

DISCENSO

DISCENSO

Revista de graduação do PET-DIREITO-UFSC



FUNDAÇÃO
BOITEUX



Florianópolis, 2010.

Conselho Editorial

Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi, Prof.ª Dr.ª Vera Regina Pereira de Andrade, Adailton Pires Costa, Ana Carolina Ceriotti, Ana Paula Borges Martins, Carolina Duarte Zambonato, Elysa Tomazi, Felipe Dutra Demetri, Guilherme Felix Coimbra Cardoso, Helena Kleine Oliveira, Lorena Paula José Duarte, Lucas Gonzaga Censi, Marcel Soares de Souza, Marja Laurindo, Pedro Eduardo Zini Davoglio, Rafael Cataneo Becker, Rodrigo Alessandro Sartoti, Ricardo Sant'Ana Felix dos Santos, Victor Cavallini, Victor Porto Cândido

Centro de Ciências Jurídicas

Diretora: Prof.ª Dr.ª Olga Maria Boschi Aguiar de Oliveira

Vice-diretor: Prof. Dr. Ubaldo Cesar Balthazar

Programa de Educação Tutorial (PET/DIREITO/UFSC)

Tutora: Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi

Bolsistas: Ana Carolina Ceriotti, Ana Paula Borges Martins, Carolina Duarte Zambonato, Elysa Tomazi, Felipe Dutra Demetri, Guilherme Felix Coimbra Cardoso, Helena Kleine Oliveira, Lucas Gonzaga Censi, Marcel Soares de Souza, Marja Laurindo, Pedro Eduardo Zini Davoglio, Rafael Cataneo Becker, Rodrigo Alessandro Sartoti, Victor Cavallini, Victor Porto Cândido

Projeto Gráfico

Karina Silveira

Diagramação e Tratamento de Imagem

Guilherme Ataíde Costa

Capa

Marcel Soares de Souza, com imagem de Carlos Latuff

Autores das imagens de abertura das seções

Luke Kopycinski (Opinião), Jill Stanton (Debate), Thomas Moglu (Dossiê), Sarah Ferrick (Artigos), Deema Bayrakdar (Cultura e Arte), Alex Chiu (Espaço Público)

* Material obtido em: <http://carbonmade.com/>

Revisão

Bolsistas do PET-DIREITO-UFSC

Endereço

Campus Universitário Trindade, Centro de Ciências Jurídicas, Sala 108

Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

CEP: 88036-970 - Telefone: (48) 3721-6522

<http://petdireito.blogspot.com/> - petdirufsc@gmail.com

D611 Disenso : Revista de graduação do PET-DIREITO-UFSC. – v.1,
n.2 (2010) – . – Florianópolis : Fundação Boiteux, 2010.

v.

Anual

ISSN: 1984-1698

1. Direito – Estudo e ensino. 2. Direito – Filosofia. 3. Direito – História e crítica. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Educação Tutorial. Revista Disenso.

CDU:34

Catálogo na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071

Sumário

Apresentação	9
Opinião	11
Entrevista com Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig Por: <i>Eduardo Granzotto Mello, Marcel Soares de Souza e Moisés Alves Soares</i>	13
Entrevista com Prof. Dr. Eduardo Carlos Bianca Bittar Por: <i>Marcel Soares de Souza e Moisés Alves Soares</i>	25
Debate	35
Modernidade, pós-modernidade, ou capitalismo? Por: <i>Ellen Meiksins Wood</i>	37
Rascunho de uma crítica à utopia liberal (ou do quê o moribundo Lenin ainda tem a nos dizer) Por: <i>Fernando José Caldeira Bastos Neto</i>	59
Em Busca da Totalidade Perdida: O Direito e a Crítica do Relativismo Pós-Moderno Por: <i>Mozart Silvano Pereira</i>	73
Para uma crítica do conceito pós-modernista de verdade Por: <i>Pedro Eduardo Zini Davoglio</i>	95
Dossiê.....	109
O saber hegemônico, a ocultação do real e o desperdício de experiência na obra de Boaventura Por: <i>Ana Carolina Ceriotti</i>	111

Boaventura e a Questão da Classe Social Por: <i>Carolina Duarte Zambonato</i>	123
Um diálogo sobre as <i>Factory Acts</i> Por: <i>Helena Kleine Oliveira</i>	139
Ciência, crise e crítica: o conhecimento pós-moderno na obra de Boaventura de Sousa Santos Por: <i>Rafael Cataneo Becker</i>	155
Epistemologias críticas, ecologia de saberes e o compromisso ético-político com a libertação Por: <i>Ricardo Sant'Ana Felix dos Santos</i>	173
Artigos	201
Uma crítica ao tribunal do júri a partir do julgamento de Dimitri Karamazov da obra Os Irmãos Karamazovi de Dostoiévski Por: <i>Alexandre Pereira Hubert e Rodrigo Alessandro Sartoti</i>	203
O Direito sob a perspectiva de Michel Foucault Por: <i>Elysa Tomazi</i>	219
Brasil, <i>Jeitinho</i> e Flexibilização da Ordem Jurídica Por: <i>Gislaine de Paula</i>	245
A utopia necessária de bloch Por: <i>Guilherme Coimbra Felix Cardoso</i>	265
Constitucionalismo intercultural: possibilidades para a emancipação indígena na América latina Por: <i>Guilherme Ricken</i>	281
Uma análise Pachukaniana do conceito de Direito de Roberto Lyra Filho Por: <i>Helena Kleine Oliveira</i>	307
Violência estrutural e direito: Incidentes para além de Antares Por: <i>Lucas Gonzaga Censi</i>	335

O Pluralismo Jurídico na América Latina: O atual reconhecimento Constitucional da legalidade e jurisdição indígena e seus limites Por: <i>Marina Corrêa de Almeida</i>	361
Direito como suposta ciência jurídica: Análise de uma ontologia de cristalização do sujeito Por: <i>Marja Mangili Laurindo</i>	379
Notas sobre a constituição do complexo jurídico na Ontologia do Ser Social de György Lukács Por: <i>Marcel Soares de Souza</i>	395
Cultura e Arte	415
Mahler e Freud: o encontro e os encontros Por: <i>Felipe Dutra Demetri</i>	417
Simplicidade Por: <i>Marco Antônio Vargas Sandi</i>	423
Angústia, abertura e revolta: <i>A Queda</i> de Albert Camus e o conceito de inautenticidade em Martin Heidegger Por: <i>Marja Mangili Laurindo</i>	427
Almoço, sábado Por: <i>Rafael Cataneo Becker</i>	437
Mais uma resposta a Caetano Por: <i>Victor Porto Cândido</i>	439
Espaço Público	441
Recepção aos Calouros Por: <i>Alunos do PET Direito UFSC</i>	443
Reforma dos Universitários Por: <i>Karla Patrícia Costa de Moura</i>	447

Uma reflexão socrática sobre a Universidade	
Por: <i>Elysa Tomazi</i>	453
Plantação de Falácias.	
Por: <i>Marcel Soares de Souza e Victor Porto Cândido</i>	459
Saindo da Torre de Marfim: um relato do 31º ENED	
Por: <i>Rodrigo Sartoti</i>	471
Poesia	475
CABO DE GUERRA	477
Paródia (Deixa a vida me levar - Zeca Pagodinho)	479
Paródia do Hino Nacional Brasileiro, feita na atividade com o PET Direito no dia 27/08/2010.	481

Apresentação

A revista *Discenso*, iniciativa do Programa de Educação Tutorial (PET) em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com o apoio do Centro de Ciências Jurídicas, representa a constante elaboração de seu próprio espaço. Como no número passado, ela constitui veículo material de publicação das atividades de pesquisa e extensão desenvolvidas pelos discentes no âmbito da graduação. Há, no fato de sua existência mesma, uma polêmica: na ausência de lugar que habitam os graduandos, isolados do mundo da *gente grande* e da produção *de verdade*, também há pensamento – e crítica.

