

Título: Curso de formação em planejamento
estratégico democrático

Autor / coordenação: Luis Mourão

Data: 11/09 a 15/12/1995



GDF - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

CURSO DE FORMAÇÃO EM PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO DEMOCRÁTICO

11/09 a 15/12/95



GDF - SEA - IDR

PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO DEMOCRÁTICO

PED

NOÇÕES BÁSICAS

PRINCÍPIOS DO PDES - 1995/98

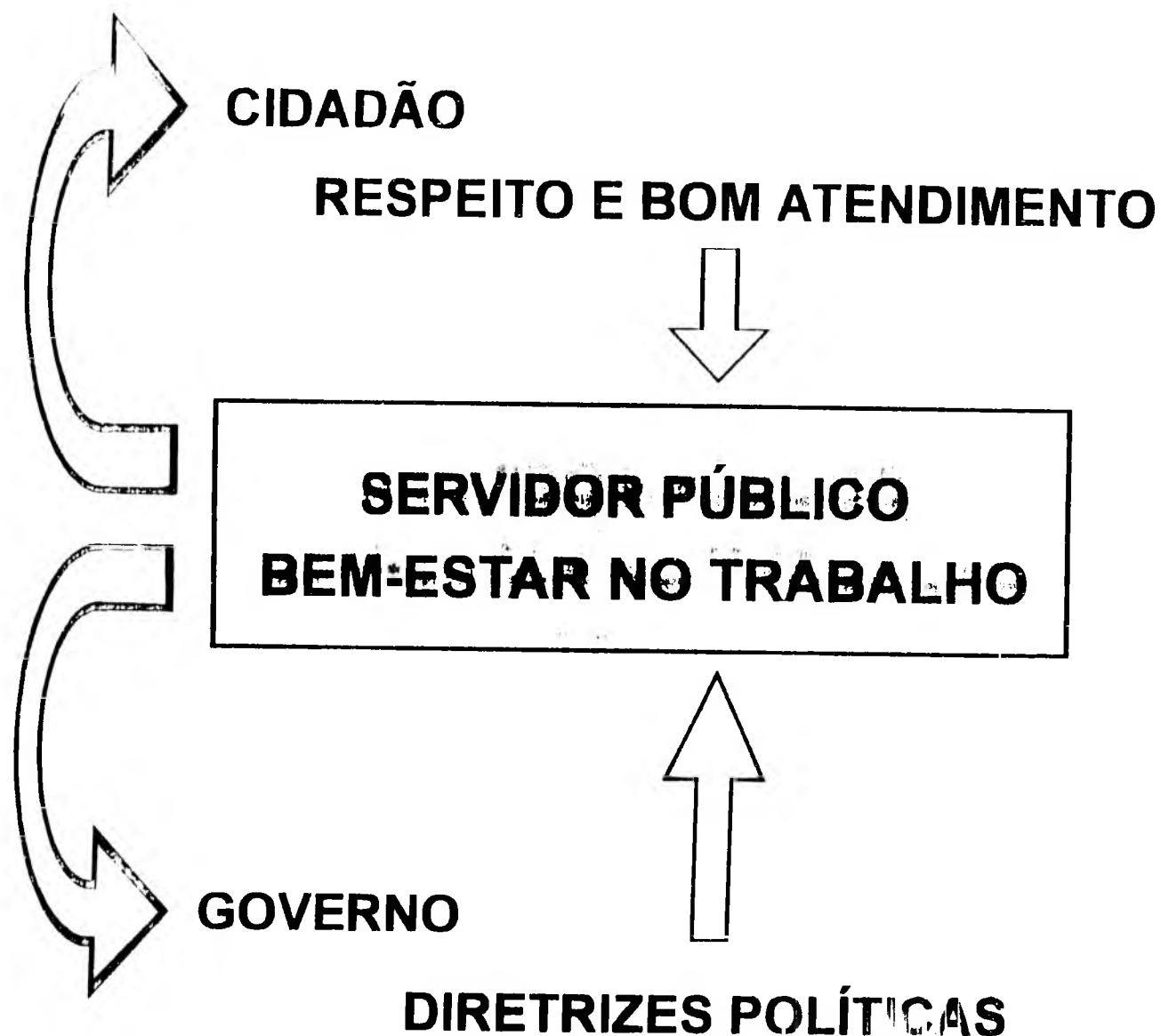
- CRIAR UMA NOVA ALTERNATIVA DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL
 - CONCEBER UM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E SOLIDÁRIO
 - CONSTRUIR NOVA ALTERNATIVA É OBRA DA SOCIEDADE COMO UM TODO
 - RESPONDER AO DESAFIO É UM ESFORÇO DE CADA PESSOA, DE CADA GRUPO SOCIAL, DE CADA REGIÃO, DE CADA GOVERNO
-

BRASÍLIA TEM CONDIÇÕES ESPECIALMENTE FAVORÁVEIS

AS DOZE DIRETRIZES DA NOVA ARTE DE GOVERNAR

- 1. COMPROMISSO COM AS NECESSIDADES E ANSEIOS DA POPULAÇÃO**
 - 2. PARTICIPAÇÃO, COM O ORÇAMENTO PARTICIPATIVO**
 - 3. RESPEITO AO CIDADÃO**
 - 4. RESPONSABILIDADE**
 - 5. TRANSPARÊNCIA**
 - 6. EFICIÊNCIA COMPROMETIDA COM AS NOVAS PRIORIDADES**
 - 7. CRIATIVIDADE E SIMPLICIDADE NAS SOLUÇÕES**
 - 8. AUSTERIDADE**
 - 9. AÇÃO DESCENTRALIZADA**
 - 10. PARCERIA**
 - 11. SUPREMACIA DA ÉTICA**
 - 12. RESPEITO Á LEGALIDADE, BUSCANDO A LEGITIMIDADE**
-

DIREITOS E DEVERES



O QUE É O PED

É O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA RAZÃO INTERSUBJETIVA DE UMA EQUIPE ORGÂNICA, ATRAVÉS DO AGIR COMUNICATIVO, ISTO É, COMPARTILHAMENTO DE IDÉIAS E VISÕES DOS SEUS COMPONENTES.

É ESTA RAZÃO INTERSUBJETIVA, CONSTRUÍDA POR MUITOS - QUE TANTO PLANEJAM QUANTO EXECUTAM - QUE FUNDAMENTA E LEGITIMA A ORDEM DAS AÇÕES.

A PRÁTICA DO PED

É UM PROCESSO CONTÍNUO DE CRIAÇÃO DE OPORTUNIDADES, POR PARTE DE UMA EQUIPE ORGÂNICA, COMBINANDO PRAGMATICAMENTE O USO DE RECURSOS POLÍTICOS, FINANCEIROS, TÉCNICOS E ORGANIZACIONAIS, MAS BASEADO EM PRINCÍPIOS ÉTICOS.

PRINCÍPIOS ÉTICOS DE UM GOVERNO AMOROSO

PRINCÍPIO DA DEMOCRACIA

- Participação**
- Igualdade**
- Respeito**

PRINCÍPIO DA EFICIÊNCIA

- Precisão**
- Responsabilidade**
- Bom Senso**

PRINCÍPIO DO PRAZER / ALEGRIA

- Beleza**
- Ritmo**
- Criatividade**



GDF - SEA - IDR

OBJETIVOS DO PED

- **FORTALECIMENTO DA DEMOCRACIA**
 - **REVOLUÇÃO CULTURAL NA BUROCRACIA**
 - **REFORMA DO ESTADO**
-



GDF - SEA - IDR

PRODUTOS DO PED

- 1 - AUTO-CONSCIENTIZAÇÃO DO SERVIDOR COMO SERVIDOR DO PÚBLICO.**
 - 2 - CRIAÇÃO DE SUBSÍDIOS PARA O PROCESSO DE DEFINIÇÃO DE POLÍTICAS E DE DECISÃO COLETIVA.**
 - 3 - FORMAÇÃO DE GRUPOS DE TRABALHO PARTICIPATIVOS E ORGÂNICOS QUE PLANEJEM E EXECUTEM INTER-SETORIALMENTE.**
-



GDF - SEA - IDR

UTILIDADE DO PED

→ PED É INSTRUMENTO PARA:

- CRIAR CONDIÇÕES PARA MOBILIZAÇÃO SOCIAL E PARTICIPAÇÃO POPULAR**
 - REFORÇAR A GOVERNABILIDADE**
 - SINALIZAR MUDANÇAS**
-

DIALÉTICA DO PED

DIREÇÃO

DEFINE E PROPÕE
TEMAS



VIABILIZA
AÇÕES



GERÊNCIA

SE APROPIA
DOS TEMAS E
PROPÕE AÇÕES



BASE

MÉTODO DO PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO DEMOCRÁTICO

VIVENCIAL INTEGRATIVO

- **C - CONSTRUTIVISTA**

(AGLUTINANDO CONHECIMENTOS, EXPERIÊNCIAS E SUGESTÕES DE CADA UM)

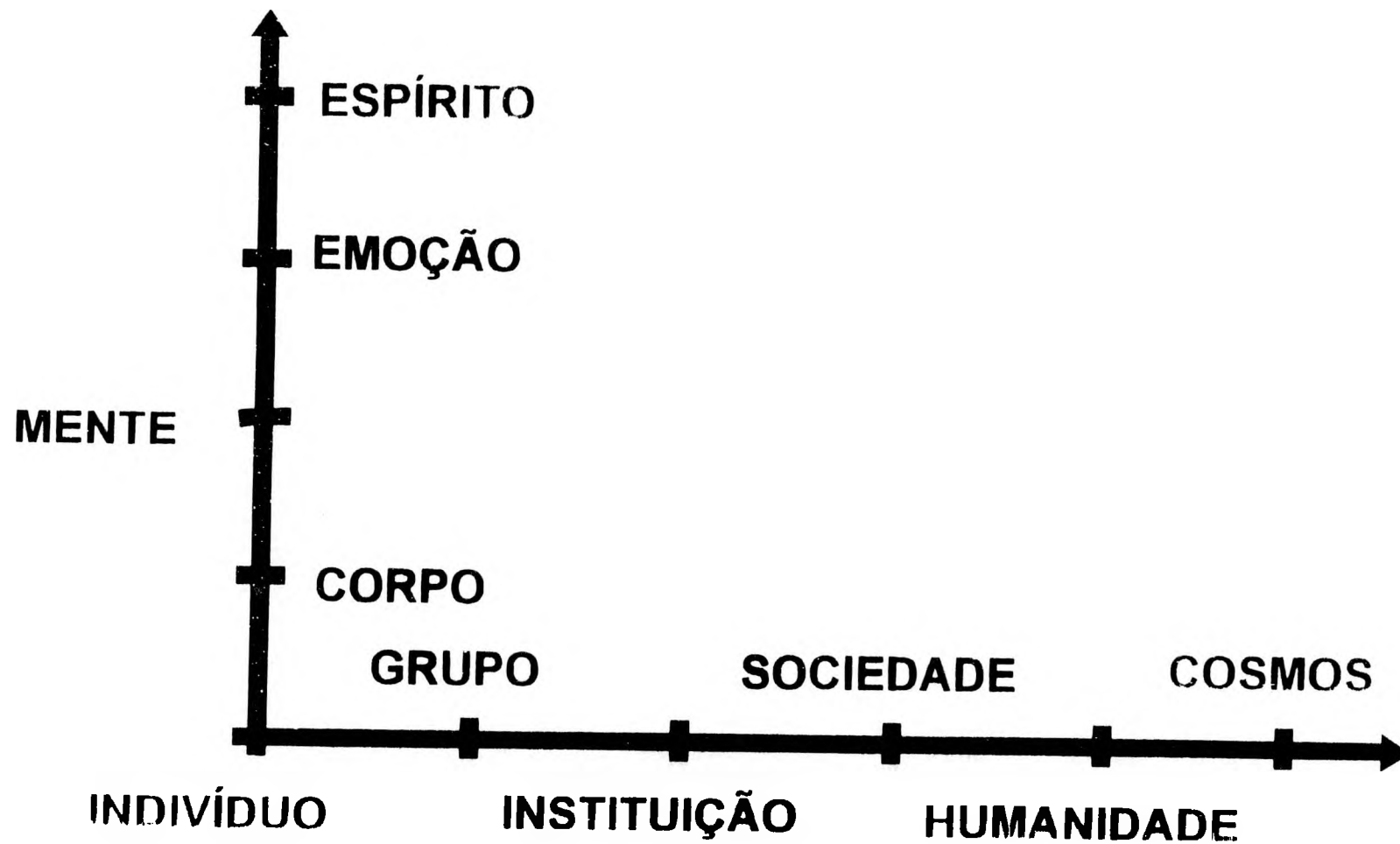
- **P - PRAGMÁTICO**

(NÃO HÁ RECEITAS PRONTAS: CONSTRUIREMOS O NOSSO CAMINHO CAMINHANDO)

- **C - COMUNICATIVO**

(ARGUMENTANDO AS NOSSAS RAZÕES INDIVIDUAIS PARA CONSTRUIR A RAZÃO
COLETIVA INTER-SUBJETIVA)

INDIVIDUAÇÃO E EXPANSÃO DA CONSCIÊNCIA



CONSTRUÇÃO DA RAZÃO COLETIVA

- 1 - EXPRESSÃO DO PENSAMENTO**
 - 2 - ARGUMENTAÇÃO**
 - 3 - AGRUPAMENTO**
 - 4 - PRIORIZAÇÃO**
 - 5 - COMPROMETIMENTO**
-

PREMISSAS DO PED

- 1 - TUDO É IMPERMANENTE, NADA É ESTÁVEL, POIS ASSIM É O MUNDO DA VIDA.**
 - 2 - A NOSSA CAPACIDADE DE CONHECER, AVALIAR E AGIR É LIMITADA, POIS NÃO SOMOS DEUSES.**
 - 3 - A NATUREZA HUMANA É INDISSOCIÁVEL DE APEGOS, INTERESSES E DESEJOS, POIS NÃO SOMOS ANJOS.**
-
- PORTANTO. O PLANEJAMENTO É UM PROCESSO CONTÍNUO DE CRIAÇÃO DE OPORTUNIDADES. BASEADO EM PRINCÍPIOS ÉTICOS**
-

O CAMINHAR DO PED

- 1 - POR QUE AGIR?**
A DEFINIÇÃO DO PROBLEMA
 - 2 - O QUE FAZER?**
A DESMISTIFICAÇÃO DO PROBLEMA
 - 3 - COMO AGIR?**
A MODIFICAÇÃO DO PROBLEMA
 - 4 - COMO AGIR ESTRATEGICAMENTE?**
ATOES, RECURSOS E SITUAÇÕES
 - 5 - COMO AGIR EFETIVAMENTE?**
AÇÕES, PRÉ-REQUISITOS E RESPONSABILIDADES
 - 6 - O AGIR !**
PROGRAMAÇÃO, ACOMPANHAMENTO E AVALIAÇÃO
-

CAMINHANTE PLANEJADOR

P - PLANEJADOR
E - ESTRATÉGICO
D - DEMOCRÁTICO

É

UM CRIADOR - POIS CRIA A IDÉIA DA VIABILIDADE DA MUDANÇA, COMPARTILHANDO VISÕES E PROPÓSITOS.

UM CONSTRUTOR - POIS CONSTRÓI A VIABILIDADE DA IDÉIA, INTEGRANDO RECURSOS FINANCEIROS, TÉCNICOS, ORGANIZATIVOS E POLÍTICOS.

UM EXECUTOR - POIS EXECUTA A MUDANÇA ATRAVÉS DA AÇÃO.



GDF - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

CURSO DE FORMAÇÃO EM PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO DEMOCRÁTICO

11/09 a 15/12/95

TEXTO EXTRAÍDO:

FREITAG, Bárbara. Um Confronto: Piaget e Habermas. In: *Piaget: Encontros e Desencontros*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1985. (sobre Teoria da Ação Comunicativa de J. Habermas).

1. A proposta

Segundo a indicação do próprio autor⁶ ele se propõe focalizar três campos temáticos interligados, que integram os elementos para a sua "teoria da ação comunicativa": (1) elaborar um conceito de "racionalidade comunicativa", (2) reunir em um novo conceito de "sociedade" dois paradigmas da discussão sociológica: o do "mundo vivido" (*Lebenswelt*) e o de "sistema" e, finalmente, (3) desenvolver uma teoria evolucionista da "modernidade" que permita a análise diacrônica das sociedades capitalistas.

Para realizar essa tarefa, Habermas não poupa esforço nem seus, nem do leitor. Autor e leitor percorrem no decorrer dos dois volumes um labirinto temático com múltiplos corredores e ramificações, em que ambos parecem perdidos, precisando fazer um esforço excepcional para restabelecer as conexões, lançar luz no escuro, ou achar uma saída. O acesso a novos patamares do conhecimento (quando se dá) é alcançado depois de um verdadeiro "calvário do espírito".

Não cabe aqui discutir a validade do itinerário traçado por Habermas para levar o leitor a suas mais recentes reflexões sobre a teoria da ação comunicativa. Certamente haveria várias formas alternativas para compor e recompor o rico material por ele elaborado. Mas Habermas é herdeiro da tradição filosófica e científica alemã, que sempre resistiu à tentação de seguir os itinerários mais fáceis.

⁶ Cf. HABERMAS TKH: Prefácio, vol. I, pág. 8.

Ao leitor impaciente e desconfiado o autor recomenda passar diretamente da Introdução às Considerações finais.⁶

A recomendação é sedutora, mas para os fins do presente trabalho optei pelo caminho mais laborioso — o "Durcharbeiten" — ou seja, o trabalho minucioso de leitura e releitura da obra e de suas fontes.

2. Razão, ação racional e racionalização

No primeiro volume, com o sub-título de "racionalidade da ação e racionalização social" (*Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*) Habermas retoma a problemática da razão, tema clássico da reflexão filosófica, mas sob novo ângulo. Segundo ele, somente a sociologia preenche, hoje, os requisitos para dar continuidade a esse antigo debate, colocando-lhe novos acentos. É, pois, no contexto da reflexão sociológica que o autor procurará desenvolver um conceito de "racionalidade comunicativa" em oposição à racionalidade instrumental.⁷ A racionalidade comunicativa somente pode efetivar-se em um contexto social dado, manifestando-se na prática quotidiana sob a forma da "ação comunicativa".

No capítulo introdutório (Cap. I) Habermas desenvolve um conceito provisório de ação comunicativa. Enquanto os conceitos de ação teleológica, normativa e dramática caracterizam relações

isoladas do ator com um, e no máximo dois dos três mundos com os quais se confronta (mundo dos objetos, mundo social e mundo subjetivo), a ação comunicativa permite uma relação crítica com os três mundos simultaneamente.

"Os locutores integram em um sistema os três conceitos formais de mundo, que nos outros modelos da ação aparecem de forma isolada ou dois a dois, e o pressupõem, conjuntamente, com um quadro interpretativo, dentro do qual um entendimento pode ser alcançado. Eles não se referem mais de forma direta a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo, mas relativizam seus enunciados à luz da possibilidade que sua validade seja questionada pelos outros atores." (vol. I, 148)

Da mesma forma, os outros tipos de ação também se utilizam da linguagem como meio de expressão, mas de forma atrofiada. Na ação comunicativa, a linguagem assume um papel central como meio regulador do comportamento e do entendimento mútuo.

Para a validação desse conceito-chave mas provisório, Habermas menciona três vias possíveis. A primeira consistiria na elaboração formal-pragmática deste conceito. A segunda optaria pela validação empírica. Finalmente, a terceira, escolhida pelo autor, consiste na reelaboração, "com intenções sistemáticas", da história da teoria.⁸

É a partir dessa intenção que Habermas empreende sua releitura de Weber, Mead, Durkheim, Parsons, Marx, Lukács, os Frankfurteanos e muitos

⁶ Ibid. Capítulo IVII: Schlussbetrachtung: Von Parsons über Weber zu Marx (Consideração final: de Parsons via Weber a Marx), págs. 447 a 593 do volume II.

⁷ Ibid. vol. I, págs. 29 e seguintes.

⁸ Ibid. vol. I, págs. 199 e seguintes.

outros. Os três campos temáticos mencionados no prefácio são retomados dentro dessa perspectiva. Habermas não se preocupa em elucidar o corpo teórico da obra desses pensadores, mas sim em avallá-lo em termos de sua contribuição para a *teoria da ação comunicativa*. Este "erkenntnisleitendes Interesse"⁹ fixa as coordenadas da releitura, que por isso mesmo se torna por vezes irritante. Seu enfoque muito especial nem sempre faz jus à obra, distorce sua mensagem central, negligencia a intenção original de seu autor, dificultando sua compreensão. O resultado da releitura parece pré-determinado e tem-se a impressão de que os clássicos são meramente mobilizados para a corroboração de teses já antecipadas provisoriamente na Introdução. A teoria da "ação comunicativa" passa a assumir assim, a função heurística do "tipo ideal". As contribuições dos clássicos são medidas e classificadas de acordo com sua maior ou menor coincidência com o tipo previamente fixado. O que resulta numa circularidade óbvia, pois como a teoria da ação comunicativa ainda não é apresentada de forma completa e explícita — uma das funções da releitura é justamente elaborá-la ou deduzi-la a partir dos clássicos — a mensuração se faz utilizando um padrão que ainda não existe.

Independentemente da validade desse procedimento, as interpretações de Habermas não deixam de ser originais, levando a resultados por

⁹ A ideia do "interesse orientador do conhecimento" é desenvolvida amplamente em: HABERMAS, J.: *Erkenntnis und Interesse* (Conhecimento e interesse), Suhrkamp Verlag 1968 (veja entre outras a introdução).

vezes surpreendentes. Em sua releitura, essencialmente hermenêutica, consegue desprender dos textos informações latentes, apontar suas omissões (conscientes ou não) e estabelecer entre eles conexões insuspeitadas, conduzindo o leitor a "insights" que dificilmente teria obtido ao ler os textos clássicos sob outro prisma.

É o caso de sua interpretação de Weber, no qual Habermas destaca (Cap. II) duas dimensões: (a) a racionalização das concepções do mundo, desenvolvida na sociologia das religiões, que leva a novas estruturas de consciência coletiva e (b) a institucionalização da ação racional em certas esferas ("de valor") na sociedade moderna como a ciência, a arte, o direito, que leva, em última análise, à estruturação da economia capitalista e ao moderno estado burocrático que caracterizam as sociedades de classe contemporâneas. Weber se confronta — segundo Habermas — com um paradoxo que não consegue resolver: As concepções de mundo que se desenvolveram a partir das grandes religiões e que representavam um potencial de racionalidade multidimensional, que prometia a liberação do homem de suas angústias internas e sua emancipação vis-à-vis das ameaças externas, no momento em que se transformaram em "formas metódicas de conduzir a vida", institucionalizando-se nas esferas valorativas (arte, ciência, direito) e nos subsistemas (economia e poder) da sociedade, conduzem a um empobrecimento da vida, à perda de seu significado, à redução da liberdade. A razão, que fundamentara as religiões (taoísmo, hinduísmo, judaísmo, islamismo, cristianismo) e que assegurava o controle crescente da "organização" da vida, des-

ligada de suas raízes religiosas e institucionalizada unilateralmente como razão instrumental, revela-se, na sociedade moderna como a causa da perda de controle e do aprisionamento dos homens em uma "armação de aço" (stahlhartes Gehäuse). A razão, levada às suas últimas consequências no capitalismo ocidental, revela-se para seus membros como a sua própria negação.

Segundo Habermas, Weber é levado a esse paradoxo por restringir a racionalização à área da racionalidade instrumental ("zweck-rationales Handeln").

"Na passagem da racionalização cultural para a social torna-se sensível um estreitamento do conceito de racionalidade, quando Weber desenvolve sua teoria da ação baseada no tipo de ação instrumental, de amplas consequências." (Vol. I, pág. 306)

Weber atém-se, nesta leitura habermasiana, em seu diagnóstico da modernidade, às manifestações históricas, factuais do realismo ocidental, sem perceber as potencialidades inerentes às concepções de mundo das grandes religiões, na alvorada da modernidade. Em sua origem, essas concepções prometiam uma concretização histórica da razão muito mais diferenciada. Uma parte dessa racionalidade efetivamente concretizou-se nas "esferas de valor", mas outra parte sobrevive, tanto nas concepções de mundo quanto nos próprios subsistemas institucionalizados, sob a forma de uma "reserva" de racionalidade comunicativa.

Em vista desses limites da obra Weberiana, fazendo uma primeira parada no caminho até en-

tão percorrido, Habermas procura (Cap. III) recuperar os significados múltiplos do conceito de ação social, fazendo empréstimos tanto à moderna filosofia da linguagem (Apel e outros), quanto à teoria dos atos linguísticos ("speech acts" de Austin et al.). No contexto dessa ação social (interação comunicativa) a ação instrumental de Weber é subsumida na ação estratégica.¹⁰ Este tipo de ação, que visa o êxito o sucesso através de um relacionamento objetivante e manipulativo entre os atores, é confrontada com a ação comunicativa, cujo objetivo fundamental consiste em assegurar o esclarecimento dos pontos de vista, desvendar a verdade, obter o consenso, através da ação cooperativa de todos. A ação estratégica pode conduzir a formas de "comunicação sistematicamente distorcida" (systematisch verzerrte Kommunikation).¹¹

No quarto e último capítulo do primeiro volume Habermas trata da recepção de Weber por Lukács e os Frankfurteanos. Esta recepção aponta, segundo a interpretação de Habermas, para o fim da consciência. O diagnóstico weberiano da racionalização do mundo, que desemboca na perda de liberdade e de sentido, é basicamente endossado pelos autores marxistas, e reproduzida por Adorno e Horkheimer em sua "Dialética do Iluminismo" (1947). Ao "desencantamento" do mundo (Weber) corresponde a tese da "tecnificação" e "instrumentalização" da natureza (externa e interna) que acompanha o esforço iluminista da razão. Esta, embutida na religião ou no mito concretizou-se, em sua longa jornada em direção à modernidade, de

¹⁰ Cf. HABERMAS Tkh., vol. I, pág. 446.

¹¹ Ibid., pags. 445 e seguinte em vol I.

forma unidimensional. A razão instrumental, ao combater o mito ou ao abandonar sua origem religiosa, perde de vista sua intenção original de liberar o homem face à sua natureza externa e interna, acabando por subjugar-lo ao mito da modernidade.

Para Habermas o pessimismo da Dialética do Iluminismo é levado às suas últimas consequências na Dialética Negativa (1970) de Adorno. A impotência, assumida pela razão, de remontar a suas origens e de recuperar os espaços perdidos, significa o fim da teoria crítica. Para que esta não sucumba com os seus últimos representantes, e para assegurar uma superação do elitismo implícito nessa teoria, torna-se necessária uma mudança de paradigma. Habermas propõe que o problema da razão seja retomado sob outra ótica. Esta é introduzida no segundo volume, sub-intitulado "crítica da razão funcionalista".

3. Comunicação e sistema

Para Habermas, essa mudança de paradigma, que assinala o trânsito da razão instrumental para a razão comunicativa, foi prenunciada nos trabalhos de Mead e Durkheim.

Em sua "teoria do interacionismo simbólico" (Cap. V) G. H. Mead elaborara (nos anos 30) os fundamentos de uma moderna teoria da ação comunicativa. A idéia de que a estrutura de consciência individual e a competência intelectual e social se constituem num contexto interativo foi retomada e cientificamente consolidada em "Mind, Self and Society" (1934). Apesar desse trabalho pioneiro a teoria ainda era insatisfatória, por duas

falhas fundamentais. Habermas acusa Mead de um excessivo idealismo e formalismo. O seu modelo seria idealista, porque omite uma análise da produção e reprodução material (econômica e política) da sociedade.

"A reprodução material da sociedade, a preservação de seus fundamentos (Bestand) e seus limites está omissa em uma concepção societária compreendida como mundo vivido ('Lebenswelt') estruturado comunicativamente." (Vol. II, pág. 169)

E seria formalista, porque a formação interativa das estruturas de personalidade é estudada por Mead sem levar em conta as características específicas da sociedade, da situação, do momento histórico¹² em que se dão essas interações. Por essa razão também faltaria aos estudos de Mead a perspectiva genuinamente psicogenética. A constituição do "I", "Me" e do "Generalized other" é estudada em seus traços formais. Apesar da tentativa de elaborar a filogênese da interação simbólica, partindo da interação de animais até a interação entre homens, a análise seria incompleta, porque não se dá conta do salto qualitativo que ocorre no momento estratégico em que se dá a passagem da interação simbólica para a interação verbalmente articulada e regulamentada. Isto, por sua vez, explicaria a incapacidade do modelo interacionista de teorizar o surgimento e a consolidação de sistemas normativos verbalmente mediatizados, que asseguram a interação dos membros do grupo.

¹² Ibid., vol. I, pág. 164.

Nessa falha não incorreu Durkheim, que dedicou a maior parte de seus estudos à explicação do comportamento normativamente regulamentado. Uma parte de sua obra se ocupa da gênese da moral e do direito, bem como dos mecanismos de interação social. Em *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) Durkheim desenvolve a tese da "desacralização" do mundo.

Para ele a vida social primitiva baseava-se no ritual religioso. As ações sociais, intimamente vinculadas ao ritual, eram determinadas por normas que não eram problematizadas nem em sua validade nem em sua obrigatoriedade.

Segundo Habermas, foi a verbalização (*Versprachlichung*) que promoveu a desacralização, impondo a necessidade de refletir sobre o ritual e interpretá-lo, e de justificar e legitimar as normas que passaram a regulamentar áreas cada vez mais abrangentes da vida social. Normas e valores outrora inquestionados passam a ser objeto de questionamento, tendo que submeter-se à revalidação constante, mediante entendimento consensual. Nas sociedades primitivas esse consenso estava implícito sob a forma de uma solidariedade mecânica, que decorria da prática ritual da comunidade religiosa. Nas sociedades modernas a integração precisa ser assegurada por novas formas de solidariedade — a orgânica. Na passagem de uma para outra forma de solidariedade a linguagem assume a função mediadora por excelência.¹³ A prática ritual inquestionada em sociedades de solidariedade mecânica é substituída por um sistema normativo e jurídico estabelecido conscientemente pelo grupo,

através do entendimento mútuo e do consentimento geral. O desenvolvimento societário que transforma a solidariedade mecânica em orgânica é identificado por Habermas com o processo de racionalização. Habermas critica Durkheim pelo fato de não ter apontado as origens dessa racionalidade,¹⁴ embutida, segundo ele, no próprio sistema linguístico.

"O potencial de racionalidade contido na ação orientada para o entendimento mútuo pode ser liberado e transformado em racionalização do mundo vivido na medida em que a linguagem preenche as funções do entendimento, da coordenação e da sociabilidade de indivíduos, tornando-se dessa forma um meio através do qual se concretiza a reprodução cultural, a integração social e a socialização." (Vol. II, pág. 132)

Mead e Durkheim preocuparam-se em desenvolver uma teoria da ação a partir da perspectiva "de dentro", i.é., assumindo a posição dos próprios atores. Segundo Habermas esta abordagem parte de um conceito de sociedade como "Lebenswelt" (mundo vivido) que é unilateral, porque omite a perspectiva da sociedade como sistema ou seja, sua abordagem a partir de fora, do ponto de vista de um observador externo. Um conceito científico aceitável e satisfatório, capaz de dar conta da complexidade da sociedade moderna precisa, no entender da ação comunicativa, integrar os dois pólos de observação: do mundo vivido e o do sistema.¹⁵

A perspectiva sistêmica transmite a visão da sociedade como um todo, com sua estrutura própria,

¹⁴ Ibid., vol. II, pág. 139.

¹⁵ Ibid., vol. II, págs. 180 e 228.

¹³ Ibid., vol. II, pág. 95 e seguinte.

com seus mecanismos para a preservação dos limites e do equilíbrio interno, transcendendo os interesses e as motivações de atores individuais, envolvidos em situações concretas, incapazes de verem nos "imperativos" sistêmicos ou funcionais (reprodução material da vida, poder) mais do que coerções e exigências anônimas, muitas vezes insuportáveis. A perspectiva do mundo vivido traduz a vivência da sociedade a partir de atores concretos, envolvidos em situações específicas, na sua práxis cotidiana. Uma verdadeira compreensão do todo societário pressupõe a consideração de ambas as perspectivas.

Nos capítulos subseqüentes, (Cap. VI e Cap. VII), Habermas desenvolve de maneira mais aprofundada um e outro conceito, começando pelo de "Lebenswelt" (mundo vivido).

A necessidade de incluir na reflexão sociológica "o horizonte formador do mundo vivido" (Kontextbildenden Horizont der Lebenswelt) já tinha sido anunciada desde o terceiro capítulo,¹⁶ por ocasião da revisão da filosofia da linguagem e da teoria dos atos lingüísticos. Nos capítulos anteriores, o conceito do mundo vivido está presente, sem ter sido elucidado. A conceituação do mundo vivido é dada somente no sexto capítulo, onde são apontadas suas raízes fenomenológicas. O mundo vivido é o pano de fundo comum a todos os atores envolvidos em uma mesma situação. Partindo do conceito husserliano de horizonte, Habermas distingue entre o horizonte individual e o coletivo. O primeiro é o conjunto de convicções de base, de saber pessoal e social, de experiência vivida, de

¹⁶ Ibid., vol. I, pág. 452.

intuição, mas especialmente de cultura e de linguagem, que permitem ao ator movimentar-se de forma inquestionada em uma situação concreta. O horizonte social se compõe do que é partilhado por todos os atores dessa situação, compondo-se da experiência comum, das mesmas tradições, da língua e da cultura compartilhada por todos e a todos acessível. O mundo vivido reflete, pois, o óbvio, o inquestionado, "o que sempre foi", podendo, no entanto, modificar-se, na medida em que se modificam as estruturas da sociedade global (especialmente a econômica e a política, ou seja, as responsáveis pela reprodução material da sociedade).¹⁷

O mundo vivido apresenta, pois, duas facetas: a da continuidade e a da mudança. Continuidade, porque é nele que se dão a reprodução cultural, a integração social e a socialização. Mudança, porque é o lugar em que se questionam e reformulam as "aspirações de validade" (Geltungsansprüche) dos atores em relação aos três mundos formais (o objetivo, o social e o subjetivo ou interno). É, portanto, aquele em que podem ser contestadas as afirmações sobre a verdade dos fatos, a validade das normas e a veracidade das manifestações subjetivas.¹⁸

O conceito chave, complementar ao do mundo vivido é, pois, o da ação comunicativa. A situação interativa é o ponto de confluência entre o "mundo vivido" e a "ação comunicativa", constituindo o lugar em que a tensão entre ambos se concretiza. O saber acumulado, o sempre já sabido e tradicio-

¹⁷ Ibid., vol. II, pág. 205.

¹⁸ Ibid., vol. II, pág. 91.

nalmente repetido constituem o solo que nos sustenta, mas esse solo pode ser fraturado por um abalo sísmico. A solidez do mundo vivido é estremeada pela ação comunicativa. O que sempre foi "taken for granted" pode ser posto em questão em uma situação de ação comunicativa e debatido pelo grupo, que só respeitará o que tiver sido consensualmente acordado.

Se o mundo vivido representa o "lugar transcendental"¹⁹, onde os diferentes aspectos da vida social podem ser questionados e redefinidos, permitindo o entendimento entre os atores, a concepção formal dos três mundos (objetivo, social e subjetivo) oferece o sistema de referências que indica sobre que aspectos do mundo pode haver um entendimento. A relação do ator com cada um destes mundos ou com todos eles simultaneamente (no caso da ação comunicativa) permite, pois, o questionamento da verdade das afirmações feitas por um locutor (sobre objetos e coisas do mundo exterior), da validade das normas e de sua interpretação (que regulamentam a interação no mundo social) e da veracidade dos desejos e intenções exteriorizadas por ele (relação com o mundo subjetivo).²⁰

"O mundo vivido (é) constitutivo para o entendimento como tal, enquanto os conceitos formais de mundo oferecem um sistema de referências para aquilo sobre que o entendimento é possível: locutores e ouvintes entram em entendimento a partir

¹⁹ Ibid., vol. II, pág. 192.

²⁰ Ibid., vol. I, pág. 149 e seguintes onde a tese dos 3 mundos (e sua relação com a ação comunicativa) é exaustivamente desenvolvida.

de seu mundo vivido comum sobre algo no mundo objetivo, social ou subjetivo." (Vol. II, pág. 192)

Somente depois do entendimento geral, alcançado através da ação comunicativa, e que se manifesta na cristalização de um consenso que confirma as "aspirações de validade" levantadas por qualquer participante da ação social em uma situação concreta, pode a solidez do mundo vivido ser restaurada.

