os fundamentos do humano cuja origem se perdeu no tempo – daí seu poder, seu “efeito de transcendência” sobre as questões mundanas. Não é a expressão individual e atual dos sujeitos, mas, ao contrário, condições de seu assujeitamento.⁴⁸

Pacheco⁴⁹ sublinha de forma contundente que o desamparo primordial é como o “momento constitutivo em que o sujeito se encontra passivamente diante do desejo do Outro”, sobretudo, diante da dependência humana em relação à linguagem, que além de fornecer significado à existência do homem também fornece dependência ao outro, pois é ele quem compartilha a ilusão de tal significado. Na ausência de uma identidade fixa – da resposta única e fechada

⁴⁵ KEHL, op cit., 2002.

⁴⁶ Ibidem, p. 68.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ PACHECO, Olandina M. C. de Assis. *Sujeito e singularidade: ensaio sobre a construção da diferença*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. p. 56.

da pergunta “Que sou?” –, criamos significantes que nos identificam, mas sinalizamos que sempre parcialmente. Podemos chamar essa situação de eficácia simbólica, identificando o poder das palavras e da narrativa – palavras que nos dão significados, sentidos, historicização. Desse modo, o sujeito está sempre às voltas com a busca de uma filiação simbólica, sobretudo, de modos de pertinência, de produção de sentido para a sua vida.

Nesse sentido, corroborando o percurso de identificação proposto, entende-se que a face contemporânea do desamparo

consiste ainda nessa impossibilidade radical de restaurar a imagem onipotente do Pai, impossibilidade intrínseca à própria linguagem, em sua incapacidade de revelar a verdade. Recusa de qualquer completude de sentido, nosso desamparo na linguagem é também condição do advento do sujeito da psicanálise, impossibilitando de sustentar-se pela identificação a qualquer significante.⁵⁰

É evidente, que ao debatermos sobre o processo civilizatório, principalmente, sobre o processo de subjetivação do sujeito da psicanálise, mencionamos o Complexo de Castração e a instância paterna como princípio da articulação significativa e produção do sujeito, pois acenamos para o nosso limite, a nossa impossibilidade proibida, assim, a nossa falta, o nosso desamparo. Estamos sempre em busca da resposta à pergunta: “O que sou?”, já que não somos o falo, indagação diretamente relacionada à pergunta: “O que o outro quer de mim?”, pois essa é a nossa condição humana: ir em busca desse “mais além da mãe”, conforme o que nos assinala Lacan.⁵¹

Sabe-se, conforme Kehl, que a quebra, ou o enfraquecimento das tradições na modernidade torna esse desamparo ainda mais dramático, já que as tradições são os suportes da transmissão da lei e estão na interface entre o imaginário e o simbólico. No plano imaginário, as narrativas, lendas e mitos tinham a função de nomear a origem e a razão de ser das prescrições tradicionais, além de situar os agentes criadores desta num passado ancestral, tempo do Pai fundador primordial. No simbólico, inscrevem-se os lugares dos membros de um agrupamento humano, na estrutura do grupo. Portanto, é facilitado o reconhecimento do valor particular de cada um, além de seus direitos e deveres.

⁵⁰ KEHL, op cit., 2002, p. 68.

⁵¹ LACAN, Jacques. *Seminário IV: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995. p. 218.

Tudo isso constitui a função de destino para um homem: do que não é objeto de escolha do que já estava decidido antes mesmo de seu nascimento. Na interface entre simbólico e imaginário, a tradição oferece alguma consistência ao ser alguma estabilidade à verdade, proporcionando sentido e direção à vida dos homens.⁵²

Em nome de maior segurança, conforme Freud, nós tendemos a estar prontos para sacrificar e ceder grande parte de outro valor que exaltamos, a liberdade. “Contudo, como esses dois valores não são na prática plenamente conciliáveis (para qualquer aumento da segurança é preciso pagar com uma parte de liberdade, e vice-versa!),” a vida humana é inevitavelmente: segurança e liberdade – para sempre incompleta. “É da natureza desse compromisso, por conseguinte, que ele não seja plenamente satisfatório; qualquer arranjo específico induz os dois lados a negociar ou a impor um equilíbrio diferente de ganhos e perdas”.⁵³ Assim, o ser humano,

quando não é reduzido a mais um competidor na massa, o “indivíduo” é tratado como “consumidor”. A operação consiste em apelar para a dimensão do desejo, que é singular, e responder a ela com o fetiche da mercadoria. A confusão que se promove, entre objetos de consumo e objetos de desejo, desarticula, de certa forma, a relação dos sujeitos com a dimensão simbólica do desejo, e lança a todos no registro da satisfação de necessidades, que é real. O que se perde é a singularidade das produções subjetivas, como tentativas de simbolização.⁵⁴

De tal modo, Arendt nos desconcerta e, ao mesmo tempo, esclarece, assinalando que, a partir da crescente alienação do mundo, – a época moderna – , conduziu o homem a uma espécie de situação em que por onde ele for ele encontra apenas a si mesmo. Parece que nem a história e muito menos a natureza são concebíveis, pois a dupla perda do mundo, a perda da natureza e da obra humana, em seu senso lato, fez com que “atrás de si estivesse uma sociedade de homens”, que se deparam sem um mundo comum que os possa relacionar ou separar, e a saída é ou ser comprimido em uma massa, ou viver a

⁵² KEHL, op. cit.

⁵³ BAUMAN, Zygmunt, MAURO, Ezio. *Babel: entre a incerteza e a esperança*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. p. 14.

⁵⁴ KEHL, M. R. O espetáculo como meio de subjetivação. In: BUCCI, E.; KEHL, M. R. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 50-51.

separação desesperadamente solitária. E ela segue argumentando que uma sociedade de massas se estabelece organizada entre as pessoas que se relacionam, “mas perderam o mundo outrora comum a todos eles.”⁵⁵

Considerações finais

Sabemos que, “tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é”⁵⁶ e, como já vimos, estamos destituídos da filiação simbólica do Pai, fortemente implicados pela falência da autoridade e de tantas outras instituições. Este cenário denso e paradigmático implica uma série de outras questões que se desdobram e são passíveis de tantas outras análises, sobretudo porque não estão suficientemente compreendidos e são possivelmente interface para inúmeros cenários a serem investigados.

Outro aspecto que merece destaque e já comentado anteriormente é o fato de que o sujeito está à mercê de um Outro pouco interdito, pouco marcado por uma falta simbólica. Sujeito este que está, portanto, imaginariamente passível de completude, o que analisamos, torna o sujeito suscetível à objetualização, a “coisificação”. E compreendemos que, obviamente, é nessa noção de sujeito de desejo proposta pela Psicanálise, que podemos conjecturar todo o abalo provocado. Seguramente acenamos para a proposição de novos estudos, maiores debates e reflexões acerca do tema.

Referências⁵⁷

AGAMBEN, Giorgio. Deus não morreu: Ele tornou-se Dinheiro. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida a Peppe Salvà e publicada por *Ragusa News*, 16 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 3 jan. 2017.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. Trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992. Cap. 3.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.127.

AULAGNIER, P. *A violência da interpretação: do pictograma ao enunciado*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

⁵⁵ ARENDT, op. cit., 2002, p. 126.

⁵⁶ Ibidem, op. cit., p. 128.

⁵⁷ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

BARTUCCI, Giovanna (Org.). *Psicanálise, literatura e estéticas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001. p. 37.

BAUMAN, Zygmunt, MAURO, Ezio. *Babel: entre a incerteza e a esperança*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. p. 14.

ENRIQUEZ, Eugène. *Psicanálise e ciências sociais*. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. VIII, n. 2, jul./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/agora/v8n2/a01v8n2.pdf>>. Acesso em: 3 jan. 2017.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 15-16. v. XXI.

_____. *Psicologia de grupo e análise do ego*. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, p.81-154, [1921-1996].

_____. *El malestar em la cultura*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva, 1996. t. III. (Coleção Obras completas).

KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. O espetáculo como meio de subjetivação. In: BUCCI, E.; KEHL, M. R. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 43-62.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995. p. 15 - 218.

_____. O estádio do espelho como fundador da função do eu. *Escritos*, Rio de Janeiro: J. Zahar, 1949/1998, p. 96-103.

_____. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960)*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

NODARI, Paulo C. O jusnaturalismo em Locke: os direitos naturais inalienáveis do indivíduo. In: CALGARO, Cleide; BIASOLI, Luis Fernando; ERTHAL, Cesar Augusto. *Ética e direitos humanos*. Caxias do Sul: Educs, 2016. p. 10.

PACHECO, Olandina M. C. de Assis. *Sujeito e singularidade: ensaio sobre a construção da diferença*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

TORZAN, Zeila C. Facci; AGUIAR, Fernando. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. *Rev. Mal-Estar Subj.*, Fortaleza, v. 11, n. 2, p. 525-554, 2011. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 3 fev. 2017.

Doctrina de la no violencia: Swadeshi

Miguel Armando Garrido*

“Pensar globalmente, actuar localmente”.
C.S. Dharmadhikari.

Introducción

El presente capítulo, analiza lo que significó “Swadeshi”, en la Doctrina de la No violencia, desde la visión del Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948).

En concreto, examinar desde distinto puntos de vistas:

- a) ¿Qué significa Swadeshi?
- b) Rueda, el símbolo del Swadeshi.
- c) Swadeshi en la Doctrina de la No violencia.
- d) Necesidad de Swadeshi, conforme Organismos Internacionales.
- e) Futuro de la humanidad desde el Swadeshi: Agenda 2030 de Naciones Unidas.

En este trabajo de investigación, fue trascendental el aporte de profesores hindúes: C.D. Dharmadhikari (Juez del Superior Tribunal de Bombay; Presidente del Instituto de Estudios de Gandhi, Wardha, India); Radhaben Bhatt (Presidente de la Fundación Gandhi para la Paz, Nueva Delhi, India); Late Banwarilal Sharma (Profesor de la Universidad de Allahabad); SS Pandharipande (Director del Departamento de Pensamiento de Gandhi, Universidad de Nagpur, India); Bharat Mahodaya (Director del Instituto de Gandhi, Wardha, India); Siby K. Joseph (Decano de Estudios e Investigación del Instituto de Estudios Gandhi, Wardha, India); Ram Chandra Pradhan (Profesor de la Universidad de Nueva Delhi, India); Louis Campana (Presidente de Gandhi Internacional, Francia); D. Jeevan Kumar (Profesor Visitante en el Instituto de Estudios de Gandhi, Wardha, India); KR. Kranthi (Director del Instituto Central de Algodón Investigación, Nagpur, India);

* Magister en Prevención y Administración de Conflictos. Abogado. Mediador. Especialista en Prospectiva Estratégica. Integrante de la Red de Prospectiva Escenario y Estrategia en América Latina. Director del Centro de Investigación para la Paz, Facultad Regional Resistencia, Universidad Tecnológica Nacional, Argentina, Asesor General de Gobierno de la Provincia del Chaco, Argentina. Sitio Web: www.centropaz.com.ar E-mail: dr.magarrido@gmail.com

Amiya Kumar Sahu (Presidente Residuos Sólidos Nacional Asociación de la India, Bombay, India); GS. Murthy (Director de la Facultad de Química, Universidad de Andhra, Visakhapatnam, India); Padre Joseph Chittor (Facultad de San Juan, Colegio Médico, Bangalore, India, y Director de la Jeeva Daru Clínica Ayurvédica y Centro de Formación de Hierbas); Swamy Tanmaya (Decano de la Facultad de Salud, Este – Oeste, Universo de Ciencias Unitivo, Narayana Gurukula, India); y Shankar Tiwari (Miembro Ejecutivo de Estudios de Gandhi y Paz, Katmandú, Capital de Nepal. A todos ellos, mi agradecimiento y gratitud.

En concreto, para interpretar los conceptos que sostienen la Doctrina de No violencia (desde Gandhi), debemos seguir la propuesta de Edgar Morín en la construcción del conocimiento, es decir, partiendo desde la monodisciplina, luego la interdisciplina, seguir la trasdisciplina (trascender la disciplina) para llegar a lo transcultural (trascender nuestra propia cultura). ¿Qué significa transcultural? Intentar pensar, razonar y reflexionar desde la otra cultura, en este caso, desde la cultura hindú. Abordar los estudios de Gandhi, desde lo político, religioso, económico, social y cultural de la India, para poder comprender la construcción de la Doctrina de No violencia, específicamente lo que significa el “Swadeshi”.

¿Qué significa Swadeshi?

a) *Swadeshi desde el punto de vista Etimológico*: la palabra “Swadeshi”, deriva del sánscrito y es una conjunción de dos palabras;

– Swa: significa “sí” o “propio”.

– Desh: se entiende como “país”.