Este segundo número quer discutir desde a capa: Ernesto Guevara adornado por um véu do hijab abre espaço a inúmeras interpretações, nenhuma das quais muito cômoda. É propriamente o debate acerca da pós-modernidade que, como no interior da revista conduz o leitor, deve conduzir o observador também na busca de significados à imagem da capa. Se, por um lado, o Che pode ser encarado como o modelo, ou o sujeito da modernidade por excelência – o qual, munido da perspectiva da totalidade, estava no germen da Revolução –, o véu sobreposto deve ser entendido como lançando-o à posição de uma minoria étnica, sujeito da resistência reivindicada por teóricos da pós-modernidade. De autoria argentina e estética própria da pop-art, o próprio cosmopolitismo da imagem – identificado por muitos estudiosos do capitalismo pós-industrial (e até de um pretense pós-capitalismo) como o traço marcante da miscelânea e da globalização insignes nos nossos tempos – pretende indicar e deve ser significado pela reflexão posterior.

A organização interna da revista permanece a mesma do número antecedente. A *Opinião* registra entrevistas com os professores Eduardo C. Bittar (USP) e Celso Ludwig (UFPR), que iniciam

a discussão sobre a questão jurídica na pós-modernidade a partir das posições que tomam desde a Filosofia do Direito.

A seção *Debate* é guiada pelo mesmo tema e traz uma perspectiva crítica a respeito dos debates sobre esse “novo” tempo histórico. Destacam-se temas como a ruptura epistemológica e o lugar que hoje ocupam os teóricos da pós-modernidade no pensamento social, bem como o resgate de alguns elementos centrais da crítica moderna, sua cuidadosa revisão e reivindicações de vida.

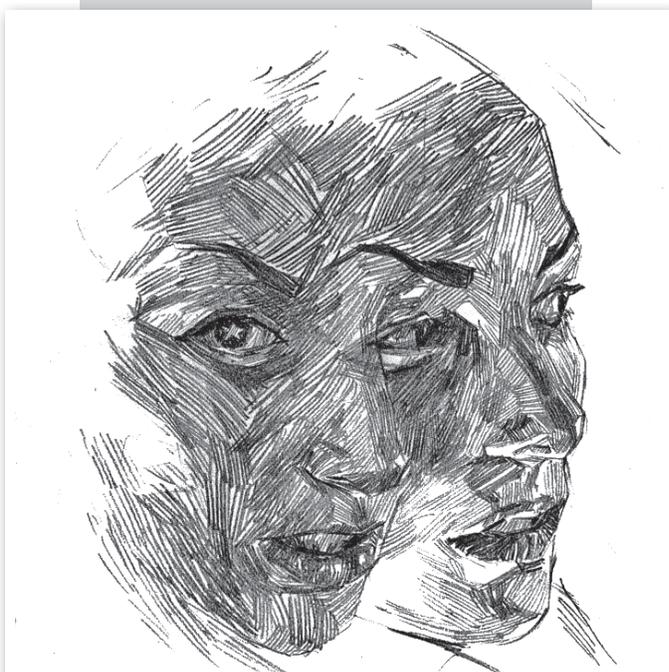
O *Dossiê* foi elaborado a partir da obra de Boaventura de Sousa Santos e sua pós-modernidade de oposição, de seus textos antigos aos mais recentes no intuito de traçar um perfil e discutir as várias nuances do autor, bem como situá-lo no contexto do debate geral da revista. Suas análises sobre a questão da Universidade e sua epistemologia são discutidas desde aportes críticos, que filtram e tensionam sempre o seu pensamento a uma interpretação de esquerda.

Produções sem restrições temáticas encontram-se nos *Artigos*, sucedidos então pela seção *Cultura & Arte*, que traz resenhas e críticas, além da poesia e prosa de autoria de alunos de graduação em Direito.

Fecha a revista o *Espaço Público*, destinado às elaborações dos discentes em temas atinentes à realidade que vivenciam e percebem desde o Curso até o sistema de justiça e a sociedade. Em especial, temos neste número a contribuição dos *calouros* de Direito da UFSC, após as atividades junto a eles desenvolvidas pelo PET que, para nossa grata surpresa, desencadearam interessantes discussões e manifestações artísticas variadas.

Finda esta apresentação, cabe a cada um folhear a revista e descobrir o seu interior. De todo modo, podemos adiantar que ela é a expressão do espírito que move o PET e os estudantes que anseiam por um direito diferente, e que sem dúvidas traz consigo muito mais perguntas do que respostas.

Conselho Editorial



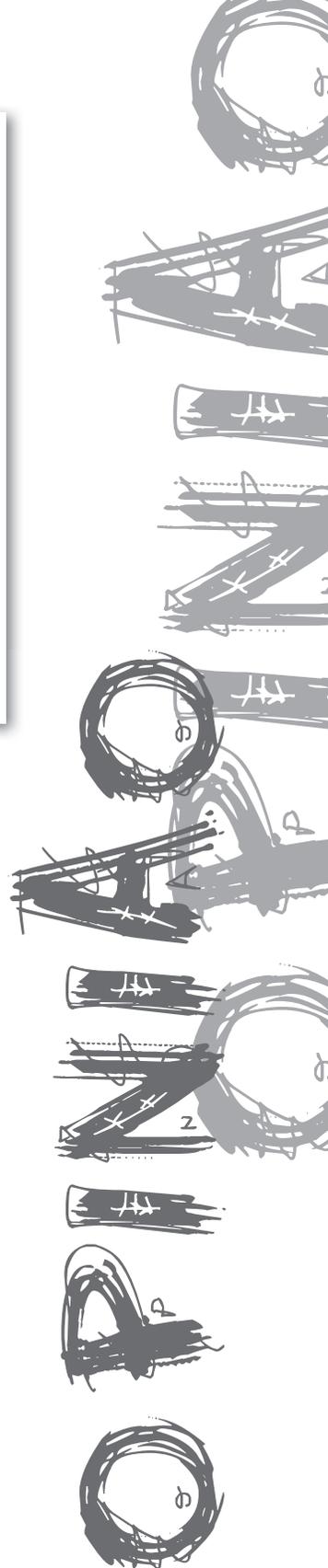
Entrevista com os professores

Celso Luiz Ludwig

Universidade Federal do Paraná

Eduardo Carlos Bianca Bittar

Universidade de São Paulo



Entrevista com Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig (UFPR)

*Por Eduardo Granzotto Mello,
Marcel Soares de Souza e
Moisés Alves Soares*

1. A temática central do segundo número da *Revista Discenso* é “O direito e o debate da pós-modernidade”. O senhor vem trabalhando, de forma pioneira, a introdução da Filosofia da Libertação no campo do Direito. Como a Filosofia da Libertação enfrenta o debate da crítica da modernidade?