A conceituação de sistema como pólo alternativo de percepção e interpretação da sociedade, em oposição ao mundo vivido, é feita através e a partir de Parsons (Cap. VII). Habermas procura mostrar que originalmente Parsons estava à procura de uma teoria social que permitisse integrar a visão sistêmica e a visão do ator inserido na sociedade. Os esforços do grande teórico americano não foram, porém, coroados de êxito. A teoria parsoniana da ação, inicialmente apolada em Pareto, Durkheim, Weber e Freud, acaba sendo subordinada à concepção sistêmica, sendo finalmente abandonada em favor desta última. O compromisso procurado por Parsons se revela impraticável.

"A fragilidade do compromisso conceitual básico entre teoria da ação e teoria sistêmica pode ser vista nos paradoxos decorrentes da compulsão de Parsons a construir tabulações cruzadas, assim como em sua compulsão a fazer remontar formas da integração social, em última instância estabelecidas através do consenso, a casos de integração sistêmica." (Vol. II, pág. 354).

Seu conceito de sociedade coincide, pois, com o de sistema, como facilmente pode ser demonstrado

através das exposições feitas em "Societies" (1966). As dimensões essenciais deste conceito parsoniano são resumidas por Habermas em cinco tópicos: (1) A "sociedade" é vista como um sistema imerso em um "environment", ela (2) representa um "sistema de ação". (3) Cada sistema de ação é concebido como sendo a interpenetração de quatro subsistemas: o da cultura, da sociedade, da personalidade e do organismo. (4) A cada um desses sistemas corresponde um mecanismo de integração do conhecido esquema AGIL: A = adaptação, G = (goal) atingimento de um objetivo, I = integração e L = (latency) manutenção dos padrões e limites, respectivamente associados aos subsistemas do organismo, da personalidade, da sociedade e do sistema cultural. (5) É postulado um intercâmbio intersistêmico em termos de funcionalidades recíprocas e definida uma hierarquia de controles através da classificação valorativa das quatro funções do esquema AGIL.²¹

Habermas não só assinala a incapacidade de Parsons de conciliar em uma teoria social abrangente a dimensão da ação e a dimensão sistêmica, como ainda a dificuldade do teórico americano de compreender a modernidade (tão minuciosamente estudada por Weber, Marx, Durkheim e tantos outros), por não fornecer uma teoria da evolução que fosse capaz de refletir os processos históricos que levaram à constituição das modernas sociedades capitalistas.

Estas críticas surpreendem, considerando-se que Habermas adota, para a sua teoria da ação comu-

nicação, o conceito sistêmico de Parsons, quase que na íntegra. Na apropriação habermasiana ele serve para caracterizar aquelas estruturas societárias, responsáveis pela reprodução material da sociedade: a economia e o estado burocrático. No contexto da teoria da ação comunicativa "sistema" tem, como ainda poderá ser visto, uma conotação crítica. O quadro conceitual da teoria da ação comunicativa recorre, ainda, a outros conceitos-chave da teoria parsoniana. Para a estruturação de "Lebenswelt" os subsistemas são constitutivos. Segundo Habermas, o mundo vivido se dissocia em sistema cultural, social e de personalidade, assegurando cada um desses sistemas respectivamente a reprodução cultural, a coordenação e integração das ações sociais, e a socialização. Dos quatro "media" da orientação (o dinheiro, o poder, a influência e o vínculo a valores) que asseguram a integração sistêmica, Habermas adota os primeiros dois, comparando minuciosamente seu poder integrador. Segundo ele trata-se, porém, como ressalta criticamente, de mecanismos de regulamentação que dispensam a linguagem e o entendimento mútuo, regendo a interação nos respectivos subsistemas de forma quase que automatizada. Ambos constituem meios de orientação para a ação instrumental, assegurando a previsibilidade e a calculabilidade, e tecnificando o mundo material, político e mesmo social. O mundo reificado de Lukács, o mundo unidimensional de Marcuse, o mundo "iluminista" de Horkheimer e Adorno, o mundo "tecnocrático" do próprio Habermas são as várias formas de designar uma ordem social cuja forma predominante de integração não é mais a comunicativa e sim a sis-

²¹ Ibid., vol. II, págs. 357 e seguintes.

têmica, através dos *media* automáticos do dinheiro e do poder.

A revisão habermasiana da "história da teoria" termina com Parsons. Durante toda essa revisão Habermas colheu material para a edificação de sua teoria da ação comunicativa. No tópico seguinte procurarei destacar os traços principais dessa teoria (dispersos pelos dois volumes) bem como ressaltar as suas funções como herdeira da teoria crítica da sociedade, tema desenvolvido no último capítulo (Cap. VIII) da obra aqui discutida.

4. A proposta Habermasiana

A revisão da teoria da história forneceu a Habermas o conceitual teórico incorporado na teoria da ação comunicativa e necessário para elaborar uma teoria moderna da evolução. Ele é constituído pelos conceitos chave de "ação comunicativa" e de "sociedade" que abrange os dois aspectos — o do "mundo vivido" (Lebenswelt) e o do "sistema". Dele fazem parte os subsistemas parsonianos — personalidade, sociedade e cultura — com os seus respectivos mecanismos de integração sistêmica e social. No processo de revisão, Habermas destacou a significação atribuída aos conceitos pelos seus próprios autores, correlacionou-os com os fatos históricos e sociais que deveriam captar, e assinalou suas falhas e omissões.

A "teoria da ação comunicativa" sustentada por este aparelho conceitual tem como objetivo principal revelar aspectos do processo histórico, omitidos nas análises anteriores, corrigir o que fora falsamente diagnosticado, e reinterpretar os fatos. Sua descoberta mais significativa é a existência — na sociedade capitalista de potenciais de raciona-

lidade latentes em concepções de mundo, imersas nas estruturas, plenamente ativas em certos subsistemas societários (como por exemplo nas chamadas "esferas de valor" de Weber, ou seja: na ciência institucionalizada, na arte e no sistema jurídico). Existem, segundo essa concepção, áreas nos próprios subsistemas da reprodução material que comportam reservas de racionalidade comunicativa, apesar do predomínio, e por vezes da prioridade absoluta instrumental ou estratégica. O sistema jurídico, que permeia tanto as estruturas da Lebenswelt quanto dos subsistemas da economia e da política, representa uma chance para a proliferação da razão comunicativa, desde que não seja tecnificado e automatizado como já o foi o sistema produtivo e o estado. Pois, na evolução das sociedades primitivas para a modernidade o espaço predestinado à razão comunicativa foi sistematicamente sendo ocupado e dominado pela razão instrumental, expulsando para a periferia da Lebenswelt a racionalidade comunicativa. Cabe à teoria moderna da evolução apontar as encruzilhadas em que o potencial de racionalidade comunicativa foi inibido ou bloqueado e à teoria da ação comunicativa indicar os caminhos para recuperar os espaços perdidos.

Na interpretação habermasiana, dois processos centrais marcam a passagem das sociedades ditas primitivas para a modernidade.

O primeiro consiste na disjunção ("Entkopplung") do mundo vivido e do sistema. Estes constituíram originalmente uma unidade que foi se desmembrando, e desenvolvendo mecanismos autônomos de integração, específicos para cada um dos

aspectos societários: a integração social, assegurada pela ação comunicativa, dentro do mundo vivido, e a integração sistêmica, assegurada por mecanismos que dispensam, em princípio, a regulamentação consensual. Na área do mundo vivido os mecanismos de integração social diferenciam-se de acordo com os três subsistemas que constituem a estrutura desse mundo: o cultural, o social e o de personalidade, assegurando a reprodução da cultura, a coordenação das ações sociais e a socialização. Na área do sistema, diferenciado basicamente em sistema econômico e político, atuam os mecanismos do dinheiro e do poder.

O segundo processo, essencial para circunscrever a modernidade, consiste no que Habermas denominou de "colonização" do mundo vivido por mecanismos de integração sistêmicas. A ação comunicativa vai sendo gradualmente substituída — também na esfera do mundo vivido — pelos mecanismos "dinheiro" e "poder".

Enquanto herdeira da teoria crítica da sociedade, a teoria da ação comunicativa, tem pois, como tarefa principal denunciar esses processos que levam a situações de comunicação "sistematicamente distorcida" e a patologias geradas pela colonização do mundo vivido. Cabe-lhe promover a reunificação conceitual (e prática) do mundo vivido e do sistema numa concepção globalizante de sociedade em que estejam assegurados os processos de reprodução material e cultural pela cooperação e pelo consenso dos seus membros. Esta reintegração pressupõe a descolonização do mundo vivido, ou seja, a expulsão da razão instrumental, atuando através dos mecanismos do dinheiro e do poder, e a

consolidação da ação comunicativa que assegura — através do entendimento e do consenso — a integração social. Simultaneamente, esta teoria se propõe indicar como os imperativos sistêmicos podem ser reduzidos e como a ação comunicativa pode ser reintroduzida e arraigada nos subsistemas econômico e político. Situações isentas de coação, em que se torne possível uma comunicação plena, não distorcida, em que as "aspirações de validade" possam ser explicitadas, questionadas ou confirmadas e reasseguradas consensualmente, constituem o objetivo a ser almejado em todos os níveis e em todas as áreas da sociedade moderna. No contexto societário global, esse objetivo parece utópico. O trabalho hermenêutico de Habermas tenta demonstrar que a utopia pode converter-se em realidade, pois entre as frestas do "stahlhartes Gehäuse" (a armadura de aço de Weber) é possível constatar a sobrevivência da razão comunicativa, juntamente com as condições para tornar mais efetiva a ação comunicativa, institucionalizada, ainda que marginalmente, em algumas estruturas do mundo vivido. Apesar de perceber as "patologias" das sociedades modernas, descritas pelos clássicos como "desencantamento", "unidimensionalização", "mistificação", "alienação", ou "coisificação", Habermas permanece otimista. A razão comunicativa sobreviveu nas sociedades modernas, concretizando-se em práticas quotidianas através da ação comunicativa. Apesar de confinada a poucas áreas da "Lebenswelt", ela atua através de concepções de mundo e se encontra institucionalizada em certas estruturas desse mundo vivido, em cada um dos subsistemas (cultural, social e de personalidade)

apontados. Por isso, a razão comunicativa não precisa permanecer reclusa em celas conventuais, na torre de marfim do cientista ou filósofo, ou nas "lojas maçônicas" das elites iluminadas. Ela já é uma realidade social, ativa nos sistemas filosóficos, nas concepções (religiosas) do mundo, na prática quotidiana dos subsistemas do mundo vivido. Basta que se expanda, que permeie todos os subsistemas, combatendo a penetração da razão instrumental em espaços que não lhe competem, evitando a automatização, a "tecnificação" das práticas quotidianas. A teoria da ação comunicativa engloba, assim, a história, a teoria e a prática da razão comunicativa.



GDF - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

**CURSO DE FORMAÇÃO EM
PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO
DEMOCRÁTICO**

11/09 a 15/12/95

Seleção de textos

Platão (429-347 a.C.)

(Local: uma praça pública em Atenas.)

Preâmbulo

Mênnon: — Estarias disposto a dizer-me, Sócrates, se a virtude pode ser ensinada? Ou se pode ser adquirida pelo exercício? Ou quem sabe se não é nem ensinável nem adquirível pela prática, mas recebida de nossa própria natureza? Ou, talvez, de outra qualquer maneira?

Sócrates: — Os tessálios, Mênnon, eram afamados e admirados entre os gregos por sua arte de montar e por suas riquezas, mas hoje, segundo me parece, o são também por sua sabedoria! E nem estão em último lugar os larisseos, concidadãos de teu amigo Aristipo. Tal é o merecimento de Górgias! Quando este, com efeito, esteve em Larissa, conseguiu atrair para a sabedoria os mais nobres chefes dos Aleudes, a que pertence teu amigo Aristipo, e outros tessálios. E vos acostumou, assim, a responder corajosa e infalivelmente a qualquer pergunta que se vos faça, como, aliás, é muito natural aos sábios e a ele próprio. Permitia a cada grego que o interrogasse sobre o que quisesse, sem faltar com a resposta!¹ Em nossa cidade, todavia, se passa justamente o contrário: como se aqui tivesse havido uma degeneração da sabedoria, e esta emigrasse da nossa terra para a vossa. E tanto assim é que, se assim interrogares a quem quer que seja dentre nós, todos se hão de rir e responder-te: “Muita honra me fazes, estrangeiro, a ponto de me julgares sabedor de se a virtude é ensinável ou se ela adquire de outro modo. Na realidade, confesso-te que não sei nem se a virtude pode ser ensinada, nem se não pode; para dizer tudo, não sei sequer o que é a virtude!” Eu, pelo menos, estou nessas condições. Encontro-me na mesma miséria que meus concidadãos, e confesso que nada sei sobre a virtude. E, não sabendo o que é uma cousa, como queres que saiba como ela é? Ou acaso te parece possível que alguém, não sabendo quem é Mênnon, possa não obstante saber como ele é, se belo ou rico, se é nobre ou não? Achas que isso seria possível?

¹ Ironia de Sócrates dirigida ao sofista Górgias. (N. R.)

Mênnon: — Não. Mas, é mesmo verdade, Sócrates, que ignoras o que seja a virtude? Queres que espalhem isso em nossa terra?²

Sócrates: — E não só isso, Mênnon — mas que também jamais encontrei uma pessoa que o soubesse!

Mênnon: — Como! Não te encontraste com Górgias quando ele esteve por aqui?

Sócrates: — Encontrei-me.

Mênnon: — E julgaste que ele não o sabia?

Sócrates: — Não me recordo bem, caro Mênnon. nem te posso relatar que impressão recebi naqueles tempos ao ouvi-lo. Pode muito bem ser que o soubesse, e que tu também saibas o que ele dizia. Recorda-me, pois, o que ele ensinava; ou, melhor, dize-me tu mesmo o que é a virtude, pois, segundo penso, participas de seu modo de ver.

Mênnon: — De fato.

Sócrates: — Deixemo-lo, então, em paz, já que está ausente. Mas tu, Mênnon, em nome dos deuses! dize-me o que pensas que seja a virtude. Fala; e serei feliz em reconhecer meu erro, se conseguires provar-me que vós, tu e Górgias, sabeis o que é a virtude, a virtude que eu há pouco disse jamais haver encontrado alguém que a conhecesse.

As virtudes

Mênnon: — Não é difícil dizê-lo, caro Sócrates. Em primeiro lugar, se desejas saber o que é a virtude do homem, aqui a tens: ser capaz de bem dirigir o Estado; e, quando estiver administrando, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, sempre evitando o mal para si mesmo. Se queres saber qual a virtude da mulher, não é difícil dizer que ela deve bem administrar a casa, cuidar da família, e sempre obedecer ao marido. Há ainda uma virtude própria às crianças de um ou de outro sexo; outra própria ao velho; a que convém ao homem livre, outra ao escravo. Há muitos gêneros de virtudes e não faltam as definições. Jamais te sentirás embaraçado quando te vires na necessidade de dizer o

² O ingênuo Mênnon não percebe que as palavras de Sócrates se revestem aqui de um mero valor metódico, e as toma como uma real declaração de ignorância do próprio Sócrates. (N. T.)

que é a virtude: conforme a ação, conforme a idade, conforme o trabalho, há uma virtude particular. E tenho, ademais, caro Sócrates, a convicção de que o mesmo se pode dizer do vício.

Sócrates: — Como sou feliz, caro Mênon, e que sorte a minha! Eu que procurava uma só virtude, acabo de encontrar em ti um enxame de virtudes! Entretanto, já que falamos de enxames: se eu te perguntasse: “que é a abelha?” e tu me respondesse: “as abelhas são numerosas e várias” — que haverias de replicar se em seguida eu te perguntasse: “afirmas que elas são numerosas e várias?” Ou não haverias, pelo contrário, de dizer que não é como abelhas que elas diferem umas das outras, mas, sim, por outras cousas, como por exemplo pela beleza, ou pelo tamanho, ou por qualquer outro característico do mesmo gênero? Que responderias àquela pergunta?

Mênon: — Claro que diria que as abelhas, como abelhas, não se distinguem umas das outras.

Sócrates: — E se, continuando, eu te pedisse: “dize-me que caráter é esse pelo qual elas se assemelham e que é idêntico em todas as abelhas?” Que nota é essa? Saberias dar-me para isso uma resposta satisfatória?

Mênon: — Sem dúvida.

Sócrates: — Pois o mesmo se dá com as virtudes. Por mais numerosas e várias que sejam, haverá sempre um certo caráter geral, que as abranje a todas e por força do qual elas são virtudes. É este caráter geral que se deve ter em vista, para se saber o que é a virtude. Compreendes o que digo?

Mênon: Sim, creio compreender o objeto da questão mas não ainda tão claramente como eu o desejaria.

Sócrates: — É unicamente a propósito da virtude, caro Mênon, que tens a opinião de que seja uma para o homem, outra para a mulher, outra para outro qualquer, ou pensas da mesma forma no que concerne à saúde, ou ao tamanho, ou à força? Crês que a saúde seja uma para o homem, outra para a mulher, e assim por diante, ou, pelo contrário, que a noção da saúde como saúde é a mesma em toda parte, tanto para o homem como para qualquer outro objeto?

Mênon: — A saúde me parece ser a mesma coisa tanto para o homem como para a mulher.

Sócrates: — E o tamanho? e a força? Quando uma mulher é forte, acaso não o é segundo o mesmo caráter geral de força? Mesma força quer dizer, nada mais nada menos: força é força, e

é indiferente que se encontre num homem ou numa mulher ou não importa em quê. Percebes aí alguma diferença?

Mênon: — Nenhuma.

Sócrates: — Então? Para que a virtude seja virtude, deve distinguir-se entre virtude de criança e virtude de velho, virtude de mulher e virtude de homem?

Mênon: — Parece-me, contudo, caso Sócrates, que para a virtude não vale a mesma regra que para as demais cousas!

Sócrates: — Como!? Acaso não acabaste de dizer que virtude do homem é administrar bem o Estado, e da mulher, administrar bem uma casa?

Mênon: — Sim, disse.

Sócrates: — É possível administrar-se bem uma cidade, ou uma casa, ou o que quer que seja, se não se age sábia e justamente?

Mênon: — Certamente que não.

Sócrates: — E administrar com justiça e com sabedoria, não será aplicar justiça e sabedoria à administração?

Mênon: — É certo.

Sócrates: — Logo, os dois, homem e mulher, para serem virtuosos, precisam das mesmas qualidades: justiça e sabedoria.

Mênon: — Sim.

Sócrates: — Mas se a criança e ancião são perturbados e injustos, podem ser virtuosos?

Mênon: — Não.

Sócrates: — Mas sendo sábios e justos?

Mênon: — Sim!

Sócrates: — Logo, todos os homens são virtuosos da mesma maneira, pois são as mesmas qualidades que assim os fazem.

Mênon: — É exato.

Sócrates: — Mas tal não poderia ser, se a virtude de todos não fosse a mesma!

Mênon: — Nunca, de fato.

Sócrates: — Pois bem; se a virtude de todos é a mesma, procura lembrar-te e dizer-me de que modo Górgias define a virtude, e tu com ele.

Mênon: — Se o que desejas é uma definição única, aplicável a todos os casos, ei-la; a virtude é a capacidade de governar homens.

Sócrates: — É isso de fato o que ando a procurar. Mas tu crês, meu caro Mênon, que é próprio da virtude de uma criança e de um escravo governar o seu amo? E achas que uma pessoa que governa é ainda escrava?

Mênon: — Não, Sócrates, não o creio.

Sócrates: Isso seria, com efeito muito estranho, meu caro amigo! Todavia, repara mais no seguinte: dizes que virtude é capacidade de governar; mas não deveríamos acrescentar: "com justiça" e não de outro modo?

Mênon: — De fato, devemos. A justiça é virtude, meu caro Sócrates!

Sócrates: — Como? Ela é a virtude, ou uma virtude?

Mênon: — Que queres dizer?

Sócrates: — O que diria para um objeto qualquer. Olha, por exemplo, direi que o círculo é uma figura, e não que é a figura, porque há muitas outras figuras além dele.

Mênon: — Tens razão. Quer-me também parecer que nem só a justiça é virtude, mas que há muitas outras.

Sócrates: — E quais são? Dize! Se queres, enumerarei as outras figuras; e tu, as outras virtudes!

Mênon: — Creio que a coragem é uma virtude, assim como também a inteligência, e a sabedoria, a generosidade, e muitas outras.

Sócrates: — Estamos a caminhar inutilmente em volta do mesmo ponto, caro Mênon! Procurando uma virtude, vamos encontrar muitas virtudes, mas não descobrimos ainda a virtude, que abrange as demais.

(Platão, *Mênon*, 5.^a ed. Rio de Janeiro-São Paulo-Porto Alegre, Editora Globo, "Biblioteca dos Séculos", 1962.)

Aristóteles (384-322 a.C.)

Devemos considerar agora o que é a virtude. Visto que na alma se encontram três espécies de coisas — paixões, faculdades e disposições de caráter —, a virtude deve pertencer a uma destas.

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados

de prazer ou dor; por faculdades, as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou seja, de nos irarmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má. Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões.

Ora, nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas paixões, e sim devido às nossas virtudes ou vícios, e porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões (o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem é censurado o que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo); mas pelas nossas virtudes e vícios somos efetivamente louvados e censurados.

Por outro lado, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha. Além disso, com respeito às paixões se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição.

Por estas mesmas razões, também não são faculdades, porquanto ninguém nos chama bons ou maus, nem nos louva ou censura pela simples capacidade de sentir as paixões. Acresce que possuímos as faculdades por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza. Já falamos disto acima.²³

Por conseguinte, se as virtudes não são paixões nem faculdades, só resta uma alternativa: a de que sejam disposições de caráter.

Mostramos, assim, o que é a virtude com respeito ao seu gênero.

Não basta, contudo, definir a virtude como uma disposição de caráter; cumpre dizer que espécie de disposição é ela.

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. Analo-

²³ 1103 a 18 — 1103 b 2. (N. T.)

gamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função.

25 Como isso vem a suceder, já o explicamos atrás,²⁴ mas a seguinte consideração da natureza específica da virtude lançará nova luz sobre o assunto. Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-
30 termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em função do objeto, porque excede e é excedido por uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo
35 relativamente a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais para uma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco — demasiadamente pouco para Milo e demasiado para o atleta principiante. O mesmo se aplica à corrida e à luta. Assim, um mestre
5 em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o — o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós.

Se é assim, pois, que cada arte realiza bem o seu trabalho — tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão; e por isso dizemos muitas vezes que às boas
10 obras de arte não é possível tirar nem acrescentar nada, subentendendo que o excesso e a falta destroem a excelência dessas obras, enquanto o meio-termo a preserva; e para este, como dissemos, se voltam os artistas no seu trabalho —, e se, ademais disso, a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como
15 também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela

²⁴ 1104 a 1127 (N. T.)

que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo.

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro,
00 isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude.

Analogamente, no que tange às ações também existe excesso, carência e um meio-termo. Ora, a virtude diz respeito às
25 paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvada são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo.

Por outro lado, é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à classe do ilimitado e o bem à do limitado, como
30 supuseram os pitagóricos), mas só há um modo de acertar. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo difícil — fácil errar a mira, difícil atingir o alvo. Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude:

35 *Pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos.*²⁵

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania
1107a relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo.

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, São Paulo, Abril S.A. Cultural, Col. "Os Pensadores".)

²⁵ Ver Diehl, *Elêgia Adéspota* (Elegias Anônimas), 16.

Sêneca (2-66)**Não se obstinar contra as circunstâncias**

XIV — 1. Devemos igualmente mostrar docilidade e não ser escravos demais das resoluções que tomamos; ceder de boa vontade à pressão das circunstâncias e não temer mudar, seja de resolução, seja de atitude, contanto que não caiamos na versatilidade, que é de todos os caprichos o mais prejudicial à nossa tranquilidade. Porque se a obstinação é inevitavelmente inquieta e deplorável, visto que a fortuna lhe arranca a todo momento qualquer coisa, a leviandade é ainda muito mais penosa, porque ela não se fixa em nada. Estes dois excessos são funestos à tranquilidade da alma: recusar-se a toda alteração e nada suportar.

2. É preciso, finalmente, que nossa alma, renunciando a todos os benefícios exteriores, se recolha inteiramente em si mesma: que ela só confie em si e só se alegre consigo, que ela só aprecie seus próprios bens, que ela se afaste o mais possível dos estranhos e se consagre exclusivamente a si mesma, que os prejuízos materiais a deixem insensível e que ela chegue mesmo a encontrar um lado bom nas suas desgraças.

3. Quando lhe foi anunciado o naufrágio no qual tudo o que possuía foi tragado pelo mar, nosso Zenão disse: “A fortuna quer que eu filosofe mais desembaraçadamente”. Um tirano ameaçava o filósofo Teodoro³³ de mandar matá-lo e mesmo de privá-lo da sepultura: “Tu podes”, disse-lhe este, “dar-te este prazer: existem aí 2,7 decilitros de sangue, sobre os quais tens todos os direitos; quanto à sepultura, és estranhamente ingênuo, se crês que me aflijo por apodrecer sobre ou debaixo da terra”.

4. Júlio Cano,³⁴ um dos maiores homens que já existiram e cuja glória nada sofreu, nem mesmo por ter nascido neste século, teve uma longa discussão com Caio Calígula. Como ele se retirasse, o novo Faláride³⁵ lhe disse: “Para que não te iludas nem ao menos com uma vã esperança, ordenei que te executem”. “Agradeço-te, excelente príncipe”, respondeu Cano.

³³ Teodoro de Cirene foi contemporâneo de Sócrates (sécs. V-IV a.C.); e o tirano foi Lisímaco, um dos generais de Alexandre Magno e mais tarde rei da Trácia.

³⁴ Personagem desconhecida: só Sêneca lembrou-se dele nesta passagem.

³⁵ Faláride: tirano de Agrigento (Sicília), famoso pela sua crueldade.

5. Não sei qual era seu pensamento, porque essas palavras podem ter vários sentidos: queria ele ultrajar o príncipe e mostrar toda a crueldade de uma tirania sob a qual a morte era um benefício? Ou censurava-lhe o absurdo de obrigar todos os dias a agradecerem-lhe aqueles cujos filhos ele matara, assim como aqueles de quem confiscara a fortuna? Ou, enfim, via ele na morte uma libertação, que aceitava com prazer? Qualquer que seja a resposta, ela provém de uma grande alma.

6. Dir-se-ia: Caio Calígula podia, depois disto, ordenar que o deixassem viver. Mas Cano não tinha este receio: sabia-se que, desde que ele dera semelhantes ordens, Calígula manteria sua palavra. Acreditarias tu que os dez dias que decorreram até seu suplício, Cano os passou sem nenhuma inquietude? Na verdade, não parece verossímil o que este grande homem disse, o que fez e a tranquilidade que manteve. 7. Ele jogava o “jogo dos ladrões”,³⁶ quando o centurião, passando com um grupo de condenados, convidou-o a se levantar e a segui-lo; então ele contou seus pontos e disse a seu adversário: “Atenção! Depois de minha morte, não digas que ganhaste!” Depois, fazendo um sinal ao centurião: “Tu serás testemunha”, disse-lhe, “de que eu tenho a vantagem de um ponto”. Crês tu que Cano dava tanta importância ao seu jogo? Ele zombava do carrasco. 8. Seus amigos estavam consternados em perder um tal homem. “Por que esta tristeza?”, disse-lhes. “Vós vos perguntais se a alma é imortal; eu irei sabê-lo agora mesmo.” E até o último instante ele não cessou de procurar a verdade e de perguntar à sua própria morte a solução do grande problema. 9. Seu filósofo³⁷ o acompanhava; já o aproximavam do túmulo, onde cada dia eram oferecidos sacrifícios a César, nosso deus: “Em que pensas neste momento, Cano?”, perguntou-lhe o filósofo; “em que disposição de espírito te encontras?” “Tenho”, respondeu Cano, “a intenção de observar neste instante tão breve se vou sentir minha alma elevar-se.” E ele prometeu, caso descobrisse alguma coisa, tornar a voltar, a fim de instruir seus amigos sobre a sorte das almas.

10. Eis a tranquilidade no meio da tempestade! Não é digno da imortalidade este homem que procura na sua própria

³⁶ Uma espécie de jogo de damas: era chamado também “jogo dos pequenos soldados”.

³⁷ Era costume das grandes personagens da época ter sempre a companhia de uma espécie de diretor espiritual, chamado “filósofo”. Ver, a este respeito, a obra de Sêneca *Consolação a Mécia* (IV, 2).

morte uma prova da verdade; que nos últimos momentos de vida interroga sua alma exalante, e que, não satisfeito de instruir-se até a morte, quer que a morte mesma lhe ensine alguma coisa? Pessoa alguma jamais filosofou por tão longo tempo. Não abandonemos depressa demais este grande homem, do qual não se pode falar a não ser com veneração: sim, nós transmitiremos teu nome até a posteridade mais afastada, ilustre vítima, cuja morte ocupa um tão grande lugar entre os crimes de Calígula!

XV — 1. Mas não adianta nada ter eliminado as causas da tristeza pessoal, pois algumas vezes acontece que um desgosto pelo gênero humano se apossa de nós, quando percebemos quão grande é a quantidade de crimes felizes; quando refletimos até que ponto é rara a retidão e desconhecidas a inocência e a sinceridade, desde que ela não convenha; quando notamos os lucros e as dissipações da paixão desregrada, igualmente odiados, e a ambição que vai além de seus próprios limites, a ponto de procurar seu esplendor através da baixaza. Então mergulha o espírito em noite escura; e destas virtudes assim transformadas, que em ninguém se espera ver, nem são de utilidade alguma para quem as tem, originam-se densas trevas. 2. Assim devemos aplicar-nos a não considerar odiosos, mas ridículos, os vícios dos homens e a imitar Demócrito antes que Heráclito: este não podia aparecer em público sem chorar, o outro sem rir, um não via a não ser a miséria em todas as ações dos homens, o outro só tolices. Aceitemos, pois, todas as coisas superficialmente e suportemo-las com bom humor: pois está mais em conformidade com a natureza humana rir-se da existência do que lamentar-se dela.

3. Acrescentemos que se presta melhor serviço ao gênero humano ao se rir dele do que ao lamentá-lo: o gracejador nos deixa alguma esperança de melhora, o outro se aflige estupidamente com os males que desesperadamente procura remediar. Enfim, para quem julga as coisas de um ponto de vista mais superior, uma alma mostra-se mais forte abandonando-se ao riso do que cedendo às lágrimas; visto que não se deixa perturbar a não ser por uma emoção muito superficial e que não vê nada de importante, nada de sério, nem mesmo de deplorável em toda a comédia humana.

4. Observemos os motivos de cada uma de nossas alegrias e de nossas tristezas e compreenderemos a precisão deste pensamento de Bion: "A vida dos homens se assemelha a uma série de

experiências: ela não tem nem mais valor nem mais importância do que aquela de um embrião". 5. Vale mais aceitar tranquilamente os costumes comuns e os vícios da humanidade, sem se deixar levar nem ao riso nem às lágrimas: pois atormentar-se com os males dos outros é tornar-se perpetuamente infeliz, e alegrar-se com eles é adotar um prazer desumano. 6. Assim é mostrar uma sensibilidade inútil chorar porque o vizinho enterra seu filho e tomar um ar de tristeza: igualmente, nas nossas desventuras pessoais, jamais nos devemos entregar à dor a não ser o quanto exige a natureza e não o que reclama o costume. Quantas pessoas não vertem lágrimas unicamente para que estas sejam vistas, e cujos olhos secam no mesmo instante em que ninguém mais as observa! Mas elas julgariam vergonhoso não chorar quando todo mundo o faz: o hábito de se sujeitar à opinião de outrem é um mal tão inveterado que o mais espontâneo de todos os sentimentos, a dor, tem também sua afetação.

XVI — 1. Vem em seguida uma consideração que muitas vezes, e não sem motivo, entristece nosso espírito e o mergulha na maior inquietude: quando vemos pessoas de bem acabarem mal — Sócrates constrangido a morrer prisioneiro; Rutilio a viver no exílio; Pompeu e Cícero a se entregarem aos seus clientes; e Catão, este Catão, enfim, viva imagem da virtude, reduzido a testemunhar publicamente, atirando-se contra sua espada, que a República perecia ao mesmo tempo que ele. Como não se afligir com a idéia de que a fortuna paga tão injustamente os méritos dos homens? E que esperar para si mesmo, quando os melhores dentre eles são os mais maltratados?

2. Mas, que se deve, então, fazer? Observa como cada um destes grandes homens suportou seu destino; e se eles mostraram coragem, ambiciona a mesma firmeza de alma. Se foram fracos e covardes diante da morte, sua perda é indiferente: ou eles são dignos de que os admiremos por sua bravura, ou sua covardia os torna indignos de pena. Não seria vergonhoso se a morte heróica destes homens de coragem fizesse de nós apenas covardes? 3. Glorifiquemos um herói digno de tanta glória e digamos: "Ó bravo! Ó afortunado homem! Eis que tu escapas a todas as misérias, à inveja, à morte; eis-te a sair da prisão. Longe de te julgares digno de uma má sorte, os deuses estimaram que mereceste estar para o futuro ao abrigo da tirania da fortuna". Quanto àqueles que querem salvar-se e que no limiar da morte se

voltam para a vida, é preciso empurrá-los com viva força para seu carrasco.

4. Eu não chorarei nem por quem se alegra nem por quem chora: o primeiro seca minhas lágrimas antecipadamente e o outro torna-se por suas lágrimas indigno das dos outros. Vou eu chorar por Hércules queimado vivo; por Régulo crivado com mil pontas ou por Catão, que suportou com coragem tantos golpes? Todos estes heróis, pelo sacrifício de uma insignificante parte de sua existência, souberam tornar-se eternos e a morte foi para eles o caminho da imortalidade.

(Sêneca, *Da Tranquilidade da Alma*, São Paulo, Abril S.A. Cultural, 1973.)

Blaise Pascal (1623-1662)

*485 — A verdadeira e única virtude consiste, pois, em odiar a si mesmo (porquanto somos odiosos pela concupiscência) e em buscar um ser realmente amável para amá-lo. Mas, como não podemos amar o que está fora de nós, cumpre-nos amar um ser que esteja em nós, e que não seja nós, e isso é certo para todos. Ora, somente o ser universal assim é. O reino de Deus está em nós: o bem universal está em nós, somos nós mesmos e não somos nós.

*486 — A dignidade do homem consistia, em sua inocência, em usar e dominar as criaturas, mas, hoje, consiste em separar-se delas e a elas sujeitar-se.

*487 — É falsa toda religião que, em sua fé, não adore um Deus como princípio de todas as coisas e que, em sua moral, não ame um só Deus como fim de todas as coisas.

488 — ... Mas é impossível que Deus seja o fim, se não é o princípio. Voltamos a vista para cima, mas apoiamo-nos na areia; e a terra fundir-se-á e cairemos olhando o céu.

*489 — Se há um só princípio de tudo, um só fim de tudo, tudo por ele, tudo para ele. É preciso, pois, que a verdadeira religião nos ensine a adorar só a ele e a amar só a ele. Mas, como somos incapazes de adorar o que não conhecemos e de amar outra coisa além de nós, é necessário que a religião, que nos adverte dos deveres, também nos advirta das incapacidades e que nos ensine os remédios. Ela nos mostra que por um homem

tudo se perdeu, rompendo-se a ligação entre Deus e nós, e que por um homem essa ligação se refez.

Nascemos tão hostis a esse amor a Deus, e esse amor é tão imprescindível, que devemos ter nascido culpados, ou Deus seria injusto.

490 — Não tendo os homens se habituado a formar o mérito, mas tão-somente a recompensá-lo onde já o encontram formado, julgam Deus por si mesmos.

*491 — A verdadeira religião deve ter por marca obrigar a amar a seu Deus. Isso é bem justo. No entanto, nenhuma outra o ordenou; a nossa fê-lo. Ela deve ainda ter conhecido a concupiscência e a impotência; a nossa fê-lo. Deve indicar os remédios para tanto, um dos quais é a prece. Nenhuma religião pediu a Deus que o amasse e o seguisse.

*492 — Quem não odeia em si o seu amor-próprio, e esse instinto que o leva a fazer-se Deus, é bem cego. Quem não vê que nada é tão oposto à justiça e à verdade? Porque é falso que mereçamos isso; e é injusto e impossível chegar a isso, uma vez que todos pedem a mesma coisa. É, pois, em uma manifesta injustiça que nascemos, da qual não podemos desfazer-nos e da qual devemos desfazer-nos.