Por lo que Swadesh representa “país propio”, y “Swadeshi”, la forma adjetival, representa “de su propio país”. En la mayoría de los textos se lo expresa como “auto-suficiencia”.¹

Para Vinoba (discípulo de Gandhi), Swadeshi es: “El acto de bastarse, de hacer las cosas para sí y para el vecino. Comprar y vender lo menos posible y lo

¹ Metta Center for Nonviolence. Glosario: Swadeshi. Sitio Web: <http://mettacenter.org/español/glosario/terminos-glosario-n-z/#swadeshi>.

menos lejos posible. Uno de los principios económicos gandhianos y uno de los 11 votos”.²

b) *Swadeshi desde el punto de vista Religioso*: “Swadeshi”, era uno de los 11 votos o principios que se aplicaban en los Ashrams. Para Gandhi, era “ley de leyes”, arraigada en la naturaleza básica del Ser Humano. Gandhi, manifiesta: “Lo que el Bhagavad Guita dice con respecto a “Swadharna” se aplica igualmente a “Swadeshi”, porque “Swadeshi” es “Swadharna” que se aplica a uno de inmediato”.³

¿Qué es el Swadharna?: “Es el dharma que nos es propio – Cap. III, 35 del Bhagavad Guita”.⁴

¿Qué es el Dharma?: “El Dharma es, “aquello que hace que una cosa sea lo que es”. Es decir, es la naturaleza propia de cada uno. Por extensión, Dharma es el modo correcto de actuar correspondiente a cada Ser Humano, de acuerdo a su peculiar naturaleza”.⁵

El Capítulo III, 35 del Bhagavad Guita, afirma: “Es mejor cumplir el propio deber, aunque sea sin méritos, que el deber de otro aunque sea perfecto; es mejor morir cumpliendo su propio deber; es peligroso seguir el deber de otro”.

Al comentar éste Capítulo III, 35 en su libro “El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi”, nos enseña: “El deber de un hombre puede ser servir a la comunidad trabajando como un barrendero, el de otro puede ser trabajar como un contador. El trabajo de un contador puede parecer más atrayente, pero esto no debe apartar al barrendero de su trabajo. Si él se deja arrastrar, se perderá el mismo y pondrá a la comunidad en peligro. El trabajo del hombre será juzgado por Dios según el espíritu en que es realizado y no por la naturaleza del trabajo, lo que no hace ninguna diferencia. El que actúa con un espíritu de dedicación se prepara para la salvación”.⁶

² Lanza del Vasto. Vinoba o la Nueva Peregrinación. Traducción al español de: Victoria Ocampo y Enrique Pezzoni. El Bolson, Argentina, pág. 203. Ed. Mapu-Shraddha. Año 2007.

³ Siby K. Joseph, La comprensión de Gandhi. Visión de Swadeshi, del libro: La continua relevancia de Swadeshi. Disponible en sitio Web: <http://www.mkgandhi.org/ebks/swadeshi.pdf>

⁴ Albrecht, Ada, Vedavyasa – Bhagavad Guita: La Canción del Señor -, pág. 897. Buenos Aires. Argentina. Ed. Hastinapura. Año 2013.

⁵ Albrecht, Ada, Vedavyasa – Bhagavad Guita: La Canción del Señor -, pág. 888. Buenos Aires. Argentina. Ed. Hastinapura. Año 2013.

⁶ Gandhi, Mohandas Karamachad Mahatma. El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi, pág. 60. Buenos Aires. Argentina. Ed. Kier. Año 2007.

Además Ada Albrecht, al opinar sobre el Capítulo III, 35 del Bhagavad Guita, nos dice: “El Dharma propio de una persona, aún si él parece carecer de virtud, siempre es mejor que otro aparentemente superior, porque en el cumplimiento de ese Dharma propio se halla la clave para nuestro develamiento espiritual.

El término “Swadharma” se halla compuesto por “Swa” (lo propio) y “Dharma” (deber), esto es, “el deber que nos es propio”. Y esto no sólo se aplica al “deber social”, lo cual sería una interpretación mezquina, sino a cada uno de nuestras acciones y actitudes en la vida”.⁷

En concreto con Swadeshi, lo que Gandhi proponía era que cada una de las personas, asuman el “deber que nos es propio” y “deber social”, aprende a tener deberes sociales que ayuden a la comunidad en que viven. Que la mejor manera de servir al mundo comienza con “el servicio al vecino inmediato”, porque el servicio a la persona más cercana es servicio al universo. En Swadeshi no hay espacio para el egoísmo, ni para el odio, es la forma más alta de altruismo, de servicio universal, en el esquema de Gandhi.

c) *Swadeshi desde el punto de vista Político*: desde la perspectiva de Gandhi, “Swadeshi” era la clave para la Independencia de la India, y fue representado por la rueca, que fue el centro del sistema solar del Programa de Gandhi, ha dicho: “La forma más limpia y popular de Swadeshi es la estimulación, el hilado a mano y el tejido para lograr una distribución juiciosa del hilo y la tela que ha de fabricarse ... Swadeshi es un principio eterno cuya negligencia ha traído dolor incalculable a la humanidad. Significa la producción y distribución de los artículos fabricados en el propio país... Swadeshi es un programa constructivo”.⁸

El movimiento Swadeshi, parte del movimiento de Independencia de la India, fue una exitosa estrategia económica que tenía como finalidad desplazar a Gran Bretaña del poder y mejorar las condiciones económicas de la India, a través del Principio del Swadeshi (Autosuficiencia). Entre las estrategias estaba el boicot a los productos británicos y el restablecimiento de la economía doméstica y sus técnicas de producción.

⁷ Albrecht, Ada. Vedavyasa – Bhagavad Guita: La Canción del Señor -, pág. 192. Buenos Aires. Argentina. Ed. Hastinapura.

⁸ Metta Center for Nonviolence. Glosario: Swadeshi. Disponible en sitio Web: <http://mettacenter.org/español/glosario/terminos-glosario-n-z#swadeshi>).

Entre los arquitectos que construyeron el Principio de Swadeshi, encontramos a Aurobindo y Rabindranath Tagore (Premio Nobel de Literatura – 1913).

Mahatma Gandhi, describió Swadeshi como el alma de Swaraj (Autogobierno).

Conforme el Principio de Swadeshi, todo lo que se produce en el pueblo debe ser utilizado primero por los miembros de la comunidad. El comercio entre los pueblos y entre los pueblos y ciudades debe ser mínima. Los bienes y servicios que no se pueden generar dentro de la comunidad se compra en otra comunidad.

d) *Swadeshi desde el punto de vista Económico*: Gandhi defiende el espíritu de Swadeshi, debiendo ser utilizado en todas las cosas que son producidas por nuestros vecinos inmediatos y que sirven a las industrias de fabricación local, con el objetivo de fortalecer las zonas de productos deficientes. Gandhi propugna el concepto de Swadeshi en el espíritu de amor y servicio universal.

Un devoto de Swadeshi dará preferencia a los productos locales, no va ser accionado por el antagonismo hacia lo extranjero, porque Swadeshi no es culto al odio, sino una convicción sana en el intercambio de productos.

La Doctrina de Swadeshi, impone como un “deber social”, que pueden aportar mis vecinos a las necesidades locales y enseñarles a suministrarlos. Es el más maravilloso signo de solidaridad activa entre comunidades, para enfrentar y resolver sus respectivas necesidades locales.

Swadeshi evita la dependencia económica de las fuerzas del mercado externo, evita la innecesaria. Las comunidades deben construir una sólida base económica para satisfacer la mayoría de sus necesidades, y todos los miembros del tejido social deben dar prioridad a los bienes y servicios locales. En concreto cada región debe tener sus propios carpinteros, constructores, agricultores, ingenieros, maestros, comerciantes, músicos, artistas, sacerdotes, médicos; cada región debe ser “un microcosmo”, una red de regiones o comunidades interconectadas. Es decir, la economía tendrá un lugar, pero no debe dominar los intereses presentes y futuros de una comunidad.⁹

⁹ Kumar, Satish. Swadeshi de Gandhi – La economía de la permanencia. Disponible en sitio web: <http://caravan.squat.net/ICC-en/Krrs-en/ghandi-econ.en.htm>.

f) *Swadeshi desde el punto de vista Social*: para Gandhi, el Trabajo ocupaba un valor fundamental en la construcción de la personalidad y de la identidad de un pueblo. El trabajo era un programa para ser autosuficiente en todos los estamentos de la vida. Es un signo de libertad, cuando nos apoyamos en nuestros propios pies, en nuestras capacidades, en nuestras propias fuerzas y en nuestras posibilidades.

El Trabajo debe enseñar a valorar nuestros productos y evitar la locura de los productos extranjeros, se debe eludir principalmente nuestro complejo de inferioridad y falta de auto respeto. Cuando esta forma de pensar cambia en el tejido social, nos comprometemos en la Investigación y el Desarrollo de mejorar nuestros productos y nuestra calidad de vida local.

Cuando Swadeshi, se practica por todos, se está más cerca de Sarvodaya, es decir del bienestar de todos, con libertad, democracia, igualdad, justicia y paz. Significa asumir Swadeshi como estilo de vida comunitario y colectivo. Gandhi pretendía reconstruir la estructura comunitaria, a través de una acción voluntaria y participativa en el universo local.

g) *Swadeshi desde el punto de vista Cultural*: partiendo que la Cultura es, el conjunto de conocimiento, que permite a la persona desarrollar un juicio crítico; o conjunto de modos de vida y costumbres, y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc. Y que, la Cultura Popular es, el conjunto de las manifestaciones en que se expresa la vida tradicional de un pueblo.¹⁰

Gandhi, apelo al conocimiento ancestral de la Cultura Hindú, en concreto a todo el valor espiritual del pueblo hindú (jainismo, hinduismo, budismo, cristianismo) y desde allí construyo su Ashram, lugar donde enseñaba a sus discípulos lecciones de la Doctrina de la No violencia, a la vez que realizaban labores diversas, como el mantenimiento y aseo del lugar, procurar el alimento diario y cocinar, y tres veces al día se repetía como un mantra los 11 principios o votos: 1.- Ahimsa = no violencia; 2.- Satya = verdad; 3.- Asteya = no robar; 4.- Brahmacharya = abstención de todo placer material y dominio absoluto del pensamiento sobre el cuerpo; 5.- Asangraha = no consumismo; 6.- Sharirashram = trabajo físico o corporal; 7.- Aswada = evitar el mal gusto o sobriedad; 8.-

¹⁰ Real Academia Española, Voces: Cultura y Cultura Popular. Sitio Web: <http://del.rae.es/?id=BetrEjX>.

Sarvatra Bhaya Varjana = ausencia de miedo; 9.– Sarva Dharma Samantva = respeto por todas las religiones; 10.– Swadeshi = desarrollar un sentido de lugar propio y amarlo, economía local; 11.– Sparsha Bhavana = Respeto por todos los seres.

Además difundió la Cultura ancestral y popular de la India, fundando varios periódicos:

1.– “Indian Opinion”, nace en 1904, en un comienzo se redactaba en gujaratí, tamil, hindi e inglés. El diario se convirtió para Gandhi, en un instrumento de autocontrol; y para sus amigos y seguidores en un medio eficaz de estar en contacto con sus ideas. Los lectores recurrían a este diario para obtener un relato fiel de la Doctrina de la No violencia. Gandhi era inundado de cartas de sus conciudadanos, ello le permitía conocer el pensamiento de los hindúes. Gandhi, deja el siguiente legado: “En el primer mes del semanario comprendí que el único anhelo del periodista debe ser servir. La prensa es un gran poder, pero así como un torrente desbordado inunda toda una región y destruye todas las cosechas, una pluma sin control puede también servir para la destrucción. Si el control se ejerce desde afuera, resulta más peligroso que esa falta de control. Puede resultar beneficioso únicamente cuando se ejerce desde lo íntimo de uno mismo. Si esta línea de razonamiento es correcta, ¿cuántos diarios del mundo soportarían la prueba? Pero ¿quién puede detener lo que no es necesario? Lo útil e inútil deben marchar juntos, y el hombre ha de elegir.”¹¹

La fuerza de la Doctrina de No violencia, se hace palpable desde el primer momento, la comunicación con su pueblo a través del periódico se potenció en el tiempo.

2.– “Young India”, emerge en 1919 hasta 1931, diario semanal publicado por Mohandas Karamchand Gandhi, en inglés. Desde la Doctrina de la No violencia, instaba a los lectores a considerar, organizar y planificar la eventual independencia de la India de Gran Bretaña.

3.– “Fundación Navajivan”, fundada por Mahatama Gandhi en 1929, con sede en Ahmedabad, India, publico más de 800 títulos en inglés, gujarati e hindi.

¹¹ Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad, pág. 261. Buenos Aires, Argentina. Ed. CS Ediciones. Año 2007.

Navijan, significa en hindi, “Una nueva vida”. El objetivo de la Fundación Navajivan era propagar por medios pacíficos Hind Swaraj (Swaraj para la India), mediante la educación y difusión de sus ideas.

4.– “Harijan”, inicia el Mahatama Gandhi su publicación en 1932 hasta 1948. Harijan significa “Pueblo de Dios”. Se producen tres periódicos: “Harijans” en 1933, en inglés; “Harijan Bandu”, en gujarat y “Harijan Sevak”, en hindi.