Ludwig: Creio que a chamada Filosofia da Libertação pode ser inicialmente *situada* na ordem da diferença paradigmática da Filosofia. Com isso quero significar a específica classificação da filosofia, o que se tornou costume com o conceito de paradigma. A classificação com o auxílio das palavras *ser*, *consciência* e *linguagem* indica o mapa da história da filosofia no ocidente, segundo concepção de importantes filósofos, como Apel e Habermas. Certa filosofia latino-americana reivindica um lugar nessa classificação, a partir pelo menos dos anos 70 do século 20. É a chamada Filosofia da Libertação. E que na ordem dos paradigmas da filosofia postula seu lugar com o auxílio da palavra *vida*. Teríamos assim, *ser*, *consciência*, *linguagem* e *vida*. De algum modo, se trata de uma reflexão que não tem como *ponto de partida* a *consciência* (enfim, a subjetividade consciencial, a racionalidade subjetiva, a epistemologia metódica), nem a *linguagem* (enfim, razão comunicativa, intersubjetividade comunicacional), indicativos da

modernidade e neomodernidade, mas sim, afirma seu ponto de partida, como condição de possibilidade, na *vida* que na ordem dos fundamentos está *afirmada*, e na ordem da *crítica* se apresenta como *negada*, indício que permite e encaminha o debate da crítica da modernidade, na condição *transmoderna*. E é nessa condição da *transmodernidade* que a crítica à modernidade se desenha. Não como *ruptura* total na linha que indicaria um tempo situado para *depois* da modernidade, algo que indicaria um *após*, como se encontra na *pós-modernidade*. A transmodernidade possibilita a crítica da modernidade para além do horizonte hermenêutico da pós-modernidade. Assim o debate deixa de ser, como em geral acontece, uma polêmica entre modernidade e pós-modernidade. No entanto, cabe acentuar que a *crítica* se faz a partir da *diferença transmoderna*. Essa diferença permite ampliar o debate, neste caso, proposto pelo pensamento contra-hegemônico e pelas *filosofias de libertação* ou *des-coloniais*, que tem como ponto de partida, por exemplo, não só as utopias modernas ou o niilismo pós-moderno, mas as *utopias factíveis* criativamente formuladas pelos *dissensos* legitimamente obtidos pelas diversas e heterogêneas *comunidades das vítimas*. E portanto, assim rejeita o conteúdo *negativo* e *mítico* de justificação de uma práxis irracional e violenta, oriunda da modernidade. No entanto, essa condição não se esgota na *diferença transmoderna*, assunto que vem indicado na segunda pergunta.

2. O conceito de transmodernidade integra, sob novos postulados, elementos oriundos das tradições político-filosóficas da modernidade. Como se leva a cabo a proposta da transmodernidade no campo do Direito?

Ludwig: Bem, de fato o conceito de transmodernidade integra de algum modo a tradição político-filosófica da modernidade. Assinalei na resposta anterior – ainda que apenas indicativamente – a condição que parte da *diferença transmoderna*. Creio que agora está em jogo o que diz respeito ao que há de *moderno* na condição *transmoderna*. Digamos que está em jogo o que há de comum en-

tre ambos, sua identidade. Da tradição moderna é recepcionada a racionalidade, em especial, o caráter emancipatório da racionalidade moderna, porém não só, pois o caráter instrumental e estratégico dessa racionalidade também pode estar a serviço da factibilidade da vida, que na maior parte das vezes e para a maioria das vítimas do sistema está constantemente em risco. No entanto, como bem destaca a pergunta, a compreensão da racionalidade moderna, em sentido amplo, é feita a partir de novos postulados, e de novos sujeitos históricos, acrescentaria. De igual modo, o conceito de transmodernidade recepciona da pós-modernidade a crítica que esta faz da racionalidade moderna, em especial no que concerne ao seu sentido lógico e epistemológico. E esta recepção já é um indicativo do exame crítico que se pretende na transmodernidade, sem deixar de acentuar a diferença transmoderna que vem indicada na resposta da primeira pergunta.

Quanto ao aspecto final da pergunta, a tarefa no campo do direito tem longo caminho pela frente. No sentido específico ainda não se fez muito. Um possível indicativo pode talvez ser esboçado, no contexto categorial e no horizonte hermenêutico da transmodernidade, levando em conta o conjunto das elaborações da Filosofia da Libertação. E dizer inicialmente – e me reporto a alguns argumentos que em outra ocasião formulei ao tratar da *transformação do direito* - que assim como os *campos* ético e político na Filosofia da Libertação, o *campo jurídico*, também pode ser concebido em níveis diferentes. Por exemplo: o primeiro seria o nível dos *princípios universais e abstratos*; o segundo, o nível particular das *mediações sistêmicas*; e o terceiro, o nível da *ação concreta*. Em cada um desses níveis, a reflexão poderá mostrar elementos da *diferenciação transmoderna*, exigência de uma filosofia *jurídica transmoderna* ou *de libertação*. Cada um desses três níveis de generalidade do *Jurídico* exige ainda a reflexão e aprofundamento. Isso está por ser feito. No entanto, o tipo de racionalidade pode ser esboçado nos processos de transformação crítica. Esse processo que parte da *negatividade*, estará orientado pelos *princípios universais da crítica material, da crítica formal e do novo possível*. E se

a transformação crítica é necessária em todos os campos, e cabe à ética filosófica se ocupar da reflexão no *campo ético*, à filosofia política no *campo político*, e cabe à *filosofia jurídica* lidar com o *campo jurídico* (nos níveis já mencionados: dos *princípios universais e abstratos*; das *mediações sistêmicas*; e da *ação concreta*). Mas de que tipo de crítica se trata? Aí está, deve ser a crítica que não seja exclusivamente moderna, nem só pós-moderna. Por óbvio, se assim for, não será transmoderna. Por exemplo, é imprescindível partir de um critério que se mostre para além do horizonte da *totalidade* (se não, será moderno ou pós-moderno). Deve estar na ordem da *exterioridade*. Isso significa retornar sempre ao *critério-fonte* – a vida concreta como modo de realidade – e que conduz ao *princípio crítico da obrigação de produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito em comunidade*, através da *mediação sistêmica que é o sistema direito*. A impossibilidade de viver em algum nível – viver dignamente –, manifestada negativamente em algum aspecto material da vida, revela igualmente uma *negatividade formal*, que pode ter sido produzida pelo direito ou não reconhecida pelo sistema do direito vigente. A *crítica jurídica* passa a ser necessária como momento negativo que descobre a *injustiça* (na positividade), agora desde a *negatividade formal* (algum aspecto *material* da vida é negado formalmente). Assim, o conceito de justiça surge desde o conceito de *injustiça* (Hinkelammert). Esse conceito permite dizer que a *injustiça* consiste em não reproduzir e desenvolver a vida humana, a começar pelas condições materiais – econômico-ecológicas, por exemplo. Pode-se derivar, também como contra-imagem, que a *justiça* é produzir as condições materiais da vida, conservando, porém, as suas fontes originais: a natureza e o ser humano trabalhador. Assim, a *injustiça* está nos mais diversos níveis de *negação* da vida concreta dos sujeitos. E a *transformação do sistema direito* deve estar orientada pelo critério específico, de que a realização da *justiça* está na negação dessa negação (dialética) desde a *positividade* (momento analético, os *novos direitos*). A exigência de justiça surge, portanto, da *negatividade*. E, certamente, uma das importantes determi-