No entanto, nenhuma religião notou que isso fosse um pecado, nem que nele tenhamos nascido, nem que fôssemos obrigados a resistir-lhe; nem pensou em dar-nos os remédios contra ele.

493 — A verdadeira religião ensina nossos deveres, nossas impotências (orgulho e concupiscência); e os remédios (humildade, mortificação).

494 — Fora preciso que a verdadeira religião ensinasse a grandeza, a miséria, impelisse à estima e ao desprezo de si mesmo, ao amor e ao ódio.

(Pascal, *Pensamentos*, São Paulo, Abril S.A. Cultural, Col. "Os Pensadores".)

Voltaire (1694-1778)

Capítulo IX

Da virtude e do vício

Para que uma sociedade subsista, é preciso que haja leis, como é preciso haver regras para cada jogo. A maioria dessas leis parecem arbitrarias, dependem dos interesses, das paixões, das opiniões dos que as inventaram e da natureza do clima onde os homens se reuniram em sociedade. Num país quente, onde o vinho torna o homem furioso, julgou-se adequado considerar um crime bebê-lo. Em outros climas mais frios é uma honra embebedar-se. Aqui, um homem deve contentar-se com uma mulher, acolá, é-lhe permitido ter tantas quantas puder alimentar. Num lugar, os pais e as mães suplicam aos estrangeiros que aceitem dormir com suas filhas, em todos os outros lugares uma moça que se entregar a um homem estará desonrada. Em Esparta encorajava-se o adultério; em Atenas, era punido com a morte. Entre os romanos, os pais tinham o direito de vida e de morte sobre seus filhos. Na Normandia, um pai não pode tirar um óbolo sequer dos bens de um filho, mesmo do mais desobediente. O nome do rei é sagrado em muitas nações e abominado em outras. Mas todos os povos que se conduzem tão diferentemente reúnem-se sob o mesmo ponto: denominam *VIRTUOSO* o que é conforme às leis estabelecidas e *CRIMINOSO* o que lhes é contrário. Assim, um homem que na Holanda se opuser ao poder arbitrário será um homem muito virtuoso; e aquele que na França quiser estabelecer um governo republicano será condenado aos piores suplícios. O mesmo judeu que, em Metz, seria enviado às galeras se tivesse duas mulheres, terá quatro em Constantinopla e será mais estimado pelos muçulmanos.

A maioria das leis contraria-se tão visivelmente que aquelas que governam um Estado importam muito pouco: o que importa é que, uma vez estabelecidas, sejam executadas. Assim, não há maiores consequências em que as regras para os jogos de dados ou de cartas sejam estas ou aquelas, mas ninguém poderá julgar um só momento se não seguir rigorosamente as regras arbitrarias convencionadas.⁵

⁵ Cremos, ao contrário, que não deve haver quase nada arbitrário nas leis.

1.º) A razão é suficiente para nos fazer conhecer os direitos dos homens,

A virtude e o vício, o bem e o mal moral são, portanto, em todos os países aquilo que é útil ou daninho à sociedade; e, em todos os lugares e em todos os tempos, aquele que mais se sacrificar ao público será considerado o mais virtuoso.

Parece, portanto, que as boas ações são apenas aquelas de que retiramos alguma vantagem, e os crimes, as ações que nos são contrárias. A virtude é o hábito de fazer coisas que agradam aos homens, e o vício as que lhes desagradam.

Embora o que chamamos virtude em um clima seja precisamente o que chamamos vício em outro, e a maior parte das regras do bem e do mal difiram como as línguas e o vestuário, entretanto, parece-me certo que há leis naturais que os homens são obrigados a respeitar em todo o universo, malgrado as demais leis que possuam. Na verdade, Deus não disse aos homens: "Eis as leis que de minha boca vos dou, para que vos governeis por elas". Mas, fez no homem o que fez em muitos outros animais: deu às abelhas um instinto poderoso graças ao qual trabalham e alimentam-se juntas, e deu ao homem certos sentimentos dos quais jamais poderá desfazer-se, vínculos eternos e primeiras leis da sociedade, prevista por Ele como forma da con-

direitos que derivam todos desta máxima simples: entre dois seres sensíveis, iguais por natureza, é contra a ordem que um faça sua felicidade à custa do outro. 2.º) A razão mostra igualmente que, em geral, é útil para o bem de muitas sociedades que os direitos de cada um sejam respeitados. Assegurando tais direitos de uma maneira inviolável, pode-se conseguir ou proporcionar à espécie humana toda a felicidade de que seja suscetível, ou dividi-la entre os indivíduos com a maior equidade possível. Se examinarmos, em seguida, as diferentes leis veremos que umas tendem a manter esses direitos e que outras atentam contra eles, que umas são conformes ao interesse geral e que outras são contrárias a ele. São, portanto, justas ou injustas por si mesmas. Assim, não é suficiente que a sociedade seja regida por leis, é preciso que estas sejam justas. Não é suficiente que os indivíduos se conformem às leis estabelecidas, é preciso que as próprias leis sejam conformes ao que exige a manutenção do direito de cada um.

Dizer que é arbitrário fazer tal lei ou uma contrária, ou nenhuma, é unicamente confessar que se ignora se tal lei é conforme ou contrária à justiça. Um médico pode dizer: é indiferente dar a este doente um emético ou uma ipecacuanha; mas isto significa que é preciso dar-lhe um vomitório e ignoro qual dos dois remédios há de convir mais a seu estado. Na legislação, como na medicina, como nos trabalhos das artes físicas, o arbitrário só existe porque ignoramos as consequências de dois meios que de imediato nos parecem diferentes. O arbitrário nasce da nossa ignorância e não da natureza das coisas. (N. A.)

vivência humana. A benevolência por nossa espécie, por exemplo, nasceu conosco e age sempre em nós, a menos que seja combatida pelo amor-próprio, que deve sempre vencê-la. Assim, um homem é sempre levado a auxiliar um outro quando nada lhe custa fazê-lo. O selvagem mais bárbaro, voltando da carnificina e saboreando o sangue do inimigo que comeu, se enternecerá vendo os sofrimentos de um seu companheiro, dando-lhe todos os socorros que dele dependerem.

O adultério e a pederastia serão permitidos a muitos em muitas nações, mas não encontrareis nenhuma onde seja permitido faltar à palavra, pois a sociedade pode subsistir entre adultérios e rapazes que se amam, mas não entre pessoas glorificadas por enganarem umas às outras.

O latrocínio era honrado em Esparta porque todos os bens eram comuns; mas desde que tendes estabelecido o *teu* e o *meu*, ser-vos-á, então, impossível não encarar o roubo como contrário à sociedade e, por conseguinte, como injusto.

É tão verdadeiro que o bem da sociedade é a única medida do bem e do mal moral, que somos forçados a modificar, conforme a necessidade, todas as idéias do justo e do injusto que formáramos.

Temos horror do pai que dorme com sua filha, e consideramos infame, com o nome de incestuoso, o irmão que abusa da irmã. Mas numa colônia nascente, onde somente sobrasse um pai com o filho e duas filhas, o cuidado tomado por esta família para não deixar perecer a espécie seria encarado por nós como uma ótima ação.

Um irmão que mata seu irmão é um monstro, mas um irmão cujo único meio para salvar sua pátria fosse sacrificar seu irmão seria um homem divino.

Todos amamos a verdade e dela fazemos uma virtude, porque é de nosso interesse não sermos enganados. Atribuímos mais infâmia à mentira do que a todas as outras más ações, porque é a mais fácil de esconder e a que menos custa cometer. Porém, em quantas ocasiões a mentira não se torna uma ação heróica! Quando se trata, por exemplo, de salvar um amigo, aquele que dissesse a verdade seria coberto de opróbrio; e não se faça diferença entre um homem que caluniasse um inocente e um irmão que, podendo conservar a vida de seu irmão por uma mentira, preferisse abandoná-lo, dizendo a verdade. A memória do Sr. de Thou, cujo pescoço foi cortado por não ter revelado a conspi-

ração de Cinq-Mars, é uma bênção para os franceses. Se não tivesse mentido, seria abominado por eles.

Mas, dir-me-ão, não será, portanto, com relação a nós mesmos que haverá crime e virtude, bem e mal moral, de sorte que não haverá bem em si, independente do homem? Perguntarei aos que me propõem tal questão se há quente ou frio, doce ou amargo, bom ou mau odor, a não ser com relação a nós. Um homem que pretendesse que o calor existe sozinho não seria um raciocinador muito ridículo? Por que, então, aquele que pretende que o bem moral existe independente de nós raciocinaria melhor? Nosso bem e nosso mal físico só têm existência com relação a nós; por que nosso bem moral e nosso mal moral estariam em outro caso?

As intenções do Criador, que desejou os homens vivendo em sociedade não foram suficientemente cumpridas? Se houvesse alguma lei, caída do céu, que tivesse ensinado aos seres humanos bem claramente a vontade de Deus, então o bem moral seria apenas a conformidade a essa lei. Se Deus tivesse dito aos homens: "Quero que haja muitos reinos sobre a terra e nenhuma república; quero que os caçulas tenham todos os bens dos pais e que se puna com a morte qualquer um que coma perus ou porcos", então essas leis se tornariam certamente a regra imutável do bem e do mal. Mas como Deus não se dignou, que eu saiba, imiscuir-se assim em nossa conduta, é preciso que nos atenhamos às dádivas que nos deu: a razão, o amor-próprio, a benevolência para com a nossa espécie, as carências, as paixões, todos os meios pelos quais estabelecemos a sociedade.

Muita gente estará prestes a dizer-me: "Caso meu bem-estar esteja em desorganizar vossa sociedade, em matar, roubar, caluniar, acaso não deveria eu ser detido? Acaso poderia abandonar-me sem escrúpulos a todas as minhas paixões?" Nada tenho a dizer a essa gente senão que provavelmente será enforcada, assim como mandarei matar os lobos que quiserem roubar minhas ovelhas. As leis foram feitas precisamente para tal gente. como as telhas foram inventadas contra o granizo e a chuva.

No tocante aos príncipes, que têm a força nas mãos e que abusam dela para desolar o mundo; que enviam uma parte dos homens à morte e reduzem a outra à miséria, o defeito está nos homens que sofrem esses estragos abomináveis, freqüentemente chegando mesmo a honrá-los com o nome de virtude. Só devem culpar a si mesmos pelas más leis que fizeram, ou pela pouca coragem para exigir a execução das boas.

Todos os príncipes que tanto mal fizeram aos homens são os primeiros a gritar que Deus deu as regras do bem e do mal. Não há um desses flagelos da terra que não faça atos solenes de religião, mas não vejo que se ganhe muito tendo tais regras. É uma infelicidade ligada à condição humana que, malgrado todo nosso desejo de autoconservação, nos destruíamos mutuamente com furor e com loucura. Quase todos os animais comem-se uns aos outros, e na espécie humana os machos se exterminam pela guerra. Parece que Deus previu essa calamidade, fazendo nascer entre nós mais machos do que fêmeas. Com efeito, os povos que parecem ter chegado mais perto dos interesses da humanidade e que têm registros exatos dos nascimentos e das mortes, aperceberam-se de que, um pelo outro, nascem todos os anos um doze avos de machos mais do que de fêmeas.

Será muito razoável notar como todos esses assassinatos e banditismos são funestos à sociedade e sem nenhum interesse para a Divindade. Deus colocou os homens e os animais sobre a terra, deixando-lhes a tarefa de conduzirem-se o melhor possível. Infeliz a mosca que cair na teia da aranha; infeliz o touro que for atacado por um leão, e infelizes os carneiros que forem encontrados pelos lobos! Porém, se um carneiro dissesse a um lobo: "Faltas ao bem moral, Deus te punirá", o lobo lhe responderia: "Faço meu bem físico, e parece que Deus não se preocupa muito de que eu te coma ou não". O melhor que o carneiro poderia fazer seria não se afastar do pastor e do cão, capazes de defendê-lo.

Prouvera aos céus, que um Ser Supremo nos tivesse dado leis e proposto penas e recompensas! Que nos tivesse dito: "Isto é vício em si, isto é virtude em si". Mas estamos tão longe de possuir as regras do bem e do mal que, de todos aqueles que ousaram dar leis aos homens da parte de Deus, não houve um que tenha dado a décima milésima parte das regras de que precisamos na conduta da vida.

Se alguém inferir disso tudo que só resta abandonar-se sem reservas a todos os furores dos seus desejos desenfreados, e que, não havendo nem vício nem virtude em si, possa fazer tudo impunemente, primeiro esse homem precisará verificar se possui um exército de cem mil soldados bem afeiçoados ao seu serviço; ainda assim arriscar-se-á muito declarando-se inimigo do gênero humano. Mas se tal homem for somente um simples particular, por pouca razão que tenha, verá que escolheu um partido mau e

que será punido infalivelmente, seja por meio dos castigos, tão sabiamente inventados pelos homens contra os inimigos da sociedade, seja tão-somente pelo temor do castigo, suplício bastante cruel em si mesmo. Verá que a vida daqueles que desafiam as leis geralmente é a mais miserável. Moralmente é impossível que um homem perverso não seja reconhecido, e tão logo seja somente suspeitado, perceberá que é objeto de desprezo e de horror. Ora, Deus dotou-nos sabiamente de um orgulho incapaz de suportar que os outros homens nos odeiem e nos desprezem. Ser desprezado por aqueles com quem se vive é coisa que ninguém pôde e jamais poderá suportar. Talvez seja esse o maior freio que a natureza tenha posto nas injustiças dos homens. Foi pelo temor mútuo que Deus julgou de bom alvitre vinculá-los. Assim, todo homem razoável concluirá que obviamente é do seu interesse ser honesto. O conhecimento que terá do coração humano irá persuadi-lo de que, embora não exista nem virtude em si nem vício em si, nada o impedirá de ser bom cidadão e de cumprir todos os deveres da vida. Também observamos que os filósofos (batizados com o nome de incrédulos e libertinos), em todos os tempos, foram as pessoas mais honestas do mundo. Deixando de fazer aqui uma lista de todos os grandes homens da Antiguidade, sabemos que La Mothe Le Vayer, preceptor do irmão de Luís XIII, Bayle, Locke, Spinoza, Milorde Shaftesbury, Collins e outros foram homens de virtude rígida. Não foi apenas o temor do desprezo dos homens que os fez virtuosos, mas o gosto pela própria virtude. Um espírito reto é um homem honesto pela mesma razão que aquele que não tendo o gosto depravado prefere o excelente vinho de Nuits ao de Brie, e as perdizes de Mans à carne de cavalo. Uma educação sadia perpetua esses sentimentos em todos os homens, vindo com ela o sentimento universal que chamamos *honra*, do qual mesmo os mais corrompidos não podem desfazer-se, e que é o eixo da sociedade. Aqueles que necessitassem do socorro da religião para serem pessoas honestas seriam lastimáveis, e monstros da sociedade, se não encontrassem em si próprios os sentimentos necessários a essa sociedade, obrigados a buscar alhures o que deve ser encontrado em nossa natureza.

(Voltaire, *Tratado de Metafísica*. Trad.: Marilena de Souza Chaui. "Os Pensadores". Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1973 — 2ª edição, 1978 — 3ª edição, 1984.)

Emanuel Kant (1724-1804)

Sobre a virtude em geral

A virtude significa uma força moral da vontade. Mas isto ainda não esgota o conceito; pois uma tal força poderia também caber a um ser *santo* (sobre-humano), no qual nenhum impulso impeditivo age contrariamente à lei da sua vontade e que portanto faz tudo de bom grado conforme a lei. A virtude é portanto a força moral da vontade de um homem no cumprimento de seu dever: o qual é uma coação moral através da sua própria razão legisladora, enquanto que esta se constitui a si própria como um poder *que executa* a lei. — A virtude não é ela própria um dever ou possui-la não é um dever (pois senão teria de existir uma obrigação para o dever); mas ela ordena e acompanha o seu mandamento através de uma coerção moral (possível segundo as leis da liberdade interna); por isso, desde que a coerção deve ser irresistível é exigida uma força cujo grau só podemos avaliar através do tamanho dos obstáculos que o próprio homem cria para si mesmo por meio de suas inclinações. Os vícios, como ninhadas de sentimentos contrários à lei, são os monstros que ele então deve combater; razão pela qual esta força moral como *coragem* (*fortitudo moralis*) também constitui a maior e verdadeiramente única honra guerreira do homem; a saber, ela também é chamada a própria *sabedoria* prática, porque faz como seu próprio fim, o alvo final da existência do homem na terra. Só na sua posse o homem é livre, saudável, rico, um rei e assim por diante, e não pode perder-se nem pelo acaso nem pelo destino; porque ele se possui a si mesmo e não pode perder a essência virtuosa de sua virtude.

Todos os auto-elogios que dizem respeito ao ideal da humanidade na sua plenitude moral nada podem perder na sua realidade prática pelos exemplos do que é contrário a esse ideal, isto é, o que os homens são agora, foram, ou presumivelmente se tornarão no futuro. E a *antropologia* que surge de meros conhecimentos de experiência não pode causar nenhum dano à *antroponomia* que é estabelecida pela razão incondicional legisladora e, embora a virtude (em relação aos homens e não à lei) possa também às vezes ser chamada de meritória e ser digna de recompensa, tem no entanto de ser considerada por si mesma, já

que ela é para si mesma seu próprio fim e também seu próprio salário.

(Kant, *Metafísica dos Costumes, Doutrina da Virtude*, trad. Maria Lúcia Cacciola, Werke, Band VII, Darmstadt, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.)

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

§ 345

Moral como problema: — (...) E como é que ainda não encontrei ninguém, nem mesmo em livros, que tivesse diante da moral essa posição pessoal, que conhecesse a moral como problema e esse problema como sua pessoal desgraça, tormento, volúpia, paixão? Pelo visto, até agora a moral nem sequer foi um problema; era, antes, precisamente aquilo em que, depois de toda desconfiança, discórdia, contradição, entrava-se em acordo, uns com os outros, o lugar santificado da paz, onde os pensadores também repousavam de si mesmos, respiravam, reviviam. Não vejo também que tivesse ousado uma *crítica* dos juízos morais de valor; sinto falta, aqui, até mesmo das tentações da curiosidade científica, da mal acostumada e inquisidora imaginação de psicólogos e historiadores, que facilmente antecipa um problema e o apanha em vão, sem saber muito bem o que foi apanhado. Mal descobri alguns poucos começos para chegar a uma *história genética* desses sentimentos e estimativas de valor (o que é algo outro do que uma crítica dos mesmos, e também algo outro do que a história dos sistemas éticos): em um caso singular, fiz tudo para encorajar uma inclinação e talento para essa espécie de história — em vão, como me quer parecer hoje. Quanto a esses historiadores da moral (em especial, os ingleses), há pouco o que dizer: eles próprios, de hábito, estão ainda, sem suspelar de nada, sob o comando de uma determinada moral e, sem o saber, lhe servem de escudeiros e de séquito; eventualmente, com aquelas ainda tão sinceramente repetidas superstições populares da Europa cristã, de que o característico da ação moral reside na renúncia a si, na negação de si, no sacrifício de si mesmo, ou na simpatia, na compaixão. O erro habitual

de sua pressuposição é afirmar algum consenso dos povos, pelo menos dos povos mansos, sobre certas proposições da moral, e disso concluir sua obrigatoriedade incondicionada, também para ti e para mim; ou, inversamente, depois de se darem conta da verdade de que, em diferentes povos, as estimativas morais são *necessariamente* diferentes, concluir pela não-obrigatoriedade de *toda* moral: duas coisas que são infantilidades igualmente grandes. O erro dos mais refinados dentre eles é descobrir e criticar as opiniões talvez disparatadas de um povo sobre sua moral, ou do homem sobre toda moral humana, portanto sobre sua origem, sanção religiosa, superstição da vontade livre e coisas semelhantes, e com isso pensar ter criticado essa própria moral. Mas o valor de uma prescrição "tu deves" é ainda fundamentalmente diferente e independente de tais opiniões sobre ela e da erva daninha do erro de que ela, talvez, está coberta: assim como é certo que o valor de um medicamento para o doente é ainda completamente independente de o doente pensar cientificamente ou como uma velha mulher sobre medicina. Uma moral poderia mesmo ter crescido a partir de um erro: mesmo com essa noção, o problema de seu valor ainda não teria sido sequer tocado. — Ninguém, portanto, examinou até agora o *valor* dessa mais célebre de todas as medicinas, chamada moral: para o que, é preciso, primeiro de tudo, alguma vez... pô-lo em questão. Pois bem! Essa é justamente nossa obra.

(Nietzsche, *A Gaia Ciência*. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. "Os Pensadores". Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1974 — 2ª edição, 1978 — 3ª edição, 1983.

A moral do sofrimento voluntário. — Para homens que vivem no estado de guerra daquelas pequenas comunidades constantemente em perigo, onde reina a mais rigorosa eticidade, qual é o prazer mais alto? Portanto, para almas vigorosas, sequiosas de vingança, hostis, pérfidas, desconfiadas, prontas para o mais terrível e endurecidas pela privação e pela eticidade? O prazer da *crudeldade*: assim como também, nesses estados, é tido como *virtude* de uma tal alma ser inventiva e insaciável na crudeldade. Com o ato do cruel a comunidade se reanima e por uma vez afasta de si a treva do constante temor e cautela. A crudeldade faz parte da mais antiga alegria festiva da humanidade. Conseqüentemente, pensam-se também os deuses reani-

mados e de ânimo festivo quando se oferece a eles a visão da crudeldade — e assim se esgueira no mundo a representação de que o *sofrimento voluntário*, o martírio espontaneamente escolhido, tem um bom sentido e valor. Pouco a pouco o costume forma na comunidade uma praxe conforme a essa representação: de agora em diante, há mais desconfiança diante de todo bem-estar extravagante e mais confiança diante de todos os estados graves e dolorosos; pensa-se: bem pode ser que os deuses olhem para nós com inclemência em virtude da felicidade e com clemência em virtude de nosso sofrimento — não, acaso, com compaixão! Pois a compaixão passa por desprezível e indigna de uma alma forte, terrível; — mas com clemência, porque com isso são deleitados e ficam de bom humor: pois dá prazer ao cruel ser excitado ao extremo no sentimento de potência. E assim entra no conceito do "homem mais ético" da comunidade a virtude do sofrimento freqüente, da privação, da maneira dura de viver, da mortificação cruel — *não*, para dizê-lo sempre de novo, como meio de disciplina, de autodomínio, de desejo de felicidade individual, mas como uma virtude que dá à comunidade, junto aos deuses maus, um bom odor e, como um constante sacrifício de reconciliação, exala dos altares até eles. Todos aqueles guias espirituais dos povos, que foram capazes de mover algo na preguiçosa lama fecunda de seus costumes, precisaram, além do desvario, também do martírio voluntário, para ganhar a crença — e, mais que tudo e antes de tudo, como sempre, a crença em si mesmos! Quanto mais, precisamente, seu espírito ia por novas trilhas e conseqüentemente era torturado por remorsos de consciência e temores, mais cruelmente eles se enfureciam contra sua própria carne, seus próprios apetites e sua própria saúde — como para oferecer à divindade um equivalente em prazer, caso ela viesse a se irritar por causa dos usos negligenciados e combatidos e dos novos alvos. Não se acredite depressa demais que agora nos tenhamos libertado totalmente de uma tal lógica do sentimento! As almas mais heróicas podem se interrogar sobre isso. Cada mínimo passo dado no campo do pensamento livre, da vida moldada em uma forma pessoal, foi desde sempre conquistado com martírios espirituais e corporais: não somente o andar para a frente, *não!* mas antes de tudo o andar, o movimento, a alteração precisaram ter seus inúmeros mártires, através de longos milênios que buscaram caminhos e assentaram fundamentos, nos quais não se pensa, sem dúvida, quando se

fala, como de hábito, em “história universal”, esse retalho ridiculamente pequeno da história humana; e mesmo nessa assim chamada história universal, que no fundo é um alarido em torno das últimas novidades, não há propriamente nenhum tema mais importante do que a antiquíssima tragédia dos mártires *que quiseram mover o pântano*. Nada foi comprado mais caro do que esse pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho. Mas é esse orgulho que nos torna quase impossível sentir afinidade com aqueles descomuns lances de tempo da “eticidade do costume”, que precedem a “história universal” como *história básica, efetiva e decisiva, que estabeleceu o caráter da humanidade*: quando o sofrimento valia como virtude, a crueldade como virtude, o disfarce como virtude, a vingança como virtude, a negação da razão como virtude, enquanto o bem-estar valia como perigo, a avidez de saber como perigo, a paz como perigo, a compaixão como perigo, o receber compaixão como afronta, o trabalho como afronta, o desvario como divindade, a modificação como o não-ético e grávido de corrupção! — Pensais que tudo isso se modificou e que com isso a humanidade deve ter mudado de caráter? Oh, conhecedores dos homens, aprendei a vos conhecer melhor!

(Nietzsche, *Aurora*. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. “Os Pensadores”. Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1974 — 2ª edição, 1978 — 3ª edição, 1983.)

Dos virtuosos

(...)

Ai, que mal a palavra “virtude” lhes corre da boca! E quando dizem: “*ich bin gerecht*” (sou justo), sempre soa igual a “*ich bin gerächt!*” (estou vingado!).

Com sua virtude querem arrancar os olhos de seus inimigos; e só se elevam para rebaixar outros.

E há, por sua vez, os que se acocoram em seus pântanos e falam assim de dentro dos canções: “Virtude — é acocorar-se em silêncio no pântano.

Não mordemos ninguém e saímos do caminho daquele que quer morder; e em tudo temos a opinião que nos dão”.

E há, por sua vez, aqueles que amam os gestos e pensam: Virtude é uma espécie de gesto.

Seus joelhos sempre rezam e suas mãos são panegíricos à virtude, mas seu coração nada sabe disso.

E há, por sua vez, aqueles que tomam por virtude dizer: “Virtude é necessário”; mas no fundo acreditam somente que polícia é necessário.

E muitos, que não são capazes de ver a altitude no homem, chamam de virtude ver bem de perto sua baixeza: assim chamam seu olhar mau de virtude.

E alguns querem ser edificados e levantados e chamam isso de virtude; e outros querem ser derrubados — e também isso chamam de virtude.

E assim acreditam quase todos tomar parte na virtude; e cada um quer ser, no mínimo, perito em “bem” e “mal”.

Mas não foi para isso que veio Zaratustra, para dizer a todos esses mentirosos e parvos: “que sabeis vós de virtude! O que *poderíeis* vós saber de virtude!” —

Mas para que vós, meus amigos, ficásseis cansados das velhas palavras que aprendestes dos parvos e mentirosos:

Cansados das palavras “recompensa”, “paga”, “castigo”, “vingança na justiça” —

Cansados de dizer: “se uma ação é boa, isso faz que ela não seja egoísta”.

Ai, meus amigos! Que *vosso* eu esteja na ação, como a mãe está na criança: seja esta para mim *vossa* palavra de virtude! (...)

Da virtude que apequena

§ 2

(...)

E esta hipocrisia foi a pior que encontrei entre eles: que também aqueles que mandam fingem as virtudes daqueles que servem.

“Eu sirvo, tu serves, nós servimos” — assim reza também, aqui, a hipocrisia dos dominantes — e aí quando o primeiro senhor é *somente* o primeiro servidor!

Ai, também em suas hipocrisias voou e se perdeu a curiosidade de meu olho; e adivinhei bem toda a sua felicidade de moscas e o seu zumbir em torno de vidraças ensolaradas.

Quanto vejo de bondade, vejo de fraqueza. Quanto vejo de justiça e compaixão, vejo de fraqueza.

Redondos, justos e bondosos são eles uns com os outros, como grãosinhos de areia são redondos, justos e bondosos com grãosinhos de areia.

Modestamente abraçar uma pequena felicidade — a isto chamam “resignação”! e enquanto isso já espreitam modestamente com o rabo do olho por uma nova pequena felicidade.

No fundo o que mais querem é simplesmente isto: que ninguém lhes faça mal. Assim antecipam-se aos outros e lhes fazem bem.

Isso, porém, é *covardia*: embora se chame “virtude”.

E se alguma vez falam com rudeza, essa gente pequena: *eu só ouço sua rouquidão* — pois cada golpe de vento os torna roucos.

Prudentes são eles, suas virtudes têm dedos prudentes. Mas faltam-lhes os punhos, seus dedos não sabem enfiar-se atrás de punhos.

Virtude, para eles, é aquilo que torna modesto e manso: por isso fizeram do lobo o cão e do próprio homem o melhor animal doméstico do homem.

“Pomos nossa cadeira no *meio*” — diz-me seu sorriso satisfeito — “e a igual distância de gladiadores moribundos e de porcos contentes”.

Isso, porém, é — *mediocridade*: embora se chame comedimento.

(Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. “Os Pensadores”. Abril S.A. Cultural, São Paulo, 1974 — 2.^a edição, 1978 — 3.^a edição, 1983.)

Bibliografia

- Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, São Paulo, Ed. Abril, 1973.
 Kant, Emmanuel, *Textos Seletos*, Petrópolis, Ed. Vozes.
 Le Senne, René, *Traité de Moral e Générale*, Paris, PUF, 1949.
 Montaigne, *Ensaíes*, São Paulo, Ed. Abril, 1972.
 Nietzsche, Friedrich, *Obras Incompletas*, São Paulo, Ed. Abril, 1983.
 Robin, Leon, *La Morale Antique*, Paris, PUF, 1947.
 Rodis-Lewis, *La Morale Stoïcienne*, Paris, PUF, 1970.

Estética

Armando Mora de Oliveira

Seleção de textos

Schiller, J. C. F. (1759-1805) — Poeta e dramaturgo alemão que esteve primeiramente ligado à tendência denominada *Sturm und Drang*, movimento pré-romântico que contestava certas teses estéticas do Iluminismo alemão. Costuma-se no entanto colocar Schiller, juntamente com Goethe, como representantes máximos do classicismo literário alemão, cujas idéias estéticas alimentavam-se de uma certa visão da cultura grega. No texto transcrito abaixo é possível observar como Schiller preconiza para o artista uma verdadeira educação estética fundada nos ideais de beleza que então se julgava tivessem sido os dos gregos.

Carta IX — Sobre a educação estética

(1794) Não estaremos andando em círculo? A cultura teórica deve propiciar a prática, e esta seria a condição daquela? Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter — mas como poderá enobrecer-se o caráter sob a influência de uma constituição estatal bárbara? Para esse fim seria preciso encontrar um instrumento que o Estado não dá e abrir fontes que se conservem limpas e puras apesar de toda a podridão política.

(...) Este instrumento está nas belas-artes, estas fontes abrem-se em seus modelos imortais.

Arte e ciência são desobrigadas de tudo que é positivo e que foi introduzido pela convenção do homem, ambas gozam de



**CURSO DE FORMAÇÃO EM
PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO
DEMOCRÁTICO**

11/09 a 15/12/95

SUBJECTIVIDADE, CIDADANIA E EMANCIPAÇÃO

Introdução

Se é complexa a relação entre subjectividade e cidadania, é-o ainda mais a relação entre qualquer delas e a emancipação. Porque a constelação ideológica-cultural hegemónica do fim do século parece apontar para a reafirmação da subjectividade⁽¹⁾ em detrimento da cidadania e para a reafirmação desigual de ambas em detrimento da emancipação, torna-se urgente submeter a uma análise crítica as relações entre estes três marcos da história da modernidade. Uma tarefa particularmente urgente para aqueles que se identificam com o que nesta constelação é afirmado sem contudo se poderem identificar com o que nela é negado ou negligenciado.

Foucault tem certamente razão ao denunciar o excesso de controle social produzido pelo poder disciplinar e pela normalização técnico-científica com que a modernidade domestica os corpos e regula as populações de modo a maximizar a sua utilidade social e a reduzir, ao mais baixo custo, o seu potencial político. A denúncia de Foucault, com toda a sua originalidade, insere-se numa tradição de reflexão crítica sobre a modernidade que se estende da «lei de ferro» da racionalidade burocrática de Max Weber até à «sociedade administrada» de Adorno e à «colonização do mundo da vida» de Habermas. Penso, no entanto, que Foucault – e, de certo modo, também Adorno e Horkheimer, ainda que com uma argumentação e um diagnóstico muito distintos – exagera ao inscrever esse excesso de regulação na matriz do projecto da modernidade, a ponto de fazer dele não só o único resultado, mas também o único resultado possível deste projecto. No quarto capítulo procurei mostrar que o projecto da modernidade é caracterizado, em sua matriz, por um equilíbrio entre regulação e emancipação, convertidos nos dois pilares sobre os quais se sustenta a transformação radical da sociedade pré-moderna. O pilar da regulação é constituído por três princípios: o princípio do Estado (Hobbes), o princípio do mercado (Locke)

1 A reafirmação da subjectividade atravessa todo o espectro da cultura, da filosofia (Frank, 1945; Frank, Rabinet, van Reijen, 1983) às artes (Kuspit, 1988).

e o princípio da comunidade (*Rouveau*). O pilar da emancipação é constituído pela articulação entre três dimensões da racionalização e secularização da vida colectiva: a racionalidade moral prática do direito moderno; a racionalidade cognitivo-experimental da ciência e da técnica modernas; e a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura modernas. O equilíbrio pretendido entre a regulação e a emancipação obtém-se pelo desenvolvimento harmonioso de cada um dos pilares e das relações dinâmicas entre eles.

Mostrei também que este equilíbrio, que aparece ainda, como aspiração decaída, na máxima positivista da «ordem e progresso», não foi nunca conseguido. À medida que a trajetória da modernidade se identificou com a trajetória do capitalismo, o pilar da regulação veio a fortalecer-se à custa do pilar da emancipação num processo histórico não linear e contraditório, com oscilações recorrentes entre um e outro, nos mais diversos campos da vida colectiva e sob diferentes formas: entre cientismo e utopismo, entre liberalismo e marxismo, entre modernismo e vanguarda, entre reforma e revolução, entre corporativismo e luta de classes, entre capitalismo e socialismo, entre fascismo e democracia participativa, entre doutrina social da Igreja e teologia da libertação.

Como vimos, o desequilíbrio entre regulação e emancipação e o consequente excesso de regulação em que veio a saldar-se resultou de desequilíbrios, tanto no seio do pilar da regulação, como no da emancipação. Por um lado, no pilar da emancipação, a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica desenvolveu-se em detrimento das demais racionalidades e acabou por colonizá-las, um processo com múltiplas manifestações, desde a redução à ciência jurídica dogmática da riquíssima tradição de reflexão filosófica, sociológica e política sobre o direito, até às várias oficializações do modernismo nas artes, de que são exemplos salientes, na arquitectura, o estilo internacional e Brasília, reduções grosseiras das pesquisas utópicas de Le Corbusier, à democracia de massas e ao poder abstracto da tecnocracia. A hipertrofia da racionalidade cognitivo-instrumental acarretou a própria transformação da ciência moderna através da progressiva hegemonia das epistemologias positivistas, uma transformação que, se não foi determinada pela conversão da ciência em força produtiva no capitalismo, teve com ela fortíssimas afinidades electivas. Tratei desta causa do excesso de regulação noutro lugar, pelo que não me deterei nela aqui (Santos, 1989; 1991). Neste capítulo, darei atenção privilegiada ao desequilíbrio que ocorreu no pilar da regulação.

Subjectividade e cidadania na teoria política liberal

O desequilíbrio no pilar da regulação consistiu globalmente no desenvolvimento hipertrofiado do princípio do mercado em detrimento do princípio do Estado e de ambos em detrimento do princípio da comunidade. Trata-se de um processo histórico não linear que, nas sociedades capitalistas avançadas, inclui uma fase inicial de hipertrofia total do mercado, no período do capitalismo liberal; uma segunda fase, de maior equilíbrio entre o princípio do mercado e o princípio do Estado sob pressão do princípio da comunidade, o período do capitalismo organizado e sua forma política própria (o Estado-Providência); e, por último, uma fase de re-hegemonização do princípio do mercado e de colonização, por

parte deste, do princípio do Estado e do princípio da comunidade, de que a *reaganomics* e o *thatcherismo* são chocantes manifestações².