Al observar la estrategia, el plan de acción o el programa (como lo definía Gandhi), nos marca un estilo de construir su Doctrina de No violencia, incluyendo la visión de la economía para la India, es decir “Swadeshi”. Usando como herramienta un conjunto de manifestación con las que se expresa el pueblo, es decir, poniendo en la superficie toda la Cultura hindú. Gandhi era un hombre de reflexión y de acción.

h) *Swadeshi desde el punto de vista Educativo*: una de las principales áreas en que Gandhi aplicó el Swadeshi es, en el campo de la Educación.

¿Cómo entendía la Educación Swadeshi? El creía que la Educación tiene que ver con la cultura y la tradición del país.

La Educación es, para el desarrollo integral de la personalidad y no sólo un medio para ganarse el sustento. Educación de mente, cuerpo y espíritu. La Educación como un proceso de toda la vida. Rabindranath Tagore, escribió: “Una lámpara no puede encender a otro a menos que la lámpara continúe ardiendo su llama. El maestro debe invertir su vida en el desarrollo de la personalidad de los estudiantes”. Y para el gran filósofo, León Tolstoi, la escuela significaba: “Mi vida, mi monasterio, mi iglesia en la que me rescató a mí mismo, de todas mis dudas, ansiedades y tentaciones de la vida”.

En los tiempos actuales, toma vigencia los estudios realizados por el hindú CS. Dharmadhikari, cuando expresa:

- “que tenemos que mirar los problemas globalmente, pero actuar localmente”.

- Y “la Educación debe ayudar en el desarrollo de las cualidades del amor, la amistad y la fraternidad”.¹²

¹² CS. Dharmadhikari, Libro: Continua relevancia de Swadeshi, Capítulo 16: Yo, hacia un Swadeshi, Sistema Educativo, pág. 210/21. Editora: Siby K. Joseph y Bharat Mahodaya. Publicado por Instituto de Estudios de Gandhi, Gopuri, Vardha-442001 Maharashtra, India. Disponible en sitio Web: <http://www.mkgandhi.org.ebks/swadeshi.pdf>).

Contemplando la igualdad de oportunidades, para todos, ciudadanos, naciones, regiones, igualdad en sentido global, es decir, sin exclusión. Así como existe el sufragio universal, debe existir la Educación Universal.

Rueca, símbolo del “Swadeshi”

a) *La Rueca*: es un instrumento que sirve para hilar, y se compone de una vara delgada con un roquero (armazón en forma de piña formada de tres o más varillas curvas, que en la parte superior de la rueca sirve para poner el copo que se ha de hilar) hacia la extremidad superior.¹³

El uso de la Rueca por parte de Gandhi, era un símbolo poderoso, pues las industrias textiles inglesas explotaban a la población hindú, por lo que propuso a las personas a fabricar su propia ropa y retomar modos de vida sencillos para evitar que los empresarios obtuvieran ganancias a costa de los hindúes.

b) *¿Por qué la Rueca representa “Swadeshi”?*: porque para Gandhi:

– La rueda que arrulla como paloma, echará mejor a nuestros enemigos que la bomba o el cañón; el enemigo no es el inglés, sino su abuso.

– Si para reemplazar y sobrepasar a los ingleses, conservamos y desarrollamos el régimen económico que nos han traído y que ha determinado la ruina de la India, continuará arruinando a nosotros mismos y de manera más completa. Mira bien esta modesta rueda que gira como zumbido de abeja y que será la garantía de nuestro rescate, el arma de nuestra liberación.

– La vida consiste en girar libremente en torno de su propio eje como esta ruedecita.

– La felicidad no es una cosa que tiene valor de cambio, no se puede obtener de ella un tanto por ciento.

– Si quieres sondear el abismo de abusos que se llama Civilización (cualquier civilización, pero particularmente la Civilización Moderna), necesitas un punto de referencia simple. Esta rueca es el mejor punto de referencia. Ni los tratados de economía política o de moral, ni la historia de la filosofía proporcionará un punto de referencia tan justo. Es un tesoro de sabiduría rústica.

¹³ Real Academia Española, voces: Rueca y Rocadero. Disponible en sitio Web: <http://dle.rae.es>.

– Mi rueca se llama revolución al giro completo de la rueda. Los astros hacen su revolución en la luz y las estaciones hacen su revolución en las flores y los frutos, la historia humana hace su revolución en la justicia y la bondad.

– Esta ruedecita, es la rueda de nuestra liberación.¹⁴

Para el Mahatma Gandhi, la rueca encarnaba el reencuentro con la sabiduría ancestral de la India. Sumado a que el trabajo con las manos permitía sentir que la persona conducía su vida y su situación frente a la necesidad de trabajar y de ayudar a sus prójimos. Además, personificaba el mejor acto de reflexión para construir la liberación del pueblo hindú, frente a la opresión y sometimiento del invasor.

El Mahatma Gandhi, en su Ashram se encontraba acompañado por la rueca, el Bhagavad Gita, el Evangelio, Ruskin, Tolstoy, la Imitación de Jesucristo y un rosario hindú.¹⁵ Es decir, todo su accionar político, estaba acompañado de fuertes principios espirituales. Esto marco su estilo de liderazgo universal.

Swadeshi en la Doctrina de la No violencia

a) La Doctrina de la No violencia, es una Doctrina integrativa, holística, donde no solo organizaba la vida de los individuos sino de la sociedad, bajo sus dos grandes pilares: “la Verdad y la No violencia”. Swadeshi es una parte integral de la economía. La economía de Gandhi es, más que una economía desde el amor o de la no violencia, es organizar nuestras vidas de acuerdo a una ley humana que contenga a todos los miembros de la comunidad.

Gandhi siempre recordaba los siete pecados sociales, en su diario Young India, el 22 de octubre de 1925:

“Política sin principios,
Riqueza sin trabajo,
Placer sin conciencia,
Conocimiento sin carácter,
Comercio sin moralidad,

¹⁴ Lanza del Vasto. Vinoba o la Nueva Peregrinación, págs.. 12, 13, 15, 18, 21 y 22. Río Negro. Argentina. Ed. Mapu – Shraddha. Año 2007.

¹⁵ Lanza del Vasto. Vinoba o la Nueva Peregrinación, pág. 105. Río Negro. Argentina. Ed. Mapu – Shraddha. Año 2007.

Ciencia sin la humanidad, y
El Culto sin sacrificio.”

Swadeshi, requiere que la riqueza se construya con trabajo y el comercio entre las comunidades vecinas con moralidad. Este legado de Gandhi, impone un alto grado de ética personal y de edificación de una ciudadanía con conciencia colectiva. Los principios fundamentales de su economía eran la simplicidad, la no violencia y la santidad de la mano de obra.

Para Gandhi, el centro de la economía es el Ser Humano. Gandhi creía en el humanismo, incluso en el campo económico. El sistema de producción y distribución debe estar acoplado al desarrollo cultural del Ser Humano.¹⁶

b) Gandhi, basaba la economía en la Doctrina de la No violencia, eso significaba la eliminación de la explotación en todas sus formas, es decir establecer un “Sarvodaya”.

Sarvodaya, equivalente a la expresión inglesa “the welfare of all”, esto es el “Bienestar de todos”, por el cual se debe maximizar el bienestar de todos frente al principio utilitarista.¹⁷ El bienestar debía ser personal, familiar y comunitario.

c) Partiendo del principio que el Ser Humano debe ser el centro de toda la Planificación del Desarrollo. Asumir que Swadeshi es la fuerza más poderosa que puede poner freno a los intereses económicos que se esconden desde la Globalización. El voto de Swadeshi es la llave maestra para alcanzar el ideal de Gandhi de los Derechos Económicos. Siguiendo a Dhamadhikari, nuestro principio rector debe ser “*pensar globalmente y actuar localmente*”.

El gran desafío del Siglo XXI, es proyectar las comunidades con una visión universal e integrativa. Donde el orden económico, este basado en la ética del cuidado, de cada una de las comunidades, regiones y naciones que la integran. Sólo a través de una reestructuración radical de orden económico actual que podamos superar la crisis que aqueja a las economías de todo el mundo. Invitando a la Organización de las Naciones (ONU) y a la Organización Mundial

¹⁶ C.S. Dharmadhikari. Capítulo I: Crisis Económica, Swadeshi y Economía de Gandhi, p. 20. Obra: Continuando Relevancia de Swadeshi. Ed. Siby K. Joseph y Bharat Mahoday. Publicado por: Instituto de Estudios de Gandhi, Gopuri, Vardha, India. Disponible en sitio web: <http://www.mkgandhi.org/ebks/swadeshi.pdf>

¹⁷ Garrido, Miguel Armando. Fenómeno de No violencia. La influencia del Bhagavad Guita. Mahatma Gandhi, pág. 20. Resistencia, Chaco, Argentina. Ed. Contexto. Año 2012.

del Comercio (OMC), a que impulsen los desafíos propuestos en el espíritu de Swadeshi.

Necesidad del Swadeshi, conforme Organismos Internacionales

a) *Desde la Agricultura*: El profesor Louis Campana en su trabajo: “Swadeshi en el contexto de la Economía actual”,¹⁸ afirma que “lo que se entiende por Swadeshi, no es ni ingenuidad ni utopía, ya está en pleno funcionamiento”. En Julio del 2008 la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) declaró que en el largo plazo la Agricultura Industrial (estructuras Macro-Económicas en general) es abocada al fracaso y propuso un retorno saludable para la Agricultura Local (Economías Locales), con medios orgánicos de mejoramiento del suelo, para el mayor bien de las comunidades rurales y urbanas.

b) *Organismos Internacionales que reconocen la necesidad de Política Swadeshi*:

– Banco Mundial – 2007: “El crecimiento agrícola de base amplia, que incluya a los “Pequeños Agricultores”, puede tener un efecto importante en la reducción de la pobreza. Además de aumentar la disponibilidad de alimentos y reducir los precios, la mejor de la productividad de los pequeños agricultores genera un incremento de los ingresos y la demanda de bienes y servicios producidos localmente, dando lugar a un Desarrollo Socioeconómico de base amplia en áreas rurales. Este proceso dinámico es hasta cuatro veces más eficaz en la reducción de la pobreza que el de otros sectores”.¹⁹

– Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) – 2008: “El potencial para el aumento de la productividad es a menudo mayor en el caso de los Pequeños Agricultores debido a su uso eficiente de la mano de obra familiar. Las políticas de fomento de la agricultura en pequeña

¹⁸ Louis Campana, Capítulo 8: Swadeshi en el contexto de la crisis económica actual, pág. 84. Obra: Continuando Relevancia de Swadeshi. Ed. Siby K. Joseph y Bharat Mahoday. Publicado por: Instituto de Estudios de Ghandi, Gopuri, Vardha, India. Disponible en sitio web: <http://www.mkgandhi.org/ebks/swadeshi.pdf>.

¹⁹ Banco Mundial, 2007 – Informe sobre el Desarrollo Mundial 2008: Agricultura para el Desarrollo, Washington, DC. P. 35, 56. Sitio web: <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/011/i0291s/i0291s00.pdf>.

escala y una distribución de la tierra más equitativa fueron la clave de los éxitos de algunos países asiáticos durante la revolución verde (por ejemplo: China, India e Indonesia)”²⁰.

– Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) – 2015: “Más del 90% de los 570 millones de explotaciones agrícolas de todo el Mundo están dirigidas por una Persona o Familia y se basan principalmente en la mano de obra familiar. En términos de valor, estas explotaciones producen más del 80% del total mundial de alimentos. Desde una perspectiva global, el 84% de las explotaciones familiares abarcan menos de 2 hectáreas y ocupan únicamente el 12% de la superficie agrícola. Aunque las pequeñas explotaciones tienden a generar más rendimientos que las explotaciones de mayor tamaño, la productividad de la mano de obra es menor y la mayoría de los agricultores familiares son pobres y están afectados por la inseguridad alimentaria”²¹.

– Organización de las Naciones Unidas (ONU): “Transformar nuestro Mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”: Dicha Agenda 2030 consta de 17 Objetivos y 169 Metas, específicamente el Objetivo No. 2 prescribe: “Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible”, dicho Objetivo tiene 8 Metas, donde las Metas 2.3 y 2.a, indican:

1.– “De aquí (desde el 1 de Enero de 2016) a 2030, duplicar la productividad agrícola y los ingresos de los productores de alimentos en pequeña escala, en particular las mujeres, los pueblos indígenas, los agricultores familiares, los ganaderos y los pescadores, entre otras cosas mediante un acceso seguro y equitativo a las tierras, a otros recursos e insumos de producción y a los conocimientos, los servicios financieros, los mercados y las oportunidades para añadir valor y obtener empleos no agrícolas”.

2.– “Aumentar, incluso mediante una mayor cooperación internacional, las inversiones en infraestructura rural, investigación y servicios de extensión

²⁰ FAO, 2008 – El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo -, trabajo: La Agricultura en Pequeña Escala para la reducción de la pobreza. P. 34-35. Sitio web: <ftp://.fao.org/docrep/fao/011/i0291s/i0291s00.pdf>.