nações dessa negatividade é jurídica. Está na esfera dos direitos – dos direitos *negados* –, negação, portanto, no *campo* jurídico. Por um lado, essa negatividade é efeito da perversidade da lógica global do sistema mundo nesse momento histórico, por outro, no entanto, é efeito específico da lógica de cada subsistema: efeitos negativos do subsistema jurídico. Uma das mediações específicas, neste caso, é a de possibilitar o exercício efetivo de incorporação de *novos direitos*. Essa transformação é possível quando os atores que sofrem as negações tomam consciência de um novo direito que se produz na história concreta da *comunidade das vítimas*, que ganha legitimidade intersubjetiva, porque há negação material da vida, com pretensão de nova legalidade. Dessa maneira, os *novos direitos*, orientados pelo critério de justiça mencionado, passam a ser necessários, pois visam a *afirmação* de *direitos* daqueles que têm uma dimensão da vida negada. Refiro-me àqueles que se encontram na condição de “sem-direitos” (ou vítimas do sistema direito vigente). Portanto, é este o espaço dos *novos sujeitos de direitos*, compreendidos a partir da *racionalidade negada*, na perspectiva antropocêntrica, ótica do paradigma da *vida concreta como modo de realidade* (aqui o *modo* é o da “vida negada”), no horizonte do projeto transmoderno. Por fim, a dialética que movimenta a reconstrução do sistema jurídico no entrecruzamento do direito que permanece com o direito insurgente, não pode se reduzir à dialética entre *conteúdo* e *forma*, mas deve incluir a dialética entre *afirmação* e *negação*, o que faz com que a *racionalidade jurídica crítico-libertadora* seja *material* e *negativa*. Nessa ótica, creio que a função específica do sistema direito seja dupla: de um lado, a função é de *conservação* onde a vida está *afirmada*; e, de outro, a função é de *transformação* onde a vida está *negada*.

3. Pode-se perceber grande convergência entre elementos teóricos e políticos da Filosofia da Libertação e as formulações do pluralismo jurídico. Em que sentido o pluralismo jurídico expressa a alternatividade da Filosofia da Libertação? Qual o papel das pesquisas de Boaventura de Sousa Santos no contexto

dessa aproximação crítica?

Ludwig: *Penso que seja possível estabelecer convergências entre elementos teóricos e políticos da Filosofia da Libertação e formulações do pluralismo jurídico, em especial quando se trata do pluralismo jurídico de cunho emancipatório ou de libertação. Primeiro, porque tanto a Filosofia da Libertação quanto o Pluralismo Jurídico comunitário participativo têm em vista o horizonte do projeto transmoderno ou des-colonial. Pretendem uma crítica colonial. Estão abertos à reflexão teórico-crítica na linha de um giro epistemológico pós-colonial, ou mais do que isso, um giro epistemológico des-colonial, o que se apresenta como uma das condições de possibilidade de justificação da Filosofia da Libertação e do Pluralismo Jurídico emancipatório também, na especial concepção proposta por Antonio Carlos Wolkmer, por exemplo. Sabemos que na proposta alternativa do pluralismo jurídico mencionado, a exigência de determinadas condições, tais como a legitimidade de novos sujeitos coletivos, a fundamentação de uma ética da alteridade, a implementação de um sistema de satisfação de necessidades, a consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória e de libertação, são temas comuns à Filosofia da Libertação e ao Pluralismo Jurídico. É claro, cada campo trata tais temas com as exigências e categorias pertinentes, sendo possível estabelecer as conexões que os relacionam. Como exemplo, poderia citar em relação ao Pluralismo Jurídico dois aspectos. Um relacionado à compreensão do campo do Direito para além dos limites da *juridicidade positivista*, ou para além *dos limites da cultura do monismo jurídico*. E outro, a concepção do Direito como *instrumento de emancipação ou libertação* daqueles que sofrem mais com as injustiças estruturais dos sistemas e da própria prática do Direito, em seu sentido mais conservador. Portanto, são reflexões críticas e propositivas no sentido do pluralismo jurídico emancipador, ou do pluralismo jurídico que aposta no potencial emancipatório da racionalidade, que constrói conceitualmente o pluralismo jurídico desde as práticas sociais dos excluídos, desde a comunidade das vítimas, que possuem carências nas dimensões*

materiais (conteúdos das necessidades básicas negados), formais ou procedimentais (dizem respeito à participação na organização política) e fundada numa ética da alteridade. Nesses aspectos se aproxima, e por vezes parte da Filosofia da Libertação, em especial da perspectiva ética desenvolvida por Enrique Dussel, para mencionar um dos pensadores da Filosofia da Libertação.

Portanto, nesse amplo caminho está presente a questão da necessidade e possibilidade de uma fundamentação do *pluralismo*, a partir da Filosofia da Libertação, desde a *exterioridade negada*, na condição de expressão de *um pensamento alternativo para as alternativas*, seja para torná-las factíveis, seja para inventá-las. E é nisso que está precisamente a importância do pensamento de Boaventura de Souza Santos para a filosofia da libertação: afirmar a necessidade e a possibilidade de uma pensamento alternativo para as alternativas. Primeiro o destaque à crítica da modernidade de modo amplo, e em especial, à análise e à crítica ao que considera o cerne da racionalidade moderna: o hegemônico paradigma epistemológico. Indica a necessidade de uma ecologia dos saberes (do monismo ao pluralismo). E segundo, o destaque que dá à crítica do desperdício das experiências, com a finalidade de *renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, para a invenção de utopias. Isso para apenas indicar um caminho que mostra a importância do pensador português.

4. No que diz respeito à produção contemporânea de Boaventura de Sousa Santos sobre a temática da pós-modernidade, tal convergência continua existindo?

Ludwig: Creio que sim, e ainda em maior consonância. Pois vitm a pesquisa e o diálogo que faz com pensadores de países periféricos e semi-periféricos está sendo muito produtivo. Refiro-me em particular ao projeto por ele organizado, que reúne seis países – Portugal, Colômbia, Brasil, África do Sul, Índia e Moçambique – com cerca de sessenta pesquisadores sociais. Diversas obras já foram publicadas. Temos em português *Democratizar a Democracia*, *Produzir para viver*, *Reconhecer para libertar*, *Semear outras*

soluções, e Trabalhar o mundo. Acho, por exemplo, salutar epistemológica e politicamente ressaltar a crítica que faz às ciências sociais hegemônicas produzidas em três ou quatro países do Norte, tendo em conta a crise pelas quais passam, tanto as *estrutural-funcionalistas* que visaram mais a *regulação*, quanto as *marxistas ou críticas* centradas na *emancipação*, porque sempre apresentam uma idéia *eurocêntrica* dessa *tensão*, ou seja *colonialista*, e nesse contexto propõe uma *emancipação social a partir do Sul, uma Epistemologia do Sul*, que teria como exigência o *pós-colonialismo*.

5. A crítica da sociedade moderna empreendida por Marx tem como um de seus traços fundamentais a centralidade do trabalho. De que modo a filosofia da libertação enfrenta o problema da centralidade do trabalho no quadro de sua proposta transmoderna?

Ludwig: Bem, essa pergunta é ao mesmo tempo abrangente e profunda. Não saberei respondê-la nas suas exigências de amplitude e também na radicalidade que merece.

Ainda assim, menciono que o tema não escapa da análise transmoderna. Enrique Dussel se ocupa do tema por diversas vezes, pelo que lembro, pelo menos nas seguintes obras: *Filosofia de la Produccion* (1984); esta obra tem três escritos, sendo que o segundo é uma introdução ao “Cuaderno tecnológico histórico” de Marx, na definição do próprio Dussel; depois, vem as obras *La producción teórica de Marx: un comentario a los grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988), e *El último Marx (1863-1882) y la liberación latino-americana* (1990). É um importante estudo da obra de Marx, na ótica da compreensão da realidade latino-americana, na relação dialética e analética entre as categorias da *totalidade* e da *exterioridade*. Penso, no entanto, que não é o caso de entrar no mérito da análise neste momento.