A teoria política liberal é a expressão mais sofisticada deste desequilíbrio. Ela representa, no plano político, a emergência da constelação da subjectividade e, como bem nota Hegel, contronta-se desde o início com a necessidade de compatibilizar duas subjectividades aparentemente antagónicas: a subjectividade colectiva do Estado centralizado (*Ich Kollektivität*) e a subjectividade atomizada dos cidadãos autónomos e livres (*Ich Individualität*). A compatibilização é obtida por via da distinção entre Estado e sociedade civil e do conceito ficção do contrato social. O Estado, sendo embora um sujeito monumental, visa tão-só garantir a segurança da vida (Hobbes) e da propriedade (Locke) dos indivíduos na prossecução privada dos seus interesses particulares segundo as regras próprias e naturais da propriedade e do mercado, isto é, da sociedade civil. Sendo os cidadãos livres e autónomos, o poder do Estado só pode assentar no consentimento deles e a obediência que lhe é devida só pode resultar de uma obrigação auto-assumida, isto é, do contrato social. Transformada por múltiplas metamorfoses – do anarco-liberalismo de Nozick (1974) à quase social-democracia de Rawls (1972) – a teoria política liberal tem vindo a vigorar até aos nossos dias e pode mesmo dizer-se que, no período do capitalismo desorganizado em que nos encontramos, conhece um novo alento, sustentado pela reemergência do liberalismo económico. Daí a importância de desocultar alguns dos seus pressupostos, pelo menos, daqueles que se me afiguram mais importantes para a argumentação deste capítulo.

Em primeiro lugar, o princípio da subjectividade é muito mais amplo que o princípio da cidadania. A teoria liberal começa por teorizar uma sociedade onde muitos – no início, a maioria – dos indivíduos livres e autónomos que prosseguem os seus interesses na sociedade civil não são cidadãos, pela simples razão de que não podem participar politicamente na actividade do Estado. As sociedades liberais não podem ser consideradas democráticas senão depois de terem adoptado o sufrágio universal, o que não acontece senão no nosso século e, na maioria dos casos, já com o século bem adentrado (sem esquecer o caso da Suíça, onde as mulheres só adquiriram o direito de voto em 1971)³.

Em segundo lugar, o princípio da cidadania abrange exclusivamente a cidadania civil e política e o seu exercício reside exclusivamente no voto. Quaisquer outras formas de participação política são excluídas ou, pelo menos, desencorajadas, uma restrição que é elaborada com sofisticação particular na teoria schumpeteriana da democracia. A redução da participação política ao exercício do direito de voto levanta a questão da representação. A representação democrática assenta na distância, na diferenciação e mesmo na opacidade entre representante e representado. Kant, no *Projecto de Paz Perpétua*, de 1795 (1970: 1º artigo definitivo), definiu melhor que ninguém o carácter paradoxal da represen-

2. Como referi no quarto capítulo, esta periodização diz respeito exclusivamente ao desenvolvimento do capitalismo nos países centrais. Só nestes países é possível falar hoje, por contraposição a um passado recente, de «capitalismo desorganizado». Nos países periféricos o capitalismo nunca foi organizado ou, alternativamente, é hoje mais organizado do que nunca.

3. Cf. a este propósito Pateman (1985). O livro foi originalmente publicado em 1979 e tem, na edição de

tação democrática ao afirmar que a representatividade dos representantes é tanto maior quanto menor for o seu número e quanto maior for o número dos representados. Pela própria natureza desta teoria da representação e também pela interferência dos interesses próprios dos representantes, como é hoje comumente reconhecido pela teoria política, o interesse geral não pode coincidir, quase que por definição, com o interesse de todos.

Por via do carácter não problemático da representação e da obrigação política em que ela assenta, a base convencional do contrato social acaba por conduzir à naturalização da política, à conversão do mundo numa entidade onde é natural haver Estado e indivíduos e é natural eles relacionarem-se segundo o credo liberal. A naturalização do Estado é o outro lado da passividade política dos cidadãos; a naturalização dos indivíduos é o fundamento da igualdade formal dos cidadãos, o que levou Hegel a afirmar que «o individual é o geral» concebidos de modo abstracto, os indivíduos são fungíveis, recipientes indiferenciados de uma categoria universal.

Este ponto conduz-me à terceira característica da teoria liberal que pretendo aqui realçar. Esta teoria representa a total marginalização do princípio da comunidade tal como é definido por Rousseau. Ao contrário do liberalismo clássico, Rousseau não vê solução para a antinomia entre a liberdade e autonomia dos cidadãos e o poder de comando do Estado e, por isso, a sua versão do contrato social é muito diferente da do contrato social liberal. Para Rousseau a vontade geral tem de ser construída com a participação efectiva dos cidadãos, de modo autónomo e solidário, sem delegações que retirem transparência à relação entre «soberania» e «governo». Por esta razão, o contrato social assenta, não numa obrigação política vertical cidadão-Estado, como sucede no modelo liberal, mas antes numa obrigação política horizontal cidadão-cidadão na base da qual é possível fundar uma associação política participativa. E, para isso, a igualdade formal entre os cidadãos não chega, é necessária a igualdade substantiva, o que implica uma crítica da propriedade privada, como, de resto, Rousseau faz no seu *Discurso sobre a Origem das Desigualdades*.

A quarta característica da teoria liberal é que ela concebe a sociedade civil de forma monolítica. A sociedade civil é o mundo do associativismo voluntário e todas as associações representam de igual modo o exercício da liberdade, da autonomia dos indivíduos e seus interesses. Clubes, associações, empresas são assim manifestações equivalentes de cooperação, de participação e de voluntarismo. Esta indiferenciação produz uma dupla ocultação, uma das faces da qual foi cedo denunciada pelo pensamento socialista, enquanto a outra só na última década, com o aprofundamento dos movimentos feministas, viu reconhecida a sua importância.

A primeira ocultação reside em que no capitalismo há uma forma de associação «especial» que só clinicamente pode conceber-se como voluntária e onde a formação da vontade assenta na exclusão da participação da esmagadora maioria dos que nela «participam», isto é, a empresa enquanto unidade básica da organização económica da produção capitalista. Porque a empresa está fora do político, a teoria liberal nunca se pôs o problema de a formação da vontade no lugar do trabalho não se fazer através do voto, como acontece em muitas das outras associações da sociedade civil.

A segunda ocultação reside em que, ao converter a sociedade civil em domínio pri-

vado, a teoria liberal esquece o domínio doméstico das relações familiares, um domínio perante o qual tanto o domínio privado da sociedade civil como o domínio público do Estado são, de facto, domínios públicos. Apesar da sua importância fundamental na reprodução social e, muito especificamente, na reprodução da força do trabalho, o domínio doméstico é totalmente ignorado, é relegado para a esfera da intimidade pessoal, insusceptível de ser politizado (fora de qualquer contrato social ou obrigação política) e as desigualdades que nele têm lugar, além de naturais, são irrelevantes ao nível da relação axial Estado-indivíduo.

A sociedade liberal é caracterizada por uma tensão entre a subjectividade individual dos agentes na sociedade civil e a subjectividade monumental do Estado. O mecanismo regulador dessa tensão é o princípio da cidadania que, por um lado, limita os poderes do Estado e, por outro, universaliza e igualiza as particularidades dos sujeitos de modo a facilitar o controle social das suas actividades e, consequentemente, a regulação social. No primeiro período de desenvolvimento do capitalismo, o período do capitalismo liberal, que cobre todo o século XIX, esta tensão é decidida a favor do princípio do mercado, que governa a sociedade civil, e os direitos civis e políticos, que constituem então o conteúdo da cidadania, não são incompatíveis, antes pelo contrário, com o princípio do mercado.

A relação entre cidadania e subjectividade é ainda mais complexa. Para além das ideias de autonomia e de liberdade, a subjectividade envolve as ideias de auto-reflexividade e de auto-responsabilidade, a materialidade de um corpo (real ou fictício, no caso da subjectividade jurídica das «pessoas colectivas»), e as particularidades potencialmente infinitas que conferem o cunho próprio e único à personalidade. Ao consistir em direitos e deveres, a cidadania enriquece a subjectividade e abre-lhe novos horizontes de auto-realização, mas, por outro lado, ao fazê-lo por via de direitos e deveres gerais e abstractos que reduzem a individualidade ao que nela há de universal, transforma os sujeitos em unidades iguais e intercambiáveis no interior de administrações burocráticas públicas e privadas, receptáculos passivos de estratégias de produção, enquanto força de trabalho, de estratégias de consumo, enquanto consumidores, e de estratégias de dominação, enquanto cidadãos da democracia de massas. A igualdade da cidadania colide, assim, com a diferença da subjectividade, tanto mais que no marco da regulação liberal essa igualdade é profundamente selectiva e deixa intocadas diferenças, sobretudo as da propriedade, mas também as da raça e do sexo que mais tarde vão ser os objectos centrais das lutas igualitárias.

Esta tensão entre uma subjectividade individual e individualista e uma cidadania directa ou indirectamente reguladora e estatizante percorre toda a modernidade. Sob diversas formas e com diferentes consequências, ela está, na raiz do movimento socialista, do pessimismo cultural, de Max Weber, da morte do sujeito em Nietzsche, do pós-perspectivismo do construtivismo russo e da desconstrução cubista e, mais recentemente, na raiz das geneologias de Foucault e da reivindicação feminista de uma forma de igualdade sem mesmidade, compatível com a afirmação da diferença original da humanidade entre masculino e feminino. Trata-se, pois, de uma tensão radical que, em meu entender e conforme defenderei adiante, só é susceptível de superação no caso de a relação entre a

subjectividade e a cidadania ocorrer no marco da emancipação e não, como até aqui, no marco da regulação.

Subjectividade e cidadania no marxismo

A alternativa marxista, formulada ainda no período do capitalismo liberal mas com uma eficácia que se prolonga por todo o período do capitalismo organizado e mesmo, mais matizada, até ao período do capitalismo desorganizado em que nos encontramos (ou se encontram os países centrais), merece uma referência especial. Como referi no quarto capítulo, o período do capitalismo liberal é aquele em que se manifesta de forma brutal a liquidação do potencial emancipatório da modernidade pela via dupla da hegemonização da racionalidade técnico-científica, no seguimento da segunda revolução industrial, e da hipertrofia do princípio do mercado em detrimento do princípio do Estado e com o «esquecimento» total do princípio da comunidade rousseauiana. Mas a verdade é que é também neste período que se forjam as mais brilhantes construções emancipatórias da modernidade, sejam elas os movimentos socialistas, os movimentos anarquistas, o mutualismo e o cooperativismo operários ou, enfim, o marxismo. É, pois, um período de contradições explosivas entre regulação e emancipação, e a expressão mais lídima de tais contradições é sem dúvida o marxismo, pelo que ele foi na obra e no tempo de Marx e pelo que foi feito dele pelos Bolcheviques e a Terceira Internacional até ao colapso recente dos regimes do Leste Europeu.

É conhecida a crítica de Marx à democracia liberal e portanto às ideias de subjectividade e de cidadania que a constituem. Porque a organização social da produção determina a organização política e cultural, a separação entre a igualdade política e a desigualdade económica operada pelo capitalismo é pouco mais que ilusória. Porque o ser social determina a consciência, a autonomia e a liberdade atribuídas à subjectividade individual no capitalismo são ilusões necessárias para a reprodução das relações capitalistas. Ao declarar não-políticas as distinções de nascimento, classe social, educação e ocupação, o Estado capitalista permite que elas operem livremente na sociedade, intocadas pelo princípio da igualdade da cidadania política que, por essa razão, é meramente formal (Marx [1843], 1975:219). É também sabido que a posição de Marx a respeito da democracia é, apesar disto, complexa, que admite a possibilidade da conquista do socialismo por via eleitoral, que salienta a eficácia das lutas democráticas do operariado inglês na redução do horário de trabalho e que, se teve algum modelo de democracia, ele foi certamente o da democracia participativa que suhjaz ao princípio da comunidade rousseauiana.

Nada disto, porém, é muito relevante para a argumentação deste capítulo. O que me interessa realçar é que, para criticar radicalmente a democracia liberal, Marx contrapõe ao sujeito monumental que é o Estado liberal um outro sujeito monumental, a classe operária. A classe operária é uma subjectividade colectiva, capaz de autoconsciência (a classe-para-si), que subsume em si as subjectividades individuais dos produtores directos. Tal como em Hegel a burocracia é a classe universal e a autoconsciência do Estado moderno, a

Acontece, porém, que, do ponto de vista das relações entre as particularidades únicas das subjectividades individuais e a abstracção e universalidade das categorias da sociedade política, a eficácia subjectiva da classe operária e, ao nível da emancipação, semelhante à da cidadania liberal, ao nível da regulação. Ou seja, a subjectividade colectiva da classe tende igualmente a reduzir à equivalência e à indiferença as especificidades e as diferenças que fundam a personalidade, a autonomia e a liberdade dos sujeitos individuais. Marx reconheceu isso mesmo mas pensou que tinha a evolução histórica do capitalismo do seu lado. O desenvolvimento das forças produtivas conduziria à proletarianização da esmagadora maioria da população e à homogeneização total do trabalho, da vida e, portanto, da consciência dos trabalhadores. O conceito de classe visava precisamente contrapor à homogeneização reguladora do capitalismo a homogeneização emancipadora da subjectividade colectiva dos produtores directos.

Sabemos hoje que o capitalismo não proletarianizou as populações nos termos previstos por Marx e que, em vez de homogeneizar globalmente os trabalhadores, se alimentou das diferenças existentes ou, quando as destruiu, criou outras em seu lugar. Mas a verdade é que, mesmo que se tivessem cumprido todas as previsões de Marx, restaria sempre a irreductibilidade da subjectividade individual à subjectividade colectiva e consequentemente faltariam sempre à teoria marxista as instâncias de mediação entre ambas.

Com Lenine e no seguimento lógico de Marx, a classe operária dá origem a um outro sujeito monumental, o partido operário. Se, nos termos em que foi formulada, a subjectividade colectiva da classe tendeu a destruir a subjectividade individual dos seus membros, a titularidade política do partido, nos termos em que foi formulada, tendeu a destruir a titularidade política individual da cidadania. Isto significa que a tensão acima referida entre subjectividade individual e cidadania foi falsamente resolvida pela destruição de ambas. Em vez de superações, supressões; em vez de mediações, que só podiam ser buscadas no princípio rousseauiano da comunidade, o recurso exclusivo a sujeitos monumentais afins do único sujeito monumental já historicamente constituído, o Estado. Não admira, pois, que o modelo marxista-leninista viesse a redundar numa hipertrofia total do princípio do Estado. Se o liberalismo capitalista pretendeu expurgar a subjectividade e a cidadania do seu potencial emancipatório – com o consequente excesso de regulação, simbolizado, nos países centrais, na democracia de massas – o marxismo, ao contrário, procurou construir a emancipação à custa da subjectividade e da cidadania e, com isso, arriscou-se a sufragar o despotismo, o que veio de facto a acontecer. Se é verdade que o leninismo não é um desvio espúrio do marxismo, não é, contudo, menos verdade que o marxismo caucionou modelos de transformação socialista que procuraram compatibilizar emancipação com subjectividade e cidadania, das posições de Kautsky à de Bernstein, das posições dos austro-marxistas (os grandes esquecidos) às dos eurocomunistas, o que afinal abona em favor da complexidade das posições de Marx.

No segundo capítulo procedi a um balanço geral da proposta de Marx. Agora pretendo apenas relevar alguns dos méritos dela para a discussão que se segue. Em primeiro lugar, a crítica marxista da democracia liberal é basicamente correcta, ainda que a alternativa que lhe propõe não o seja. Em segundo lugar, ao afirmar o primado das relações sociais

processos de naturalização e de identificação do social de que se trata um dos excessos de regulação em que se veio a traduzir a modernidade nas sociedades capitalistas. Em terceiro lugar, Marx estabelece, na tradição hegeliana, que não há subjectividade sem antagonismo e que o conceito de classe social é o articulador nuclear do antagonismo nas sociedades capitalistas, ainda que, paradoxalmente, e ao contrário de Marx, possa não ser o articulador nuclear da superação desse antagonismo. Neste domínio, o erro de Marx foi pensar que o capitalismo, por via do desenvolvimento tecnológico das forças produtivas, possibilitaria ou mesmo tornaria necessária a transição para o socialismo. Como se veio a verificar, entregue a si próprio, o capitalismo não transita para nada senão para mais capitalismo. A equação automática entre progresso tecnológico e progresso social desradicaliza a proposta emancipadora de Marx e torna a, de facto, perversamente gêmea da regulação capitalista.

A emergência da cidadania social

O segundo período do capitalismo nos países centrais, o capitalismo organizado, caracteriza-se pela passagem da cidadania cívica e política para o que foi designado por «cidadania social», isto é, a conquista de significativos direitos sociais, no domínio das relações de trabalho, da segurança social, da saúde, da educação e da habitação por parte das classes trabalhadoras das sociedades centrais e, de um modo muito menos característico e intenso, por parte de alguns sectores das classes trabalhadoras em alguns países periféricos e semiperiféricos. Melhor que ninguém, T. H. Marshall caracterizou este processo em *Citizenship and Social Class* publicado pela primeira vez em 1950.

Segundo Marshall, na linha da tradição liberal, a cidadania é o conteúdo da pertença igualitária a uma dada comunidade política e afere-se pelos direitos e deveres que o constituem e pelas instituições a que dá azo para ser social e politicamente eficaz. A cidadania não é, por isso, monolítica; é constituída por diferentes tipos de direitos e instituições; é produto de histórias sociais diferenciadas protagonizadas por grupos sociais diferentes. Os direitos cívicos correspondem ao primeiro momento do desenvolvimento da cidadania: são os mais universais em termos da base social que atingem e apoiam-se nas instituições do direito moderno e do sistema judicial que o aplica. Os direitos políticos são mais tardios e de universalização mais difícil e traduzem-se institucionalmente nos parlamentos, nos sistemas eleitorais e nos sistemas políticos em geral. Por último, os direitos sociais só se desenvolvem no nosso século e, com plenitude, só depois da Segunda Guerra Mundial; têm como referência social as classes trabalhadoras e são aplicados através de múltiplas instituições que, no conjunto, constituem o Estado-Providência.

Um dos principais méritos da análise de Marshall consiste na articulação que opera entre cidadania e classe social e nas consequências que dela retira para caracterizar as relações tensionais entre cidadania e capitalismo. Transferida para o quadro analítico que aqui proponho, essa articulação significa que no período do capitalismo liberal a cidadania civil e política, enquanto parte integrante do princípio do Estado, não só não colidiu com o princípio do mercado como possibilitou o desenvolvimento hipertrofiado deste. Ao

contrário, no período do capitalismo organizado, a cidadania social, porque se ancorou socialmente nos interesses das classes trabalhadoras e porque serviu estes em grande medida através de transferências de pagamentos, colidiu significativamente com o princípio do mercado, conduzindo a uma relação mais equilibrada entre o princípio do Estado e o princípio do mercado e, com ela, a uma nova estrutura da exploração capitalista, precisamente o capitalismo organizado.

Este maior equilíbrio entre Estado e mercado foi obtido por pressão do princípio da comunidade enquanto campo e lógica das lutas sociais de classe que estiveram na base da conquista dos direitos sociais. A comunidade assenta na obrigação política horizontal entre indivíduos ou grupos sociais e na solidariedade que dela decorre, uma solidariedade participativa e concreta, isto é, socialmente contextualizada. Ora a classe operária foi precisamente o motor e o conteúdo desse contexto social e a articuladora da obrigação política que se traduziu nas múltiplas formas organizativas da solidariedade operária, dos partidos operários e dos sindicatos às cooperativas, aos clubes operários, à cultura operária, etc., etc.

Se a classe operária não foi o sujeito monumental da emancipação pós-capitalista, foi sem dúvida o agente das transformações progressistas (emancipatórias, neste sentido) no interior do capitalismo. Embora seja ainda hoje debatível em que medida a cidadania social é uma conquista do movimento operário ou uma concessão do Estado capitalista⁴, não parece restar dúvida de que, pelo menos, sem as lutas sociais do movimento operário, tais concessões não seriam feitas. Mesmo que, com Brian Turner, não se deva esquecer a contribuição de outros factores para a expansão e o aprofundamento da cidadania social, como a guerra e as migrações.

Para a compreensão do tempo presente é, no entanto, importante ter em conta que as lutas operárias pela cidadania social tiveram lugar no marco da democracia liberal e que por isso a obrigação política horizontal do princípio da comunidade só foi eficaz na medida em que se submeteu à obrigação política vertical entre cidadão e Estado. A concessão dos direitos sociais e das instituições que os distribuíram socialmente são expressão da expansão e do aprofundamento dessa obrigação política. Politicamente, este processo significou a integração política das classes trabalhadoras no Estado capitalista e, portanto, o aprofundamento da regulação em detrimento da emancipação. Daí que as lutas pela cidadania social tenham culminado na maior legitimação do Estado capitalista. Daí que o capitalismo se tenha transformado profundamente para, no «fim» do processo da sua transformação, estar mais hegemónico do que nunca.

Em face disto, não surpreende que neste período se tenha agravado a tensão entre subjectividade e cidadania. Por um lado, o alargamento da cidadania abriu novos horizontes ao desenvolvimento da subjectividade. A segurança da existência quotidiana propiciada pelos direitos sociais tornou possíveis vivências de autonomia e de liberdade, de promoção educacional e de programação das trajectórias familiares que até então tinham estado vedadas às classes trabalhadoras. Mas, por outro lado, os direitos sociais e as instituições estatais a que eles deram azo foram partes integrantes de um desenvolvimento societal

4. Cf. por exemplo, o debate entre Turner (1986), que privilegia o papel das lutas sociais na criação da cidadania social, e Barbalet (1988), que dá mais atenção ao papel do Estado.

que aumentou o peso burocrático e a vigilância controladora sobre os indivíduos; sujeitou estes mais do que nunca às rotinas da produção e do consumo; criou um espaço urbano desagregador e atonizante, destruidor das solidariedades das redes sociais de interconhecimento e de entreajuda; promoveu uma cultura mediática e uma indústria de tempos livres que transformou o lazer num gozo programado, passivo e heterónomo, muito semelhante ao trabalho. Enfim, um modelo de desenvolvimento que transformou a subjectividade num processo de individuação e numeração burocráticas e subordinou a *Lebenswelt* às exigências de uma razão tecnológica que converteu o sujeito em objecto de si próprio.

Subjectividade e cidadania em Marcuse e Foucault

A relação entre a hipertrofia da cidadania estatizante e consumista e o definhamento da subjectividade foi denunciada pela primeira vez por Marcuse (outro grande esquecido). Inspirado em Heidegger e Freud, Marcuse historiciza o marxismo à luz das realidades do capitalismo avançado (Marcuse, 1964; 1966; 1969). A integração política social e cultural do operariado na reprodução do capitalismo torna inviável qualquer processo de emancipação de base classista. A emancipação a conquistar é a do indivíduo e da sua subjectividade. A solução proposta por Marcuse, a da emancipação pelo *Eros*, é pouco convincente, sobretudo porque se propõe sustentar uma negatividade pós-social (e pós-capitalista) por via de uma regressão naturalista ao pré-social, mas a sua crítica do capitalismo avançado não cessou de ganhar actualidade desde que foi elaborada, a partir dos anos quarenta e cinquenta. Nos termos dela, a razão tecnológica que preside ao desenvolvimento do capitalismo conduz inelutavelmente ao sacrifício da subjectividade individual na medida em que é incapaz de satisfazer todas as necessidades psíquicas e somáticas do indivíduo e de desenvolver em pleno as capacidades emocionais deste. Por isso, a docilidade e a passividade dos indivíduos e, sobretudo, dos trabalhadores são obtidas através das formas repressivas de felicidade «oferecidas» à esmagadora maioria da população por via do consumo compulsivo de mercadorias.

Apesar de importante e a precisar de reapreciação nos anos noventa, a teoria crítica de Marcuse é menos consistente do que a que veio a formular mais tarde Foucault, sobretudo no que respeita ao desenvolvimento antinómico da subjectividade e da cidadania no capitalismo (Foucault, 1975; 1976, 1980). Melhor que ninguém, Foucault analisou o processo histórico do desenvolvimento da cidadania em detrimento do da subjectividade, para nos permitir a conclusão de que cidadania sem subjectividade conduz à normalização, ou seja, à forma moderna de dominação cuja eficácia reside na identificação dos sujeitos com os poderes-saberes que neles (mais do que sobre eles) são exercidos. Trata-se de um processo totalizante de que as ciências humanas são peça central e que opera por múltiplos fraccionamentos da subjectividade (na família, na escola, no hospital, nas profissões, na prisão) para depois ser reconstituída, com base neles, a unidade do indivíduo identificado com as exigências da dominação disciplinar, as quais, por isso, nada impõem.

Concordando com muito da crítica de Foucault, não partilho da radicalidade da conclusão a que ele chega. Para Foucault, não há tensão entre cidadania e subjectividade

porque a cidadania, na medida em que consistiu na institucionalização das disciplinas, criou a subjectividade à sua imagem e semelhança. A subjectividade é a face individual do processo de normalização e não tem existência fora desse processo. O sujeito e o cidadão são produtos manufacturados pelos poderes-saberes das disciplinas. É com base nesta ideia que Foucault se recusa a atribuir ao Estado um lugar central no processo histórico de dominação moderna. De facto, segundo ele, o poder jurídico-político sediado no Estado e nas instituições não tem cessado de perder importância em favor do poder disciplinar. A cidadania é, pois, para Foucault, um artefacto deste poder mais do que do conjunto dos direitos civis, políticos, e sociais concedidos pelo Estado ou a ele conquistados.

Em meu entender, o processo histórico da cidadania e o processo histórico da subjectividade são autónomos ainda que, como tenho vindo a defender, intimamente relacionados. O capitalismo tem sabido conviver com diferentes soluções em cada um destes processos e as que consistiram na maior amplitude dada à cidadania política e social não são certamente as piores para o desenvolvimento da subjectividade. Uma das reivindicações centrais do feminismo radical, a de que a esfera pessoal é política, não é, nas condições actuais, susceptível de satisfação senão através da repolitização dessa esfera com base em estratégias de cidadania.

Acresce que, do ponto de vista da emancipação, é possível pensar em novas formas de cidadania (colectivas e não individuais; menos assentes em direitos e deveres do que em formas e critérios de participação), não liberais e não-estatizantes, em que seja possível uma relação mais equilibrada com a subjectividade. Mesmo assim, estas novas formas de cidadania não nos devem fazer esquecer que o Estado ocupa uma posição central (porque exterior) na configuração das relações sociais de produção capitalista e que essa posição, ao contrário do que afirma Foucault, tem vindo a fortalecer-se com o desenvolvimento do capitalismo. A tendência foucaultiana para homogeneizar as diferentes formas de poder sob o conceito-chave do poder disciplinar, para se furtar à formulação de critérios que permitam hierarquizá-los e para ver em todas as tentativas de resistência a emergência insidiosa de novos poderes contra os quais é preciso organizar novas resistências, acaba por conduzir a uma concepção panóptica do panóptico benthamiano, ou seja, a uma concepção da opressão onde não é possível pensar a emancipação.

A crise da cidadania social

No final dos anos sessenta, nos países centrais, o processo histórico do desenvolvimento da cidadania social sofre uma transformação cuja verdadeira dimensão só veio a revelar-se na década seguinte. Dois fenómenos marcam essa transformação: a crise do Estado-Providência e o movimento estudantil.

Não é este o lugar para tratar detalhadamente nenhum destes fenómenos⁵. Basta reter, para o que aqui nos interessa, que a *crise do Estado-Providência* assenta basicamente na crise do regime de acumulação consolidado no pós-guerra, o «regime fordista»,

5. Quanto à crise do Estado-Providência, cf. Santos (1990: 193 e ss.).

como é hoje conhecido. Este regime de acumulação caracteriza-se por uma organização taylorista da produção (total separação entre concepção e execução no processo de trabalho) acoplada à integração maciça dos trabalhadores na sociedade de consumo através de uma certa indexação dos aumentos de salários aos ganhos de produtividade. Esta partilha dos ganhos da produtividade é obtida por duas vias fundamentais: pelos aumentos dos salários directos e pela criação e expansão de salários indirectos, ou seja, os benefícios sociais em que se traduz a cidadania social e, em última instância, o Estado-Providência.

Como referi, a classe operária, através dos sindicatos e partidos operários, teve um papel central na configuração deste compromisso, também conhecido por compromisso social democrático para dar conta que as transformações socializantes do capitalismo neste período (o «capitalismo organizado») foram obtidas à custa da transformação socialista da sociedade, reivindicada no início deste segundo período do capitalismo como a grande meta do movimento operário. Reside nisto verdadeiramente a integração social e política do operariado no capitalismo, um processo lento de desradicalização das reivindicações operárias obtido em grande medida através da crescente participação das organizações operárias na concertação social, nas políticas de rendimentos e preços e mesmo na gestão das empresas, um processo cuja dimensão política é hoje conhecida por neocorporativismo.

A crise do regime fordista e das instituições sociais e políticas em que ele se traduziu assentou, em primeira linha, numa dupla crise de natureza económico-política, na crise de rentabilidade do capital perante a relação produtividade-salários e a relação salários directos-salários indirectos, e na crise da regulação nacional, que geria eficazmente até então essas relações, perante a internacionalização dos mercados e a transnacionalização da produção. Como esta regulação estava centrada no Estado nacional, a sua crise foi também a crise do Estado nacional perante a globalização da economia e as instituições que se desenvolveram com ela (as empresas multinacionais, o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial).

Mas a crise do fordismo ou do capitalismo organizado teve também uma dimensão cultural ou político-cultural e, em meu entender, a reavaliação e a revalidação desta dimensão é de crucial importância para definir as alternativas emancipatórias dos anos noventa. A crise é, em parte, a revolta da subjectividade contra a cidadania, da subjectividade pessoal e solidária contra a cidadania atomizante e estatizante. O compromisso social-democrático amarrou de tal modo os trabalhadores e a população em geral à obsessão e às rotinas da produção e do consumo que não deixou nenhum espaço para o exercício da autonomia e da criatividade, com as manifestações daí decorrentes, desde o absentismo laboral à psiquiatrização do quotidiano. Por outro lado, a cidadania social e o seu Estado-Providência transformaram a solidariedade social numa prestação abstracta de serviços burocráticos benevolmente repressivos, concebidos para dar resposta à crescente atomização da vida social mas, de facto, alimentando-se dela e reproduzindo-a de modo alargado. Por último, o compromisso social-democrático, já de si assente numa concepção restrita (liberal) do político, acabou, apesar das aparências em sentido contrário, por reduzir ainda mais o campo político. A diferença qualitativa entre as diferentes opções políticas em presença foi reduzida até quase à irrelevância. A representação

democrática perdeu o contacto com os anseios e as necessidades da população representada e fez-se refém dos interesses corporativos poderosos. Com isto, os cidadãos atearam-se da representação sem, no entanto, terem desenvolvido novas formas de participação política, exercitáveis em áreas políticas novas e mais amplas. As organizações políticas do operariado, longe de serem vítimas deste processo, foram um dos seus artífices principais, não admirando, pois, que as suas energias emancipatórias tenham sido desviadas para a gestão zelosa do capitalismo, por mais transformado que este tenha saído dessa gestão.

Como sabemos, o movimento estudantil dos anos sessenta foi o grande articulador da crise político-cultural do fordismo e a presença nele, bem visível, de resto, da crítica marxista é expressão da radicalidade da confrontação que protagonizava⁶. São três as facetas principais dessa confrontação. Em primeiro lugar, opõe ao produtivismo e ao consumismo uma ideologia antiprodutivista e pós-materialista. Em segundo lugar, identifica as múltiplas opressões do quotidiano, tanto ao nível da produção (trabalho alienado), como da reprodução social (família burguesa, autoritarismo da educação, monotonia do lazer, dependência burocrática) e propõe-se alargar a elas o debate e a participação políticas. Em terceiro lugar, declara o fim da hegemonia operária nas lutas pela emancipação social e legitima a criação de novos sujeitos sociais de base transclassista.

O triunfo ideológico da subjectividade sobre a cidadania teve obviamente os seus custos. O afã na busca de novas formas de cidadania não hostis à subjectividade levou a negligenciar quase totalmente a única forma de cidadania historicamente constituída, a cidadania de origem liberal. Esta negligência revelou-se fatal para o movimento estudantil, enquanto movimento organizado, e está talvez na origem da facilidade relativa com que foi desarmado. No entanto, dialecticamente, esse desarme organizacional facilitou a expansão capilar da nova cultura política instituída pelo movimento estudantil, e sem esta não é possível entender os novos movimentos sociais dos anos setenta e dos anos oitenta nem será possível entender os dos anos noventa. Aliás, a herança não reside apenas na cultura política, reside também nas formas organizativas e na base social destas. A partir daí os partidos e os sindicatos tiveram de confrontar-se permanentemente com as formas organizativas dos novos movimentos sociais, tal como a partir daí o complexo marshalliano cidadania social-classe social não mais se pode repor como anteriormente.

As duas últimas décadas: experimentação e contradição

As duas últimas décadas foram, mais do que quaisquer outras, décadas experimentais. Por um lado, foi um período em que o capital começou a definir uma resposta aos desafios dos anos sessenta. Trata-se de uma resposta que tem lugar ao nível do sistema mundial no seu todo e que, de facto, assenta mais do que nunca na conversão do «sistema mundial» em espaço global de acumulação. O perfil geral desta resposta é conhecido, mas o seu alcance está ainda por definir. Por exemplo, o Estado-Providência sofreu e está

6. Sobre o impacto global do movimento estudantil, cf. Wallerstein (1989: 431).

a sofrer profundas alterações nos países centrais, mas não tão profundas que nos permita falar do seu colapso próximo ou da sua substituição próxima por uma outra forma política qualitativamente diferente. Por outro lado, as duas últimas décadas foram anos de grande experimentação social, de formulação de alternativas mais ou menos radicais ao modelo de desenvolvimento económico e social do capitalismo e de afirmação política de novos sujeitos sociais, bem simbolizada nos novos movimentos sociais, sobretudo nos países centrais, e nos movimentos populares em toda a América Latina. É discutível se estes movimentos estão hoje numa fase de expansão ou numa fase de recessão, mas, qualquer que seja o caso, o seu possível impacto social, tal como anteriormente o do movimento estudantil, é ainda difícil de determinar.

Por último, a última década testemunhou o colapso das sociedades comunistas do Leste Europeu, um processo cujo desenvolvimento é difícil de prever. Ao contrário do que se passa com os novos movimentos sociais, este processo significa, pelo menos na aparência, a revalidação do modelo capitalista de desenvolvimento económico e social e a sua afirmação como o único modelo viável da modernidade. Mas também neste caso é ainda cedo para conhecer o tipo de formações sociais que está na prática a emergir dolorosamente no Leste Europeu e qual o seu impacto na Europa e no mundo. Por todas estas razões, parece correcto afirmar que as duas últimas décadas são décadas experimentais e que os anos noventa darão testemunho das diferentes linhas de transformação social por elas apontadas. Referir-me-ei brevemente às respostas do capital e às alternativas propostas pelos novos movimentos sociais.

As respostas do capital: difusão social da produção e isolamento político do trabalho

Os últimos vinte anos foram muito ricos em soluções capitalistas novas para responder eficazmente aos desafios dos anos 60. É possível agrupar essas soluções em dois grandes conjuntos: a difusão social da produção e o isolamento político das classes trabalhadoras enquanto classes produtoras.

A *difusão social da produção* assume várias formas. É, antes de mais, a descentralização da produção através da transnacionalização da produção (a «fábrica difusa»), a fragmentação geográfica e social do processo de trabalho, com a transferência para a periferia do sistema mundial das fases produtivas mais trabalho-intensivas, do que resultou uma certa desindustrialização dos países centrais e a industrialização ou re-industrialização dos países periféricos. Este processo, para além de permitir uma ampliação sem precedentes do mercado de trabalho, permitiu também a sua segmentação e dualização, dando origem à heterogeneização da relação salarial e à concorrência entre mercados de trabalho locais, regionais e nacionais em luta pelas condições e oportunidades de investimento. A condução deste processo pelas empresas multinacionais – os grandes agentes da reestruturação – possibilitou a despolitização e até naturalização dos novos imperativos da produção. As guerras económicas deixaram de ter lugar entre Estados nacionais para passarem a ter lugar entre blocos ou entre devedores nacionais e credores internacionais. Os Estados nacionais, sobretudo os periféricos e semiperiféricos, foram sendo postos na

posição de ter de competir entre si pelas contrapartidas, quase sempre leoninas, susceptíveis de atrair o investimento das empresas multinacionais. A despolitização das opções neste domínio – o único nacionalismo possível e o da luta pelas condições de desnacionalização da regulação económica e social – envolve também a sua naturalização, ou seja, a ideia de que as opções optam entre muito pouco, dado que os imperativos multinacionais são categóricos, pertencem à natureza própria da acumulação neste período e nenhuma economia nacional pode ter a veleidade de se furtar a ela e ficar de fora. A única marginalização tolerável é a que ocorre dentro do sistema.