²¹ FAO, 2015 – El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo, trabajo: La contribución de la Agricultura Familiar y la Agricultura a Pequeña a Pequeña Escala a la seguridad alimentaria y la nutrición. P. 33. Sitio web: <http://www.fao.org/3/a-i4646s.pdf>.

agrícola, desarrollo tecnológico y banco de genes de plantas y ganado a fin de mejorar la capacidad de producción agropecuaria en los países en desarrollo, particularmente en los países menos adelantados”.²²

c) Frente al estado de inseguridad alimentaria en el Mundo, el máximo organismo de Naciones Unidas en temas de Alimentos, como ser la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), reconoce la necesidad política de un retorno saludable a la Agricultura Local, por su parte el Banco Mundial sugiere que se incluya a los Pequeños Productores para reducir la pobreza. Sumado a que la Organización de Naciones Unidas (ONU), en la Agenda 2030 (Objetivo No. 2), admite que para poner fin al hambre se debe promover la Agricultura Sostenible, y entre sus Metas: duplicar la productividad y los ingresos de los productos de alimentos en pequeña escala, en concreto la voz del Swadeshi, retumba como un eco a nivel Mundial. El Mahatma Gandhi, se adelantó y proyectó el futuro con su Doctrina de No violencia.

6.– Futuro de la Humidad desde el Swadeshi: Agenda 2030 de Naciones Unidas.²³

La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, es un Agenda con 17 Objetivos y 169 Metas, es una ambiciosa agenda universal. Estimula el Desarrollo Sostenible durante los próximos 15 años (2016-2030).

Centra su acción en las siguientes esferas de importancia: las Personas, el Planeta, la Prosperidad, la Paz y las Alianzas.

Pretende lograr el Desarrollo Sostenible en sus tres dimensiones: económica, social y ambiental. Eliminar los obstáculos jurídicos, sociales y económicos que impiden su empoderamiento, un mundo justo, equitativo, tolerante, abierto y socialmente inclusivo en el que atiendan las necesidades de los más vulnerables. Los Objetivos y Metas son de carácter integrado e indivisible.

²² Resolución Aprobada por la Asamblea de General el 25 de Septiembre de 2015, No. 70/1: “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”. Disponible en sitio Web: <http://www.un.org/en/ga/70/resolutions.shtml-28/10/2015>.

²³ Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Resolución aprobada por la Asamblea General el 25 de septiembre de 2015, A/Res/70/1. Disponible en sitio web: <http://www.un.org/en/ga/70/resolutions.shtml>.

Reafirma que cada Estado tiene plena soberanía permanentemente sobre sus riquezas, sus recursos naturales y su actividad económica, y que la ejercerá libremente.

La Agenda es interés de todos, para las generaciones actuales y Futuras.

Reconoce la importancia que tiene para el Desarrollo Sostenible las dimensiones regionales y subregionales, la integración económica regional y la interconectividad. Admite que los marcos regionales y subregionales pueden hacer más fácil traducir efectivamente las políticas de Desarrollo Sostenible en medidas concretas a nivel nacional.

La Agenda prescribe: “Dedicaremos recursos a desarrollar las zonas rurales y la agricultura y la pesca sostenible, y a apoyar a los pequeños agricultores, especialmente las agriculturas, y a los ganaderos y pescadores de los países en desarrollo, en particular los países menos adelantados” (p. 8/40). “Trabajaremos con las autoridades y las comunidades locales para renovar y planificar nuestras ciudades y asentamientos humanos con miras a fomentar la cohesión comunitaria y la seguridad de las personas y estimular la innovación y el empleo” (p. 10/40).

La Agenda impone efectuar cambios fundamentales en la manera en que nuestras sociedades producen y consumen bienes y servicios. El Derecho al Desarrollo, la integridad territorial y la independencia política de los Estados es un imperativo necesario.

La decisión de hoy es, Construir el Futuro de la Humanidad y de nuestro Planeta, con una visión que incluya, promover políticas orientadas al desarrollo que apoyen las actividades productivas, el emprendimiento, la creatividad y la innovación, el crecimiento de microempresas y las pequeñas y medianas empresas. En concreto aumentando la capacidad de las Comunidades Locales.

El Mahatma Gandhi con Swadeshi, tuvo una visión a largo plazo (Prospectiva), que luego fue tomado por Naciones Unidas a través de su Agenda 2030.

Conclusión

1.– En General: Hoy el reconocimiento de la Doctrina de la No violencia, posee una dimensión universal, conforme Naciones Unidas, donde decide que el

2 de Octubre (en conmemoración al nacimiento del Mahatma Gandhi, el 2 de Octubre de 1869) de cada año se celebre el Día Internacional de la No violencia conforme Resolución Aprobada por la Asamblea General No. 61/271.²⁴

Asimismo, el 1 de Enero de 2017, el Santo Padre Francisco, para la celebración de la 50 Jornada Mundial de la Paz, emitió el Mensaje: “La No violencia: un estilo de Política para la Paz”,²⁵ afirmando: “La no violencia practicada con decisión y coherencia ha producido resultado impresionantes. No se olvidarán nunca los éxitos obtenidos por Mahatma Gandhi y Khan Abdul Ghaffar Khan en la liberación de la India...” (p. 3); “La construcción de la paz mediante la no violencia activa es un elemento necesario y coherente del continuo esfuerzo de la Iglesia para limitar el uso de la fuerza por medio de las normas morales, a través de su participación en las instituciones internacionales y gracias también a la aportación competente de tantos cristianos en la elaboración de normativas a todos los niveles” (p. 5). La voz de la Iglesia Católica, es una voz alta y muy potente en la conciencia de todos los católicos del mundo, el Santo Padre propone “La no violencia como un estilo de política para la paz”. Sumado al reconocimiento expreso al Mahatma Gandhi del Santo Padre, lo que impone ahondar y profundizar la Doctrina de la No violencia (en beneficio de las personas, las instituciones y los países).

2.– En Particular, Swadeshi: Emerge como una necesidad universal de todos los pueblos del mundo, reconociendo los Organismos Internacionales (Banco Mundial, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura – FAO, y Naciones Unidas), la necesidad de aplicar Swadeshi como política de crecimiento y sustentabilidad de todas las Naciones del Mundo.

Referencias

Albrecht, Ada, Vedavyasa – Bhagavad Guita: La Canción del Señor -, pág. 897. Buenos Aires. Argentina. Ed. Hastinapura. Año 2013.

²⁴ Garrido, Miguel Armando. Fenómeno de No violencia. La influencia del Bhagavad Guita Mahatma Gandhi. Resistencia, Chaco, Argentina. Ed. Contexto. Año 2012, págs. 105/106.

²⁵ Mensaje del Santo Padre Francisco para la celebración de la 50 Jornada Mundial de la Paz del 1 de Enero de 2017. “La no violencia: un estilo de política para la paz”. Disponible en portal del Vaticano, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-peace-2017.pdf

Albrecht, Ada, Vedavyasa – Bhagavad Guita: La Canción del Señor -, pág. 888. Buenos Aires. Argentina. Ed. Hastinapura. Año 2013.

Albrecht, Ada. Vedavyasa – Bhagavad Guita: La Canción del Señor -, pág. 192. Buenos Aires. Argentina. Ed. Hastinapura.

Banco Mundial, 2007 – Informe sobre el Desarrollo Mundial 2008: Agricultura para el Desarrollo, Washington, DC. Págs. 35 ,56. Sitio web: <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/011/i0291s/i0291s00.pdf>.

C.S. Dharmadhikari. Capítulo I: Crisis Económica, Swadeshi y Economía de Gandhi, pág. 20. Obra: Continuando Relevancia de Swadeshi. Ed. Siby K. Joseph y Bharat Mahoday. Publicado por: Instituto de Estudios de Ghandi, Gopuri, Vardha, India. Disponible en sitio web: <http://www.mkgandhi.org/ebks/swadeshi.pdf>

CS. Dharmadhikari, Libro: Continua relevancia de Swadeshi, Capítulo 16: Yo, hacia un Swadeshi, Sistema Educacional, pág. 210/21. Editora: Siby K. Joseph y Bharat Mahodaya. Publicado por Instituto de Estudios de Gandhi, Gopuri, Vardha-442001 Maharastra, India. Disponible en sitio Web: <http://www.mkgandhi.org/ebks/swadeshi.pdf>).

FAO, 2008 – El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo -, trabajo: La Agricultura en Pequeña Escala para la reducción de la pobreza. Pág. 34/35. Sitio web: <ftp://.fao.org/docrep/fao/011/i0291s/i0291s00.pdf>.

FAO, 2015 – El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo, trabajo: La contribución de la Agricultura Familiar y la Agricultura a Pequeña a Pequeña Escala a la seguridad alimentaria y la nutrición. Pág. 33. Sitio web: <http://www.fao.org/3/a-i4646s.pdf>.

Gandhi, Mahatma. Autobiografía. Historia de mis experimentos con la verdad, pág. 261. Buenos Aires, Argentina. Ed. CS Ediciones. Año 2007.

Gandhi, Mohandas Karamachad Mahatma. El Bhagavad Guita de acuerdo a Gandhi, pág. 60. Buenos Aires. Argentina. Ed. Kier. Año 2007.

Garrido, Miguel Armando. Fenómeno de No violencia. La influencia del Bhagavad Guita. Mahatma Gandhi, pág. 20. Resistencia, Chaco, Argentina. Ed. Contexto. Año 2012.

Garrido, Miguel Armando. Fenómeno de No violencia. La influencia del Bhagavad Guita Mahatma Gandhi. Resistencia, Chaco, Argentina. Ed. Contexto. Año 2012, págs. 105/106.

Kumar, Satish. Swadeshi de Gandhi – La economía de la permanencia. Disponible en sitio web: <http://caravan.squat.net/ICC-en/Krrs-en/gbandi-econ.en.htm>.

Lanza del Vasto. Vinoba o la Nueva Peregrinación, pág. 105. Rio Negro. Argentina. Ed. Mapu – Shraddha. Año 2007.

Lanza del Vasto. Vinoba o la Nueva Peregrinación, págs.. 12, 13, 15, 18, 21 y 22. Río Negro. Argentina. Ed. Mapu – Shraddha. Año 2007.

Lanza del Vasto. Vinoba o la Nueva Peregrinación. Traducción al español de: Victoria Ocampo y Enrique Pezzoni. El Bolson, Argentina, pág. 203. Ed. Mapu-Shraddha. Año 2007.

Louis Campana, Capítulo 8: Swadeshi en el contexto de la crisis económica actual, pág. 84. Obra: Continuando Relevancia de Swadeshi. Ed. Siby K. Joseph y Bharat Mahoday. Publicado por: Instituto de Estudios de Gandhi, Gopuri, Vardha, India. Disponible en sitio web: <<http://www.mkgandhi.org/ebks/swadeshi.pdf>>.

Mensaje del Santo Padre Francisco para la celebración de la 50 Jornada Mundial de la Paz del 1 de Enero de 2017. “La no violencia: un estilo de política para la paz”. Disponible en portal del Vaticano, sitio web: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/papa-francesco_20161208_messaggio-l-giornata-mondiale-peace-2017.pdf>.

Metta Center for Nonviolence. Glosario: Swadeshi. Disponible en sitio Web: <<http://mettacenter.org/español/glosario/terminos-glosario-n-z#swadeshi>>.

Metta Center for Nonviolence. Glosario: Swadeshi. Sitio Web: <<http://mettacenter.org/español/glosario/terminos-glosario-n-z/#swadeshi>>.

Real Academia Española, Voces: Cultura y Cultura Popular. Sitio Web: <<http://del.rae.es/?id=BetrEjX>>.

Real Academia Española, voces: Rueda y Rocado. Disponible en sitio Web: <<http://dle.rae.es>>.

Resolución Aprobada por la Asamblea de General el 25 de Septiembre de 2015, No. 70/1: “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Disponible en sitio Web: <<http://www.un.org/en/ga/70/resolutions.shtml>>. Acceso em: 28 out. 2015.

Siby K. Joseph, La comprensión de Gandhi. Visión de Swadeshi, del libro: La continua relevancia de Swadeshi. Disponible en sitio Web: <<http://www.mkgandhi.org/ebks/swadeshi.pdf>>.

Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Resolución aprobada por la Asamblea General el 25 de septiembre de 2015, A/Res/70/1. Disponible en sitio web: <<http://www.un.org/en/ga/70/resolutions.shtml>>.

O caráter ontológico da pós-história

Fábio Tioni Karling*

Introdução

O artigo busca ser uma das possíveis direções para compreendermos nosso tempo. Para tanto, faz o uso da obra de Vilém Flusser, filósofo tcheco-brasileiro comumente reconhecido como teórico da comunicação. Mas, para Flusser, a compreensão de comunicação não é uma transmissão de informações entre emissor e receptor, como classicamente entendemos. Para Flusser, a comunicação humana é um fenômeno de liberdade, que tem como propósito “promover o esquecimento da falta de sentido e da solidão de uma vida para a morte, a fim de tornar a vida vivível”. (FLUSSER, 2007, p. 97).