Uma segunda referência pode ser mencionada. Esta agora é *categorial*. Na arquitetônica filosófica proposta por Dussel são três os momentos das fundamentação, seguidos de três momentos da

crítica, assim distribuídos: desde o momento *material ou de conteúdo* (1°), articulado com o momento *formal ou procedimental* (2°), até alcançar o momento da *factibilidade* ética como processo efetivo (3°), – isso na ordem dos *fundamentos*; e o *ponto de partida na ordem crítica* vai desde o momento da *crítica material* (4°) do sistema como dominador, abrindo passagem para o momento da *crítica formal* (5°), na condição de nova validade consensual anti-hegemônica desde as comunidades das vítimas, para enfim, enfrentar a construção da *nova factibilidade*, agora crítica (práxis de libertação), como momento final (6°). Nessa arquitetura o momento material (1°), bem como a crítica material (4°), principalmente este quarto momento, tem na dimensão econômica uma das determinações centrais para a realização do princípio da produção, reprodução e desenvolvimento da vida de cada sujeito concreto como modo de realidade. Afirmar a realidade material significa conceber a vida humana impregnada de “necessidades”, porque antes de tudo, corporalidade viva e vulnerável, a começar pela necessidade básica dos alimentos e bens frutos do trabalho.

E uma terceira referência que posso mencionar vem das reflexões de Franz Hinkelammert, na medida em que faz uma crítica econômica ao capitalismo e também ao socialismo, porque esses dois paradigmas societários acabariam sempre produzindo sobran-tes, excluídos, tendo em conta a lógica econômica que preside cada um deles.

De forma esquemática, na perspectiva da *lógica do mercado* está em jogo aquela lógica econômica que diz que o interesse comum passa pelo interesse próprio de cada um. Assim, o interesse de todos estará resguardado na medida em que cada um age interessado em seu próprio interesse, ou seja a conhecida teoria da *mão invisível* de Adam Smith. Trata-se da utopia do mercado total, que de algum modo ou outro domina a ciência econômica burguesa da qual deriva seus valores. Sabemos que não é diferente a teoria clássica do salários, que tem como base o conceito de valor de uso. Aquele que não consegue acesso à subsistência está condenado à morte. Quem não se integra ao mercado é uma pessoa que

sobra. Quem sobra, está condenado à morte! Como resposta a tal lógica, a crítica, a crítica filosófica, a econômica e a social da teoria de Marx, tem na produção sua centralidade. A crítica marxiana, tem em conta que a reprodução da vida humana é a condição de possibilidade de atuação econômica. É o conhecido fenômeno da pauperização, hoje mais evidenciado como a exclusão. Marx crítica a constatação de Adam Smith de que o mercado ao produzir sobrantes e eliminá-los, gera a harmonia da sociedade. Por *inversão*, Marx conclui, que por causa disso, o mercado cria conflitos, e não harmonia. A harmonia, se tanto, é para a minoria, e os demais são ameaçados pelo mercado capitalista. A crítica de Marx, a partir da produção, mostra que um mercado que cria sobrantes e os elimina contém uma lógica destrutiva para o ser humano, e também, como diz, é uma lógica que destrói a natureza. Sabemos que a análise de Marx projeta a superação do capitalismo pelo socialismo/comunismo. Da pauperização à necessidade da superação do capitalismo como possibilidade de sobrevivência da humanidade. A tese é esta: como o mercado capitalista destrói a vida humana e a da natureza, a humanidade, para sobreviver, deverá forçosamente superá-la. Tanto para Marx como para os movimentos socialistas que têm por base sua teoria, isso parece evidente. No entanto, Hinkelammert, avalia que os dois paradigmas sociais, o capitalismo e o socialismo, cada qual em sua concepção teórica básica, são inversamente complementares, embora partam de pontos de vista diferentes: um parte do mercado, para construir sua utopia do mercado idealizado; o outro, parte das necessidades do ser humano concreto para desembocar na idealização de uma sociedade sem mercado, com sua utopia do comunismo. Porém, os dois sistemas prometem uma solução universal para a totalidade da humanidade, e *ambos vinculam sua solução à vigência de um processo técnico ilimitado e irrestrito e à promessa de um esplendor futuro derivado de sua magia*. A crise do socialismo, entre outras razões, decorreu da paralisação do crescimento econômico e da incapacidade de acompanhar o passo da revolução tecnológica que ocorria no Ocidente. Essa situação mostrou que a pressão

para a exclusão – sobrantes – de grande parte da população ocorria também no socialismo. Ao não se fazer isso, a partir da tese do pleno emprego, se sufocava a dinâmica econômica: dois trabalhadores ocupados num posto de trabalho planejado para apenas um não produzem mais do que um, ou até menos. A promessa de que o socialismo teria uma dinâmica econômica maior do que a do capitalismo constituía a base de sua legitimidade. Na medida em que isso não se confirmou, o socialismo (soviético) viveu a crise dessa legitimidade.

Assim, conclui Franz Heinkelammert que, por um lado, o colapso do socialismo soviético mostra que o socialismo não era a alternativa necessária para responder à crise do capitalismo. No entanto, a chamada “vitória do capitalismo” mostra que a crise do capitalismo é a crise da civilização ocidental. Pois, não se vislumbra nenhuma solução a não ser por meio de mudanças essenciais do próprio sistema de acumulação de capital hoje vigente. Superar a crise do capitalismo leva agora à necessidade de ir além da civilização ocidental. Ir além da modernidade. Por que seria assim? Porque estamos diante de uma crise de civilização, e não apenas diante da crise das relações sociais de produção, embora a crise passe por elas. A alternativa terá que ser uma alternativa para esta civilização. Enfrentamos assim não apenas a crise do capitalismo, mas também uma crise do conceito fundante da modernidade. Em consequência, se desfaz a já tradicional polarização entre capitalismo e socialismo. Estes dois pólos estão inscritos na civilização ocidental – a modernidade. Alguns apontam para a pós-modernidade, outros para a hipermodernidade, há os que olham para trás – os pré-modernos -, como há também os que apontam no sentido da transmodernidade, ou pós-colonialismo, ou ainda descolonialismo, sem perder de vista o sentido forte da centralidade do trabalho no horizonte da produção de um viver, e viver melhor. Em vez da polarização capitalismo/socialismo, surge nova polarização, que é a polarização capitalismo/vida, capitalismo/sobrevivência da humanidade.

Em muitas partes do mundo, especialmente na América La-

tina, aparecem movimentos que fazem referência a outro mundo possível. Esta menção a “outro mundo possível” é colocada no lugar do que anteriormente era o socialismo. Que outro mundo possível é este? É para esse horizonte que a reflexão transmoderna aponta, subsumindo a centralidade do trabalho, na afirmação do *princípio vida*.

Penso que as breves referências mencionadas indicam a preocupação com a centralidade do trabalho na produção, reprodução e desenvolvimento da vida, em especial quando se trata da *vida negada*.

Por fim, o transmoderno subsume aqui com muita força o moderno em seu paradigma da produção. E certamente está, neste aspecto particular, mais para o moderno do que para o pós-moderno.