Para além da fragmentação e globalização da produção e da despolitização e da naturalização dos imperativos económicos, a difusão social da produção tem ainda um terceiro aspecto, mais complexo mas talvez de maior importância no futuro próximo: a crescente confusão ou indiferenciação entre produção e reprodução. Este é um fenómeno complexo porque nalgumas das suas vertentes corresponde, na aparência pelo menos, a algumas das reivindicações do movimento estudantil dos anos sessenta e mesmo dos novos movimentos sociais dos anos setenta e oitenta.

As lutas pela cidadania social no segundo período (capitalismo organizado) tiveram por objectivo explícito vincar que entre produção e reprodução havia uma conexão económica íntima mas que, para além dela, a desconexão era total. Aliás, mais especificamente, a ideia era que só a conexão económica tornava possível a desconexão a todos os outros níveis. A conexão económica residia em que a partilha nos ganhos de produtividade, os salários indirectos e o Estado-Providência deveriam garantir por si a reprodução social (a alimentação, o vestuário, a habitação, a educação, a saúde, a segurança social, os transportes, o lazer, etc., etc.). Esta conexão permitia aos trabalhadores planear a sua reprodução social e a da sua família em total liberdade e segurança, sem qualquer sujeição aos ciclos económicos, ou às exigências empresariais.

Embora este objectivo tenha sido obtido durante algum tempo por largos sectores das classes trabalhadoras dos países centrais, foi precisamente contra ele que se insurgiu o movimento estudantil. Segundo este, o objectivo foi falsamente atingido, uma vez que, como já referi, os ganhos em cidadania se converteram em perdas de subjectividade. A conexão económica, longe de criar autêntica autonomia e liberdade, criou dependência em relação ao Estado burocrático e às rotinas do consumo (agravadas pela generalização do crédito ao consumo). Nestes termos, a produção e a reprodução mantiveram-se materialmente distintas mas passaram a ser simbolicamente isomórficas. A submissão real ao capital no espaço da produção foi secundada pela submissão formal no espaço da reprodução social. Em convergência com isto, o movimento feminista das duas últimas décadas veio salientar a dimensão do trabalho (o trabalho doméstico) e, portanto, a dimensão produtiva da reprodução social, até então submersa na distinção entre produção e reprodução e na conexão meramente económica entre elas. Com isto, a categoria do trabalho transbordou da categoria de classe social.

A reestruturação do capital neste período aproveitou-se, de algum modo, desta crítica para alterar, em seu favor, a relação entre produção e reprodução social. Por um lado, com os cortes no orçamento social do Estado-Providência e quebra da indexação entre produtividade e salário, procurou eliminar ou, pelo menos, atenuar a conexão económica,

Por outro lado, através da difusão social da produção, procurou aprofundar outras conexões entre produção e reprodução. Por exemplo, a fragmentação dos processos produtivos possibilitou a generalização do trabalho ao domicílio (quase sempre feminino) e este transformou o espaço doméstico de muitas famílias trabalhadoras num campo de trabalho onde a produção e a reprodução convivem até à quase indiferenciação. Por outro lado, a generalização das formas de pluriactividade tornou mais complexa e difícil a distinção entre tempo vital e tempo de trabalho e o mesmo sucedeu através da degradação da segurança social, que tornou mais problemática a fase pós-produtiva da vida. Acresce que, em muitas profissões ou ocupações, o corpo (a aparência corporal, o visual, o vigor físico, o vestuário, a maquilhagem) passou a ser a segunda força produtiva do trabalhador ao lado da força de trabalho propriamente dita.

Nessas situações, parte do tempo vital da reprodução é de facto um segundo turno do trabalho produtivo, ocupado em *jogging*, ginástica, massagens, musculação, etc. Este segundo turno de trabalho produtivo tende mesmo a aumentar com a diminuição do tempo de trabalho assalariado ou de primeiro turno. Neste contexto de indiferenciação progressiva entre produção e reprodução, deve ser feita uma referência aos códigos de conduta elaborados pelas empresas (quase sempre multinacionais) para serem seguidos pelos seus empregados fora do tempo de trabalho e onde se impõem os lugares de lazer a frequentar ou a evitar, o tipo de relações pessoais a privilegiar ou a recusar, as formas de comportamento recomendáveis ou condenáveis, o vestuário a usar, etc. A «lealdade à empresa durante 24 horas» é um slogan grotesco que, levado à risca, faz com que mesmo a ténue distinção entre submissão real e submissão formal desapareça.

A promiscuidade entre produção e reprodução social tira razão ao argumento de Habermas (1982) e de Offe (1987) segundo o qual as sociedades capitalistas passaram de um paradigma de trabalho para um paradigma de interacção. É verdade que o trabalho assalariado, enquanto unidade homogénea e autónoma do tempo vital, tem vindo a ser descaracterizado, mas, por outro lado, isso só tem sido possível na medida em que o tempo formalmente não produtivo tem adquirido características de tempo de trabalho assalariado ao ponto de se transformar na continuação deste sob outra forma. Tem, pois, razão Schwengel quando afirma que a sociedade contemporânea oscila entre a utopia do trabalho concreto e a experiência do «fim da sociedade do trabalho» (1988: 345).

O isolamento político das classes trabalhadoras na produção está obviamente ligado aos processos que acabei de descrever e constitui, de facto, a outra face da difusão social da produção. As várias dimensões da difusão social da produção contribuíram, cada uma a seu modo, para a transformação do operariado em mera força de trabalho. São particularmente importantes neste domínio as diferentes estratégias de flexibilização ou, melhor, de precarização da relação salarial que um pouco por toda a parte têm vindo a ser adoptadas: declínio dos contratos de trabalho por tempo indeterminado, substituídos por contratos a prazo e de trabalho temporário, pelo trabalho falsamente autónomo e pela subcontratação, pelo trabalho ao domicílio e pela feminização da força de trabalho (associada em geral a uma maior degradação da relação salarial). Todas estas formas de relação salarial visam sujeitar os ritmos da reprodução social aos ritmos da produção («há trabalho quando há encomendas»), um processo que podemos designar por *regresso do capital*

variável. A síndrome de insegurança que ele gera entre as famílias trabalhadoras e a concorrência que cria entre elas têm-se revelado poderosos instrumentos de neutralização política do movimento operário.

A coexistência de várias relações salariais e a segmentação dos mercados de trabalho têm vindo a produzir uma grande fragmentação e heterogeneização do operariado, o que torna mais difícil a macro-negociação colectiva e coloca as organizações sindicais numa posição de fraqueza estrutural, uma fraqueza agravada pelo abaixamento das taxas de sindicalização em quase todos os países. Para isso têm também contribuído as transformações operadas no próprio processo de trabalho: técnicas de enriquecimento do trabalho, as políticas de classificação e de qualificação, as alterações no controlo do processo de trabalho, a generalização do trabalho pago à peça e dos prémios de produtividade. No seu conjunto, estas transformações retiram sentido à unidade dos trabalhadores e promovem a integração individual e individualmente negociada dos trabalhadores na empresa. Por todas estas vias, a integração cada vez mais intensa dos trabalhadores na produção corre de par com a progressiva desintegração política do movimento operário. Isolados, os trabalhadores não são classe operária, são força de trabalho. Talvez isto explique em parte a pouca resistência ou a pouca eficácia da resistência das organizações sindicais perante o processo de degradação da relação salarial.

A degradação geral da relação salarial é, no entanto, apenas um aspecto do isolamento político das classes trabalhadoras. Outro aspecto não menos importante é a degradação dos salários indirectos e, conseqüentemente, das prestações e serviços do Estado-Providência. O retrocesso nas políticas sociais tem assumido várias formas: cortes nos programas sociais; esquemas de co-participação nos custos dos serviços prestados por parte dos utentes; privatização capitalista de certos sectores da providência estatal no domínio da saúde, da habitação, da educação, dos transportes e das pensões de reforma; transferência de serviços e prestações para o sector privado de solidariedade social mediante convénios com o Estado; mobilização da família e das redes de interconhecimento e de entretida – o que em geral podemos designar por sociedade-providência – para o desempenho de funções de segurança social até agora desempenhadas pelo Estado.

A difusão social da produção e o isolamento político das classes trabalhadoras nestas duas últimas décadas têm sido acompanhados no plano político-cultural por uma constelação ideológica em que se misturam o renascimento do mercado e da subjectividade como articuladores nucleares da prática social. A ideia de mercado e as que gravitam na sua órbita (autonomia, liberdade, iniciativa privada, concorrência, mérito, lucro) têm desempenhado um papel decisivo na desarticulação da rigidez da relação salarial herdada do período anterior e no desmantelamento relativo do Estado-Providência. Assistimos à colonização do princípio do Estado por parte do princípio do mercado, uma colonização que envolve por vezes a introdução da concorrência entre instituições do Estado na prestação de serviços a outras instituições do Estado como, por exemplo, a que, segundo a nova lei do Serviço Nacional de Saúde inglesa, deve ocorrer entre diferentes hospitais estatais na prestação de serviços hospitalares a esse Serviço. Trata-se de uma situação muito diferente da do período do capitalismo liberal, ainda que, tal e qual como ela, caracterizada pelo predomínio do princípio do mercado sobre o princípio do Estado. Diferente

porque, no período do capitalismo liberal, não foi necessário privatizar o sector social do Estado, apenas foi necessário não deixar que ele emergisse; diferente porque, no período do capitalismo desorganizado, o predomínio do princípio do mercado tem uma forte dimensão ideológica que ajuda a legitimar a relativa retirada do Estado da prestação da providência social, ao mesmo tempo que oculta o fortalecimento, aparentemente contraditório, da intervenção do Estado na área económica: a «protecção» e viabilização de empresas, os incentivos fiscais, o protecçãoismo, ou a cobertura de situações de falência técnica muitas vezes engendradas por meios fraudulentos, em suma, o «Estado-Providência das empresas». Por último, o predomínio do princípio do mercado é agora diferente porque, ao contrário do que sucedeu no período do capitalismo liberal, faz apelo ao princípio da comunidade e às ideias que ele envolve, como, por exemplo, as de participação, solidariedade e autogoverno, para obter a sua cumplicidade ideológica na legitimação da transferência dos serviços da providência social estatal para o sector privado não lucrativo.

Apesar de todas as diferenças, o regresso do princípio do mercado nos últimos vinte anos representa a revalidação social e política do ideário liberal e, consequentemente, a revalorização da subjectividade em detrimento da cidadania. Também neste domínio a resposta do capital aproveita e distorce sabiamente algumas das reivindicações dos movimentos contestatários dos últimos trinta anos. A aspiração de autonomia, criatividade e reflexividade é transmitida em privatismo, dessocialização e narcisismo, os quais, acooplados à vertigem produtivista, servem para integrar, como nunca, os indivíduos na compulsão consumista. Tal integração, longe de significar uma cedência materialista, é vivida como expressão de um novo idealismo, um idealismo objectístico. A natureza do consumo metamorfoseia-se. Para além de que alguns objectos de consumo não têm qualquer existência material (as imagens digitais, por exemplo), a retracção da produção em massa e a sua gradual substituição pela clientelização e personalização dos objectos transformam estes em características da personalidade de quem os usa e, nessa medida, os objectos transitam da esfera do ter para a esfera do ser⁷. O novo subjectivismo é objectístico e o culto dos objectos é o *ersatz* da intersubjectividade. Estas transformações são de tal modo profundas e arquetípicas que, para dar adequadamente conta delas, é necessário proceder a transformações também profundas e arquetípicas na teoria sociológica. Nas condições sociais dos anos noventa, o idealismo será provavelmente a forma mais consequente de materialismo.

Nesta nova configuração simbólica, a hipertrofia do princípio do mercado assinala um novo desequilíbrio entre regulação e emancipação. Desta vez, o excesso de regulação reside em que subjectividade sem cidadania conduz ao narcisismo e ao autismo.

Os novos movimentos sociais

Defendi acima que as duas últimas décadas foram experimentais. Foram também contraditórias. O facto de até agora não se ter estabilizado nos países centrais um novo modo

de regulação social em substituição do modo fordista tem levado a que as soluções experimentadas, além de empíricas (o *ad hocismo*) e instáveis (o *stop and go*, não só no domínio económico, como também nos domínios social e cultural), sejam contraditórias. Não admira, pois, que o excesso de regulação acabado de referir tenha convivido nos últimos vinte anos com movimentos emancipatórios poderosos, testemunhos de emergência de novos protagonistas num renovado espectro de inovação e transformação sociais. A contradição reside em que a hegemonia do mercado e seus atributos e exigências atingiu um nível tal de naturalização social que, embora o quotidiano seja impensável sem ele, não se lhe deve, por isso mesmo, qualquer lealdade cultural específica. É assim socialmente possível viver sem duplicidade e com igual intensidade a hegemonia do mercado e a luta contra ela. A concretização desta possibilidade depende de muitos factores. É, por exemplo, seguro dizer que a difusão social da produção contribuiu para desocultar novas formas de opressão e que o isolamento político do movimento operário facilitou a emergência de novos sujeitos sociais e de novas práticas de mobilização social.

A sociologia da década de oitenta foi dominada pela temática dos novos sujeitos sociais e dos novos movimentos sociais (NMSs). Mesmo aqueles que não partilham a posição de Touraine (1978), para quem o objecto da sociologia é o estudo dos movimentos sociais, reconhecem que a última década impôs esta temática com uma força sem precedentes, sendo apenas objecto de debate o elenco e a hierarquização das razões explicativas desse fenómeno. Trata-se, pois, de um tema sobre o qual se acumulou uma bibliografia imensa, tanto nos países centrais, como na América Latina, e que não cabe aqui rever⁸. Interessa apenas referi-lo brevemente na medida em que intersecta os dois pólos estruturantes do presente texto: a relação entre regulação e emancipação e a relação entre subjectividade e cidadania.

A identificação da intersecção dos novos movimentos sociais nesta dupla relação é tarefa difícil, quanto mais não seja porque é grande a diversidade destes movimentos e é debatível se essa diversidade pode ser reconduzível a um conceito ou a uma teoria sociológica únicos. Uma definição genérica como a que, por último, nos é proposta por Dalton e Kuechler — «um sector significativo da população que desenvolve e define interesses incompatíveis com a ordem política e social existente e que os prossegue por vias não institucionalizadas, invocando potencialmente o uso da força física ou da coerção» (Dalton e Kuechler, 1990: 227) — abrange realidades sociológicas tão diversas que o que destas se diz nela é afinal muito pouco. Se nos países centrais a enumeração dos novos movimentos sociais inclui tipicamente os movimentos ecológicos, feministas, pacifistas, antirracistas, de consumidores e de auto-ajuda, a enumeração na América Latina — onde também é corrente a designação de movimentos populares ou novos movimentos populares para diferenciar a sua base social da que é característica dos movimentos nos países centrais (a «nova classe média») — é bastante mais heterogénea. Tendo em vista o caso brasileiro, Scherer-Warren e Kriskke destacam a «parcela dos movimentos sociais urba-

7. Para além das análises de Baudrillard, consulte a reinterpretação das tecnologias da comunicação feita por Raulet (1988: 283 e ss.).

8. Entre a imensa bibliografia há que se incluem livros recentes e importantes (três dos quais, colectâneas), dois centrados nos NMSs dos países capitalistas avançados (Scott, 1990; Dalton e Kuechler, 1990) e dois centrados nos NMSs da América Latina (Scherer-Warren e Kriskke, 1987; Laranjeira, 1990).

nos propriamente ditos, os CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) organizadas a partir de adeptos da Igreja Católica), o novo sindicalismo urbano e, mais recentemente, também rural, o movimento feminista, o movimento ecológico, o movimento pacifista em fase de organização, sectores do movimento de jovens e outros» (Scherer-Warren e Krischke, 1987: 41). A enumeração de Kämer, para o conjunto da América Latina, e ainda mais heterogenea e inclui «o poderoso movimento operário democrático e popular surgido no Brasil, liderado por Luis Ignacio da Silva (Lula), e que logo derivou no Partido dos Trabalhadores; o Sandinismo, que surgiu na Nicarágua como um grande movimento social, de carácter pluriclassista e plurideológico; as formas diferentes que assumem a luta popular no Peru, tanto ao nível dos bairros ('Pueblos Jovenes') como ao nível regional (Frentes Regionais para a Defesa dos Interesses do Povo); as novas experiências de 'greves cívicas nacionais', com a participação de sindicatos, partidos políticos e organizações populares (grupos eclesiais de base, comités de mulheres, grupos estudantis, culturais, etc.) no Equador, na Colômbia e no Peru; os movimentos de ocupações ilegais de terrenos em São Paulo; as invasões maciças de terras pelos camponeses do México e outros países; as tentativas de autogestão nas favelas das grandes cidades como Caracas, Lima e São Paulo; os comités de defesa dos Direitos Humanos e as Associações de Familiares de Presos e Desaparecidos, sendo estas duas últimas iniciativas surgidas basicamente dos movimentos sociais» (Kämer, 1987: 26).

Estas enumerações são, em si mesmas, reveladoras da identidade tão-só parcial entre os movimentos sociais dos países centrais e da América Latina, um tema a que voltarei adiante. Por agora, servem-nos para identificar alguns dos factores novos que os movimentos sociais das duas últimas décadas vieram introduzir na relação regulação-emancipação e na relação subjectividade-cidadania e para mostrar que esses factores não estão presentes do mesmo modo em todos os NMSs em todas as regiões do globo.

A novidade maior dos NMSs reside em que constituem tanto uma crítica da regulação social capitalista, como uma crítica da emancipação social socialista tal como ela foi definida pelo marxismo. Ao identificar novas formas de opressão que extravasam das relações de produção e nem sequer são específicas delas, como sejam a guerra, a poluição, o machismo, o racismo ou o produtivismo, e ao advogar um novo paradigma social menos assente na riqueza e no bem-estar material do que na cultura e na qualidade de vida, os NMSs denunciam, com uma radicalidade sem precedentes, os excessos de regulação da modernidade. Tais excessos atingem, não só o modo como se trabalha e produz, mas também o modo como se descansa e vive; a pobreza e as assimetrias das relações sociais são a outra face da alienação e do desequilíbrio interior dos indivíduos; e, finalmente, essas formas de opressão não atingem especificamente uma classe social e sim grupos sociais transclassistas ou mesmo a sociedade no seu todo.

Nestes termos, a denuncia de novas formas de opressão implica a denúncia das teorias e dos movimentos emancipatórios que as passaram em claro, que as negligenciaram, quando não pactuaram mesmo com elas. Implica, pois, a crítica do marxismo e do movimento operário tradicional, bem como a crítica do chamado «socialismo real». O que por estes é visto como factor de emancipação (o bem-estar material, o desenvolvimento tecnológico das forças produtivas) transforma-se nos NMSs em factor de regulação. Por

outro lado, porque as novas formas de opressão são reveladas discursivamente nos processos sociais onde se forja a identidade das vítimas, não há uma pré-constituição estrutural dos grupos e movimentos de emancipação, pelo que o movimento operário e a classe operária não têm uma posição privilegiada nos processos sociais de emancipação. Alias, o facto de o movimento operário dos países centrais ter estado muito envolvido na regulação social fordista do segundo período do desenvolvimento capitalista tende a fazer dele um travão, mais do que um motor de emancipação neste terceiro período. Por último, mesmo que as novas opressões não devam fazer perder de vista as velhas opressões, a luta contra elas não pode ser feita em nome de um futuro melhor numa sociedade a construir. Pelo contrário, a emancipação por que se luta visa transformar o quotidiano das vítimas da opressão aqui e agora e não num futuro longínquo. A emancipação ou começa hoje ou não começa nunca. Daí, que os NMSs, com a excepção parcial do movimento ecológico, não se mobilizem por responsabilidades intergeracionais.

As enumerações dos diferentes movimentos citadas acima mostram por si mesmas que esta nova relação entre regulação e emancipação sob o impacto dos NMSs é apenas manifestação de uma constelação político-cultural dominante, diversamente presente ou ausente nos diferentes movimentos concretos. O que a caracteriza verdadeiramente é um fenómeno aparentemente contraditório de globalização-localização, tanto ao nível da regulação, como ao nível da emancipação. A globalização ao nível da regulação é tornada possível pela crescente promiscuidade entre produção e reprodução social atrás assinada. Se o tempo vital e o tempo de trabalho produtivo se confundem cada vez mais, as relações sociais da produção descaracterizam-se enquanto campo privilegiado de dominação e hierarquização social e o relativo vazio simbólico assim criado é preenchido pelas relações sociais de reprodução social (na família e nos espaços públicos) e pelas relações sociais na produção (relações no processo de trabalho produtivo assalariado entre trabalhadores, homens e mulheres, brancos e pretos, jovens e adultos, católicos e protestantes, hindus e muçulmanos, xiitas e sunitas).

Qualquer destes dois últimos tipos de relações sociais tem vindo a adquirir crescente visibilidade social nos últimos vinte anos. Mas, contraditoriamente, este processo de visibilização social só é possível ancorado na lógica (que não na forma) e na historicidade da dominação própria das relações de produção. Ou seja, a difusão social da produção, ao mesmo tempo que conduz ao desprivilegiamento relativo da forma de dominação específica das relações de produção (a exploração através da extracção da mais-valia económica), possibilita que a lógica desta (extracção de mais-valia numa relação social que não tem por fim explícito tal extracção) se difunda socialmente em todos os sectores da vida social e, por esta via, se globalize. Quanto mais forte foi no passado a vivência social da dominação nas relações de produção, mais intensa será agora a sua difusão social. A mais-valia pode ser sexual, étnica, religiosa, etária, política, cultural; pode ter lugar no hábito (que não no acto) de consumo; pode ter lugar nas relações desiguais entre grupos de pressão, partidos ou movimentos políticos que decidem o armamento e o desarmamento, a guerra e a paz; pode ainda ter lugar nas relações sociais de destruição entre a sociedade e a natureza, ou, e ilustro, entre os recursos ditos «humanos» e os recursos ditos «naturais» da sociedade.

Sem querer entrar no debate sobre a continuidade ou a ruptura entre os velhos e os novos movimentos sociais⁹, parece-me irrecusável que, sem a experiência histórica da dominação na esfera da produção, não seria hoje social e culturalmente possível pensar a reprodução social em termos de relações de dominação. E a verdade é que os países com fortes NMSs tendem a ser países onde foram e, quicá, ainda são fortes os velhos movimentos sociais. É por isso também que, no domínio dos NMSs, a América Latina sobressai destacadamente do resto dos países periféricos e semiperiféricos.

O processo de globalização no campo da regulação é também um processo de localização. A razão está em que, enquanto formas de intersubjectividade, as relações sociais de reprodução e as relações sociais na produção são muito mais concretas e imediatas que as relações sociais de produção. Enquanto estas últimas se podem esconder e abstractizar facilmente atrás de máquinas, ritmos de produção, normas de fabrico, regulamentos de fábrica, aquelas não são senão vivências de relações entre pessoas, entre grupos, entre pessoas ou grupos e o ar, os rios, as florestas ou os animais, entre a vida e a morte. É certo que também aqui há mediações abstractizantes, sejam elas as leis, os costumes, a religião, o discurso político, a publicidade ou a ideia de progresso, mas quase nunca dispensam, quer a relação face-a-face entre opressor e oprimido, quer a relação face-a-face entre a vítima e a causa da sua vitimização. Daí que o quotidiano – que é, por excelência, o mundo da intersubjectividade – seja a dimensão espaço-temporal da vivência dos excessos de regulação e das opressões concretas em que eles se desdobram.

Ao nível da emancipação, ocorre também um fenómeno correspondente de globalização-localização. Uma vez libertada do encaixe estrutural que lhe conferiam as relações sociais de produção – o Estado capitalista e o movimento operário – a tarefa de desocultação das opressões e da luta contra elas é potencialmente uma tarefa sem fim, sem um sujeito social especificamente titular dela e sem lógica de cumulatividade que permita distinguir entre tática e estratégia. Os valores, a cultura e a qualidade de vida em nome dos quais se luta são, por si mesmos, maximalistas e globalizantes, insusceptíveis de finalização, e pouco inclinados para a negociação e o pragmatismo. Por outro lado, se nalguns movimentos é discernível um interesse específico de um grupo social (as mulheres, as minorias étnicas, os favelados, os jovens), noutros, o interesse é colectivo e o sujeito social que os titula é potencialmente a humanidade no seu todo (movimento ecológico, movimento pacifista). Por último, a luta emancipatória, sendo maximalista, dispõe de uma temporalidade absorvente que compromete em cada momento todos os fins e todos os meios, sendo difícil o planeamento e a cumulatividade e mais provável a descontinuidade. Porque os momentos são «locais» de tempo e de espaço, a fixação momentânea da globalidade da luta é também uma fixação localizada e é por isso que o quotidiano deixa de ser uma fase menor ou um hábito descartável para passar a ser o campo privilegiado de luta por um mundo e uma vida melhores. Perante a transformação do quotidiano numa rede de sínteses momentâneas e localizadas de determinações globais e maximalistas, o

senso comum e o dia-a-dia vulgar, tanto público como privado, tanto produtivo como reprodutivo, desvulgarizam-se e passam a ser oportunidades únicas de investimento e protagonismo pessoal e grupal. Daí a nova relação entre subjectividade e cidadania.

Subjectividade e cidadania nos novos movimentos sociais

Um dos mais acesos debates sobre os NMSs incide no impacto destes na relação subjectividade-cidadania. Segundo uns, os NMSs representam a afirmação da subjectividade perante a cidadania. A emancipação por que lutam não é política mas antes pessoal, social e cultural. As lutas em que se traduzem pautam-se por formas organizativas (democracia participativa) diferentes das que presidiram às lutas pela cidadania (democracia representativa). Os protagonistas dessas lutas não são as classes sociais, ao contrário do que se deu com o duo marshalliano cidadania-classe social no período do capitalismo organizado: são grupos sociais, ora maiores, ora menores que classes, com contornos mais ou menos definidos em vista de interesses colectivos por vezes muito localizados mas potencialmente universalizáveis. As formas de opressão e de exclusão contra as quais lutam não podem, em geral, ser abolidas com a mera concessão de direitos, como é típico da cidadania: exigem uma reconversão global dos processos de socialização e de inculcação cultural e dos modelos de desenvolvimento, ou exigem transformações concretas imediatas e locais (por exemplo, o encerramento de uma central nuclear, a construção de uma creche ou de uma escola, a proibição de publicidade televisiva violenta), exigências que, em ambos os casos, extravasam da mera concessão de direitos abstractos e universais. Por último, os NMSs ocorrem no marco da sociedade civil e não no marco do Estado e em relação ao Estado mantêm uma distância calculada, simétrica da que mantêm em relação aos partidos e aos sindicatos tradicionais.

Esta concepção, que faz assentar a novidade dos movimentos sociais na afirmação da subjectividade sobre a cidadania, tem sido amplamente criticada. A crítica mais frontal provém daqueles que contestam precisamente a novidade dos NMSs. Segundo eles, os NMSs são, de facto, velhos (os movimentos ecológicos, pacifistas, feministas do século XIX e o movimento anti-racial dessa época e dos anos cinquenta e sessenta); ou são portadores de reivindicações que foram parte integrante dos velhos movimentos sociais (o movimento operário e o movimento agrário ou camponês); ou, por último, correspondem a ciclos da vida social e económica e, por isso, a sua novidade, porque recorrente, é tão-só aparente. Os modos de mobilização de recursos organizativos e outros, e não a ideologia, devem ser, para estes autores, o ponto fulcral da análise dos NMSs. Para esta segunda concepção, o impacto procurado pelos NMSs é, em última instância, político e a sua lógica prolonga a da cidadania que orientou os movimentos sociais do passado. A distância dos NMSs ao Estado é mais aparente do que real pois as reivindicações globais-locais acabam sempre por se traduzir numa exigência feita ao Estado e nos termos em que o Estado se sinta na contingência política de ter de lhe dar resposta¹⁰. Aliás, a prova disso

9. A título de exemplo, cf. as posições de Gunder Frank e Fuentes (1989) e de Brand (1990) a favor das teses da continuidade entre velhos e novos movimentos sociais, e as posições de Dalton e Kuechler (1990) a favor da tese da novidade dos NMSs.

10. Para o debate no Brasil, cf., por exemplo, Ruth Cardoso (1983) e Pedro Jacobi (1987).

mesmo e que os NMSs não raro jogam o jogo da democracia representativa, mesmo que seja pelo *lobbying* e pela via extraparlamentar, e entram em alianças mais ou menos oficiais com sindicatos e partidos quando não se transformam eles próprios em partidos.

Em minha opinião, não é preciso recusar a novidade dos NMSs para criticar as ilações que dela retira a primeira concepção. A novidade dos NMSs, tanto no domínio da ideologia como no das formas organizativas, parece-me evidente, ainda que não deva ser defendida em termos absolutos. Tal como Scott (1990), duvido que os NMSs possam na sua totalidade ser explicados por uma teoria unitária. Basta ter em mente as diferenças significativas em termos de objectivos de ideologia e de base social entre os NMSs dos países centrais e os da América Latina. Entre os valores pós-materialistas e as necessidades básicas, entre as críticas ao consumo e as críticas à ausência de consumo, entre o hiperdesenvolvimento e o sub (ou anarco-) desenvolvimento, entre a alienação e a fome, entre a nova classe média e as (pouco esclarecedoras) classes populares, entre o Estado-Providência e o Estado autoritário, vão naturalmente importantes diferenças. Não se exclui, por outro lado, que alguns dos NMSs da América Latina tenham grandes afinidades com o tipo dominante de NMSs nos países centrais, mas, em geral, estão correctos Fernando Calderon e Elizabeth Jelin quando afirmam que, em contraste com o que se passa nos países centrais, «uma das características próprias da América Latina é que não há movimentos sociais puros ou claramente definidos, dada a multidimensionalidade, não somente das relações sociais, mas também dos próprios sentidos da acção colectiva. Por exemplo, é provável que um movimento de orientação classista seja acompanhado de juízos étnicos e sexuais, que o diferenciam e o assimilam a outros movimentos de orientação culturalista com conteúdos classistas. Assim, os movimentos sociais são nutridos por inúmeras energias, que incluem em sua constituição desde formas orgânicas de acção social pelo controle do sistema político e cultural até modos de transformação e participação quotidiana de auto-reprodução societária» (in Ponte, 1990: 281). A meu ver, reside nesta «impureza» a verdadeira novidade dos NMSs na América Latina, e o seu alastramento aos NMSs dos países centrais é uma das condições da revitalização da energia emancipatória destes movimentos em geral. À medida que isso suceder, será mais verosímil a teoria unitária. Para já, só é possível falar de tendências e de opções em aberto.

A novidade dos NMSs não reside na recusa da política mas, ao contrário, no alargamento da política para além do marco liberal da distinção entre Estado e sociedade civil. Os NMSs partem do pressuposto de que as contradições e as oscilações periódicas entre o princípio do Estado e o princípio do mercado são mais aparentes do que reais, na medida em que o trânsito histórico do capitalismo é feito de uma interpenetração sempre crescente entre os dois princípios, uma interpenetração que subverte e oculta a exterioridade formal do Estado e da política perante as relações sociais de produção. Nestas condições, invocar o princípio do Estado contra o princípio do mercado é cair na armadilha da radicalidade fácil de transformar o que existe no que já existe, como é próprio do discurso político oficial.

Apesar de estar ele próprio muito colonizado pelo princípio do Estado e pelo princípio do mercado, o princípio da comunidade rousseauiana é o que tem mais virtualidades para fundar as novas energias emancipatórias. A ideia da obrigação política horizontal, entre

cidadãos, e a ideia da participação e da solidariedade concretas na formulação da vontade geral são as únicas susceptíveis de fundar uma nova cultura política e, em última instância, uma nova qualidade de vida pessoal e colectiva assentes na autonomia e no autogoverno, na descentralização e na democracia participativa, no cooperativismo e na produção socialmente útil. A politização do social, do cultural e, mesmo, do pessoal abre um campo imenso para o exercício da cidadania e revela, no mesmo passo, as limitações da cidadania de extracção liberal, inclusive da cidadania social, circunscrita ao marco do Estado e do político por ele constituído. Sem postergar as conquistas da cidadania social, como pretende afinal o liberalismo político-económico, é possível pensar e organizar novos exercícios de cidadania – porque as conquistas da cidadania civil, política e social não são irreversíveis e estão longe de ser plenas – e novas formas de cidadania – colectivas e não meramente individuais; assentes em formas político-jurídicas que, ao contrário dos direitos gerais e abstractos, incentivem a autonomia e combatam a dependência burocrática, personalizem e localizem as competências interpessoais e colectivas em vez de as sujeitar a padrões abstractos; atentas às novas formas de exclusão social baseadas no sexo, na raça, na perda de qualidade de vida, no consumo, na guerra, que ora ocultam ou legitimam ora complementam e aprofundam a exclusão baseada na classe social.

Não surpreende que, ao regressar politicamente, o princípio da comunidade se traduza em estruturas organizacionais e estilos de acção política diferentes daqueles que foram responsáveis pelo seu eclipse. Dai a preferência por estruturas descentralizadas, não hierárquicas e fluidas, em violação da racionalidade burocrática de Max Weber ou da «lei de ferro da oligarquia» de Robert Michels. Dai também a preferência pela acção política não institucional, fora do compromisso neocorporativista, dirigida à opinião pública, com forte utilização dos meios de comunicação social, envolvendo quase sempre actividades de protesto e confiando na mobilização de recursos que elas proporcionam. Dialecticamente, esta novidade nas estruturas organizativas e no estilo de acção política é o elo que liga os NMSs aos velhos movimentos sociais. Através dela continuam e aprofundam a luta pela cidadania, não sendo por isso correcto justificar com ela um pretensão desinteresse pelas questões da cidadania nos NMSs, como fazem Melucci (1988) e outros.

Não enjeito uma certa normatividade nesta análise e, num campo de opções em aberto, a preferência pela opção mais optimista ou promissora. São conhecidas as limitações dos NMSs e começa hoje a ser comum afirmar-se que o seu momento de apogeu já passou. É debatível se a relação tensa ou de distância calculada entre a democracia representativa e os NMSs tem sido benéfica ou prejudicial para estes últimos. Segundo uns, essa tensão ou distância é responsável pela instabilidade, pela descontinuidade e pela incapacidade de universalização de que os NMSs têm em geral padecido e que são afinal responsáveis pelo impacto relativamente restrito dos movimentos na transformação política dos países onde têm ocorrido. Por exemplo, Tullo Vigevani aponta os riscos de assembleísmo, plebiscitarismo e messianismo, decorrentes de não existir «nenhum tipo de institucionalização», de não existirem «os mecanismos necessários à construção da vontade colectiva», e é levado a perguntar-se pela «abrandação quantitativa dos movimentos sociais» (1989: 106). Mas, por outro lado, com um sucesso muito diferenciado, alguns movimentos têm-se «institucionalizado», convertendo-se em partidos e disputando

a política partidária, com o que, nestes casos, o risco oposto à estrutura organizativa do partido do movimento substituir a do movimento que conduziu ao partido e de essa subversão atingir a própria ideologia e os objectivos do movimento, um risco bem expresso na forma de faccionismo própria destes partidos, entre pragmatismo e fundamentalismo.

Dada a grande diversidade dos NMSs, é impossível falar de um padrão único de relações entre democracia representativa (quando esta existe, pois, na América Latina a luta dos NMSs tem sido muitas vezes por ela) e a democracia participativa. O facto de essas relações, quaisquer que sejam, serem sempre caracterizadas pela tensão e pela convivência difícil entre as duas formas de democracia não me parece em si mesmo negativo, uma vez que é dessa tensão que se têm libertado muitas vezes as energias emancipatórias necessárias à ampliação e redefinição do campo político. Acresce que, mesmo quando as formas de institucionalização são mais ténues, a descontinuidade dos NMSs pode ser mais aparente que real, pois, como afirma Paulo Krischke, é necessário tomar em conta as contribuições positivas dos movimentos «tanto para a memória colectiva da sociedade como para a reforma das instituições» (1987: 287). Semelhantemente, para Inglehart (1990: 43) e Dalton e Kuechler (1990: 227), os NMSs são sinal de transformações globais no contexto político, social e cultural da nossa contemporaneidade e, por isso, os seus objectivos serão parte permanente da agenda política dos próximos anos, independentemente do sucesso, necessariamente diverso, dos diferentes movimentos concretos.