O caráter existencial – conferido à comunicação – ganha, em nosso tempo, contornos problemáticos. Flusser designa nosso tempo de mundo aparelhado ou mundo codificado, não só pela quantia de aparelhos que existem, mas por vivermos em função dos aparelhos e por nos tornarmos colaboradores desse aperfeiçoamento. O artigo procura abordar algumas possibilidades de vivência autêntica, no exercício da liberdade.

Liberdade é tomada como jogo contra o aparelho. O desvio parece ser claro: liberdade deixa de ser trabalho, de impor informação sobre o caos, para ser programação do trabalho. Mas, em um mundo de aparelhos, programas e funcionários, o provável e redundante pode nos levar à automaticidade e ao determinismo. Esta visão pessimista da cultura é negada por Flusser, à medida que mostra as formas pelas quais os limites dos aparelhos podem ser testados, fazendo com que o improvável apareça. E mais, num mundo onde o acaso é reinante, agir com responsabilidade em direção ao outro pode abrir caminhos de sentido e liberdade.

* Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS).

A pós-História

A História caminhou até quando teve forças. E arrastava-nos todos, com sua força. Até o dia em que o homem inventou a fotografia. A partir desse momento, o homem elevou-se sobre a História e podia intervir nela. E não pensemos que apenas o fazia para eternizar a História. A eternidade que a fotografia busca não é linear como a História. A fotografia destrói a consciência histórica ancorada na ideia de linearidade, para pôr em seu lugar a ideia de eterno retorno.

A fotografia não tomou a História de assalto. O fez aos poucos. Primeiro, os atos históricos aconteciam para serem fotografados, assim como também os atos políticos. Casar, chegar à Lua, chegar à presidência: o motivo não era mais a consequência da ação, mas o registro do ato na imagem. E, com o passar do tempo, as pessoas acostumaram-se com a ideia de que podemos ultrapassar tecnicamente a História e transformar toda História em espetáculo. “Shakespeare, Rembrandt, Beethoven farão cinema... Todas as lendas, toda a mitologia e todos os mitos, todos os fundadores de religiões e todas as próprias religiões... aguardam sua ressurreição luminosa e os heróis se empurram diante das nossas portas para entrar.”¹

E não interessa quem será o primeiro e quem será o último. A câmera fotográfica foi feita para saltar de ponto de vista. Então, ela escolhe quem será valorizado e, ao mesmo tempo, acaba com toda ideologia. Padrões e valores éticos serão determinados pelos fotógrafos, e por quem manipula as imagens, fazendo com que comportamentos sigam estes modelos. E este mesmo fotógrafo, não poderá ser político. O político representa e defende um ponto de vista. Já o fotógrafo que insistir em fotografar sempre a mesma coisa, estará fadado ao fracasso. Procuraremos, com mais detalhes, apontar de que forma a fotografia ultrapassa a História e inaugura o que Flusser chama de pós-História.

A noção pós-histórica de mundo é relativamente nova. Ainda estamos acostumados a entender o mundo como regido pelo destino ou como regido pela relação de causa e efeito. Não nos acostumamos com a noção *programática* que “considera o universo situação na qual determinadas virtualidades inerentes nela desde a sua origem se realizam ao acaso, enquanto outras virtualidades continuam irrealizadas, e se realizarão ao acaso no futuro”. (FLUSSER, 1983, p.26). Em outras palavras, o pós-histórico entende a vida, o mundo e as relações como

¹ Abel Gance – cineasta – 1927.

um *jogo absurdo*, em que as virtualidades encontram-se inscritas em um programa e se realizam ao *acaso* e, *necessariamente*, quanto mais tempo jogamos.

Situações não pretendidas por ninguém se realizam ao acaso, na pós-História, em realização automática de programas. Não há intencionalidade, nem do produtor do aparelho. Ele é também função do aparelho, o que revela o perigo da total estupidez do acaso e da necessidade contida nos programas. E engajar-se em revolução intelectual contra os programas é inútil. A arma que teríamos – a razão – é velha, e seu uso, temerário. Tanto o antirracionalismo romântico quanto o racionalismo iluminista mostraram ser nefastos: fascismo e sociedade dos aparelhos. Neste ponto, Flusser parece desacreditar no engajamento em liberdade: “isto se manifesta pela ambivalência do nosso receio. Desejamos as catástrofes que receamos”. (FLUSSER, 1983, p. 134).

Neste cenário, parece impossível sequer formular o problema da liberdade. Ou somos programados em um mundo codificado ou, se quisermos buscar os motivos escondidos por detrás dos programas, poderemos descobrir apenas mais uma das virtualidades contidas no próprio programa. Para melhor formular a questão da liberdade na pós-História, é preciso pensar cada fator envolvido: a imagem técnica que rompe com a escrita, o aparelho que obedece a um programa, os programadores e/ou funcionários que operam o aparelho e o universo das imagens ou o mundo codificado. Só assim poderemos vislumbrar um conceito que nos satisfaça nesse novo tempo.

As imagens técnicas

As imagens técnicas diferem das imagens tradicionais por serem feitas por aparelhos. Isso lhes garante sensação de extrema correspondência com a realidade. Diferem também, pois são transportadas mais facilmente e atingem mais receptores com mais velocidade. Outro fator de diferenciação importante das imagens técnicas para as imagens pré-históricas é a função. As imagens técnicas vieram para substituir os textos² e livrar a sociedade da necessidade de pensar conceitualmente.

² Nossa tese: As novas imagens não ocupam o mesmo nível ontológico das imagens tradicionais, porque são fenômenos sem paralelo no passado. As imagens tradicionais são superfícies

Os textos foram inventados, no segundo milênio a.C., a fim de *desmagicizarem* as imagens (embora seus inventores não se tenham dado conta disto). As fotografias foram inventadas, no século XIX, a fim de remagicizarem os textos (embora seus inventores não se tenham dado conta disto). (FLUSSER, 2002, p. 16).

Portanto, imagens tradicionais, como as pinturas rupestres, são pré-históricas. Tinham por função imaginar o mundo e representá-lo servindo de memória, magia e culto. Já as imagens técnicas imaginam textos, que explicam imagens, que imaginam o mundo. Buscam romper com os textos e, ao mesmo tempo, descendem dos conceitos.

A história da escrita contada rapidamente é esta: o código³ alfabético explica as imagens de forma linear. Com a difusão de textos pela imprensa, estes se tornaram mais acessíveis e baratos. O pensamento *mágico-imagético* foi marginalizado, o pensamento conceitual barato impôs-se e surgiram textos científicos que nada diziam aos camponeses e proletários pobres. A imagem técnica surge então como capaz de reunificar a cultura assim dividida: resgataria a experiência artística passada, traria modelos de comportamento que organizariam a política e mostrariam a ciência de um jeito que todos pudessem entender. Mas o que aconteceu foi que

elas não tornam visível o conhecimento científico, mas o falseiam; não reintroduzem as imagens tradicionais, mas as substituem; não tornam visível a magia subliminar, mas a substituem por outra. Neste sentido, as imagens técnicas passam a ser “falsas”, “feias” e “ruins”, além de não terem sido capazes de reunificar a cultura, mas apenas fundir a sociedade em massa amorfa. (FLUSSER, 2002, p. 180).

Quem vê tantas imagens, sofrerá os sintomas que afligiam quem via imagens em uma caverna. Acredita estar vendo o mundo. Seu comportamento será mágico já que é, a partir da imagem, que se decide quem é bom, quem é mau, justo, injusto, honesto, corrupto, belo ou feio. Os textos são perfeitamente dispensáveis.

abstraídas de volumes, enquanto as imagens técnicas são superfícies construídas com pontos. (FLUSSER, 2008, p. 12).

³ O termo “código” origina-se da palavra latina “*caudex*”, que significa “tronco de árvore”. (FLUSSER, 2010, p. 134).

As imagens técnicas atraem tudo a si. Os textos científicos, os textos baratos, a arte, a política, enfim, todo ato humano só existe quando fotografado ou filmado. É o fim da linearidade histórica, que é transformada em ritual mágico programado, que é reproduzido em um movimento de eterno retorno.

O aparelho

As imagens técnicas são feitas por aparelhos. Os aparelhos servem à descoberta e não à modificação do mundo. Para Flusser, o que diferencia máquinas⁴ e aparelhos é que aquelas agem mecanicamente e estes, neurofisiologicamente. Máquinas seriam o resultado da aplicação de teorias científicas, sobretudo da Física e da Química, ao passo que os aparelhos eletrônicos são também, aplicações da biologia e da neurofisiologia. Portanto, aparelhos se aproximam de nossas informações genéticas. Algo como uma “Revolução Industrial biológica”, que quer construir máquinas inorgânicas inteligentes, visível na automação e na robotização.

Se as máquinas se tornam mais inteligentes, talvez cheguem ao ponto de dar-se conta da estupidez que fazem ao nos servir. Flusser diz que as máquinas sempre contra-atacam, revidam as nossas investidas. Mas, atualmente, os contra-ataques das máquinas tendem a ser mais fortes do que já foram:

os jovens dançam como robôs, os políticos tomam decisões de acordo com cenários computadorizados, os cientistas pensam digitalmente, e os artistas desenham com máquinas de plotagem. Por conseguinte, toda futura fabricação de máquinas também deverá levar em conta o contragolpe da alavanca. (FLUSSER, 2007, p.49).

Aparelhos⁵ ganham em adaptação. São menores, mais inteligentes e mais baratos do que as máquinas. Mesmo que sejam produtos industriais, os aparelhos apontam além do industrial, são pós-industriais. Por isso perguntas

⁴ “No começo da política há um homem; todo o resto são máquinas. Essas máquinas são programadas. Todos os homens estão fora dos mandamentos. A política acaba. Não há valores políticos, não existe mais ética. Esse desaparecimento da ética também pode ser formalizado de outra maneira. As sentenças dos tribunais são substituídas por sentenças lógicas”. (FLUSSER, 2014, p. 205).

⁵ Há aparelhos maiores que estes: o econômico-social, o político-cultural, etc. Em Flusser, não há um *último* aparelho programado que controle os demais, já que todo programa exige metaprograma para ser programado. Os funcionários que programam os aparelhos não o fazem em função de uma decisão sua, mas de um metaprograma.

marxistas já não são mais adequadas, quando se fala de aparelhos. Aparelhos não trabalham. Inauguram o trabalho funcional, interessado no aspecto metodológico, no processo do trabalho. O trabalho pelo trabalho, sem compromisso com o bem ou a verdade, mas unicamente com a função que desempenha. É o fim da forma humana de existir, do *homo faber*.

No livro *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia* a câmara fotográfica é considerada o paradigma para todos os demais aparelhos. Já na obra *O universo das imagens técnicas*, o aparelho paradigmático é o computador, já que este pode novamente tornar concretas as coisas que haviam sido dissolvidas pelo processo de abstração.

A leitura do livro *Filosofia da caixa preta: ...* pode dar a impressão de que Flusser se restringe à máquina fotográfica quando fala de aparelhos. Mas a designação *aparelho* se aplica desde os gigantescos aparelhos administrativos até os minúsculos *chips*.

Fica cada dia mais evidente que a relação homem-aparelho eletrônico é reversível, e que ambos só podem funcionar conjuntamente: o homem em função do aparelho, mas da mesma maneira, o aparelho em função do homem. Pois o aparelho só faz aquilo que o homem quiser, mas o homem só pode querer aquilo que o aparelho é capaz. (FLUSSER, 2007, p. 41).

A intenção dos aparelhos não é modificar o mundo, mas modificar a vida dos homens. No texto *Além máquinas*, Flusser faz a comparação: o moinho é bom para transformar trigo em farinha. O telescópio é bom para ver as montanhas da lua, mas não se quer com isso que as montanhas da Lua sejam outra coisa.

Em sociedades aparelhadas, o tédio é a experiência temporal característica de funcionamento. O tempo que era esperança agora resulta em espera, até que as repartições do aparelho emitam documentos. Neste caso, aparelhos⁶ administrativos. Aos cidadãos resta preencher formulários e requerimentos. “Na sociedade pós-industrial o tempo é abismo. Vórtice do presente que suga tudo. O

⁶ Antes de mais nada, é preciso haver acordo sobre o significado do aparelho, já que não há consenso para este termo. Etimologicamente, a palavra latina *apparatus* deriva dos verbos *adparare* e *praeparare*. O primeiro indica prontidão para algo; o segundo, disponibilidade em prol de algo. O primeiro verbo indica o estar à espreita para saltar à espera de algo. Esse caráter de animal feroz prestes a lançar-se, implícito na raiz do termo, deve ser mantido ao tratar-se de aparelhos. (FLUSSER, 2002, p. 19).

presente é a totalidade do real. Nele todas as virtualidades se realizam. Se ‘apresentam’. O tempo não mais flui do passado rumo ao futuro, mas flui do futuro rumo ao presente”. (1983, p. 125). O futuro não está mais no final de uma reta à nossa espera. É ele que vem ao nosso encontro, determinando as ações e relações. O tempo de espera é vazio. Mas é nele que captamos a função dos aparelhos. Para nos impedir disso, os aparelhos nos bombardeiam com sensações, consumo e diversão e nos arrastam e nos acostumam a um movimento automático.