6. Como o senhor avalia o desenvolvimento atual das pesquisas envolvendo a Filosofia da Libertação no campo do Direito no Brasil?

Ludwig: Não tenho conhecimento mais abrangente dessa situação. Tenho informações bastante fragmentadas sobre o assunto. O que se observa é a publicação de um ou outro artigo incluindo a filosofia da libertação como aporte teórico entre outros da linha crítica em geral. Observo também a presença de categorias da filosofia da libertação em uma ou outra monografia de final de curso, bem como em Dissertações e Teses, em uma ou outro Curso de Direito, ou Programas de Pós-Graduação. Nada mais do que isso. Essas são no entanto impressões e percepções que carecem de pesquisa para que se tenham um melhor conhecimento da situação.

Entrevista com Prof. Dr. Eduardo Carlos Bianca Bittar (USP)

Por Marcel Soares de Souza e Moisés Alves Soares

1. A temática central do segundo número da Revista Discenso é “O direito e o debate da pós-modernidade”. O conceito de pós-modernidade tem sido objeto de intensos debates acadêmicos, tanto na linha daqueles que afirmam o fim das grandes narrativas e a fragmentação dos sujeitos, quanto do neoconservadorismo que impede a intervenção no processo histórico. Como o senhor se posiciona frente a tais debates?

Bittar: Batizar a realidade não é uma tarefa simples. Conceituar, muito menos. A tarefa de pensar na história, com a história e através da história, por vezes, nos traz certos percalços. Estar situado na história, falar de um lugar da história, é também já comprometer-se com o fato de se estar possuído pela história. Daí a dificuldade de entrar neste debate a respeito da condição do tempo presente.

Mas, quando se trata de falar da pós-modernidade, o que se pretende mencionar é um campo de tensões teóricas, e disputas ideológicas, existentes no campo das ciências sociais. Não se poderia, por isso, pretender encontrar consensos e muito menos idéias definitivas. O que se encontra, é o que se coleta. E esta dimensão do que é encontrável, dá-se na perspectiva de quem observa, daí o comprometimento entre ciência e ideologia, entre razão objetiva e razão subjetiva.

Posicionar-se diante desta dimensão de debates e entrecosques é abrir clareiras demonstrativas de perspectivas de hermenêutica do tempo presente. Neste caso, acredito ser impossível provocar o diagnóstico do tempo presente dentro da teoria tradicional. Nesta perspectiva, apreende-se pouco da condição sócio-temporal da humanidade submetida a renovadas redes de opressão e injustiça.

Na perspectiva da teoria crítica, procede-se metodologicamente de modo a verificar que existe uma correlação dialética no tempo, que dimensiona modernidade e pós-modernidade como fenômenos conjugados e opostos, simultaneamente. Não há que se imaginar que a modernidade tenha nascido do dia para a noite. Ela foi sendo cunhada lentamente, através de contradições que operavam a morte dilacerante, cozinhada, da estrutura do modo de produção medieval, bem como, este solapamento se processo com um conjunto de decrepitudes das ideologias reinantes e das formas de pensamento e julgamento que possibilitavam os juízos sobre o mundo. Aí sim, de repente, a Terra não é mais o centro do Universo.

Nesse sentido, o pós-moderno não é a identificação de um novo tempo, mas a gestação demorada de um novo tempo. Por isso, ele não é, por si mesmo, mas é enquanto está para outro, um anterior, a modernidade, em crise, e um posterior, o futuro da história. Alguns autores, situados neste debate, como por exemplo, Agnes Heller, Zygmunt Bauman e Albrecht Wellmer, entrevêm nesta dinâmica da história, a condição agonística e revisional do tempo presente. Isso significa que as ideologias modernas, muitas delas, não mais sobrevivem. Isso significa que certas contradições já se operaram. Mas, isto também significa que a modernidade ainda não foi superada, pois está aí operando por suas formas, ainda que rotas, esfaceladas e em crise (como é o caso da crise financeira global).

Para o neoconservadorismo, esta será a oportunidade para afirmar que o sujeito da história da tradição crítica tendo desaparecido, teriam desaparecido alternativas ao modo de funcionamento do sistema econômico, e, por isso, estar-se-ia diante de um

fim da história, por carência de dialética, que sempre pressupõe oposição e contradição, para que haja movimento. O debate não deixa de ser interessante, se considerado o ponto de vista da morte de *um sujeito da história*, e de *uma tendência emancipatória*, dentro de *uma tradição da filosofia do sujeito*. Mas, isso não significa nem o fim da história – cuja dialética opera independente da vontade dos indivíduos e dos teóricos, nem o fim da luta por emancipação – especialmente considerados os desafios climáticos, sociais e políticos de nossos tempo, e nem das linhas de pesquisa e reflexão que se propõem a falar em favor de uma *filosofia social*.

2. O dossiê deste segundo número da Revista Discenso versa sobre a obra de Boaventura de Sousa Santos. O pensador português distingue, em sua obra, o pós-modernismo de oposição de um pós-modernismo contemplativo, ao qual chama celebratório. A partir dessa teorização, o senhor pensa ser possível enxergar um campo conservador e um campo emancipatório dentre os teóricos da pós-modernidade?

Bittar: O que há para celebrar? A morte dos direitos, a perda de garantias de Estado, o enfraquecimento da consciência crítica na educação, a desarticulação dos movimentos sociais, a perda de referenciais para os sujeitos, a desilusão quanto às perspectivas da organização da luta para o futuro? Quando se trata de celebrar, se trata de festejar o banquete ao qual 3/4 do globo não podem participar, 9/10 das populações das nações não podem acessar. A celebração tem a ver com o caráter pouco-inventivo da condição pós-moderna, e, neste sentido, a perda da oposição e do sentido da oposição política dentro da modernidade, fator que, inclusive, gera uma grande anomia ideológica para as esquerdas em todo o mundo. O Muro de Berlim divide esta história. Por isso, a celebração tinha a ver muito com a condição político-econômica da expansão dos mercados nas fronteiras dos processos de globalização, e, neste sentido, a carroagem do neoliberalismo parecia incontrolável, e, dentro dela, o festim da abundância, do regozijo e da farra financeira. Este capítulo da história recente do capitalis-

mo já teve os seus efeitos mais notórios descerrados pela crítica à sociedade do consumo, à forma *tax free* de operar do capitalismo global, ao modo de operar a mecânica financista dos mercados globais. O que se vive hoje é um pouco a sensação de ressaca após a festa, após a celebração. Muita dor de cabeça e pouco o que fazer, além de se arrepender pelos exageros cometidos. Neste sentido, a tarefa das esquerdas passa a ser a de concentrar seus esforços na reconstrução do cenário de transcendência das formas de operar que geram injustiça, desigualdade, miséria e robustecem a opulência, o individualismo e a ganância especulativa.

3. A razão moderna foi objeto de crítica dos pensadores da Escola de Frankfurt no século XX, bem como dos teóricos contemporâneos da pós-modernidade. O senhor vê confluência possível entre essas duas abordagens?