Os NMSs e o sistema mundial: Brasil, África e Portugal

Estas transformações ocorrem desigualmente no sistema mundial, pelo que a identidade dos NMSs não pode deixar de ser parcial. Se nos países centrais combinam democracia participativa e valores ou reivindicações pós-materialistas, na América Latina combinam, na maioria das situações, democracia participativa com valores ou reivindicações de necessidades básicas. Tão importante quanto a análise da identidade parcial dos NMSs é a análise da desigualdade da sua ocorrência de país para país e a diversidade entre eles dentro de cada país. Isto mesmo se confirma se nos detivermos um pouco no espaço do sistema mundial culturalmente definido pela língua portuguesa.

O Brasil, com uma tradição acidentada de velhos movimentos sociais, conheceu na década de setenta e de oitenta um notável florescimento de NMSs ou de movimentos populares de que dá fiel testemunho abundante bibliografia, à qual, aliás, tenho vindo a recorrer ao longo deste capítulo. Provavelmente devido ao carácter semiperiférico da sociedade brasileira, combinam-se nela movimentos semelhantes aos que são típicos dos países centrais (movimento ecológico, movimento feminista – ainda que as reivindicações concretas sejam distintas), com movimentos próprios orientados para a reivindicação da democracia e das necessidades básicas (comunidades eclesiais de base, movimentos dos sem terra, movimentos de favelados). Mas tanto as semelhanças como as diferenças têm de ser especificadas. Em Cubatão um movimento ecológico nada teria de pós-materialista; seria a reivindicação de uma necessidade básica. E, pelo contrário, entre «ocupantes selvagens» de Berlim e de São Paulo não haverá só diferenças.

Na África de língua oficial portuguesa os NMSs são os movimentos de libertação que conduziram os seus países à independência. São movimentos dos anos sessenta, passaram por várias fases e não admira que estejam hoje a envelhecer. Deixando de lado as muitas diferenças entre eles, pode dizer-se que numa primeira fase, até à independência, foram movimentos políticos de guerrilha, com apoio popular de tipo plebiscitário informal ou de ratificação e que nas zonas libertadas implantaram por vezes formas de democracia participativa que, nas condições difíceis em que ocorreram, se podem considerar avançadas, como terá sido particularmente o caso do PAIGC na Guiné-Bissau. Numa segunda fase, entre a independência e o final dos anos oitenta, esses movimentos começaram por institucionalizar-se em partidos de movimento e gradualmente, e com diferenças entre eles, evoluíram para partidos de vanguarda de tipo leninista. A memória democrática cedeu então ao autoritarismo. Hoje estão a passar por uma nova fase de institucionalização, dolorosa, radical e promissora: a conversão em partidos democráticos no emergente sistema de democracia representativa. O PAIGC de Cabo Verde e o MLSTP de São Tomé e Príncipe são já hoje partidos da oposição.

Portugal é um país semiperiférico no contexto europeu, pelo que no espaço mundial de língua oficial portuguesa não é possível verificar o contraste, em termos de NMSs, entre países centrais e periféricos. Se a tradição dos velhos movimentos sociais (partidos, sindicatos, movimentos agrários) é, no Brasil, acidentada, não o é menos em Portugal, e os quarenta e oito anos de ditadura salazarista foram mesmo neste domínio um «acidente» mortal¹¹. Daí que o que caracteriza verdadeiramente Portugal nestes últimos vinte anos é o facto de os velhos movimentos sociais serem novos e os NMSs, no sentido político corrente, serem muito fracos, nalguns casos, mesmo inexistentes. A longevidade do interregno salazarista não impediu que subsistissem na clandestinidade o Partido Comunista e, nos últimos anos da ditadura, o Partido Socialista: tão pouco impediu a existência de um movimento sindical clandestino, autónomo em relação ao credo corporativo mas sob a tutela do Partido Comunista. A verdade, porém, é que, nas condições da clandestinidade, nem partidos nem sindicatos podiam ter impacto alargado na vida política e social.

A revolução de 25 de Abril de 1974 permitiu finalmente aos velhos movimentos sociais da democracia representativa assumirem uma presença ampliada e nova na sociedade portuguesa. Mas porque o fez num contexto revolucionário, durante um curto período (1974-76) emergiram, paralelamente aos velhos-novos movimentos sociais, NMSs norteados pelos princípios da democracia participativa e com objectivos ora pós-materialistas e culturais, ora de satisfação de necessidades básicas (movimento pacifista contra o envio de tropas para as ainda colónias, movimento ecológico, movimento feminista, movimento de autoconstrução, movimento de ocupação de casas, movimento de ocupação de terras, movimento de creches e clínicas populares, movimento de educação de base e de dinamização cultural etc., etc.). Devido à revolução, os velhos e os novos movimentos sociais nasceram, por assim dizer, ao mesmo tempo e, durante um curto período, conviveram em regime de grande tensão e contradição social, em disputa pela forma de democracia a privilegiar, democracia representativa ou democracia participativa.

11. A análise comparada desta tradição está por fazer e clama para ser feita.

Passado, porém, esse breve período, os velhos-novos movimentos sociais conquistaram gradualmente plena hegemonia; em contrapartida, os NMSs entolaram, desapareceram e não reemergiram até hoje (ainda que, nos últimos tempos, tenham começado a dar alguns sinais de vida, nomeadamente o movimento ecológico). A análise deste fenómeno está por fazer e não pode obviamente ser feita aqui. O défice de movimento social na sociedade portuguesa de hoje não é certamente reconduzível a um só factor. Entre as pistas de investigação a prosseguir, as seguintes parecem de privilegiar. A memória exaltante mas também catamauca do período revolucionário investiu a democracia representativa, a sua estabilidade e as suas rotinas, de um especial capital político e simbólico. Acresce que, sendo nova, a democracia representativa não esgotou ainda a sua capacidade de mobilização, tanto mais que, num curto espaço de tempo – e, de facto, em curto-circuito histórico – a cidadania cívica e política e a cidadania social ampliaram-se extraordinariamente, ainda que a última bastante limitadamente e hoje, mesmo assim, em fase de recessão. Poderá, pois, admitir-se, como hipótese de trabalho, que a produtividade social e política dos velhos novos movimentos sociais foi suficiente para dispensar a emergência forte dos NMSs.

Uma outra pista de investigação tem a ver com a possível ligação, acima anotada, entre a lógica dos velhos movimentos e a dos NMSs. A falta de tradição em Portugal de uma forte acção classista abre o caminho quer para a acção anarco-basista em períodos de convulsão social, quer para a acção hiperpolarizada de cúpula em períodos de estabilidade democrática. Zermeno, citado por Paulo Krischke, refere como particularidade da história mexicana o facto de os movimentos sociais gerarem muito cedo a sua «superpolítica» (Krischke, 1987: 799). Curiosamente, e por certo por razões diferentes, Lipietz refere a «tendência especificamente francesa» de os movimentos sociais «se politizarem demasiado rapidamente» a fim de conquistarem representação política e mediática (Lipietz, 1988: 91). Por razões também diferentes destas, seria de propor, como hipótese de trabalho, que a forma de superpolítica em Portugal consiste em os gérmenes de NMSs se desviarem facilmente para o político constituído antes mesmo de conduzirem à criação dos movimentos. Uma ilustração disto mesmo estaria na ligação grotesca que uma fracção do movimento ecológico tem mantido a nível parlamentar com o Partido Comunista, misturando, por conveniência deste último, o antiprodutivismo ecológico e o hiperprodutivismo de raiz leninista.

Uma última pista de investigação, relacionada com as anteriores, consistiria na averiguação do impacto da falta de «agentes externos» que se dediquem aos movimentos e invistam neles o capital profissional, ideológico, cultural ou político de que dispõem. O papel dos agentes externos tem sido salientado por diversos autores, ainda que tal papel seja objecto de debate. No Brasil, por exemplo, tem sido referido o papel de profissionais e da Igreja Católica e mesmo de alguns partidos políticos na organização dos movimentos sociais (Jacobi, 1987: 264). A hipótese de trabalho seria, neste caso: a) que em Portugal os partidos políticos «nasceram» em 1974 contra os movimentos sociais; b) que a Igreja Católica é conservadora e tem sabido esmagar ou cooptar quaisquer veleidades de militância progressista de padres ou leigos; c) que, finalmente, os profissionais têm sido até agora eficazmente cooptados pelos partidos com o aliciente da participação clientelística nos benefícios da governação ou mesmo da oposição.

Esta breve referência aos NMSs no espaço de língua oficial portuguesa do sistema mundial teve por objectivo ilustrar a extrema diversidade de situações que se esconde por detrás da «nova era política» (Kuechler e Dalton, 1990: 285) instaurada pelos NMSs. Do que não restam dúvidas, porém, é que os NMSs, nos países onde ocorreram com mais intensidade, significaram uma ruptura com as formas organizativas e os estilos políticos hegemónicos e o seu impacto na cultura e na agenda política desses países transcende em muito as vicissitudes de trajectória dos movimentos em si mesmos. O impacto residiu especificamente numa tentativa de inverter o trânsito da modernidade para a regulação e para o excesso de regulação, com o esquecimento essencial da emancipação, ao ponto de fazer passar por emancipação o que não era, afinal, senão regulação sob outra forma. A emancipação pôde, assim, regressar aos dizeres e fazeres da intersubjectividade, da socialização, da inculcação cultural e da prática política. O impacto residiu também numa tentativa de procurar um novo equilíbrio entre subjectividade e cidadania. Se na aparência alguns NMSs se afirmaram contra a cidadania, foi em nome de uma cidadania de nível superior capaz de compatibilizar o desenvolvimento pessoal com o colectivo e fazer da «sociedade civil» uma sociedade política onde o Estado seja um autor privilegiado mas não único. Por todas estas razões, os NMSs não podem deixar de ser uma referência central quando se trata de imaginar os caminhos da subjectividade, da cidadania e da emancipação nos anos noventa.

Os anos noventa

Se as duas últimas décadas foram experimentais, é natural que os anos noventa tragam o aprofundamento de algumas das experiências, a menos que a sociedade do futuro passe a dispensar um modo específico e dominante de se autoproduzir e faça da instabilidade das experiências novas a única forma viável de estabilidade. É também possível pensar, como quer algum pós-modernismo, que o que houve de novo nestes últimos vinte anos não cessará de se repetir, como novo, nos anos vindouros, não nos restando outra atitude senão perder o hábito de imaginar outras possibilidades para além do que existe e celebrar o que existe como sendo o conjunto de todas as possibilidades imagináveis. Esta teoria, que tem a peculiaridade de ser indeterminista em relação ao presente e determinista em relação ao futuro, não nos impede contudo de imaginar outras teorias possíveis onde caiba a diferença do futuro e a nossa diferença em relação a ele.

Se fosse correcto falar de «patologias da modernidade», diríamos que elas consistiram até agora em subsíntheses entre subjectividade, cidadania e emancipação que resultaram em excessos de regulação, os quais, aliás, se insinuaram por vezes sob a forma de emancipações, posteriormente denunciadas como falsas. Nas secções anteriores referimos tais excessos em suas diferentes formas e o Quadro apresenta-o de modo sinóptico.

QUADRO
Excessos de Regulação

SUBSÍNTESE	EXCESSO
Cidadania sem subjectividade nem emancipação	normalização disciplinar foucaultiana
Subjectividade sem cidadania nem emancipação	narcisismo; autismo; dessocializante; consumismo
Emancipação sem subjectividade nem cidadania	despotismo; totalitarismo; reformismo autoritário
Emancipação com cidadania e sem subjectividade	reformismo social-democrático
Emancipação com subjectividade e sem cidadania	basismo; messianismo

Seria descabido analisar aqui cada um deles. Concebo-os como diferentes subsínteses da modernidade, isto é, constelações sócio-políticas que, por uma ou outra via, ficaram aquém de uma síntese conseguida entre subjectividade, cidadania e emancipação, dando dela uma versão truncada, desfigurada, perversa. Perante os fracassos da teoria crítica moderna, que está, aliás, por detrás de algumas das formas de falsa emancipação, a tarefa da teoria crítica pós-moderna consiste em apontar de novo os caminhos da síntese, tomando como método, por um lado, a citação de tudo o que de positivo existiu na experiência histórica da nossa contemporaneidade, por mais negativa que tenha ocasionalmente sido, e, por outro lado, a disponibilidade para identificar o que de novo caracteriza o tempo presente e dele faz verdadeiramente o nosso tempo. O esforço teórico a emprender deve incluir uma *nova teoria da democracia* que permita reconstruir o conceito de cidadania, uma *nova teoria de subjectividade* que permita reconstruir o conceito de sujeito e uma *nova teoria da emancipação* que não seja mais que o efeito teórico das duas primeiras teorias na transformação da prática social levada a cabo pelo *campo social da emancipação*. Abordarei neste capítulo apenas a questão da nova teoria democrática e dos seus corolários para uma nova teoria da emancipação. O tratamento da teoria da subjectividade será feito noutro lugar.

Para uma nova teoria da democracia

O capitalismo não é criticável por não ser democrático, mas por não ser suficientemente democrático. Sempre que o princípio do Estado e o princípio do mercado encontraram um *modus vivendi* na democracia representativa, esta significou uma conquista das classes trabalhadoras, mesmo que apresentada socialmente como concessão que lhes foi feita pelas classes dominantes. A democracia representativa é, pois, uma positividade e como tal deve ser apropriada pelo campo social da emancipação.

A democracia representativa constituiu até agora o máximo de consciência política possível do capitalismo. Este máximo não é uma quantidade fixa, é uma relação social. A complementação ou o aprofundamento da democracia representativa através de outras

formas mais complexas de democracia pode conduzir à elasticização e aumento do máximo de consciência possível, caso em que o capitalismo encontrará um modo de convivência com a nova configuração democrática, ou pode conduzir, perante a rigidificação desse máximo, a uma ruptura ou, melhor, a uma sucessão histórica de micro rupturas que apontem para uma ordem social pós-capitalista. Não é possível determinar qual será o resultado mais provável. A transformação social ocorre sem teleologia nem garantia. É esta indeterminação que faz o futuro ser futuro.

A renovação da teoria democrática assenta, antes de mais, na formulação de critérios democráticos de participação política que não confinem esta ao acto de votar. Implica, pois, uma articulação entre democracia representativa e democracia participativa. Para que tal articulação seja possível é, contudo, necessário que o campo do político seja radicalmente redefinido e ampliado. A teoria política liberal transformou o político numa dimensão sectorial e especializada da prática social – o espaço da cidadania – e confinou-o ao Estado. Do mesmo passo, todas as outras dimensões da prática social foram despolitizadas e, com isso, mantidas imunes ao exercício da cidadania. O autoritarismo e mesmo o despotismo das relações sociais «não-políticas» (económicas, sociais, familiares, profissionais, culturais, religiosas) pôde assim conviver sem contradição com a democratização das relações sociais «políticas» e sem qualquer perda de legitimação para estas últimas.

A nova teoria democrática deverá proceder à repolitização global da prática social e o campo político imenso que daí resultará permitirá desocultar formas novas de opressão e de dominação, ao mesmo tempo que criará novas oportunidades para o exercício de novas formas de democracia e de cidadania. Esse novo campo político não é, contudo, um campo amorfo. Politizar significa identificar relações de poder e imaginar formas práticas de as transformar em relações de autoridade partilhada. As diferenças entre as relações de poder são o princípio da diferenciação e estratificação do político. Enquanto tarefa analítica e pressuposto de acção prática, é tão importante a globalização do político como a sua diferenciação.

Como referi no quinto capítulo, distingo quatro espaços políticos estruturais: o espaço da cidadania, ou seja, o espaço político segundo a teoria liberal; o espaço doméstico; o espaço da produção; e o espaço mundial. Todos estes espaços configuram relações de poder, embora só as que são próprias do espaço da cidadania liberal sejam consideradas políticas e, portanto, susceptíveis de democratização política. Cada um deles é um espaço político específico a suscitar uma luta democrática específica adequada a transformar as relações de poder próprias desse espaço nas relações de autoridade partilhada.

O *espaço doméstico* continua a ser o espaço privilegiado de reprodução social e a forma de poder que nele domina é o patriarcado. Entre os NMSs, o movimento feminista tem desempenhado um papel crucial na politização do espaço doméstico, ou seja, na desocultação do despotismo em que se traduzem as relações que o constituem e na formulação das lutas adequadas a democratizá-las. Obviamente, a discriminação sexual não se limita ao espaço doméstico nem é sempre resultado do exercício do poder patriarcal; mas este como que estabelece a matriz a partir da qual outras formas de poder são socialmente legitimadas nas práticas políticas.

O capitalismo não inventou o patriarcado e pode mesmo dizer-se que tem em relação a ele uma trajetória histórica ambivalente. Se, por um lado, se aproveitou dele para se apropriar do trabalho não pago das mulheres, levando este a participar – a outra mão invisível a fazer par com a do mercado – nos custos da reprodução da força de trabalho que deviam, noutras circunstâncias, ser integralmente cobertos pelo salário, por outro lado, libertou parcialmente a mulher de submissões ancestrais, mesmo se só para a submeter à submissão moderna do trabalho assalariado. Apesar de debatível é, no entanto, altamente improvável que o máximo de consciência possível do capitalismo possa vir a integrar o fim da discriminação sexual. Em qualquer caso, a politização do espaço doméstico – e, portanto, o movimento feminista – é um componente fundamental da nova teoria da democracia.

O espaço da produção é o espaço das relações sociais de produção e a forma de poder que lhe é própria é a exploração (extração de mais-valia). A difusão social da produção e o isolamento político do operariado na produção ajudaram, nos últimos vinte anos, a tornar social e politicamente menos importante o quotidiano do trabalho assalariado, uma evolução para que de resto contribuíram os cientistas sociais ao desviarem a sua atenção analítica, tanto da brutalidade das relações concretas de produção (a violência dos ritmos de produção; a violência física e psicológica dos trabalhadores; a degradação das condições do local de trabalho, nomeadamente das condições de segurança e de salubridade), como da brutalidade das relações na produção (as rivalidades e a concorrência, a delação e os furtos entre trabalhadores; a degradação moral das relações face-a-face e o isolamento autístico como exigência de sobrevivência).

Por esta razão, o espaço da produção perdeu protagonismo social e cultural e os sujeitos sociais nele constituídos, sobretudo o operariado, peso político. Mas enquanto espaço de organização multimoda da força de trabalho assalariado, o espaço da produção é hoje mais central do que nunca e a sua hegemonia aumenta com a difusão social da produção, com a ideologia do produtivismo e do mercado, com a compulsão do consumo. A articulação entre o isolamento político do operariado e a difusão social da força de trabalho assalariado é responsável pela situação paradoxal de a força de trabalho assalariada ser cada vez mais crucial para explicar a sociedade contemporânea e o operariado ser cada vez menos importante e menos capaz de organizar a transformação não-capitalista desta.

Se tal transformação não pode ser feita só com o operariado, tão-pouco pode ser feita sem ele ou contra ele. Para isso, porém, é preciso alterar as estratégias e as práticas dos velhos movimentos sociais do operariado, dos partidos operários e dos sindicatos. O movimento operário obteve conquistas notáveis – sobretudo no segundo período, o do capitalismo organizado, e nos países centrais – no sentido de integrar social e politicamente os trabalhadores mediante uma partilha mais justa da riqueza por eles criada. Tais conquistas foram, no entanto, obtidas, entre outras coisas, à custa da total separação entre o espaço da cidadania e o espaço da produção por via do qual o operário-cidadão renunciou à possibilidade de vir a ser um cidadão-operário. A negociação sindical e a representação política do movimento operário, que foram tão importantes para melhorar as condições de vida dos trabalhadores, foram também decisivas para naturalizar, trivializar e, em suma, despolitizar as relações de produção. Neste domínio, os dilemas da situação pre-

sente derivam de estarmos a entrar num período em que a negociação sindical e a representação política tradicionais perdem eficácia e até legitimidade junto dos trabalhadores sem que, contudo, as relações sociais de produção se desnaturalizem, se destrivializem e, em suma, se repolitizem. Pelo contrário, a eficácia passada do movimento operário transformou-se perversamente no maior obstáculo à sua sobrevivência nas novas condições de acumulação de capital.

Nestas condições, uma das tarefas centrais da nova teoria democrática consiste na politização do espaço da produção. Numa tradição que vem de Marx, de Karl Renner e de Michael Burawoy, defendi noutro lugar (Santos, 1985)⁽¹²⁾ que a fábrica é um micro-Estado onde é possível detectar instituições isomórficas do campo político liberal, só que muito mais despóticas (o direito da produção, a lealdade à empresa, a distinção entre o público e o privado, a representação dos trabalhadores, as coligações, etc.). A evolução recente tem sido, contudo, no sentido de heterogeneizar e descaracterizar cada vez mais as relações de produção. No pólo benevolente, são detectáveis relações de produção relativamente horizontalizadas, com uma convivência entre capital-trabalho que mais parece organizada segundo o princípio da comunidade do que segundo o princípio do mercado; são as empresas-comunidade, onde trabalha a nova aristocracia do operariado. No pólo despótico, pululam as *sweat shops* do fim do século e a exploração do trabalho infantil, caracterizados por relações de produção cuja violência se aproxima da pilhagem típica da acumulação primitiva: são as empresas-campos de concentração onde trabalham os hilotas do nosso tempo. Entre os dois pólos são imensas as graduações e as variações.

Esta heterogeneidade das relações sociais de produção, que, obviamente, sempre existiu mas é hoje mais descaracterizadora do que nunca, torna a relação social entre capital e trabalho menos específica e a relação económica entre lucros e salários menos definida. A mais-valia económica é cada vez mais tão-só um dos componentes de uma relação de poder onde se misturam, para além dela, mais-valias étnicas, sexuais, culturais e políticas. Se esta nova impureza das relações de produção contribui para a crescente ineficácia e desatualização do movimento operário tradicional, por outro lado, cria oportunidades insuspeitas para cidadanizar o espaço da produção. Quanto menos o trabalhador for só trabalhador, mais viável se torna o trânsito político e simbólico entre o trabalhador-cidadão e o cidadão-trabalhador.

A politização do espaço da produção é multidimensional. Envolve, em primeiro lugar, a relação capital-trabalho. Independentemente da sua qualidade, a quantidade desta relação continua a ser a sua característica mais específica mesmo apesar de nos últimos tempos se ter de algum modo informalizado. Daí que as lutas pela diminuição da jornada de trabalho tenham um forte conteúdo político. E o mesmo sucede com as lutas que visem o aumento da participação e da codeterminação nas decisões da empresa. Em segundo lugar, a politização do espaço da produção envolve as relações na produção. O que distingue as mais-valias étnicas, sexuais, culturais e políticas é que elas, ao contrário da mais-valia económica, podem existir nas relações entre trabalhadores. O «operário de massa» ou o «operário colectivo» terminou (se alguma vez existiu) e é preciso tirar disso todas as

consequências. As relações de poder entre trabalhadores na produção podem violentar o quotidiano do trabalho assalariado tanto ou mais que a relação entre capital e trabalho. A ocultação desta forma de poder em nome de míticas solidariedades constitui um acto de despolitização e de desarme político.

Em terceiro lugar, a politização do espaço da produção envolve os processos de trabalho e de produção e nomeadamente a componente tecnológica e a das chamadas matérias-primas. Vivemos num tempo de automatismo tecnológico que leva ao paroxismo a assimetria entre capacidade de acção e capacidade de previsão. Decorrem daí riscos e danos possíveis totais, insocializáveis e inseguráveis, demasiado grandes para poderem ser por eles responsabilizados os indivíduos, como consta do paradigma liberal da responsabilidade, e obviamente impunes se a humanidade for responsabilizada no seu todo. Neste domínio, a politização do espaço da produção consiste na desocultação das relações sociais de poder que constituem o automatismo tecnológico – o qual, por essa via, deixa de ser automático – e na imaginação de alternativas tecnológicas que possibilitem o reequilíbrio entre capacidade de acção e capacidade de previsão.

A politização da tecnologia não é possível sem a das chamadas matérias-primas, ou seja, sem a politização da relação natureza-sociedade no espaço da produção. A distinção natureza-sociedade faz hoje pouco sentido, uma vez que a natureza é cada vez mais a segunda natureza da sociedade. A natureza é uma relação social que se oculta atrás de si própria e que por isso é duplamente difícil de politizar. Contudo, perante os riscos da catástrofe ecológica, tal politização está já a impor-se e as clivagens políticas do futuro assentarão crescentemente nas diferentes percepções destes riscos. A politização da natureza envolve a extensão a esta do conceito de cidadania, o que significa uma transformação radical da ética política da responsabilidade liberal, assente na reciprocidade entre direitos e deveres. Será então possível atribuir direitos à natureza sem, em contrapartida, ter de lhe exigir deveres. A ecologia e o movimento ecológico são, assim, partes integrantes do processo de politização do espaço da produção, embora os seus objectivos se estendam por qualquer dos outros espaços estruturais. Nas condições do fim do século, a forma de politização mais conseguida do espaço da produção é o antiprodutivismo.

O *espaço mundial* é o conjunto dos impactos em cada formação social concreta decorrentes da posição que ela ocupa no sistema mundial. A forma dominante de poder no espaço mundial é a troca desigual entendida em termos sociológicos, mais amplos que os termos económicos em que a teoria da troca desigual foi originalmente desenvolvida. As relações de troca desigual entre países centrais, periféricos e semiperiféricos sempre tiveram uma forte dimensão política, como o atestam as guerras, o direito internacional público e as organizações políticas internacionais. Em tempos recentes, esta dimensão, que sempre conviveu com outras, económicas, culturais e religiosas, tem vindo a perder terreno face às outras dimensões e tem-se mesmo deixado interpenetrar por elas ao ponto de ser difícil determinar o que é especificamente político nas relações entre Estados. Em meu entender, esta tendência parece irreversível e só poderá ser eventualmente contrariada através da politização das diferentes práticas transnacionais, entre as quais se devem incluir as relações entre Estados.

Trata-se de uma tarefa difícil devido à emergência nos últimos vinte anos de dois

importantes factores. O primeiro são, como já referi, os imperativos económicos impostos pelas empresas multinacionais no processo de transnacionalização da produção. Trata-se das decisões de investimento das empresas multinacionais feitas à escala mundial, articuladas com condições e exigências localizadas postas às diferentes economias nacionais e seus Estados. Tais decisões e condições investem-se de tal necessidade e inevitabilidade que se furtam a qualquer controle político nacional ou internacional. E, por não poderem ser tratadas politicamente, tendem a deixar de ser consideradas políticas. O segundo factor consiste no que Leslie Sklair designa por «cultura ideologia do consumismo» (1991: 41). Trata-se da estratégia simbólica do capitalismo transnacional no sentido de integrar na lógica do consumo todas as classes sociais do sistema mundial e muito especialmente as classes populares dos países periféricos e semiperiféricos. É um processo antigo mas que nos últimos anos assumiu uma qualidade diferente com a nova ordem da informação mundial e com o controle global dos mercados mediáticos e da publicidade. Pressupõe uma separação grande entre a prática do consumismo e o consumo de produtos, ou seja, entre o consumismo, enquanto prática cultural ideológica, e os produtos em que ele na maioria dos casos não se pode concretizar. Os dois factores estão interligados, como seria de esperar. As empresas multinacionais são os grandes veículos da cultura-ideologia do consumismo e têm desempenhado um papel crucial em aumentar expectativas consumistas que não podem ser satisfeitas, num futuro previsível, pela massa da população do chamado Terceiro Mundo.

A politização das práticas transnacionais é uma condição *sine qua non* da desocultação das relações de poder que se escondem por detrás das necessidades «naturais» de produção e de consumo e da transformação de tais relações de poder em relações de autoridade partilhada. Neste campo, a prática transformadora assentará na criação de obrigações políticas horizontais de âmbito transnacional, entre cidadãos e grupos sociais das diferentes regiões do sistema mundial. E não devem ser escamoteadas as dificuldades de tal empreendimento, pois é sabido como, no passado, o desenvolvimento da cidadania nos países centrais foi obtido à custa da exclusão das populações coloniais e pós-coloniais nas periferias e semiperiferias do sistema mundial.

A nova teoria de democracia – que também poderíamos designar por teoria democrática pós-moderna para significar a sua ruptura com a teoria democrática liberal – tem, pois, por objectivo alargar e aprofundar o campo político em todos os espaços estruturais da interacção social. No processo, o próprio espaço político liberal, o espaço da cidadania, sofre uma transformação profunda. A diferenciação das lutas democráticas pressupõe a imaginação social de novos exercícios de democracia e de novos critérios democráticos para avaliar as diferentes formas de participação política. E as transformações prolongam-se no conceito de cidadania, no sentido de eliminar os novos mecanismos de exclusão da cidadania, de combinar formas individuais com formas colectivas de cidadania e, finalmente, no sentido de ampliar esse conceito para além do princípio da reciprocidade e simetria entre direitos e deveres. Aqui entronca a necessidade de uma nova teoria da subjectividade que será tratada noutra ocasião.

Para uma nova teoria da emancipação

A nova teoria da emancipação parte da ideia de que – do ponto de vista do político, alargado e aprofundado pela nova teoria democrática – os anos sessenta apenas começaram e continuarão a ser uma referência central nos anos noventa. Isto porque, com todas as limitações e fracassos atrás assinalados, os movimentos sociais dos anos sessenta tentaram pela primeira vez combater os excessos de regulação da modernidade através de uma nova equação entre subjectividade, cidadania e emancipação. É certo que o não conseguiram eficazmente, mas provaram pelo seu fracasso a necessidade de continuar esse combate.

O colapso dos regimes totalitários do Leste Europeu teve, entre muitas outras, duas consequências que aqui interessa realçar. Por um lado, fez com que perdesse sentido a distinção entre industrialismo e capitalismo de que se alimentaram as teorias do pós-industrialismo e do pós-capitalismo. O sistema mundial é um sistema industrial capitalista transnacional que integra em si tanto sectores pré-industriais, como sectores pós-industriais. Por outro lado, a ideia do socialismo foi libertada da caricatura grotesca do «socialismo real» e está, assim, disponível para voltar a ser o que sempre foi: a utopia de uma sociedade mais justa e de uma vida melhor, uma ideia que, enquanto utopia, é tão necessária quanto o próprio capitalismo.

Designar-se o conjunto das práticas emancipatórias por socialismo não tem outra legitimidade senão a que lhe advém da história, uma história de claros-escuros que, por não termos outra, não deve ser enfeitada, sob pena de ficarmos suspensos sobre um montão imenso de lixo histórico com a ilusão de não sermos nós próprios a parte vazia da clepsidra donde escorreu esse lixo. Porque a transformação emancipatória não tem teleologia nem garantia, o socialismo não é, à partida, nem mais nem menos provável que qualquer outro futuro.

Mas, enquanto futuro, o socialismo não será nunca mais do que uma *qualidade ausente*. Isto é, será um princípio que regula a transformação emancipatória do que existe sem, contudo, nunca se transformar em algo existente. Dada a acumulação de riscos insocializáveis e inseguráveis, da catástrofe nuclear à catástrofe ecológica, a transformação emancipatória será cada vez mais investida de negatividade. Sabemos melhor o que não queremos do que o que queremos. Nestas condições, a emancipação não é mais que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido. O que a distingue de outros conjuntos de lutas é o sentido político da processualidade das lutas. Esse sentido é, para o campo social da emancipação, a ampliação e o aprofundamento das lutas democráticas em todos os espaços estruturais da prática social conforme estabelecido na nova teoria democrática acima abordada. *O socialismo é a democracia sem fim*.

Porque é uma qualidade ausente, o socialismo será tão adjectivado quanto for exigido pelas lutas democráticas. Neste momento, o socialismo será ecológico, feminista, antiproductivista, pacifista e anti racista. Quanto mais profunda for a desocultação das opressões e das exclusões, maior será o número de adjectivos. O socialismo é o conjunto dos seus adjectivos em equilíbrio dinâmico, socialmente dinamizados pela democracia sem fim.

Uma tal concepção da emancipação implica a criação de um *novo senso comum político*. A conversão da diferenciação do político no modo privilegiado de estruturação e dife-

renciação da prática social tem como corolário a descentração relativa do Estado e do princípio do Estado. A nova cidadania tanto se constitui na obrigação política vertical entre os cidadãos e o Estado, como na obrigação política horizontal entre cidadãos. Com isto, revaloriza-se o princípio da comunidade e, com ele, a ideia da igualdade sem mesmidade, a ideia de autonomia e a ideia de solidariedade. Entre o Estado e o mercado abre-se um campo imenso – que o capitalismo só descobriu na estrita medida em que o pode utilizar para seu benefício – não estatal e não mercantil onde é possível criar utilidade social através de trabalho auto-valorizado (trabalho negativo, do ponto de vista da extração da mais-valia): uma sociedade-providência transfigurada que, sem dispensar o Estado das prestações sociais a que o obriga a reivindicação da cidadania social, sabe abrir caminhos próprios de emancipação e não se resigna à tarefa de colmatar as lacunas do Estado e, deste modo, participar, de forma benévola, na ocultação da opressão e do excesso de regulação. O cultivo desse campo imenso, que tem vindo a ser tentado com êxito diferenciado pelos NMSs, será o produto-produtor de uma nova cultura. Não «cultura política» porque toda a cultura é política. Cabe recordar aqui, a terminar, o maior teórico africano deste século, Amílcar Cabral, para quem a cultura e o renascimento cultural constituem, por excelência, a pedagogia da emancipação.

Referências Bibliográficas

- AL MEIDA, M. H. e B. Sorj (orgs.) (1988), *Sociedade e Política no Brasil Pós 61*, São Paulo: Brasiliense.
- BARBELET, J. M. (1988), *Citizenship*, Milton Keynes: Open University Press.
- BRAND, Karl Werner (1990), «Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle-Class Radicalism», in Dalton e Kuechler (orgs.): 23.
- CARDOSO, Ruth (1988), «Movimentos Sociais Urbanos: um balanço crítico», in Almeida e Sorj (orgs.).
- CARRILHO, Manuel M. (org.) (1991), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa: D. Quixote.
- DALTON, Russel e M. Kuechler (orgs.) (1990), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Oxford: Polity Press.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et Punir*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1976), *La Volonté de Savoir*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1980), *Power/Knowledge*, Nova Iorque: Pantheon.
- FRANK, André G. e M. Fuentes (1989), «Dez Teses Acerca dos Movimentos Sociais», *Lua Nova*, 17: 19.
- FRANK, Manfred (1985), *Das Individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FRANK, Manfred; G. Raulet e W. van Reijen (orgs) (1988), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1982), *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 volumes, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- INGLEHART, Ronald (1990), «Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements», in Dalton e Kuechler (orgs.): 43.

JACOBI, Pedro R. (1987). «Movimentos Sociais: teoria e Prática em Questão», in Scherer-Warren e Krischke (orgs.): 246.

KANT, Immanuel (1970), *Projet de Paix Perpétuelle*, Paris: J. Vrin.

KAMER, Hartmut (1987), «Movimentos Sociais: revolução no cotidiano», in Scherer Warren e Krischke (orgs.): 19.

KEANE, John (org.) (1988), *Civil Society and the State*, Londres: Verso.

KRISCHKE, Paulo (1987), «Movimentos Sociais e transição política: contribuições da democracia de base», in Scherer-Warren e Krischke (orgs.): 275.

KUECHLER, M e R Dalton (1990), «New Social Movements and the Political Order: Inducing Change for long term Stability?», in Dalton e Kuechler (orgs.): 277.

KUSPIT, Donald (1988), *The New Subjectivism. Art in the 1980s*, Ann Arbor: U.M.I. Research Press.

LARANJEIRA, Sônia (org.) (1990), *Classes e Movimentos Sociais na América Latina*, São Paulo: Hucitec.

LIPPIETZ, Alain (1988), «Building an Alternative Movement in France», *Rethinking Marxism* 1, 3: 80.

MARCUSE, Herbert (1964), *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon.

MARCUSE, Herbert (1966), *Eros and Civilization: A Philosophical Enquiry into Freud*, Boston: Beacon.

MARCUSE, Herbert (1969), *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon.

MARSHALL, T. H. (1950), *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

MARX, Karl (1975), «On the Jewish Question», in *Early Writings*, Harmondsworth: Penguin.

MELUCCI, Alberto (1988), «Social Movements and the democratization of everyday life», in Keane (org.): 245.

NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.

OFFE, Claus (1987), «The Utopia of the Zero-Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria», *Praxis International*, 7: 1.

PATEMAN, Carole (1985), *The Problem of Political Obligation*, Oxford: Polity Press.

PONTE, Victor M. D. (1990), «Estruturas e Sujeitos na Análise da América Latina», in Laranjeira (org.): 270.

RAULET, Gérard (1988), «Die Neue Utopie. Die soziologische und philosophische Bedeutung der neuen Kommunikationstechnologien», in Frank, Raulet e van Reijen (orgs.): 283.