Esse movimento, que não exige intervenção externa, chamamos de automação. Foi para isso que os aparelhos foram inventados e projetados: para eliminar a intervenção, principalmente a humana. Mas a maioria dos aparelhos atuais não é plenamente automatizada e exige colaboração humana, ao menos por enquanto. Isso significa dizer que os gestos de intervenção humana se submetem às regras de funcionamento do aparelho, e o homem se torna *funcionário*.

Então surge um novo tipo de homem: o funcionário. O funcionário leva os aparelhos consigo. Reassume a posição do *homo faber*: a de poder produzir em qualquer momento e lugar amparado por aparelhos minúsculos e um novo fenômeno se observa: a extinção e desmaterialização das fábricas. Está ligado a eles por uma série de conexões invisíveis. “E tudo que faz ou sofre pode ser interpretado como [a] função de um aparelho.” (FLUSSER, 2007, p.41). O funcionário é uma espécie de *colaborador* que descobre limites e buracos de mau funcionamento no aparelho. Sem perceber, o funcionário colabora com o aperfeiçoamento do programa que comanda o aparelho.

Programas e programadores

Os aparelhos seguem programas. Os programas são feitos por programadores. Os programadores seguem interesses de aparelhos maiores ainda. Mas, mesmo que isso deva ser considerado, como estes interesses ficariam evidentes no aparelho? Na máquina fotográfica, por exemplo? Vamos ao caso: as primeiras imagens produzidas tecnicamente foram fotografias em preto e branco. O mundo visto como duas cores reproduzia a maneira dualista de ver o mundo. Um maniqueísmo revestido de modernidade até se espalharem as cores e o mundo deixa de ser cinzento.

Os aparelhos que produzem imagens técnicas provocaram uma nova maneira de encarar a relação texto-imagem. As imagens técnicas, que são fruto de conceitos tornados máquinas, passaram a significar o mundo. E os textos, antes hegemônicos, passaram a ser apenas legendas de imagens. Dispensáveis, portanto. Neste cenário, o analfabetismo deixa de ser preocupante. É necessário apenas saber ler imagens.

Flusser vê nova relação entre poder e aparelho. Durante a revolução industrial, o poder era mantido nas mãos de quem possuía as máquinas, o *hardware*. Já agora o cenário é outro. O poder está no *software*. Saber desenvolver o programa é mais importante do que ser detentor do objeto material. Nisto reside a grande inversão de valores. As imagens são rasgadas o tempo todo, sem dó. O que vale é a informação que se busca veicular. Esta é importante, dá poder.

Construir *software* consiste em saber lidar com códigos⁷ mais simples do que o código alfabético. A programação usa o código binário 0 e 1, fechar e abrir circuitos.

Os aparelhos são construídos de acordo com a estrutura “1-0”, porque eles simulam o tipo de construção de nosso sistema nervoso. Trata-se também aí de um ligar e desligar mecânico (e químico) entre sinapses nervosas. Por essa razão, os códigos digitais são um método – o primeiro desde quando o homem aprendeu a codificar – de atribuir sentido de fora (por meio de aparelhos) aos saltos quântico no cérebro. (FLUSSER, 2010, p.220).

Na Revolução Industrial, quando foram construídas as máquinas, eram necessários manuais de instrução. Sua construção complexa os exigia. Já que a construção teórica e prática não era dominada por quem fazia uso delas, eram necessários manuais para saber como agir, para que a máquina funcionasse. Uma vez aprendido, o comportamento específico era automatizado.

Assistimos a uma desvalorização de códigos como o alfabeto e uma inflação de imagens. Antes de parecer uma revolução, poderíamos pensar que é uma

⁷ Códigos são definidos como sistemas de símbolos. Seu propósito é tornar possível a comunicação entre os seres humanos. Por que símbolos são fenômenos representando outros fenômenos, a comunicação é sempre uma forma de substituição. Códigos, essencialmente imagens e textos, de acordo com Flusser, foram inventados para descrever a realidade que eles representam. Como tal, eles são sujeitos à tensão dialética de todos os *media*. Eles começam pela representação de uma certa realidade e terminam por assumir o seu lugar. (GULDIN et al., 2008, p. 98).

volta ao nosso estado normal, anterior à invenção da escrita. Mas não parece ser uma ideia feliz o retorno ao analfabetismo. Até porque os aparelhos que manipulamos são produto da tecnologia, aplicação de teoria científica. E com eles é necessário ser um jogador hábil, uma espécie de *hacker*. Esta parece ser a única possibilidade de exercer certo domínio sobre a programação.

Estratégia e jogo: engajamento contra o aparelho

A câmera fotográfica é um aparelho pós-industrial.⁸ Aparelhos, como vimos, substituem as máquinas, produtos da Revolução Industrial. São menores, mais inteligentes e mais rápidos e obedecem a um programa. O programa contém uma série grande de possibilidades, porém limitadas possibilidades. Elas se realizam de forma aleatória, a não ser que o acaso seja forçado pelo jogador a virar necessidade.

O aparelho automático rola automaticamente ao sabor do acaso, e para segundo o programa quando tiver alcançado a meta desejada. A “decisão” humana, a “liberdade” humana é, pois, capacidade de fazer parar o aparelho automático no instante desejado. (FLUSSER, 2008, p.100).

As fotografias são esta tentativa de jogo, realizações de algumas dessas potencialidades inscritas no aparelho. Flusser, na obra *Filosofia da caixa preta...*, compara o olhar do fotógrafo ao de um caçador.⁹ A *visada* do fotógrafo provoca uma extraordinária aceleração do acaso, pois permite excluir uma série de alternativas. As possibilidades se esgotam à medida que aumenta o número de fotografias tiradas.

Bons programas têm muitas possibilidades. Quem os manipula demora para esgotar suas possibilidades. No caso da máquina fotográfica, o fotógrafo é quem desafia as potencialidades do aparelho, como uma criança que manipula

⁸ Em 1983, foi publicada no Brasil a obra *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*. Ela não obteve grande repercussão e praticamente não rendeu nenhum retorno imediato à Flusser. Talvez por isso, no livro posterior *Filosofia da Caixa Preta*, Flusser quase não emprega o termo *pós-história* preferindo o termo *pós-industrial* para qualificar o tempo contemporâneo.

⁹ “Quem observar os movimentos de um fotógrafo munido de aparelho (ou de um aparelho munido de fotógrafo) está observando movimento de caça. O antiquíssimo gesto do caçador paleolítico que persegue a caça na tundra. Com a diferença de que o fotógrafo não se movimenta em pradaria aberta, mas na floresta densa da cultura.” (FLUSSER, 2002, p. 28).

um brinquedo ou como um jogador que quer ganhar do programa, obedecendo suas regras. O aparelho fotográfico é estruturalmente complexo, mas funcionalmente simples, o que permite que toda pessoa possa manipulá-lo. Uma máquina fotográfica digital, por exemplo. O que parece, quanto mais jovem for a pessoa, maior a destreza em utilizar o aparelho. Seu funcionamento consiste em apertar um botão. Qualquer um sabe fazê-lo, mesmo sem fazer ideia do que acontece no interior do aparelho (caixa-preta), motivo pelo qual somos diariamente inundados de fotografias/imagens que buscam orientar nosso comportamento de consumo, de escolha, de relações, de vida profissional, pois obedecem a programas que, por sua vez, são desenvolvidos por programadores com intencionalidades.

A primeira possibilidade de uma existência livre parece ser a de conhecer as intenções do programa ou de seus programadores, o que poderíamos chamar de “branqueamento da caixa-preta”.

O branqueamento da caixa-preta

A clássica definição de imagem técnica, como “imagens produzidas por aparelhos” (FLUSSER, 2002, p. 13), as coloca em patamar diferente das imagens tradicionais. Se estas imaginam o mundo, as imagens técnicas são produto de textos científicos aplicados em sua produção, logo “imaginam textos que concebem imagens que imaginam o mundo”. (FLUSSER, 2002, p. 13). Se estas imagens forem vistas com a objetividade com o qual confiamos em nossos olhos, disso pode resultar processo alienatório profundo. Esta formulação é encontrada especialmente no livro *Filosofia da caixa preta*: “Quem vê *input* e *output* vê o canal e não o processo codificador que se passa no interior da *caixa-preta*”. Toda crítica da imagem técnica objetiva o branqueamento dessa caixa. (FLUSSER, 2002, p. 15). Em passagem do livro diferencia as intenções que precisariam ser decodificadas:

Fotografia são imagens técnicas que transcodificam conceitos em superfícies. Decifrá-los é descobrir o que os conceitos significam. Isso é complicado, porque na fotografia se amalgamam duas intenções codificadoras: a do fotógrafo e a do aparelho. O fotógrafo visa a eternizar-se nos outros por intermédio da fotografia. O aparelho visa a programar a sociedade através da fotografia para um comportamento que lhe permita aperfeiçoar-se. (FLUSSER, 2002, p. 43).

Não há dúvidas de que os aparelhos foram produzidos por homens, que tinham intenções, como acontece sempre que se produz cultura. O que aconteceu, no meio do caminho, é que os aparelhos foram projetados justamente para independem das futuras intenções humanas. “O propósito por trás dos aparelhos é torná-los independentes do homem.” (FLUSSER, 2002, p. 68). Portanto, não há mais proprietários de aparelhos. Nenhum homem pode controlar seu funcionamento. Quem crê fazê-lo é alienado por ele.

Métodos de *branqueamento*, como, por exemplo, descobrir como funciona o aparelho, ou como se dá o processo automatizado, revelam-se críticas ineficazes, pois se deparam com conceitos científicos vazios e absurdos. Toda crítica tinha sentido na História quando ainda havia consciência histórica. Em tempos de automatismo cego e estruturas pós-históricas, elas não fazem mais sentido. Mas então como pensar a liberdade? Uma coisa parece certa: se ser livre for conhecer a estrutura profunda das imagens técnicas, dominando os conhecimentos técnicos, físicos e químicos ou sua produção computacional, a exemplo de um *hacker*, seria muito difícil. A tarefa de “branquear” as caixas-pretas, como era o intento da obra *Filosofia da caixa preta...*, parece revelar-se impossível. Não se trata de excluir totalmente essa possibilidade. Apenas deixar esta tarefa aos “entendidos no assunto”. Reserva a eles a possibilidade da sabotagem, de encontrar buracos de mau-funcionamento, como experiência emancipadora. O homem continua como sempre a dar sentido à sua existência absurda, que caminha para a morte. Com os instrumentos que produz, pode fazê-lo de algumas formas. Pode jogar com os programas procurando adicionar elementos que não estão presentes. Há uma série de possibilidades que necessariamente irão se concretizar ao acaso, mas há ainda espaço para enganar os programas desde que se conheça muito bem o código usado para construí-los. A todos os outros *imaginadores*, que não reúnem os conhecimentos necessários para tanto, resta a possibilidade de dizer “não”¹⁰ ou “jogar”.

¹⁰ A revolução telemática pode ser considerada uma técnica que substitui os juízes por computadores: “O fato é que no futuro não teremos mais de tomar decisões, mas preservaremos o direito de revogar as decisões tomadas automaticamente: o direito do ‘não’, do veto. Ora, pois é precisamente este direito de dizer ‘não’, o de vetar, que constitui a liberdade – porque ‘decidir’ não é dizer ‘sim’ para determinada alternativa, mas dizer ‘não’ a todas as demais alternativas”. (FLUSSER, 2008, p. 165).

Colecionar imagens

A sociedade pós-histórica tem por característica o domínio das imagens técnicas. Elas concentram os interesses existenciais dos homens, assim como as máquinas concentravam o interesse dos homens no período existencial, quando se pensava que estas poderiam, finalmente, libertar o homem das tarefas tediosas e alienantes do trabalho e deixá-lo se ocupar de trabalhos criativos. Esta esperança era marcada por profundo otimismo. O progresso acabaria com os escravos, com os trabalhadores que executam tarefas repetitivas, com toda forma de alienação. Mas algo mudou e, na pós-História, as noções marxistas, que atribuem poder aos capitalistas possuidores das máquinas e dos meios de produção, não funcionam mais.

A fotografia é o primeiro objeto pós-industrial, pois o valor não está no objeto, está na informação que transmite. Com efeito, de nada adianta várias folhas de papel com fotografias. Elas não têm valor nenhum. Então, ser um colecionador de imagens não trará liberdade em mundo codificado dominado por imagens. O que se deseja é a informação que elas veiculam e transmitem. Isto é pós-história: as informações e não as coisas são o mais valioso.

Com isso, perde-se também o sentido de pedir pela propriedade dos aparelhos. “Não mais vale a pena possuir objetos. O poder passou do proprietário para o programador de sistemas. Quem possui o aparelho não exerce o poder, mas quem o programa e quem realiza o programa”. (FLUSSER, 2002, p. 27). O *hardware* dos objetos fica cada vez mais barato e o *software*, o verdadeiro portador de valor no mundo pós-industrial, mais caro, já que ele traz consigo as virtualidades possíveis.