Bittar: Ela é claramente notória. Um dos biógrafos da Escola de Frankfurt, Martin Jay, chega a afirmar que a Escola de Frankfurt contribuiu para a construção do cenário pós-moderno, na medida em que instalou a dúvida num campo de certezas que organizou de modo muito longínquo todo o processo de racionalização do mundo da vida (*Lebenswelt*) operado pela modernidade. O questionamento sobre o sentido da razão é, portanto, central neste diagnóstico. E é nesse sentido que a *Dialética do esclarecimento* (*Dialektik der Aufklärung*), de autoria de Mas Horkheimer e de Theodor Adorno, os mais pronunciados autores da primeira geração da Escola de Frankfurt, na minha opinião, o documento filosófico mais importante do século XX, teve um papel especial. Isso porque suas reflexões internas levam ao conceito de razão instrumental, noção de permite entrever que a dialética da modernidade não permite uma visão unilinear da história, e muito menos um encaminhamento da modernidade para o melhor, para o bem, para o progresso, para a luz, e instala uma dúvida onde antes existiam apenas certezas.

São os soldados de *Dachau*, são os médicos de *Buchenwald* e os engenheiros de *Auschwitz*, os autores do horror. E, assim, o

desvelamento de que a ciência, a razão, o conhecimento, a técnica, o desenvolvimento, o Estado... e todo o equipamento criado na modernidade para a “emancipação humana”, também pode ser convertido para a produção da experiência limítrofe, para a experiência da “opressão humana”.

Uma vez dado o descerramento do véu de ignorância que dividia nossos olhares ideologizados por amor à modernidade, nos percebemos dentro dos desvarios da forma como opera a dialética pendular da modernidade. Com isso, a partir destas leituras, nos tornamos críticos da modernidade. Por isso, o ambiente pós-moderno, como ambiente real-social, uma vez que todos os indivíduos estão afetados pela condição do tempo presente, e como ambiente teórico-acadêmico, uma vez que nem todos os envolvidos ‘sabem o que padecem’ e os ‘especialistas acadêmicos’ cuidam de provocar esta consciência, é um ambiente de revisão das experiências da modernidade, sem muita fé forte de que estaremos sendo conduzidos para melhor, e de que, por isso, neste momento, o juízo deve ser cauteloso, para seguir em direção ao futuro.

O que nos espreita? Os fantasmas da história recente, com seus abusos, exageros e retrocessos. Os gulags, ou a *Kristal Nacht* são apenas lembranças desses processos, a indicar e pontuar, ao leitor atento, que o dever de prosseguir na história não pode ser feito sem ponderar os erros da história passada.

4. A idéia do progresso como condição irrefreável também caracteriza o projeto da modernidade. Em sua opinião a crítica da idéia de progresso deve ser profunda e irrestrita ou é possível, na linha de T. W. Adorno, uma ressignificação crítica do conceito de progresso?

Bittar: A modernidade traz consigo a cultura de identidade entre progresso e ordem, e, desta equação, pretende-se extrair uma sociedade que caminha para a liberdade. Em verdade, o falseamento desta hipótese, e o imaginário social ideológico criado em torno dela somente faz por evidenciar a sustentação e legitimação do sistema econômico por si mesmo. É do alento a esta idéia que pa-

rece que a sociedade moderna produtivista e eficientista se socorre de um consenso social otimista com relação aos prognósticos de sua existência e atuação. E, assim, a sociedade se organiza com os olhos voltados para o futuro.

Se os medievais acreditavam em Deus, e sacralizavam rituais de vida em nome de Deus, e cometiam barbaridades em nome de Deus, os modernos descobriram um novo Deus, a quem se devota igualmente a mesma dedicação febril e cega: o progresso. Totemizado, este novo Deus da era das luzes polariza as energias sociais focando olhares entusiasmados no amor abstrato ao futuro prometido, ao mesmo tempo em que dá alento a processos de desintegração social e provoca profundas distorções na vida social.

Zygmunt Bauman (*Tempos líquidos*, 2007, p. 16) afirma, sobre este tema que o progresso “... já foi a manifestação mais extrema do otimismo radical e uma promessa de felicidade universalmente compartilhada e permanente, se afastou totalmente em direção ao pólo oposto, distópico e fatalista da antecipação: ele agora representa a ameaça de uma mudança inexorável e inescapável que, em vez de augurar a paz e o sossego, pressagia somente a crise e a tensão e impede que haja um momento de descanso”.

Retomo a idéia de contradição interna existente na forma de operar da modernidade, a chamada dialética do esclarecimento., a partir de *Progresso*, onde Adorno afirma: “A convergência de um progresso total com a negação do progresso, na sociedade burguesa que criou este conceito, origina-se do princípio dessa sociedade: a troca” (Adorno, *Progresso*, in *Palavra e sinais: modelos críticos*, 2, 1995, p. 59). Transcender esse quadro de questões, seria se apropriar do conceito de progresso, como uma categoria racional, laica, socialmente compreensível, ao mesmo tempo que necessária e indispensável, para fazê-la operar em favor de demandas socialmente relevantes, e não somente na base das categorias dos interesses do sistema econômico. Por isso, para Adorno, o progresso “...transformar-se-ia na resistência contra o perdurável perigo da recaída. Progresso é esta resistência em todos os graus, não o entregar-se à degradação mesma” (Adorno, *Progresso*, in

Palavra e sinais: modelos críticos, 2, 1995, p. 61).

Sim, precisamos de um conceito de progresso, cuja semântica seja redimensionada. Mas, isto não é possível sem a recusa, no sentido marcuseano (Marcuse, *A grande recusa hoje*, 1999, ps. 63/ 64). Podemos continuar devastando o planeta em nome das necessidades de reprodução do sistema? Podemos continuar fazendo avançar a desigualdade no terceiro mundo? Podemos continuar a abastecer a sociedade com formas de exercício profissional inconscientes de seu papel social? Podemos continuar a criar novas necessidades de consumo, quando fatias do mundo ainda sequer conhecem o básico? Podemos continuar a enxergar a relação homem-natureza como uma relação senhor-escravo? Se respondemos negativamente a estas cinco questões, a resposta é sim, estamos prontos para uma redefinição do conceito de progresso, tarefa esta a ser entregue à re-organização da luta por emancipação pelos diversos sujeitos interessados.

5. Para Göran Therborn – em comentário ao famoso ensaio de Max Horkheimer – em oposição à teoria tradicional, a teoria crítica representaria a crítica imanente da própria sociedade existente, fazendo emergir a contradição fundamental da sociedade capitalista e colocando-se fora dos mecanismos de reprodução e dos limites da divisão do trabalho prevalecente. O senhor considera que a distinção entre as categorias de teoria tradicional e teoria crítica ainda possui operatividade real?

Bittar: Sem dúvida alguma, mas preferirei perceber esta nuance dentro da teoria do direito. Se pensarmos o direito como sistema funcionalmente diferenciado, e que cumpre uma tarefa social específica, vêmo-lo operando dentro de uma sistemática específica, e, por isso, dentro da lógica servil em que se encontra encapsulado. Neste sentido, mais do que simplesmente operar dentro deste sistema, o direito deve assumir a sua feição modernizante emancipatória, a saber, a de realizar as condições para a sua auto-superação interna, como discurso hábil a promover processos de aquisição e consagração de liberdades, claro, sem nunca prescindir

dir da organização política. Para que isto seja possível, não é nos quadros de uma teoria tradicional do direito se conseguirão energias utópicas suficientes para a auto-superação. A teoria tradicional opera basicamente com a tarefa metodológica da descrição, e, por isso, assume sem problematizar a premissa de sua operação que organiza a ação social. A teoria tradicional opera de modo a intervir sobre a premissa, de modo a tornar possível a reconstrução da experiência jurídica, sem requerer, necessariamente, a abolição do direito. Precisamos fazê-lo funcionar ao modo de um relógio, cujos ponteiros precisam ser rearrumados para rumarem não para a direita, mas para a esquerda; com isso, não prescindimos do relógio, e nem de suas engrenagens.