RAWLS, J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1985), «On Modes of Production of Law and Social Power», *International Journal of Sociology of Law*, 13: 299.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*, Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1990), *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)*, Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1991), «Ciência», in Carrilho (org.): 23-44.

SCHERER-WARREN, Ilse e P. Krischke (orgs.) (1987), *Uma Revolução no Quotidiano?: os Novos Movimentos Sociais na América do Sul*, São Paulo: Brasiliense.

SCHWENGEL, Hermann (1988), «Nach dem Subjekt oder nach der Politik Frage? Politisch-soziologische Randgänge», in Frank, Raulet e van Reijen (orgs.): 317.

SCOTT, Alan (1990), *Ideology and the New Social Movements*, Londres: Unwin Hyman.

SKLAIR, Leslie (1991), *Sociology of the Global System*, Nova Iorque: Harvester Wheatsheaf.

TOURAINE, Alain (1978), *La Voix et le Regard*, Paris: Seuil.

TURNER, Brian (1986), *Citizenship and Capitalism*, Londres: Allen & Unwin.

VIGEVANI, Tullo (1989), «Movimentos Sociais na Transição Brasileira: A Dificuldade de Elaboração do Projecto», *Lua Nova*, 17: 93.

WALLERSTEIN, Immanuel (1989), «1968, Revolution in the World System», *Theory and Society*, 18: 431.



GDF - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

CURSO DE FORMAÇÃO EM PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO DEMOCRÁTICO

11/09 a 15/12/95

TEXTO EXTRAÍDO:

LIPMAN, Mathew. PROGRAMA DE FILOSOFIA PARA CRIANÇAS.

"Luísa" - (ÉTICA).

Episódio 1

Podemos amar os animais e comê-los?

- Devolvam isso! Levem de volta pro lugar onde vocês compraram! - era o que Luísa gostaria de dizer a seus pais.

Luísa estava sentada em frente ao seu presente de aniversário, uma penteadeira com um coração de luzes em volta do espelho, igual aos dos camarins de teatro.

- É o mesmo que me dissessem "Dá um jeito de ficar bonita!" - pensou.

Ela tinha certeza que, de qualquer modo, nunca seria bonita, mas havia aceitado o presente, agradecido, e agora estava se examinando no espelho.

- Tá tudo errado na minha cara. Nada está certo! A testa é muito grande, os olhos muito separados, a boca muito larga, o nariz muito arrebitado e... veja só esses dentes! Entre um e outro quase dá pra passar um caminhão!

Luísa também estava aborrecida com as orelhas que eram um pouco pontudas, mas sorriu ao lembrar do que o pai tinha dito naquela manhã.

- Sabe, Luísa, com essa sua carinha você podia ser um fauno.

Ela ainda estava distraída com esse pensamento quando sua mãe entrou no quarto. E dona Teresa, supondo que Luísa estava usando a penteadeira, também sorriu.

- O jantar está pronto - disse ela calmamente.

Luísa adorava frango assado. Seu pai lhe deu uma coxa porque sabia que era a parte que ela mais gostava. A carne estava maravilhosamente macia e succulenta.

De repente Luísa lembrou de Marinho tentando aborrecê-la, outro dia na escola.

- A Luísa come galinha morta! A Luísa come galinha morta!

Mas ela não tinha ficado zangada. Apenas havia sorrido e comentado:

- Quem não gosta de frango, pelo menos do jeito que a minha mãe faz, é totalmente louco.

Luisa se serviu de outra coxa de frango.

Depois do jantar, Luisa foi dar uma volta e, quando chegou na calçada, viu o vizinho vindo com o cachorro na coleira. Seu João era novo na vizinhança. Luisa apenas o conhecia de vista. Quando eles chegaram em frente à casa de Luisa, o cachorro viu um gato numa árvore e avançou. Seu João puxou a coleira e o cachorro estatelou-se no chão. Ele se levantou rosnando e puxando, querendo alcançar o gato que havia desaparecido atrás da árvore. Seu João começou a andar, mas o cachorro ficou plantado. Quanto mais a coleira era puxada, mais o cachorro resistia. Seu João chamou, gritou, mas o cachorro não se mexeu. Finalmente, ele pegou uma vareta e começou a bater no cachorro que recebia os golpes todo encolhido e imóvel. Luisa olhava horrorizada. Ela não conseguia nem gritar. De repente, ela deu um pulo e tentou pegar a vareta da mão de seu João.

- Pare com isso! - disse furiosa.

Surpreso, o homem puxou a vareta e se virou para Luisa, dizendo:

- O que você tem com isso?

Meio fora de si por causa da raiva, ela disse sem pensar:

- Eu também sou um cachorro!

Seu João deu de ombros e puxou a coleira. Desta vez o cachorro não ofereceu resistência e começou a caminhar ao lado do dono. Logo eles estavam fora de vista.

No dia seguinte, na escola, Roberto comentou:

- Gente, tive um fim de semana bárbaro! Meu pai me levou para caçar passarinhos.

- É, é preciso ser mesmo muito valente pra caçar passarinhos - disse Marcos sarcasticamente. - Eles estão sempre tão fortemente armados!

- Engraçadinho! - disse Roberto.

- Vocês nem comem os passarinhos. Então, por que vocês os matam? - insistiu Marcos.

- Porque tem muito passarinho - esbravejou Roberto. Se a

gente não matar alguns, vai ter passarinho por tudo que é canto.

- Claro, claro. Aposto que são as próprias pessoas que caçam os passarinhos que dizem isso, pois só assim elas podem continuar matando até que todos tenham desaparecido.

- E daí? - colocou Marinho. - Boa saída!

- As pessoas têm o direito de caçar. Está na lei! - Roberto disse para Marcos.

- A lei não diz nada disso. Diz apenas que os homens têm o direito de portar armas para se defenderem. Logo, logo, você vai dizer que as pessoas têm o direito de caçar tudo que quiserem, até outra pessoa. Uma vez vi um filme assim, e nunca mais esqueci. - retrucou Marcos.

- Isso é ridículo! - falou Roberto. - Matar pessoas é totalmente diferente de matar animais.

- Mas se podemos acabar com os animais porque dizemos que existem muitos, o que nos impede de exterminar as pessoas porque achamos que existem muitas?

Luísa tinha ficado ouvindo a conversa sem falar nada. Mas, nesta altura, comentou:

- É isso mesmo. Se nos habituarmos a matar animais, podemos achar difícil deixar de fazer isso quando se tratar de pessoas.

Roberto balançou a cabeça.

- Pessoas e animais são completamente diferentes. Não importa o que você faça com os animais, mas você tem que se lembrar que não pode fazer o mesmo com as pessoas.

A conversa mudou de rumo, mas Luísa estava confusa.

- Por que as coisas parecem tão simples e quando você começa a falar nelas sempre ficam tão difíceis? O Marcos está certo. É horrível o modo como matamos animais o tempo todo. Mas para comê-los temos que matá-los primeiro! Eu não entendo como posso ser contra matar aves e outros animais se eu adoro frango e carne. Será que eu não deveria me recusar a comer essas coisas? Como estou confusa! - disse Luísa a si mesma.

O pai de Luísa estava na sala ouvindo música. Ela sentou numa almofada ao lado dele, esperando a música terminar. (Certa vez, quando ela se sentou assim na classe, com os joelhos encostados no queixo e os cabelos lisos e compridos caindo nas costas, Ari disse que ela parecia a letra M).

- É Beethoven - disse seu Teixeira. Luísa ficou calada.

- A nona sinfonia.

Luísa continuou sem dizer nada, mas pensou consigo mesma:

- Ele sabe que eu não consigo diferenciar uma música da outra. Mas lembro de tudo que ele me diz. Como gostaria que ele me contasse mais coisas!

Aí ela se lembrou do seu problema.

- Talvez eu devesse me tornar vegetariana - concluiu depois de contar ao pai a conversa com Roberto, Marinho e Marcos.

- E se eu entendi bem, você teria duas razões para isso. Primeiro, porque você tem pena dos animais. E segundo, porque você acha que se podemos matar animais poderemos achar que matar seres humanos não é errado.

- Isso mesmo. Mas será que minhas razões são boas? O Roberto disse que não eram.

- Por quê?

- Ele disse que os animais precisam ser mortos porque existem animais demais. E que se não existissem os animais para a gente matar, seria até capaz da gente matar muito mais pessoas.

- Será que o Roberto estaria dizendo que os animais não têm sentimentos?

- Ele não falou nada sobre isso.

- Você acha que os animais têm o direito de viver?

- Ah, pai, como vou saber? Direitos animais? Nunca ouvi falar nisso.

O pai de Luísa olhou-a muito sério.

- Sua mãe está chamando.

Luísa deu uma espreguiçada, se espichou toda e saiu da sala. Seu pai ficou olhando carinhosamente para ela até perdê-la de vista no corredor a caminho da cozinha.

- Oi, Fabiana, - chamou Luísa - o que você acha? Os animais têm direitos?

- Você deve estar brincando. - riu Fabiana. - Ninguém quer admitir que as pessoas têm direitos, então quem iria admitir qualquer coisa em relação aos animais? Imagine! Até posso me ver, algum dia, como advogada no tribunal, representando um gato porque alguém pisou no rabo dele.

- E a respeito das crianças? - intrometeu-se Marcos. - Elas têm direitos?

- Crianças! - riu novamente Fabiana. - Elas estão a meio caminho entre as pessoas e os animais. É assim que algumas pessoas pensam.

- As crianças adquirem direitos quando crescem - comentou o Beto.

- Essa é boa! - disse Marcos. - No momento em que nasce você já tem direitos. Você tem o direito de ser alimentado e agasalhado. Você tem o direito de receber cuidados médicos e o direito à educação. Se você é criança, você tem uma porção de direitos.

- E quanto aos animais? Eles têm o direito de não serem mortos e comidos? - insistiu Luísa.

- Eles têm o direito de nos matar e nos comer se conseguirem nos pegar e é nosso direito matá-los e comê-los se conseguirmos pegá-los - comentou o Beto.

- E isso também é válido em relação às pessoas? - perguntou Ari. - Só o fato de conseguirmos pegá-las nos dá o direito de matá-las?

- É isso mesmo - respondeu o Beto. - E quando isso acontece, nós damos o nome de guerra e então tudo bem.

Naquela noite, Ari pegou o pai antes que ele pudesse abrir o jornal.

- Pai, o que você acha, as pessoas devem comer animais?

- Só quando cozidos. Crus eles não são muito bons.

- Ah, pai! Hoje o pessoal lá na escola estava falando sobre isso. Não seria melhor se todo mundo deixasse de comer carne?

- Qual o problema? Está havendo escassez de carne?

- Não, mas talvez seja errado matar animais só para comê-los.

- Se você quer que as pessoas parem de comer peixe e carne, é melhor ter certeza de que haverá outros tipos de alimentos para elas.

- Isso é fácil! É só plantar mais cereais e vegetais.

- Isso é mais fácil dizer do que fazer.

- Talvez exista gente demais.

Ao dizer isso, Ari ficou inquieto. Ele lembrou do comentário de Roberto sobre a necessidade de matar os passarinhos porque havia passarinhos demais. Ari balançou a cabeça:

- Eu não entendo. Tem tanta coisa que deve ser levada em

conta.

- Bom, mas você quer ter uma visão do todo, não quer?
Então você tem que levar tudo em conta.

- Tudo?

- Certamente! Se você acha correto matar animais e comê-los, ou se você não acha. Você tem que levar em conta todos os fatos. O que acontece se a gente come animais e o que acontece se a gente não os come.

- Então o que devemos fazer?

Seu Ronaldo abriu o jornal.

- Você não diria que o que temos que fazer depende muito do tipo de mundo no qual queremos viver?

- Acho que sim.

- Então essa é a minha resposta. Uma coisa pode parecer errada, mas quando você leva tudo em consideração, pode parecer correta. Ou então ao contrário: à primeira vista pode parecer correta e, depois que levamos tudo em conta, parecer errada.

Ari olhou pela janela por um momento, e então comentou:

- Você sabe que há drogas na escola, não sabe? Todo mundo sabe disso. Todo mundo sabe quem tem e como conseguir. E todo mundo sabe também que droga faz mal, que não é legal. Mas as pessoas que fornecem a droga acham que não estão fazendo nada de errado.

Seu Ronaldo concordou e Ari continuou.

- E aqueles que abastecem os vendedores não vêem nada de errado com o que fazem, como transportar esse tipo de coisa em seus carros. E aqueles que produzem as drogas também acham que não estão fazendo nada de errado.

- Eles não querem ver a coisa como um todo.

- Mas mesmo se o fizessem, será que agiriam de outro modo?

- refletiu Ari.

- Essa é uma boa pergunta - replicou seu Ronaldo, acomodando-se para ler o jornal.

Ari ainda não estava satisfeito.

- Pai, só mais uma pergunta. Todos esperam que a gente seja generoso, não é?

- Certo.

- Bom, outro dia, um garoto que eu conheço me pediu di-



G F - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

**CURSO DE FORMAÇÃO EM
PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO
DEMOCRÁTICO**

11/09 a 15/12/95

2. Friedrich Nietzsche¹

Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho

III. A filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: "Tudo é um". A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego. Se tivesse dito: "Da água provém a terra", teríamos apenas uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Mas ele foi além do científico. Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele. As parcas e desordenadas observações de natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização; o que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor — a proposição: "Tudo é um".

É notável a violência tirânica com que essa crença trata toda a empiria: exatamente em Tales se pode aprender como procedeu a filosofia, em todos os tempos, quando queria elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência. Sobre leves esteios, ela salta para diante: a esperança e o pressentimento põem asas em

seus pés. Pesadamente, o entendimento calculador arqueja em seu encaixo e busca esteios melhores para também alcançar aquele alvo sedutor, ao qual sua companheira mais divina já chegou. Dir-se-ia ver dois andarilhos diante de um regato selvagem, que corre rodopiando pedras: o primeiro, com pés ligeiros, salta por sobre ele, usando as pedras e apoiando-se nelas para lançar-se mais adiante, ainda que, atrás dele, afundem bruscamente nas profundezas. O outro, a todo instante, detém-se desamparado, precisa antes construir fundamentos que sustentem seu passo pesado e cauteloso; por vezes isso não dá resultado e, então, não há deus que possa auxiliá-lo a transpor o regato.

O que, então, leva o pensamento filosófico tão rapidamente a seu alvo? Acaso ele se distingue do pensamento calculador e medidor por seu vôo mais veloz através de grandes espaços? Não, pois seu pé é alçado por uma potência alheia, ilógica, a fantasia. Alçado por esta, ele salta adiante, de possibilidade em possibilidade, que por um momento são tomadas por certezas; aqui e ali, ele mesmo apanha certezas em vôo. Um pressentimento genial as mostra a ele e adivinha de longe que nesse ponto há certezas demonstráveis. Mas, em particular, a fantasia tem o poder de captar e iluminar como um relâmpago as semelhanças: mais tarde, a reflexão vem trazer seus critérios e padrões e procura substituir as semelhanças por igualdades, as contigüidades por causalidades. Mas, mesmo que isso nunca seja possível, mesmo no caso de Tales, o filosofar indemonstrável tem ainda um valor; mesmo que estejam rompidos todos os esteios quando a lógica e a rigidez da empiria quiserem chegar até a proposição "Tudo é água", fica ainda, sempre, depois de destroçado o edifício científico, um resto; e precisamente nesse resto há uma força propulsora e como que a esperança de uma futura fecundidade.

Naturalmente não quero dizer que o pensamento, em alguma limitação ou enfraquecimento, ou como alegoria, conserva ainda, talvez, uma espécie de "verdade": assim como, por exemplo, quando se pensa em um artista plástico diante de uma queda d'água, e ele vê, nas formas que saltam ao seu encontro, um jogo artístico e prefigurador da água, com corpos de homens e de animais, máscaras, plantas, falésias, ninfas, grifos e, em geral, com todos os protótipos possíveis: de tal modo que, para ele, a proposição "Tudo é água" estaria confirmada. O pensamento de Tales, ao contrário, tem seu valor — mesmo depois do conhecimento de que é indemonstrável — em pretender ser, em todo caso, não-místico e não-alegórico. Os gregos, entre os quais Tales subitamente se destacou tanto, eram o oposto de todos os realistas, pois propriamente só acreditavam na realidade dos homens e dos deuses e consideravam a natureza inteira como que apenas um disfarce, mascaramento e metamorfose desses homens deuses. O homem era para eles a verdade e o núcleo das coisas, todo o resto apenas aparência e jogo ilusório. Justamente por isso era tão incrivelmente difícil para eles captar os conceitos como conceitos: e, ao inverso dos modernos, entre os quais mesmo o mais pessoal se sublima em abstrações, entre eles o mais abstrato sempre confluía de novo em uma pessoa. Mas Tales dizia: "Não é o homem, mas a água, a realidade das coisas"; ele começa a acreditar na natureza, na medida em que, pelo menos, acredita na água. Como matemático e astrônomo, ele se havia tornado frio e insensível a todo o místico e o alegórico e, se não logrou alcançar a sobriedade da pura proposição "Tudo é um" e se deteve em uma expressão física, ele era, contudo, entre os gregos de seu tempo, uma estranha raridade. Talvez os admiráveis órficos possuíssem a capacidade de captar abstrações e de pensar sem imagens, em um grau ainda superior a ele: mas estes só chegaram a exprimi-lo na forma da alegoria. Também Ircides de Siros, que está próximo de Tales no tempo e em muitas das concepções físicas, oscila, ao exprimi-las, naquela região intermediária em que o mito se casa com a alegoria: de tal modo que, por exemplo, se aventura a comparar a Terra com

¹ Os Filósofos Trágicos. Este título, que deve ser tomado estritamente em sentido nietzschiano, não é de Nietzsche: apenas obedece a uma indicação do autor, que diz: "Os filósofos antigos, os eleatas, Heráclito, Empédocles, são filósofos trágicos". Também não se trata de um livro de Nietzsche, mas de uma reunião de textos sobre os pré-socráticos. Os cinco primeiros pertencem ao ensaio *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, de 1873 (edição Kröner, vol. I). Os três últimos são notas e planos de curso, do vol. XIX das *Obras Completas* (edição de 1903). Assim prevenido de que este é um livro artificial, o leitor poderá também desmontá-lo e aproveitá-lo em pelo menos dois sentidos muito fecundos: como suplemento ao estudo dos pré-socráticos ou como via de acesso à compreensão de Nietzsche. (N. do T.)

um cavallho alado, suspenso no ar com as asas abertas, e que Zeus, depois de sobrepujar Kronos, reveste de um faustoso manto de honra, onde bordou, com sua própria mão, as terras, águas e rios. Contraposto a esse filosofar obscuramente alegórico, que mal se deixa traduzir em imagens visuais, Tales é um mestre criador, que, sem fabulação fantástica, começou a ver a natureza em suas profundezas. Se para isso se serviu, sem dúvida, da ciência e do demonstrável, mas logo saltou por sobre eles, isso é igualmente um caráter típico da cabeça filosófica. A palavra grega que designa o "sábio" se prende, etimologicamente, a *sapio*, eu saboreio, *sapiens*, o degustador, *sisyphos*, o homem do gosto mais apurado: um apurado degustar e distinguir, um significativo discernimento, constitui, pois, segundo a consciência do povo, a arte peculiar do filósofo. Este não é prudente, se chamamos de prudente àquele que, em seus assuntos próprios, sabe descobrir o bem. Aristóteles diz com razão: "Aquilo que Tales e Anaxagoras sabem será chamado de insólito, assombroso, difícil, divino, mas inútil, porque eles não se importavam com os bens humanos". Ao escolher e discriminar assim o insólito, assombroso, difícil, divino, a filosofia marca o limite que a separa da ciência, do mesmo modo que, ao preferir o inútil, marca o limite que a separa da prudência. A ciência, sem essa seleção, sem esse refinamento de gosto, precipita-se sobre tudo o que é possível saber, na cega avidez de que quer conhecer a qualquer preço, enquanto o pensar filosófico está sempre no rastro das coisas dignas de serem sabidas, dos conhecimentos importantes e grandes.

Mas o conceito de grandeza é mutável, tanto no domínio moral quanto no estético: assim a filosofia começa por legislar sobre a grandeza, a ela se prende uma doação de nomes "Isto é grande", diz ela, e com isso eleva o homem acima da avidez cega, desenfreada, de seu impulso ao conhecimento. Pelo conceito de grandeza, ela refreia esse impulso: ainda mais por considerar o conhecimento máximo, da essência e do núcleo das coisas, como alcançável e alcançado. Quando Tales diz: "Tudo é água", o homem estremece e se ergue do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas, pressente a solução última das coisas e vence, com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento. O filósofo busca ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e, de si mesmo, expô-lo em conceitos; enquanto é contemplativo como o artista plástico, compassivo como o religioso, à espreita de fins e causalidades como o homem de ciência, enquanto se sente dilatar-se até a dimensão do macrocosmo, conserva a lucidez para considerar-se firmemente como o reflexo do mundo, essa lucidez que tem o artista dramático quando se transforma em outros corpos, fala a partir destes e, contudo, sabe projetar essa transformação para o exterior, em versos escritos. O que é o verso para o poeta, aqui, é para o filósofo o pensar dialético: é deste que ele lança mão para fixar-se em seu enfeitiçamento, para petrificá-lo. E assim como, para o dramaturgo, palavra e verso são apenas o balbúcio em uma língua estrangeira, para dizer nela o que viveu e contemplou e que, diretamente, só poderia anunciar pelos gestos e a música, assim a expressão daquela intuição filosófica profunda pela dialética e a reflexão científica é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes. Assim contemplou Tales a unidade de tudo o que é: e quando quis comunicar-se, falou da água!

ANAXIMANDRO DE MILETO

(CERCA DE 610-547 A.C.)

DADOS BIOGRÁFICOS

Concidadão, discípulo e sucessor de Tales. Geógrafo, matemático, astrônomo e político. De sua vida, praticamente nada se sabe. Em uma menção, os relatos doxográficos nos dão conta de que escreveu um livro, intitulado Sobre a Natureza, tido pelos gregos como a primeira obra filosófica no seu idioma. Infelizmente o livro se perdeu, restando nos apenas um fragmento e notícias



GDF - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

CURSO DE FORMAÇÃO EM PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO DEMOCRÁTICO

11/09 a 15/12/95

1

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas.

Ora, como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da

economia é a riqueza. Mas quando tais artes se subordinam a uma única faculdade — assim como a selaria e as outras artes que se ocupam com os aprestos dos cavalos se incluem na arte da equitação, e esta, juntamente com todas as ações militares, na estratégia, há outras artes que também se incluem em terceiras —, em todas elas os fins das artes fundamentais devem ser preferidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros. Não faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo distinto destas, como ocorre com as ciências que acabamos de mencionar.

2

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.

Mas não terá o seu conhecimento, porventura, grande influência sobre a nossa vida? Semelhantes a arqueiros que têm um alvo certo para a sua pontaria, não alcançaremos mais facilmente aquilo que nos cumpre alcançar? Se não é, esforcemo-nos por determinar, ainda que em linhas gerais

apenas, o que seja ele e de qual das ciências ou faculdades constitui o objeto. Ninguém duvidará de que o seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que

devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a

preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo.

3

Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes mecânicas. Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. E em torno dos bens há uma flutuação semelhante, pelo fato de serem prejudiciais a muitos: houve, por exemplo, quem percesse devido à sua riqueza, e outros por causa da sua coragem.

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza. E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um

raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico.

Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno destes que giram as nossas discussões; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improficuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em anos ou no caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem.

Sirvam, pois, de prefácio estas observações sobre o estudante, a espécie de tratamento a ser esperado e o propósito da investigação.

4

Retomemos a nossa investigação e procuremos determinar, à luz deste fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, quais afirmamos ser os objetivos da ciência política e qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios. Os primeiros pensam que seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, muito embora discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre. Côncios da sua própria ignorância, não obstante, admiram aqueles que proclamam algum grande ideal inacessível à sua compreensão. Ora, alguns têm pensado que, à parte esses numerosos bens, existe um outro que é auto-subsistente e também é causa da bondade de todos os demais. Seria talvez infrutífero examinar todas as opiniões que têm sido sustentadas a esse respeito; basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem ser defensáveis.

Não percamos de vista, porém, que há uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles. O próprio

Platão havia levantado esta questão, perguntando, como costumava fazer: “Nosso caminho parte dos primeiros princípios ou se dirige para eles?” Há aí uma diferença, como há, num estádio, entre a reta que vai dos juízes ao ponto de retorno e o caminho de volta. Com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes: alguns para nós, outros na acepção absoluta da palavra. É de presumir, pois, que devamos começar pelas coisas que nos são conhecidas, a nós. Eis aí por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos. Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade. Quanto àquele que nem os possui, nem é capaz de adquiri-los, que ouça as palavras de Hesíodo:

*Ótimo é aquele que de si mesmo
[conhece todas as coisas;
Bom, o que escuta os conselhos
[dos homens judiciosos.
Mas o que por si não pensa, nem
[acolhe a sabedoria alheia,
Esse é, em verdade, uma criatura
[inútil].*

¹ *Trabalhos e Dias*, 293 ss. (N. do E.)

5

Voltamos, porém, ao ponto em que havia começado esta digressão.

A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os

homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa. A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial, mas encontram certa justificação para pensar assim no fato de muitas pessoas altamente colocadas partilharem os gostos de Sardanapalo².

A consideração dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de grande refinamento e índole ativa identificam a felicidade com a honra; pois a honra é, em suma, a finalidade da vida política. No entanto, afigura-se demasiado superficial para ser aquela que buscamos, visto que depende mais de quem a confere que de quem a recebe, enquanto o bem nos parece ser algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser arrebatado.

Dir-se-ia, além disso, que os homens buscam a honra para convencerem-se a si mesmos de que são bons. Como quer que seja, é pelos indivíduos de grande sabedoria prática que procuram ser honrados, e entre os que os conhecem e, ainda mais, em razão da

sua virtude. Está claro, pois, que para eles, ao menos, a virtude é mais excelente. Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política. Mas também ela parece ser de certo modo incompleta, porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, é ela compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Ora, salvo quem queira sustentar a tese a todo custo, ninguém jamais considerará feliz um homem que vive de tal maneira.

Quanto a isto, basta, pois o assunto tem sido suficientemente tratado mesmo nas discussões correntes. A terceira vida é a contemplativa, que examinaremos mais tarde³.

Quanto à vida consagrada ao ganho, é uma vida forçada, e a riqueza não é evidentemente o bem que procuramos: é algo de útil, nada mais, e ambicionado no interesse de outra coisa. E assim, antes deveriam ser incluídos entre os fins os que mencionamos acima, porquanto são amados por si mesmos. Mas é evidente que nem mesmo esses são fins; e contudo, muitos argumentos têm sido desperdiçados em favor deles. Deixamos, pois, este assunto.

³ 1177 a 12 - 1178 a 8; 1178 a 22 - 1179 a 32. (N. do T.)

6

Seria melhor, talvez, considerar o bem universal e discutir a fundo o que se entende por isso, embora tal investigação nos seja dificultada pela amizade que nos une àqueles que introduziram as Formas⁴. No entanto, os

⁴ Outros traduzem por: Teoria das Idéias. (N. do E.)

mais ajuizados dirão que é preferível e que é mesmo nosso dever destruir o que mais de perto nos toca a fim de salvar a verdade, especialmente por sermos filósofos ou amantes da sabedoria; porque, embora ambos nos sejam caros, a piedade exige que honremos a verdade acima de nossos amigos.

Os defensores dessa doutrina não postularam Formas⁵ de classes dentro das quais reconhecessem prioridade e posterioridade (e por essa razão não sustentaram a existência de uma Forma⁶ a abranger todos os números). Ora, o termo “bem” é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação, e o que existe por si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser); de modo que não pode haver uma Idéia comum por cima de todos esses bens.

Além disso, como a palavra “bem” tem tantos sentidos quantos “ser” (visto que é predicada tanto na categoria de substância, como de Deus e da razão, quanto na de qualidade, isto é, das virtudes; na de quantidade, isto é, daquilo que é moderado; na de relação, isto é, do útil; na de tempo, isto é, da oportunidade apropriada; na de espaço, isto é, do lugar apropriado, etc.), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa.

Ainda mais: como das coisas que correspondem a uma Idéia a ciência é uma só, haveria uma única ciência de todos os bens. Mas o fato é que as ciências são muitas, mesmo das coisas que se incluem numa só categoria: da oportunidade, por exemplo, pois que a oportunidade na guerra é estudada pela estratégia e na saúde pela medicina, enquanto a moderação nos alimentos é estudada por esta última, e nos exercícios pela ciência da ginástica. E alguém poderia fazer esta pergunta: que entendem eles, afinal, por esse “em si” de cada coisa, já que para o “homem em si” e para um homem par-

ticular a definição do homem é a mesma? Porque, na medida em que forem “homem”, não diferirão em coisa alguma. E, assim sendo, também diferirão o “bem em si” e os bens particulares na medida em que forem “bem”. E, por outro lado, o “bem em si” não será mais “bem” pelo fato de ser eterno, assim como aquilo que dura muito tempo não é mais branco do que aquilo que perece no espaço de um dia.

Os pitagóricos parecem fazer uma concepção mais plausível do bem quando colocam o “um” na coluna dos bens; e esta opinião, se não nos enganamos, foi adotada por Espeusipo.

Mas deixemos esses assuntos para serem discutidos noutra ocasião⁷. Poder-se-á objetar ao que acabamos de dizer apontando que (os platônicos) não falam de *todos* os bens, e que os bens buscados e amados por si mesmos são chamados bons em referência a uma Forma única, enquanto os que de certo modo tendem a produzir ou a preservar estes, ou a afastar os seus opostos, são chamados bons em referência a estes e num sentido subsidiário. É evidente, pois, que falamos dos bens em dois sentidos: uns devem ser bens em si mesmos, e os outros, em relação aos primeiros.

Separemos, pois, as coisas boas em si mesmas das coisas úteis, e vejamos se as primeiras são chamadas boas em referência a uma Idéia única. Que espécie de bens chamaríamos bens em si mesmos? Serão aqueles que buscamos mesmo quando isolados dos outros, como a inteligência, a visão e certos prazeres e honras? Estes, embora também possamos procurá-los tendo em vista outra coisa, seriam colocados entre os bens em si mesmos.

⁷ Cf. *Metafísica*, 986 a 22-26; 1028 b 21-24; 1072 b 30 — 1073 a 3; 1091 a 29 — 1091 b 3; 1091 b 13 — 1092 a 17. (N. do T.)

⁵ Ou Idéias. (N. do E.)

⁶ Ou Idéia. (N. do E.)

Ou não haverá nada de bom em si mesmo senão a Idéia do bem? Nesse caso, a Forma se esvaziará de todo sentido. Mas, se as coisas que indicamos também são boas em si mesmas, o conceito do bem terá de ser idêntico em todas elas, assim como o da brancura é idêntico na neve e no alvaiade. Mas quanto à honra, à sabedoria e ao prazer, no que se refere à sua bondade, os conceitos são diversos e distintos. O bem, por conseguinte, não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma só Idéia.

Mas que entenderemos, então, pelo bem? Não será, por certo, como uma dessas coisas que só por casualidade têm o mesmo nome. Serão os bens uma só coisa por derivarem de um só bem, ou para ele contribuírem, ou antes serão um só por analogia? Inegavelmente, o que a visão é para o corpo a razão é para a alma, e da mesma forma em outros casos. Mas talvez seja preferível, por ora, deixarmos de lado esses assuntos, visto que a precisão perfeita no tocante a eles compete mais propriamente a um outro ramo da filosofia⁸.

O mesmo se poderia dizer no que se refere à Idéia: mesmo ainda que exista algum bem único que seja universalmente predicável dos bens ou capaz de existência separada e independente, é

⁸ Cf. *Metafísica*, IV, 2. (N. do T.)

claro que ele não poderia ser realizado nem alcançado pelo homem; mas o que nós buscamos aqui é algo de atingível.

Alguém, no entanto, poderá pensar que seja vantajoso reconhecê-lo com a mira nos bens que são atingíveis e realizáveis; porquanto, dispondo dele como de uma espécie de padrão, conheceremos melhor os bens que realmente nos aproveitam; e, conhecendo-os, estaremos em condições de alcançá-los. Este argumento tem um certo ar de plausibilidade, mas parece entrar em choque com o procedimento adotado nas ciências; porque todas elas, embora visem a algum bem e procurem suprir a sua falta, deixam de lado o conhecimento *do bem*. Entretanto, não é provável que todos os expoentes das artes ignorem e nem sequer desejem conhecer auxílio tão valioso. Não se compreende, por outro lado, a vantagem que possa trazer a um tecelão ou a um carpinteiro esse conhecimento do "bem em si" no que toca à sua arte, ou que o homem que tenha considerado a Idéia em si venha a ser, por isso mesmo, melhor médico ou general. Porque o médico nem sequer parece estudar a saúde desse ponto de vista, mas sim a saúde do homem, ou talvez seja mais exato dizer a saúde de um indivíduo particular, pois é aos indivíduos que ele cura. Mas quanto a isso, basta.

7

Voltemos novamente ao bem que estamos procurando e indaguemos o que é ele, pois não se afigura igual nas distintas ações e artes; é diferente na medicina, na estratégia, e em todas as demais artes do mesmo modo. Que é, pois, o bem de cada uma delas? Evidentemente, aquilo em cujo inte-

resse se fazem todas as outras coisas. Na medicina é a saúde, na estratégia a vitória, na arquitetura uma casa, em qualquer outra esfera uma coisa diferente, e em todas as ações e propósitos é ele a finalidade; pois é tendo-o em vista que os homens realizam o resto. Por conseguinte, se existe uma finali-

dade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela.

Vemos agora que o argumento, tomando por um atalho diferente, chegou ao mesmo ponto. Mas procuremos expressar isto com mais clareza ainda. Já que, evidentemente, os fins são vários e nós escolhemos alguns dentre eles (como a riqueza, as flautas⁹ e os instrumentos em geral), segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais absoluto de todos será o que buscamos.

Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa.

Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria.

⁹ Cf. Platão, *Eutidemo*, 289. (N. do T.)

Considerado sob o ângulo da auto-suficiência, o raciocínio parece chegar ao mesmo resultado, porque o bem absoluto é considerado como auto-suficiente. Ora, por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania. Mas é necessário traçar aqui um limite, porque, se estendermos os nossos requisitos aos antepassados, aos descendentes e aos amigos dos amigos, teremos uma série infinita.

Examinaremos esta questão, porém, em outro lugar¹⁰; por ora definimos a auto-suficiência como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada. E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável. A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação.

Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o "bem feito" residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função.

¹⁰ I, 10 11; IX, 10. (N. do T.)

Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela?

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como a "vida do elemento racional" também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo.

Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que "um tal-e-tal" e "um bom tal-e-tal" têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade — pois a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um

bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.

Mas é preciso juntar "numa vida completa". Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso.

Que isto sirva como um delineamento geral do bem, pois presumivelmente é necessário esboçá-lo primeiro de maneira tosca, para mais tarde precisar os detalhes. Mas, a bem dizer, qualquer um é capaz de preencher e articular o que em princípio foi bem delineado; e também o tempo parece ser um bom descobridor e colaborador nessa espécie de trabalho. A tal fato se devem os progressos das artes, pois qualquer um pode acrescentar o que falta.

Devemos igualmente recordar o que se disse antes¹¹ e não buscar a precisão em todas as coisas por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação. Porque um carpinteiro e um geômetra investigam de diferentes modos o ângulo reto. O primeiro o faz na medida em que o ângulo reto é útil ao seu trabalho, enquanto o segundo indaga o que ou que espécie de coisa ele é; pois o geômetra é como que um espectador da verdade. Nós outros devemos proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que a nossa tarefa principal não fique subordinada a questões

de menor monta. E tampouco devemos reclamar a causa em todos os assuntos por igual. Em alguns casos basta que o *fato* esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: o fato é a coisa primária ou primeiro princípio.

Ora, dos primeiros princípios descobrimos alguns pela indução, outros pela percepção, outros como que por

hábito, e outros ainda de diferentes maneiras. Mas a cada conjunto de princípios devemos investigar da maneira natural e esforçar-nos para expressá-los com precisão, pois que eles têm grande influência sobre o que se segue. Diz-se, com efeito, que o começo é mais que metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele.

8

Devemos considerá-lo, no entanto, não só à luz da nossa conclusão e das nossas premissas, mas também do que a seu respeito se costuma dizer; pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito.