O mundo do trabalho não pode fornecer-nos respostas. As respostas podem vir do homem que brinca com o aparelho, que joga contra ele – o *homo ludens*.¹¹ O caminho de possibilidade para a liberdade precisa levar em conta que, mesmo sendo menores e mais rápidos, os aparelhos são “brinquedos tolos” (FLUSSER, 2008, p. 116), é “infra-humanamente estúpido e pode ser enganado; os programas dos aparelhos permitem introdução de elementos humanos não-

¹¹ “Procurei sugerir que *homo ludens* será jogador, que em diálogo com os outros, computará os *quanta* e os *bits* do universo vazio a fim de criar *estrata* de informações a encobrirem o abismo do nada com a pele do significado. Procurei sugerir que *homo ludens* será artista criativo”. (FLUSSER, 2008, p. 139).

previstos”. (FLUSSER, 2008, p. 75). E por este caminho, liberdade seria *jogar contra o aparelho*.

Jogar contra o aparelho

Percebemos nossa realidade como um contexto de jogo. Somos uma sociedade de jogadores. Vivemos o “jogo da vida”. O jogador não é o reacionário que derruba o tabuleiro e sai esbravejando, dizendo que não joga mais. Ao contrário, o jogador aceita as regras e se movimenta dentro delas, tornando-se ele também peça de jogo, aceitando viver simbolicamente. Pela primeira vez, liberdade se torna estratégia de jogo.

Mas é jogo, sobretudo por “vivermos programados: programas são jogos”. (FLUSSER, 1983, p. 105). E, dentro do programa, funcionamos não livremente. Os aparelhos não podem libertar o homem por três motivos: porque exige que o homem sirva ao aparelho como funcionário (para aperfeiçoar o programa). É a fidelidade que resta depois da morte dos valores; porque o aparelho pode desempenhar qualquer função melhor, com mais velocidade e acerto, do que o homem, até as funções mais criativas. E, sobretudo, porque trabalhar criativamente, depois do aparelho instalado, não tem mais sentido. E isto ocorre porque a questão do valor perdeu sentido. Não há mais para o que libertar. Todas as possibilidades já estão previstas no aparelho.

O jogo com os aparelhos se mostra estéril. Na posição de receptores, raros são os conteúdos emitidos pela televisão ou pelo rádio, que permitem reflexão, mesmo que superficial de algo. Mesmo em sociedades ligadas por circuitos em rede, a maioria dos conteúdos e diálogos se mostra redundante.¹² Se até há

¹² Em uma das suas magníficas e irônicas ficções filosóficas, textos híbridos na fronteira entre ciência, arte e filosofia, Flusser descreve um inseto a meio caminho entre a abelha e a formiga, o *Bibliophagus convictus*. Esse animal se nutre apenas de textos escritos com tinta de impressão. No processo de mastigação, a saliva que contém uma enzima, a criticase, faz com que, a partir de uma reação química da enzima com a tinta de impressão, seja gerado um ácido, o informasis. O texto mastigado é transformado em uma bolinha que passa depois de inseto a inseto, cada um dos quais engole uma pequena porção. Assim, todos os *Bibliophagi* são “informados”. O problema são os textos pouco informativos, redundantes, os textos que reciclam informações sem criar nada de novo – e Flusser parece querer nos dizer que cada vez há mais destes últimos. Esses textos levam a formações cancerígenas no inseto individual, antes e depois, graças à facilidade com a qual as informações circulam em rede, infectam como um vírus a todo o ninho. A ironia é clara: a utopia da comunicação perfeita e total se torna um pesadelo totalitário. E esse é outro aspecto importante a não se esquecer. Disponível em:

pouco eram os textos que serviam de substrato ao diálogo na criação de novas ideias, hoje são as imagens que fornecem este material. Flusser, no livro *Pós-história: 20 instantâneos e um modo de usar*, não acredita na possibilidade de diálogos que criem informação nova.

Todos seremos boca que suga imagens, e ânus que devolve o que a boca sugou da imagens (*feed-back*). Sociedade de consumo. Tal felicidade geral é do tipo que a psicanálise chama de “fase oral-anal”, e do tipo “jardim de infância” (embora poluído por excrementos indigestos). Tal felicidade geral e generalizada é precisamente o que o termo “cultura de massa” significa. (FLUSSER, 2008, p. 69).

Todos ouvimos os mesmos discursos provindos da televisão e do rádio, o que deixa nossas opiniões nada originais. O diálogo torna-se repetição¹³ e a sensação de solidão em meio a tanta gente e tanta informação, na verdade, é esterilidade dos diálogos. A possibilidade de nos envolvermos, em relações sempre mais numerosas, não é enriquecimento de nossa vida social como pode parecer. “Somos livres para atar e desatar inúmeras relações, e tais relações vão se tornando progressivamente frouxas, por que vão revelando sempre melhor que fundamentalmente nada atam”. (FLUSSER, 1983, p.156).

No seu cenário mais insólito, temos pessoas consumindo largo tempo na administração de contas virtuais,¹⁴ em redes sociais, querendo demonstrar felicidade a todo custo.

Tal felicidade geral e generalizada é precisamente o que o termo “cultura de massa” significa. O indivíduo disperso e distraído, o indivíduo inconsciente, passa a ser elemento de massa, do “coletivo inconsciente”, e as imagens que o divertem passam a ser os sonhos do coletivo. Sonhos de massa. Vista assim, a atual dispersão da sociedade se afigura tendência rumo à cultura de massa, à inconsciência geral, à felicidade. (FLUSSER, 2008, p. 89).

<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4570§ionid=399>.

¹³ “Em vez de possibilitar a produção de novas informações, de aventura, do improvável, ela produz *kitsch*, comportamento robô, cultura de massa, tédio, entropia. Trata-se de sociedade que não permite liberdade”. (FLUSSER, 2008, p. 125).

¹⁴ “Interessar-se pelas propriedades estéticas da imagem digital, como muitos teóricos e críticos, é esquivar-se do fato de que essa imagem se subordina a um campo extenso de operações e exigências não visuais. A maioria das imagens é hoje produzida e posta a circular a serviço da maximização do tempo gasto com formas corriqueiras de autogestão e autorregulação individual.” (CRARY, 2014, p. 55).

Por outro lado, Flusser vê, por parte das pessoas, uma entrega voluntária à inconsciência, para garantir a si certo grau de felicidade, se considerarmos o argumento de que toda consciência implica certo grau de infelicidade.

Projeto e colaboração

O caminho que leva à invenção das imagens técnicas é o processo de abstração. As dimensões de vivência da realidade foram pela primeira vez abstraídas nas imagens tradicionais: a profundidade das circunstâncias foi fixada em planos, e a circularidade do acontecido, em cenas. Muitos anos se passaram até que outro esforço de abstração desse origem às letras. Elimina-se mais uma dimensão: a largura da superfície. O tecido imaginado nas imagens foi rasgado e disposto em linhas. As imagens tornaram-se contáveis e se inaugura a possibilidade da conceituação. O processo de abstração prossegue, mas revela-se ineficaz. Em vez de ajudar, atrapalha; em vez de esclarecer, esconde; em vez de libertar, aprisiona.

Flusser nos faz pensar a linha escrita como um colar feito de pedrinhas. O momento de crise dos textos é tão forte que o fio se rompe e espalha as pedrinhas, formando um universo caótico e desordenado. Quem pode reagrupar os pontos¹⁵ dispersos e formar imagens informativas é o computador.

E, uma vez calculadas, podem ser reagrupadas em mosaicos, podem ser “computadas”, formando então linhas secundárias (curvas projetadas), planos secundários (imagens técnicas), volumes secundários (hologramas). [...] Em consequência, o cálculo e a computação são o quarto gesto abstraidor (abstrai o comprimento da linha) graças ao qual o homem transforma a si próprio em jogador que calcula e computa o concebido. (FLUSSER, 2008, p. 17).

Aqui duas atitudes tornam-se importantes: o gesto de programar e desprogramar (emitir informação) e o gesto de receber (acessar informação).

¹⁵ Depois da decomposição do universo em elementos pontuais (e depois da decomposição da consciência em bits de informação), essa postura histórica se tornou *inoperante*: como os fios ordenadores dos sinais em códigos as desintegraram, o universo perdeu o seu caráter de texto, tornou-se ilegível. Nada há a explicar e a interpretar em mundo que consiste de partículas soltas. “[...] Todas essas fotos, esses filmes, TV, vídeo e imagens computadas são significativas precisamente porque o mundo apontado por elas é insignificante”. (FLUSSER, 2008, p. 64).

Como Flusser percebe que a crítica tradicional não dá conta de decifrar as intenções do aparelho já que seu funcionamento é estúpido, procura, então, partir para a análise fenomenológica.

As constatações de Flusser mostram que o aspecto libertador ou aprisionador de nossa existência provém do gesto de apertar teclas com a ponta dos dedos. Em primeiro lugar, nossas mãos, nossos olhos e nossos dedos estariam subordinados à ponta dos dedos. O gesto de apertar teclas¹⁶ teria se tornado hegemônico. Em segundo lugar, o que classifica esse gesto é: ou se aperta teclas emissoras ou receptoras. Emitir informação em direção ao espaço vazio é emissão, apertar o botão de ligar a televisão é um gesto passivo de recepção de informação aprisionadora. Mas, logicamente, já nos anos 80, Flusser deu-se conta de que, em vez de teclas, tudo se ligaria a tudo com elos reversíveis, a exemplo de cabos de rede.

Conectividade em rede

Já os últimos escritos de Flusser datam do início dos anos 90. Subestimado pelos críticos dos meios de comunicação de massa, Flusser imagina que os fluxos constantes de imagens podem servir para a troca de informações e não só pra a alienação. Flusser não chega a ver, à proporção que toma o evento *internet* e *smartphones*. Os dois, aliados, permitem que cada pessoa se torne potencialmente também um emissor, de vídeos e de todo tipo de informações, papel que antes cabia exclusivamente à mídia, como a televisão e a rádio. Benjamim via sementes desta nova forma de relacionamento com as mídias, quando os jornais inauguraram a sessão de “cartas do leitor”. Se a possibilidade de também distribuir informações é garantia de diálogos inovadores, isto ainda é questionável.

Para designar essa reversibilidade na emissão e recepção de dados, fundamento técnico dos diálogos nesse tipo de comunicação em rede, Flusser cria o termo *telemática*. A palavra é uma junção das abreviações de

¹⁶ “Não ‘votaremos’ (o voto e a eleição não são liberdade deliberada, mas apenas liberdade de escolha). A liberdade do voto, essa liberdade ‘histórica’, não terá mais sentido. Deliberaremos as teclas a serem apertadas em função de informação a ser produzida. [...] pois dizer isto é a um tempo articular utopia e utopia negativa, porque tal forma insuspeita de liberdade pode perfeitamente virar dialeticamente escravidão tão total e totalitária que ninguém mais se ressentirá de falta de liberdade”. (FLUSSER, 2008, p. 44).

telecomunicação e informática, irradiação por ondas eletromagnéticas e computação de elementos pontuais. O termo *telemática* era para Flusser o paradigma do universo das imagens técnicas. Mas ele também sabia que a simples possibilidade técnica não era garantia de diálogos criativos:

O fato é que a telemática tece fios que religam todos com todos dialogicamente, mas esses fios correm todos em campo dominado pelos emissores centrais e são controlados por feixes irradiadores. Todos podem dialogar com todos, mas os diálogos serão informados pelas informações irradiadas de maneira central. As memórias universais irradiam as informações a serem dialogadas: os diálogos não são outra coisa que perturbações de informações irradiadas. Todos recebem imediatamente um número colossal de informações, mas todos recebem o mesmo tipo de informação, não importa onde estejam. Ora, nessa situação todo diálogo se torna redundante. Já que todos disporão de informações idênticas, nada haverá a ser autenticamente dialogado. Nenhuma troca de informação é possível. Os diálogos telematizados não são conversações, mas conversas fiadas. (FLUSSER, 2008, p. 112).

Há vários aspectos problemáticos na comunicação em rede. A redundância resulta da circulação contínua de informações de todos os tipos. O que importa é a fluidez das informações. Tudo é sacrificado em nome da distribuição a todos e não há nenhum princípio seletivo, o que faz uma série de informações problemáticas circularem. Tempos atrás, os textos ainda passavam pelo crivo das editoras para serem publicados, mas nos circuitos em rede não. A rede absorve todas as informações indiscriminadamente. Flusser a compara com a rede dialógica da fofoca e da conversa fiada, estratégia de repetição que transforma a criação da língua em algo comum, verdadeiro e inquestionável.