Ora, os bens têm sido divididos em três classes¹², e alguns foram descritos como exteriores, outros como relativos à alma ou ao corpo. Nós outros consideramos como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma, e como tais classificamos as ações e atividades psíquicas. Logo, o nosso ponto de vista deve ser correto, pelo menos de acordo com esta antiga opinião, com a qual concordam muitos filósofos. É também correto pelo fato de identificarmos o fim com certas ações e atividades, pois desse modo ele vem incluir-se entre os bens da alma, e não entre os bens exteriores.

Outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação. As características que se costuma bus-

car na felicidade também parecem pertencer todas à definição que demos dela. Com efeito, alguns identificam a felicidade com a virtude, outros com a sabedoria prática, outros com uma espécie de sabedoria filosófica, outros com estas, ou uma destas, acompanhadas ou não de prazer; e outros ainda também incluem a prosperidade exterior. Ora, algumas destas opiniões têm tido muitos e antigos defensores, enquanto outras foram sustentadas por poucas, mas eminentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente equivocada, mas sim que tenham razão pelo menos a algum respeito, ou mesmo a quase todos os respeitos.

Também se ajusta à nossa concepção a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois que à virtude pertence a atividade virtuosa. Mas há, talvez, uma diferença não pequena em colocarmos o sumo bem na posse ou no uso, no estado de ânimo ou no ato. Porque pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem. E, assim como os Jogos Olímpicos não são os mais belos e os mais fortes que conquistam

¹¹ 1094 b 11 27. (N. do T.)

¹² Platão, *Eutíleno*, 279; *Filebo* 48; *Leis*, 743. (N. do T.)

a coroa, mas os que competem (pois é dentre estes que hão de surgir os vencedores), também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente.

Sua própria vida é aprazível por si mesma. Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em consequência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesma. Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos.

Sendo assim, as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas. Mas são, além disso, *boas* e *nobres*, e possuem no mais alto grau cada um destes atributos, porquanto o homem bom sabe aquilatá-los bem; sua capa-

cidade de julgar é tal como a descrevemos. A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados como na inscrição de Delos:

Das coisas a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde;

Mas a mais doce é alcançar o que amamos.

Com efeito, todos eles pertencem às mais excelentes atividades; e estas, ou então, uma delas — a melhor —, nós a identificamos com a felicidade.

E no entanto, como dissemos¹³, ela necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos.

Como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude.

¹³ 1098 b 26 29. (N. do T.)

9

Por este motivo, também se pergunta se a felicidade deve ser adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por

alguma outra espécie de adestramento, ou se ela nos é conferida por alguma providência divina, ou ainda pelo

acaso. Ora, se alguma dádiva os homens recebem dos deuses, é razoável supor que a felicidade seja uma delas, e, dentre todas as coisas humanas, a que mais seguramente é uma dádiva divina, por ser a melhor. Esta questão talvez caiba melhor em outro estudo; no entanto, mesmo que a felicidade não seja dada pelos deuses, mas, ao contrário, venha como um resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizagem ou adestramento, ela parece contar-se entre as coisas mais divinas; pois aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude se nos afigura o que de melhor existe no mundo, algo de divino e abençoado.

Dentro desta concepção, também deve ela ser partilhada por grande número de pessoas, pois quem quer que não esteja mutilado em sua capacidade para a virtude pode conquistá-la mediante uma certa espécie de estudo e diligência. Mas, se é preferível ser feliz dessa maneira a sê-lo por acaso, é razoável que os fatos sejam assim, uma vez que tudo aquilo que depende da ação natural é, por natureza, tão bom quanto poderia ser, e do mesmo modo o que depende da arte ou de qualquer causa racional, especialmente se depende da melhor de todas as causas. Confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um arranjo muito imperfeito.

A resposta à pergunta que estamos fazendo é também evidente pela definição da felicidade, porquando disse-

mos¹⁴ que ela é uma atividade virtuosa da alma, de certa espécie. Dos demais bens, alguns devem necessariamente estar presentes como condições prévias da felicidade, e outros são naturalmente cooperantes e úteis como instrumentos. E isto, como é de ver, concorda com o que dissemos no princípio¹⁵, isto é, que o objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações.

É natural, portanto, que não chame-mos feliz nem ao boi, nem ao cavalo, nem a qualquer outro animal, visto que nenhum deles pode participar de tal atividade. Pelo mesmo motivo, um menino tampouco é feliz, pois que, devido à sua idade, ainda não é capaz de tais atos; e os meninos a quem chamamos felizes estão simplesmente sendo congratulados por causa das esperanças que neles depositamos. Porque, como dissemos¹⁶, há mister não só de uma virtude completa mas também de uma vida completa, já que muitas mudanças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte: o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no Ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz.

¹⁴ 1098 a 16. (N. do T.)

¹⁵ 1094 a 27. (N. do T.)

¹⁶ 1098 a 16 18. (N. do T.)

10

Então ninguém deverá ser considerado feliz enquanto viver, e será preciso ver o fim, como diz Sólon¹⁷?

¹⁷ Heródoto, I, 32. (N. do T.)

Mesmo que esposemos essa doutrina, dar-se-á o caso de que um homem seja feliz depois de morto? Ou não será perfeitamente absurda tal idéia, sobretudo para nós, que dizemos ser a felici-

dade uma espécie de atividade? Mas, se não consideramos felizes os mortos e se Sólon não se refere a isso, mas quer apenas dizer que só então se pode com segurança chamar um homem de venturoso porque finalmente não mais o podem atingir males nem infortúnios, isso também fornece matéria para discussão. Efetivamente, acredita-se que para um morto existem males e bens, tanto quanto para os vivos que não têm consciência deles: por exemplo, as honras e desonras, as boas e más fortunas dos filhos e dos descendentes em geral.

E isto também levanta um problema. Com efeito, embora um homem tenha vivido feliz até avançada idade e tido uma morte digna de sua vida, muitos reveses podem suceder aos seus descendentes. Alguns serão bons e terão a vida que merecem, ao passo que com outros sucederá o contrário; e também é evidente que os graus de parentesco entre eles e os seus antepassados podem variar indefinidamente. Seria estranho, pois, se os mortos devessem participar dessas vicissitudes e ora ser felizes, ora desgraçados; mas, por outro lado, também seria estranho se a sorte dos descendentes jamais produzisse o menor efeito sobre a felicidade de seus ancestrais.

Voltemos, porém, à nossa primeira dificuldade, cujo exame mais atento talvez nos dê a solução do presente problema. Ora, se é preciso ver o fim para só então declarar um homem feliz, temos aí um paradoxo flagrante: quando ele é feliz, os atributos que lhe pertencem não podem ser verdadeiramente predicados dele devido às mudanças a que estão sujeitos, porque admitimos que a felicidade é algo de permanente e que não muda com facilidade, ao passo que cada indivíduo pode sofrer muitas voltas da roda da fortuna. É claro que, para acompanhar

o passo de suas vicissitudes, deveríamos chamar o mesmo homem ora de feliz, ora de desgraçado, o que faria do homem feliz um “camaleão, sem base segura”. Ou será um erro esse acompanhar as vicissitudes da fortuna de um homem? O sucesso ou o fracasso na vida não depende delas, mas, como dissemos¹⁸, a existência humana delas necessita como meros acréscimos, enquanto o que constitui a felicidade ou o seu contrário são as atividades virtuosas ou viciosas.

A questão que acabamos de discutir confirma a nossa definição, pois nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas, que são consideradas mais duráveis do que o próprio conhecimento das ciências. E as mais valiosas dentre elas são mais duráveis, porque os homens felizes de bom grado e com muita constância lhes dedicam os dias de sua vida; e esta parece ser a razão pela qual sempre nos lembramos deles. O atributo em apreço pertencerá, pois, ao homem feliz, que o será durante a vida inteira; porque sempre, ou de preferência a qualquer outra coisa, estará empenhado na ação ou na contemplação virtuosa, e suportará as vicissitudes da vida com a maior nobreza e decoro, se é “verdadeiramente bom” e “honesto acima de toda censura”.

Ora, muitas coisas acontecem por acaso, e coisas diferentes quanto à importância. É claro que os pequenos incidentes felizes ou infelizes não pesam muito na balança, mas uma multidão de grandes acontecimentos, se nos forem favoráveis, tornará nossa vida mais venturosa (pois não apenas são, em si mesmos, de feitio a aumentar a beleza da vida, mas a própria maneira como um homem os recebe

¹⁸ 1099 a 31 — 1099 b 7. (N. do T.)

pode ser nobre e boa); e, se se voltarem contra nós, poderão esmagar e mutilar a felicidade, pois que, além de serem acompanhados de dor, impedem muitas atividades. Todavia, mesmo nesses a nobreza de um homem se deixa ver, quando aceita com resignação muitos grandes infortúnios, não por insensibilidade à dor, mas por nobreza e grandeza de alma.

Se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis. Com efeito, o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade, pensamos nós, todas as contingências da vida, e sempre tira o maior proveito das circunstâncias, como um general que faz o melhor uso possível do exército sob o seu comando ou um bom sapateiro faz os melhores calçados com o couro que lhe dão; e do mesmo modo com todos os outros artifícios. E, se assim é, o homem feliz nunca pode tornar-se desgraçado, muito embora não alcance a *beatitudo* se tiver uma fortuna semelhante à de Príamo.

E tampouco será ele versátil e mutável, pois nem se deixará desviar facilmente do seu venturoso estado por quaisquer desventuras comuns, mas somente por muitas e grandes; nem, se sofreu muitas e grandes desventuras, recuperará em breve tempo a sua felicidade. Se a recuperar, será num tempo longo e completo, em que houver alcançado muitos e esplêndidos sucessos.

Quando diremos, então, que não é feliz aquele que age conforme à virtude perfeita e está suficientemente provido de bens exteriores, não durante um período qualquer, mas através de uma vida completa? Ou devemos acrescentar: “E que está destinado a viver assim e a morrer de modo consentâneo com a sua vida”? Em verdade, o futuro nos é impenetrável, enquanto a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo de final a todos os respeitos. Sendo assim, chamaremos felizes àqueles dentre os seres humanos vivos em que essas condições se realizem ou estejam destinadas a realizar-se — mas *homens* felizes. Sobre estas questões dissemos o suficiente.

11

Que a sorte dos descendentes e de todos os amigos de um homem não lhe afete de nenhum modo a felicidade parece ser uma doutrina cínica e contrária à opinião comum. Mas, visto serem numerosos os acontecimentos que ocorrem, e admitirem toda espécie de diferenças, e já que alguns nos tocam mais de perto e outros menos, antolha-se uma tarefa longa — mais do que longa, infinita — discutir cada um em detalhe. Talvez possamos contentar-nos com um esboço geral.

Se, pois, alguns infortúnios pessoais de um homem têm certo peso e

influência na vida, enquanto outros são, por assim dizer, mais leves, também existem diferenças entre os infortúnios de nossos amigos tomados em conjunto, e não dá no mesmo que os diversos sofrimentos sobrevenham aos vivos ou aos mortos (com efeito, a diferença aqui é muito maior, até, do que entre atos terríveis e iníquos pressupostos numa tragédia ou efetivamente representados na cena), essa diferença também deve ser levada em conta — ou antes, talvez, o fato de haver dúvida sobre se os mortos participam de qualquer bem ou mal. Pois parece, de acor-

do com tudo que acabamos de ponderar, que ainda que algo de bom ou mau chegue até eles, devem ser influências muito fracas e insignificantes, quer em si mesmas, quer para eles; ou, então, serão tais em grau e em espécie que não possam tornar feliz quem não o é,

nem roubar a beatitude aos venturosos.

Por conseguinte, a boa ou má fortuna dos amigos parece ter certos efeitos sobre os mortos, mas efeitos de tal espécie e grau que não tornam desgraçados os felizes nem produzem qualquer outra alteração semelhante.

12

Tendo dado uma resposta definida a essas questões, vejamos agora se a felicidade pertence ao número das coisas que são louvadas, ou, antes, das que são estimadas; pois é evidente que não podemos colocá-la entre as potencialidades.

Tudo que é louvado parece merecer louvores por ser de certa espécie e relacionado de um modo qualquer com alguma outra coisa; porque louvamos o justo ou o valoroso, e, em geral, tanto o homem bom como a própria virtude, devido às ações e funções em jogo, e louvamos o homem forte, o bom corredor, etc., porque são de uma determinada espécie e se relacionam de certo modo com algo de bom ou importante. Isso também é evidente quando consideramos os louvores dirigidos aos deuses, pois parece absurdo que os deuses sejam aferidos pelos nossos padrões; no entanto assim se faz, porque o louvor envolve uma referência, como dissemos, a alguma outra coisa.

Entretanto, se o louvor se aplica a coisas do gênero das que descrevemos, evidentemente o que se aplica às melhores coisas não é louvor, mas algo de melhor e de maior; porquanto aos deuses e aos mais divinos dentre os homens, o que fazemos é chamá-los

felizes e bem-aventurados. E o mesmo vale para as coisas: ninguém louva a felicidade como louva a justiça, mas antes a chama de bem-aventurada, como algo mais divino e melhor.

Também parece que Eudoxo estava acertado em seu método de sustentar a supremacia do prazer. Pensava ele que o fato de não ser louvado o prazer, embora seja um bem, está a indicar que ele é melhor do que as coisas a que prodigalizamos louvores — e tais são Deus e o bem; pois é em relação a eles que todas as outras coisas são julgadas.

O *louvor* é apropriado à virtude, pois graças a ela os homens tendem a praticar ações nobres, mas os *encômios* se dirigem aos atos, quer do corpo, quer da alma. No entanto, talvez a sutileza nestes assuntos seja mais própria dos que fizeram um estudo dos encômios; para nós, o que se disse acima deixa bastante claro que a felicidade pertence ao número das coisas estimadas e perfeitas. E também parece ser assim pelo fato de ser ela um primeiro princípio; pois é tendo-a em vista que fazemos tudo que fazemos, e o primeiro princípio e causa dos bens é, afirmamos nós, algo de estimado e de divino.

13

Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade.

O homem verdadeiramente político também goza a reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois que ele deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis. Temos um exemplo disso nos legisladores dos cretenses e dos espartanos, e em quaisquer outros dessa espécie que possa ter havido alhures. E, se esta investigação pertence à ciência política, é evidente que ela estará de acordo com o nosso plano inicial.

Mas a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude humana; porque humano era o bem e humana a felicidade que buscávamos. Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade de alma. Mas, assim sendo, é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma, exatamente como deve conhecer os olhos ou a totalidade do corpo aquele que se propõe a curá-los; e com maior razão ainda por ser a política mais estimada e melhor do que a medicina. Mesmo entre os médicos, os mais competentes dão-se grande trabalho para adquirir o conhecimento do corpo.

O político, pois, deve estudar a alma tendo em vista os objetivos que mencionamos e quanto baste para o entendimento das questões que estamos discutindo, já que os nossos propósitos não parecem exigir uma investigação mais precisa, que seria, aliás, muito trabalhosa.

A seu respeito são feitas algumas afirmações bastante exatas, mesmo nas discussões estranhas à nossa escola; e delas devemos utilizar-nos agora. Por exemplo: que a alma tem uma parte racional e outra parte privada de razão. Que elas sejam distintas como as partes do corpo ou de qualquer coisa divisível, ou distintas por definição mas inseparáveis por natureza, como o côncavo e o convexo na circunferência de um círculo, não interessa à questão com que nos ocupamos de momento.

Do elemento irracional, uma subdivisão parece estar largamente difundida e ser de natureza vegetativa. Refiro-me à que é causa da nutrição e do crescimento; pois é essa espécie de faculdade da alma que devemos atribuir a todos os lactantes e aos próprios embriões, e que também está presente nos seres adultos: com efeito, é mais razoável pensar assim do que atribuí-lhes uma faculdade diferente. Ora, a excelência desta faculdade parece ser comum a todas as espécies, e não especificamente humana. Além disso, tudo está a indicar que ela funciona principalmente durante o sono, ao passo que é nesse estado que menos se manifestam a bondade e a maldade. Daí vem o aforismo de que os felizes não diferem dos infortunados durante metade de sua vida; o que é muito natural, em vista de ser o sono uma inatividade da alma em relação àquilo que nos leva a chamá-la de boa ou má; a menos, talvez, que uma pequena parte do movimento dos sentidos penetre de algum modo na alma, tornando os sonhos do homem bom melhores que os da gente comum. Mas basta quanto a esse assunto. Deixemos de lado a faculdade nutritiva, uma vez

que, por natureza, ela não participa da excelência humana.

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe. Porque, exatamente como os membros paralisados se voltam para a esquerda quando procuramos movê-los para a direita, a mesma coisa sucede na alma: os impulsos dos incontinentes movem-se em direções contrárias. Com uma diferença, porém: enquanto, no corpo, vemos aquilo que se desvia da direção certa, na alma não podemos vê-lo.

Apesar disso, devemos admitir que também na alma existe qualquer coisa contrária ao princípio racional, qualquer coisa que lhe resiste e se opõe a ele. Em que sentido esse elemento se distingue dos outros, é uma questão que não nos interessa. Nem sequer parece ele participar de um princípio racional, como dissemos. Seja como for, no homem continente ele obedece ao referido princípio; e é de presumir que no temperante e no bravo seja mais obediente ainda, pois em tais homens ele fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional.

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em “atender às razões” do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática.

Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações. E, se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai.

A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança. Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes.

LIVRO II



GDF - SEA - IDR

INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO DE RECURSOS HUMANOS

CURSO DE FORMAÇÃO EM PLANEJAMENTO ESTRATÉGICO DEMOCRÁTICO

11/09 a 15/12/95

A CONTRIBUIÇÃO DA ANTROPOLOGIA COMO FUNDAMENTO PARA UMA AÇÃO EDUCATIVA COMPROMETIDA COM MUDANÇAS

Lais Mourão.

Nov/93

1. Antropologia: uma ciência da diversidade cultural

O pensamento antropológico formou-se historicamente a partir das necessidades político-administrativas do colonialismo europeu durante o século XIX, tendo desenvolvido procedimentos específicos para o estudo das formas de organização coletiva dos povos colonizados da Ásia, África e América. O fato de ter que estudar sociedades muito diferentes da ocidental, levou os antropólogos a exercitar métodos próprios à relativização dos pressupostos culturais de sua sociedade de origem, de modo a permitir maior aproximação e compreensão das formas de construção específicas das sociedades investigadas. Assim, se, por um lado, a Antropologia serviu de instrumento à dominação político-econômica capitalista do futuro "3º mundo", por outro lado, o tipo de pensamento por ela desenvolvido levou à revelação da grande riqueza de formas de expressão cultural dos grupos humanos, e à relativização dos preconceitos etnocêntricos das ciências humanas, papel que ela ainda vem desempenhando até nossos dias. Neste sentido, a Antropologia foi, aos poucos, tornando-se uma ciência essencialmente transdisciplinar e transcultural, promovendo o diálogo e a tradução conceitual entre as diversas áreas do conhecimento ocidental sobre os fenômenos humanos, e entre as diversas formas coletivas de expressão da consciência humana. (Cf. Cardoso de Oliveira, R. - 1988)

2. O conceito de cultura

A primeira forma de definição antropológica do fenômeno cultural refere-se a um traço distintivo da espécie humana no mundo natural, sendo a cultura vista como um fato coletivo decorrente do instinto gregário que leva os humanos a distinguir-se em grupos diferenciados e a criar formas próprias de comunicação. Apesar da unidade biológica que diferencia nossa espécie das demais, existe dentro dela uma grande diversidade, resultante do fato de que os humanos são a única espécie que necessita desenvolver a auto-consciência e a inter-subjetividade, mediante a criação coletiva de linguagens. Cada ser individual nasce incompleto e dependente, adquirindo no contexto grupal (educação) a capacidade de canalizar a energia dos instintos naturais para formas culturalmente codificadas. A diversidade dessas formas resulta exatamente dessa incomple-

tude genética que deixa em aberto as possibilidades de criação de linguagens que façam a ponte entre a natureza e a cultura (Cf. Lévi-Strauss, C. - 1976)

Quando se observa a vida social de qualquer grupo humano, o que mais imediatamente nos chama atenção são as formas de comportamento e de construção da vida material que expressam essa diversidade apontada pela Antropologia como traço característico do ser cultural do homem. Porém, aos poucos, o pensamento antropológico foi descobrindo que todas estas formas aparentes sustentam-se numa intrincada rede de comunicação, constituindo códigos de linguagem a partir tanto da expressão verbal, quanto de qualquer outro sistema de signos expressivos, eleitos como canais de troca significativa entre os indivíduos. Desse modo, os procedimentos antropológicos foram progressivamente afastando-se da atitude neutra e distanciada própria dos padrões científicos dominantes, para desenvolver métodos mais adequados a esta natureza simbólica de seu objeto. Tem sido necessário um esforço crescente no sentido de tentar captar as redes de significados existentes por trás das formas culturais imediatamente observáveis, esforço este que é grandemente auxiliado pela reflexão filosófica da fenomenologia e da hermenêutica. Com isso, o pensamento antropológico vem-se tornando cada vez mais interpretativo e dialogal, desenvolvendo um método de abordagem e explicação que busca entrar em sintonia com a trama dos sentidos construída nas situações pesquisadas, de forma a permitir que o antropólogo exerça sua capacidade de empatia e percepção do outro a partir da própria auto-consciência deste outro, e buscando alcançar interpretações para seu modo de ser que façam sentido no contexto total de seu universo cultural (Cf. Geertz, C. - 1989).

Dentro da perspectiva fenomenológica, a consciência do ser humano é compreendida como um fenômeno inter-subjetivo, fruto de um estar-no-mundo relacional. Isto quer dizer que a consciência humana é vista como um processo constante de criação do mundo real, tanto interior quanto exterior, e que esta criação se dá através da linguagem, ou da cultura, enquanto sendo esta a trama de significados que se tece nas relações entre as pessoas que participam de um mesmo contexto cultural. Assim, o mundo real, quer sejam as nossas sensações interiores, ou a nossa percepção do que existe fora de nós, é algo cotidianamente e inter-subjetivamente recriado. A cada pensamento, gesto, sensação ou intenção expressada, estamos refazendo, confirmando e transformando um consenso sobre o que seja culturalmente definido como o mundo real (Cf. Berger, P. e Luckmann, T. - 1983).

A cultura pode, assim, ser definida como um sistema estruturado e semi-aberto, em constante recriação e transformação, por onde circula a energia dos significados expressivos da consciência coletiva de cada grupo social. O primeiro passo do método antropológico ensina a entrar em contato com esta rede de significados, de modo a que se possa dela fazer parte e compreendê-la como um "nativo". Porém a intenção do pensamento antropológico é ir além da

consciência imediatamente manifesta nesta rede comunicativa, tentando-se perceber estruturas inconscientes que organizam estes sistemas enquanto totalidades lógicas, segundo regras nem sempre conscientes para seus agentes (assim como não é preciso ter consciência das regras gramaticais para dominar a linguagem coloquial). Portanto, a explicação antropológica vai lançar mão do método comparativo como segundo passo, buscando alcançar uma compreensão o mais abrangente possível dos fundamentos que sustentam a diversidade de expressão da consciência coletiva na espécie humana (Cf. Guimarães, A. Z. - 1975).

3. Uma abordagem antropológica das formas de expressão da consciência coletiva

O procedimento antropológico da comparação intercultural é um exercício lógico através do qual torna-se possível conhecer as formas básicas de construção da experiência coletiva acumulada pela humanidade, extraíndo-se da imensa variedade de manifestações culturais, as funções coletivas essenciais que estruturam essas construções. Vamos distinguir aqui três modalidades básicas que são o mitologizar, o filosofar e o saber técnico-científico, como formas de construção do mundo objetivo pela consciência coletiva, ou da relação sujeito-objeto. Estas formas aparecem em relações de integração ou de conflito, dependendo dos contextos culturais onde são encontradas.

Enquanto o mitologizar é o modo típico de expressão da consciência simbolizante, o filosofar caracteriza-se pelo indagar e conceituar, e a consciência científica pelo saber-fazer. Simbolizar, conceituar e saber-fazer podem ser vistos, assim, como três funções da consciência humana, que se expressam sob as mais diversas formas culturais, viabilizando os processos coletivos de construção do real cotidiano e das cosmologias, ou visões de mundo totalizantes.

A função simbólica e ritual propicia uma percepção intuitiva e direta da unidade entre os humanos e destes com a natureza. Trata-se de estados da consciência em que desaparece a separação entre os mundos subjetivo e objetivo, como acontece nas experiências e ritualizações míticas, mágicas, religiosas, oníricas ou artísticas. Elas expressam a consciência dessa união entre os homens e as forças naturais dentro e fora dele mesmo, forças que são assim intuitivamente mobilizadas para expressar sentimentos de identidade coletiva específicos de cada cultura. A forma de estruturação das relações que costuma servir de base à expressão do pensamento simbólico-ritual é a forma comunitária, com seu caráter receptivo e igualitário, que tende a dissolver as necessárias diferenças de funções, no fluxo coletivo dos sentimentos de união e solidariedade. A base da comunicação simbólico-ritual costuma ser a tradição oral, transmitida através da memória coletiva, atualizada ciclicamente nos rituais de recriação mítica, reciclando os fundamentos afetivos e cognitivos do grupo (Cf. Tönnies, F. - 1942).

O pensamento filosófico, por sua vez, pode ser visto como um processo cultural de tradução conceitual do simbolismo mítico, através de uma atitude de dúvida ou indagação sobre as verdades cosmológicas criadas na visão tradicional. Ele costuma aparecer historicamente ligado a processos de complexificação e hierarquização da ordem social, acompanhados do surgimento da escrita e da centralização do poder a nível econômico, político e religioso. O surgimento da "polis" como lugar de centralidade, separa a elite governante do homem comum, e permite a formação de ideologias dominantes, veiculadas pelas instituições políticas e religiosas do Estado (Cf. Sodré, M. - 1983).

Quanto à forma científica de conhecimento, ela indica uma relação técnica do homem com a natureza, representando modos de fazer culturalmente determinados e transmitidos, e implicando numa perspectiva distanciada e instrumental entre o sujeito e o mundo material. Trata-se de uma relação de observação e de transformação criativa que visa atender às necessidades culturais de sobrevivência física, de sustentação da convivência social e de expressão artística da simbolização mítico-ritual. Lévi-Strauss (1989) denominou "pensamento concreto" a essa relação de conhecimento racional que existe desde o alvorecer das sociedades humanas, e através da qual o homem observa e distingue os fenômenos do mundo físico exterior a si próprio, visando sua transformação criativa.

Essas três funções básicas da consciência coletiva, simbolizar, conceitualizar e saber-fazer, atuam simultaneamente e em combinações diversas nos diferentes sistemas culturais, transformando-se e desdobrando-se umas nas outras, de acordo com as flutuações dos ciclos históricos.

4. Psico-Antropologia: a noção de energia psíquica e sua relação com a cultura

Qualquer ação educativa que tenha por fundamento uma abordagem antropológica dos fenômenos da consciência coletiva, necessita ser complementada por uma compreensão da dinâmica que articula a dimensão pessoal aos fatos de cultura. Para tanto, é preciso trabalhar com a noção de energia psíquica, especialmente no sentido proposto pela psicologia analítica junguiana. Jung aborda a noção de energia a partir de uma compreensão da força vital polarizada que existe em todos os seres vivos e que, no homem, torna-se a matéria-prima das criações culturais. Para ele, a energia psíquica é um fenômeno natural que alimenta a consciência humana através da capacidade criadora da linguagem, a qual canaliza essa força natural para a reprodução e transformação psíquicas, gerando os estados mentais e as realidades coletivas. Ele enfoca os processos subjetivos pelos quais a consciência individual e coletiva se interpenetram, colocando-os no pano de fundo da relação entre a natureza e a cultura. A concepção junguiana da natureza refere-se a uma dimensão bio-física que fundamenta os fenômenos psico-simbólicos, dimensão onde atua o que ele chama de inconsciente co-

letivo e de arquétipos, e onde tem origem a necessidade humana de buscar linguagem para expressar as experiências básicas de construção do mundo. Ele trabalha principalmente com a compreensão simbólica da linguagem, vendo o símbolo como uma força viva que mobiliza energia psíquica para os objetivos culturais. É no fluxo inter-subjetivo da energia psíquica, ativado pela linguagem simbólica, que são gerados os processos coletivos de criação, reprodução e recriação das formas culturais. É assim que se pode apreender a interconexão entre o individual e o coletivo, na medida em que a circulação energética bio-psíquica registra e acumula a experiência das gerações sucessivas, tendendo ora para a reprodução de padrões culturais transmitidos pela tradição, ora para os desvios criativos resultantes das experiências subjetivas pessoais e únicas. (Cf. Jung, C.G. - 1928)

Outra colocação da psicologia junguiana que pode ser útil aqui, refere-se à definição de quatro funções básicas pelas quais a energia psíquica pode manifestar-se: pensar, sentir, perceber e intuir. Estas funções podem ser agrupadas em dois pares complementares, sendo o pensar-sentir atividades psíquicas que produzem julgamentos conceituais ou de valor, enquanto o perceber-intuir geram um conhecimento direto não mediado por qualquer julgamento a priori. Estas funções também podem ser entendidas de acordo com sua qualidade sensorial (sentir e perceber), ou mental (pensar e intuir). (Cf. Jung, C.G. - 1974)

As noções de energia e de funções psíquicas são necessárias para uma compreensão dos dinamismos que sustentam e transformam as expressões da consciência coletiva, principalmente quando se trata de atuar dentro de uma concepção holística da educação (Cf. Ribeiro, J. P. - 1992).

5. Educação Holística e mudança das formas de organização

Como vimos, a abordagem antropológica distingue três modos básicos de expressão da consciência coletiva (simbolizar, conceituar e saber-fazer), os quais podem agora ser compreendidos em relação às funções psíquicas que cada um deles enfatiza. Uma ação educativa holística deve buscar o equilíbrio entre essas formas, de modo a permitir a mais ampla circulação inter-subjetiva da energia psíquica, nos contextos considerados. Embora o pensamento filosófico e o científico sejam modos relevantes de expressão, eles são, num certo sentido, englobados pelo pensamento simbolizante, o qual se apresenta como a mais essencial das formas de expressão da consciência coletiva. Isto porque é através da linguagem simbólica e do exercício da imaginação ativa, que se dá a sincronização entre as quatro funções psíquicas. Enquanto método holístico de educação, a vivência simbólica significa o exercitar de um pensamento prático que põe em circulação a energia psíquica em sua polaridade positiva e negativa, consciente e inconsciente, permitindo liberar potencialidades reprimidas, e mobilizar processos criativos latentes nas relações inter-pessoais (Cf. Byington, C. - 1987). Mitologizar e ritualizar constituem-se em formas pedagógicas pelas quais é possível realizar modos de organização ainda não experimentados, e desencadear processos de reflexão sobre

a experiência assim construída, de modo a permitir sua posterior assimilação ao cotidiano organizacional.

Podemos também lançar mão de algumas idéias sobre os procedimentos ritualísticos sistematizadas pelo pensamento antropológico, a partir da observação e interpretação das práticas sociais que marcam as fronteiras entre o sagrado e o profano. Trata-se de uma reflexão sobre os pontos de transição, nas redes de comunicação dos sistemas sociais, onde o comportamento ritual aparece sempre como um arquétipo orientado segundo um padrão triádico (separação - liminaridade - renascimento). Em relação a um cotidiano tido como profano, as práticas ritualísticas atuam como válvulas de respiração do sistema estruturado de relações, reelaborando o jogo simbólico estabelecido e reciclando as relações inter-pessoais quer no sentido de sua confirmação, ou no sentido de sua transformação criativa. Os momentos em que mais se faz necessária a ativação da criação simbolizante e ritualística são os que lidam com as passagens entre estados e posições estabelecidas, ou com crises de transição decorrentes de conflitos. No padrão triádico próprio do comportamento ritual, cria-se, primeiro, um espaço-tempo sagrado, isto é, simbolicamente marcado como distinto do cotidiano, para, em seguida, desenvolverem-se dentro desses limites as experiências simbólicas reprimidas pela ordem profana, e, ao final, elabora-se o retorno a um cotidiano que será, então, reciclado a partir da energia psíquica reelaborada na vivência ritual (Cf. Van Gennep, A. - 1977).

Numa perspectiva de mudança das rotinas cristalizadas pela repressão autoritária, ou pela rigidez moral e legal, as técnicas ritualísticas produzem um efeito liberador dos canais de comunicação no interior de um grupo organizado, revigorando funções psíquicas amortecidas, invertendo ou anulando as hierarquias cotidianas, e gerando sentimentos de pertencimento igualitário e de vontade comum, capazes de fazer nascer uma ética vivencial de novo tipo. A vivência de momentos de liminaridade, no interior dos processos estruturados das organizações hierárquicas, traz à luz da consciência os polos reprimidos na simbologia da linguagem cotidiana, gerando relações renovadas na horizontalidade e na troca criativa de percepções mútuas. A ritualização tem o poder de cultivar atitudes e orientar condutas, quando ancorada na criação coletiva, partindo de símbolos que tocam as estruturas profundas da experiência cotidiana. Tais símbolos devem ser buscados na tensão entre os níveis pessoal e coletivo, para que tenham uma eficácia subjetiva capaz de re-orientar o fluxo da energia psíquica, aperfeiçoar as performances, abrir espaços de transição e passagem entre ritmos e ciclos próprios do grupo. (Cf. Turner, V. - 1974)

Se a intenção educativa para os processos de mudança for a de gerar uma sabedoria prática sobre o cotidiano das situações existenciais, é importante usar uma pedagogia que lide com as polaridades, entre aquilo que está estruturado e a geração de situações de esvaziamento, ou de anti-estrutura, de liminaridade, produzindo-se estados mentais criativos, capazes de gerar novas possibilidades organizacionais. A educação para uma constante renovação ética passa neces-

sariamente por este esvaziamento e esta espontaneidade de recriação, propiciando a sincronicidade entre os estados de consciência intuitivos, sensitivos, emotivos e reflexivos, que só os contextos de ritualização e mobilização simbólica podem realizar.

Podemos, por fim, traduzir esta pedagogia nos termos de uma microfísica ético-política no interior das organizações, onde o surgimento de lideranças orgânicas, não impostas pela estrutura hierárquica, mas nascidas das necessidades vivenciais e comunitárias do grupo, é de grande importância para as transformações pretendidas. Tais mediadores podem exercer uma função pedagógica-chave como desencadeadores do comportamento ritual e da mobilização simbólica de sentimentos éticos renovadores (Cf. Foucault, M - 1984 - e Gramsci, A. - 1973).

BIBLIOGRAFIA INDICADA

- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas - 1983 - A Construção Social da Realidade. Vozes, RJ.
- BYINGTON, Carlos - 1987 - Desenvolvimento da Personalidade, Símbolos e Arquétipo. Ática, SP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - 1988 - Sobre o Pensamento Antropológico. Tempo Brasileiro, RJ.
- DURAND, Gilbert - 1988 - A Imaginação Simbólica. Cultrix, SP.
- ELIADE, Mircea - 1992 - O Sagrado e o Profano. Martins Fontes, SP.
- FOUCAULT, Michel - 1984 - Microfísica do Poder. Graal, RJ.
- GEERTZ, Clifford - 1989 - A Interpretação das Culturas. Guanabara Koogan, RJ.
- GRAMSCI, Antonio - 1973 - Os Intelectuais e a Organização da Cultura. Civilização Brasileira, RJ.
- GUENON, René - 1989 - Os Símbolos da Ciência Sagrada. Pensamento, SP.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.) - 1975 - Desvendando Máscaras Sociais. Francisco Alves, RJ.
- JUNG, Carl Gustav - 1928 - (1987) - A Energia Psíquica. Vozes, RJ.
- 1952 - (1988) - Sincronicidade. Vozes, RJ.
- 1961 - (1989) - Memórias, Sonhos e Reflexões. Nova Fronteira, RJ.
- 1974 - Tipos Psicológicos. Zahar, RJ.
- LEVI-STRAUSS, Claude - 1976 - As Estruturas Elementares do Parentesco. Vozes, RJ.
- 1989 - O Pensamento Selvagem. Papirus, SP.

- MESQUITELA, Lima - 1983 - Antropologia do Simbólico. Presença, Lisboa.
- RIBEIRO, Jorge Ponciano - 1992 - "Educação Holística", in Visão Holística em Psicologia e Educação. Brandão e Crema, orgs. Summus, SP.
- SODRE, Muniz - 1983 - A Verdade Seduzida: Por um Conceito de Cultura no Brasil. Codecri, RJ.
- TONNIES, Ferdinand - 1942 - Princípios de Sociologia. Fondo de Cultura Económica, México.
- VAN GENNEP, Arnold - 1977 - Os Ritos de Passagem. Vozes, RJ.