Um novo engajamento

Mas, evidentemente, isso não configura o fim da democracia anunciada por Flusser. Há pessoas que começam a achar tedioso todo aparato¹⁷ de

¹⁷ “Funcionários podem funcionar de acordo com as regras do aparato. Pessoas trabalhando em campos de concentração ou dentro de uma inescrutável e complexa administração kafkianamente labiríntica são exemplos desse lado basicamente desumanizador dos aparatos: elas entregam sua liberdade e sua responsabilidade ao sistema. Todavia, pode-se também trabalhar contra o aparato tentando dobrar e alterar sua programação, para obter novos efeitos. Esse é o caso do fotógrafo que brinca com a câmera para criar imagens surpreendentes e inesperadas”. (GULDIN et al., 2008, p. 99).

divertimento e não querem mais se divertir. Buscam liberdade ao dizer *chega, não quero mais*. Estes, aos quais poderíamos chamar de *revolucionários* aprenderão que não se faz isso aos berros. Isso é característica de ideologia e pertence à velha forma de entender política. Flusser os nomeia “os que atualmente berram (os Guevaras, os Khomeinis, os Kadafis) não podem despertar a consciência adormecida, já que enriquecem os programas das imagens que nos divertem”. (FLUSSER, 2008, p. 90). Os revolucionários engajam-se em algo silencioso, tecem fios transversais e antifascistas, para permitir mais diálogo e menos discurso. Evitam a todo custo o espetáculo, seu maior inimigo, pois o espetáculo entorpece.

Mas começa a despertar neles a consciência, por enquanto difusa, de que está se tornando inimaginável determinada situação na qual as imagens podem servir de mediação para troca de informação, e para criação de informação em conjunto com todos os homens dispersados pelo mundo afora. [...] sociedade informática na qual as imagens deixariam de ser imperativas para serem dialógicas. (FLUSSER, 2008, p. 91).

O novo engajamento político, proposto por Flusser, nasce dentro da sociedade. É engajamento em prol da computação e por isso realizado por gente nova, por nossos filhos e netos. Eles não amaldiçoam o aparato tecnológico, não se voltam contra as imagens. Ao contrário são fotógrafos, filmadores, técnicos, programados, desenvolvedores de *software* que colaboram com a produção de imagens. Seu engajamento é contra uma sociedade que permanece solitária e dispersa recebendo informação irradiada de centros específicos.

Esta é uma diferença fundamental da sociedade conectada em rede: ela não mais vivencia a liberdade como uma luta contra objetos que estão em meu caminho, visando criar espaços. Os sujeitos não estão mais assujeitados à realidade das coisas, mas vivenciam o mundo como projeto coletivo contínuo, que busca consensos temporários através do diálogo. Neste cenário é livre quem, como nó desta rede intersubjetiva, participa na elaboração e projeção sempre nova de saber.

Mas outro tipo de homem continua possível: homem que participe de diálogo cósmico “sobre” aparelhos, diálogo possível atualmente graças a técnicas desenvolvidas pelos próprios aparelhos. Semelhante diálogo cósmico sobre e através de aparelhos poderia resultar em “competência” superior à dos aparelhos. Por certo, tal “competência coletiva” não seria

qualitativamente maior que a competência individual humana, mais seria quantitativamente maior: nos aparelhos as competências são apenas qualitativas. De maneira que o diálogo cósmico poderia, em tese, reconquistar o controle sobre os aparelhos para depois programá-los segundo decisões humanas tomadas dialogicamente. (FLUSSER, 2008, p. 80).

Conclui-se que a liberdade do *eu* está na sua capacidade de síntese de informações já disponíveis para que disso resulte informação nova contra a entropia estúpida lá fora. Mesmo sabendo que o *nó* que sou é único e diferente de todos os outros, esta possibilidade só é realizada em relação com os outros. Por mais excepcional que seja uma memória humana, ela jamais poderá abarcar a imensa quantidade de informação produzida a todo instante. O “mito do autor (o gênio, o grande homem) produz informação nova a partir do nada (“da fonte”)” (FLUSSER, 2008, p. 133) está em crise. O que mais vemos são livros sendo escritos por mais de uma mão, fóruns de discussão, grupos de pesquisa nas universidades, amparados por memórias artificiais. Cabe agora salientar e defender que este processo não acaba com a criatividade,¹⁸ pois a projeção não deixará que o homem se perca no jogo.

Projetos e responsabilidade

Todos os objetos que percebemos lançados em nosso caminho de vida, desde o nascimento, foram desenhados, projetados por pessoas que nos antecederam. Muitos deles nos auxiliam, outros, no entanto, nos atrapalham. Nós mesmos desenvolvemos projetos para as gerações futuras. Objetos de uso, portanto, não são meros objetos. Não apenas servem a mim. Objetos de uso fazem mediação entre mim e os outros homens. E, como mediação, deixam de ser só problema que preciso afastar do caminho e permitem canais de diálogo; de objetivos passam a ser intersubjetivos. E surge a pergunta: Como devo configurar meus projetos para que ajudem os meus sucessores a progredirem e atrapalhem menos? Ou ainda: como configurar meus projetos de modo a enfatizar mais os aspectos comunicativos, intersubjetivos e dialógicos?

Neste sentido, aquele que projeta objetos de uso, ao fazer cultura, lança obstáculos na vida dos demais. E isto envolve a questão da responsabilidade. Respondo por outros homens. O processo de criação e configuração dos objetos

¹⁸ Criatividade, então, nunca será a invenção de alguma coisa absolutamente nova, mas sempre a descoberta de conexões entre domínios até então separados. (GULDIN et al., 2008, p. 71).

que visa liberdade exige também responsabilidade, pois devo responder pelo que crio. Ao criar enfatizo mais o aspecto intersubjetivo do que o objetivo. Pelo menos assim poderia ser. O que se percebe é que criadores se precipitam sobre outros objetos para criar objetos mais úteis ainda. Isso é o que viabiliza o progresso científico. No entanto, à medida que é enfatizado o progresso científico, o progresso responsável em direção a outros homens acaba sendo deixado de lado.

Para Flusser, em tal cenário, engajar-se em liberdade é buscar retardar o progresso. Ser revolucionário não é possibilidade. O que nos resta é ser *sabotadores*. Esta é a única ação emancipatória digna. Consiste em jogar contra o aparelho, jogar areia em suas rodas ou jogar-se para fora dele. São, por exemplo, os movimentos contraculturais: o movimento ecológico, o terrorismo, os *hippies*, a música alternativa, etc. Enfim, ações que buscam retardar o final do jogo. “Tentativa de perturbar o aparelho por dentro a fim de criar buracos de mau funcionamento, dentro dos quais a humanidade estaria livre”.¹⁹ Mesmo assim, existe a possibilidade de o aparelho, ao dar-se conta de suas falhas, corrigir o programa e aperfeiçoar-se. Ou, ainda, pensarmos que os movimentos contraculturais podem tornar-se ideologias ou que sejam funcionalidades inscritas no programa.

Mas, ainda existe salvação para o ser humano em seu jogo contra o aparelho. O aparelho precisa de informação nova. É por esta brecha que toda atividade criadora (ou estética, artística como quisermos chamar) torna-se extremamente necessária e a criatividade imprescindível. O aparelho não pode simplesmente transformar arte em virtualidade da cultura. Assim está assegurada a possibilidade de liberdade. Os mais preparados para essa nova forma de liberdade são nossos netos. Diz Duarte:

É interessante observar que a referência aos “nossos netos”, que se torna um bordão nos três últimos capítulos de *O Universo das Imagens Técnicas*, relaciona-se, de algum modo com a afirmação de Flusser, constante no prefácio, de que a abordagem desses temas essencialmente “pós-históricos” foi de algum modo influenciada por sua então recente estada no Brasil: “Este prefácio apelativo, como na maioria dos casos, foi escrito depois do livro terminado. Ele coincide, de certo modo, ainda com experiências e

¹⁹ FLUSSER, No além máquinas.

preocupações da recente viagem para o país dos nossos filhos e neto”. (DUARTE, 2012, p. 353).

“Os netos”, a geração que agora nasce, é a mais preparada para a liberdade em mundo codificado, pois é totalmente fascinada pelas imagens técnicas, a ponto de negligenciar necessidades vitais básicas, como alimentação, por exemplo. É que eles perceberam que “instrumentos recentes fascinam, porque abrigam virtualidades ignoradas e porque permitem ação libertadora”. (FLUSSER, 2014, p. 74). Como o farão? Pela manipulação do mundo objetivo, pelo mesmo método que os demais seres humanos em todas as épocas: trabalho. Mas a tendência rumo à miniaturização, ao cálculo e à computação provocou uma inversão do vetor de significação: não interessa mais o tamanho, interessa o *ponto*, a ponta dos dedos:

[...] emerge o significado central de “liberdade”: não a capacidade de se opor a esta ou aquela determinação, mas a capacidade de desprezar todas as condições e a elaborar universo não-determinado. O universo das tecno-imagens será o universo da liberdade porque todas as determinações desaparecerão, minimizadas e miniaturizadas, no horizonte do interesse, e no centro se elevará o campo da informação pura. Liberdade não mais enquanto mudar o mundo dos objetos, mas agora enquanto impor significado (informação) à vida. (FLUSSER, 2008, p. 188).

A tendência rumo à miniatura foi descrita por Flusser no livro *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*, no ensaio intitulado *Nosso encolhimento*. Ela seria verificável, primeiro na física com a análise de partículas mais ínfimas, como o átomo, na política com o terrorismo, na economia com as cooperativas ecológicas, na arte com o minimalismo, na religião com as pequenas seitas, na informática com os *chips*.

Já no livro *O Universo das imagens técnicas*, o tom adotado é outro: “A inversão é fascinante. Porque inversão é negação, e negação é sinônimo de liberdade.” (FLUSSER, 2008, p. 186). É inversão também porque parte do interior do homem, de sua subjetividade em direção à intersubjetividade.

Ser livre é ter significado, dar significado ao modificar o mundo para os outros. Em suma: ser livre é viver realmente. Liberdade não é função de escolha no sentido de: quanto maior o número de opções, tanto maior a liberdade. O pintor não é mais livre por ter podido realizar-se também enquanto ladrão ou condutor de bonde. Liberdade não é o oposto de

determinação no sentido de, quanto menos condicionado, tanto mais livre. O pintor não será mais livre se conseguir romper as condições impostas pela tela ou pelo braço. Liberdade é modificar o mundo dando-lhe significado. (FLUSSER, 2014, p. 70).

O fundamento da liberdade existencial pensada por Flusser é esta: o pintor *está* na liberdade quando pinta. Flusser *está* na liberdade quando escreve: “Ao escrever o presente texto, tenho a sensação existencial indisfarçável de liberdade”. Estar livre é “paixão criativa”, “atividade apaixonante”. Pensar e sentir assim, não é fácil para nós. Vilém Flusser mesmo dizia: “Admito que sou tomado de horror quando contemplo essa cena [...] criança que brinca com computadores.” (FLUSSER, 2008, p. 170). Mas *superado o horror*, é preciso enxergar um novo clima existencial onde não interessam perguntas do tipo: “Será verdadeiro ou falso?” “Será autêntico ou artificial?” “O que significa?”, onde a “arte é melhor que a verdade” e o que importa é distinguir entre pouco informativo e muito informativo.

Considerações finais

Em sociedade dominada por aparelhos, quem domina são as imagens técnicas. Os aparelhos obedecem a programas que contêm em si virtualidades que se realizam ao acaso; do que ainda não conseguem contemplar, se utilizam do ser humano para o aperfeiçoamento de seu sistema, tendo o ser humano como “funcionário” ou “colaborador”. Os programas foram projetados para que independam do ser humano e atingiam tamanha velocidade que hoje não há como fazê-los parar. Resta ao ser humano “jogar” contra o aparelho: descobrir alguma espécie de falha em seu funcionamento ou retardar seu progresso, introduzindo intencionalidades humanas ainda não contidas no programa, pois toda crítica ou descoberta de intenções dos programadores não são mais perguntas relevantes. Só interessa “em função de que” [...].

E com uma espécie de profecia, que é mais uma antecipação de tendências observadas no presente, Flusser identifica o campo estético e criativo como o único possível do encontro do ser humano com a liberdade. Conclui-se tal dado, pois o aparelho precisa de informações novas a todo instante, para alimentar-se. O potencial criativo fica a salvo, não mais entendido como genialidade ou autoria solitária, mas como trabalho feito em colaboração com todos os que estão conectados em rede e participam da elaboração de conhecimento.

Referências

BERNARDO, Gustavo; FINGER, Anke; GULDIN, Rainer. *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume, 2008.

BRAYNER, André. *Vilém Flusser: filosofia do desenraizamento*. Porto Alegre: Clarinete, 2015.

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac&Naify, 2014.

DUARTE, Rodrigo. *Pós-História de Vilém Flusser: gênese – anatomia – desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2012.

FLUSSER, Vilém. *No além das máquinas*. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4569§ion=399>.

FLUSSER, Vilém. *A dúvida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

_____. *A escrita: há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *A história do diabo*. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007a.

_____. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: M. Fontes, 2014a.

_____. *Fenomenologia do brasileiro: em busca do novo homem*. Introd. de Gustavo Bernardo Krause. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

_____. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Relume Dumará, 2002.

_____. *Gestos*. São Paulo: Annablume, 2014b.

_____. *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Cosac&Naify. São Paulo, 2007b.

_____. *O universo das imagens técnicas*. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Duas cidades, 1983.

GULDIN, Rainer. Flusser e a filosofia da pluralidade, do encontro e do diálogo. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4570§ion=399>. Acesso em: 16 ago. 2015.