Nesse sentido, a teoria crítica fornece *Kritik Bildung* e fornece, por isso, equipamento para a formação necessária para abastecer estes ideais. No mais, a atualidade de uma teoria se vincula à sua capacidade de discutir dilemas humanos. Perguntaria: superamos os dilemas humanos gerados no interior da vida moderna? Não. Enquanto houver um faminto no mundo, não estaremos saciados de pensar e desenvolver preocupações reflexivas voltadas para a auto-compreensão da vida social moderna. Por isso, continua sendo relevante pensar à sombra da frondosa árvore do conhecimento geradas pelas diversas perspectivas e galhadas abertas pela Escola de Frankfurt.

6. Quais elementos do legado da Escola de Frankfurt podem contribuir para se pensar a crítica jurídica? Quais autores, em sua opinião, são mais relevantes no terreno das teorias críticas do direito na atualidade?

Bittar: Num primeiro terreno, não podemos prescindir do conceito de Educação como Formação, que se extrai do pensamento de Adorno. Considero a freudianização do debate filosófico, um grande legado do pensamento de Marcuse. A separação de águas operada por Horkheimer, ao estabelecer que o pensar crítico opera com as armas da interdisciplinaridade. O ensino jurídico, a formação na área do Direito, bem como a ciência dogmática do di-

reito poderiam ser ainda mais testadas, experimentadas e levadas ao seu limite, quando trabalhadas nestas dimensões.

Num segundo terreno, não podemos imaginar que o direito possa ser pensado em isolado da vida social. Assim sendo, pensar o direito é pensar a sociedade. Por isso, as diversas gerações da Escola de Frankfurt, inclusive a atualmente representada pelo protagonismo intelectual de Axel Honneth, à frente como Diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, fornecem mais do que teorias, pois legam à tradição do pensamento ocidental um método, a teoria crítica da sociedade, como forma de discutir inúmeros problemas sociais contemporâneos, muitos dos quais ligados às dimensões da justiça normativa, do reconhecimento e da auto-compreensão dos compromissos sociais. Evidenciando, pois, a tarefa de desafiar o direito a rumar dentro de seus quadrantes, e, por isso, realizar a sua tarefa, é que se pode encontrar farto material de análise, crítica e reconstrução em seus teóricos.

No atual estado de seu desenvolvimento teórico e investigativo, o pensamento de Axel Honneth pronuncia-se cada vez mais no sentido da produção de uma teoria da justiça. Segue, portanto, o grande *tour de force* operado interior da Escola, que se deu a partir da publicação de *Faktizität und Geltung*, no Brasil lançado sob o título de *Direito e Democracia*, de autoria de Jürgen Habermas, e que continua a ser uma obra de grande repercussão para a Filosofia do Direito.

A atualidade, o pronunciamento em favor da emancipação, a produção do diagnóstico hermenêutico do tempo, a contribuição reflexiva que radica na forma de arquitetar idéias, eis o que os estudantes devem buscar encontrar na Escola de Frankfurt, entre os seus diversos autores, quando buscam tetas de mamar, para se alimentar da mais relevante seiva que se pode extrair do pensamento social contemporâneo.



O direito e o debate da pós-modernidade

Modernidade, pós-modernidade, ou capitalismo?

Ellen Meiksins Wood

Rascunho de uma crítica à utopia liberal (ou do quê o moribundo Lenin ainda tem a nos dizer)

Fernando José Caldeira Bastos Neto

Em busca da totalidade perdida:

O direito e a crítica do relativismo pós-moderno

Mozart Silvano Pereira

Para uma crítica do conceito pós-modernista de verdade



Modernidade, pós-modernidade, ou capitalismo?¹

Ellen Meiksins Wood²

Resumo: *Este artigo questiona a divisão, já comum em meios acadêmicos, da história recente em dois grandes períodos, modernidade e pós-modernidade. Ao investigar o conceito de modernidade, sustenta a especificidade do capitalismo para fazer oposição a outros aspectos da modernidade – período ao qual o capitalismo é recorrentemente identificado. Argumenta que, se vivenciamos qualquer ruptura histórica, ela não deve constituir uma transição da modernidade à pós-modernidade, mas a própria maturação do capitalismo e sua universalização, conceito distinto do obscuro “globalização”.*

Palavras-chave: Capitalismo; Modernidade; Pós-modernidade; Iluminismo; Periodização.

Abstract: *This article questions the currently difused division of recent history into two major periods, modernity and postmodernity. Investigating the concept of modernity, it argues the specificity of capitalism as opposed to other aspects of modernity – period to which capitalism seems unavoidably identified. Finally, it sustains that, if we experience an epochal change, it does not consist of a transition from modernity to postmodernity, but, indeed, the maturation of capitalism itself and its universalization, a concept rather distinct from the obscure “globalization.”*

Keywords: Capitalism; Modernity; Postmodernity; Enlightenment; Periodization.

1 Publicado originalmente sob a referência: WOOD, E. M. Modernity, postmodernity or capitalism? *Monthly Review*, s. l., v. 48, n. 3, p. 21-39, jul./ago. 1996. Disponível online em <<http://www.yorku.ca/khoosh/POLS%204075/Wood-Modernity.pdf>>. O artigo foi baseado em uma conversa, revisada e ampliada, apresentada à Socialist Scholars Conference em abril de 1996, para um painel organizado pela revista *Monthly Review*. Traduzido por Pedro Eduardo Zini Davoglio e Victor Porto Cândido, bolsistas do Programa de Educação Tutorial – PET do curso de graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

2 Ellen Meiksins Wood é autora de livros como *The pristine culture of capitalism* (1992), *A origem do capitalismo* (2001) e *Democracia contra capitalismo* (2003). Contribuiu, ao longo dos anos, para diversas publicações de esquerda, tendo participado do corpo editorial das revistas *Monthly Review* e *New Left Review*.

Desde o início dos anos 1970, supõe-se que estejamos vivendo uma nova época histórica. Essa época tem sido descrita de várias maneiras: algumas análises enfatizam mudanças culturais (“pós-modernismo”), enquanto outras centram seu foco nas transformações econômicas, mudanças na produção e no mercado ou na organização corporativa e financeira (“capitalismo tardio”, “capitalismo multinacional”, “pós-Fordismo”, “acumulação flexível”, entre outros). O que elas têm em comum é a ênfase que prestam às novas tecnologias, às novas formas de comunicação, à internet, à “via rápida da informação”. Seja o que for, essa nova era é a “era da informação”. E quaisquer que sejam os fatores que tomam parte nessa mudança de época, as novas tecnologias são a sua condição indispensável. Todos esses fatores – os culturais e os econômicos com suas respectivas bases tecnológicas – foram aglomerados no conceito de “pós-modernidade” e na análise de que, nas últimas duas ou três décadas, testemunhamos uma transição histórica da modernidade para a pós-modernidade.

Da modernidade à pós-modernidade

Eu gostaria de tomar em consideração o que está envolvido na divisão da história do capitalismo nessas duas fases principais, modernidade e pós-modernidade. Então, darei mais atenção ao que me parece desde já errado com o próprio conceito de modernidade. Se esse conceito não se puder sustentar, algo muito diferente não deve suceder com o conceito de pós-modernidade. Meu objetivo principal é refletir se essa divisão ajuda ou dificulta nossa compreensão acerca do capitalismo.

Seria melhor que, de início, eu me posicionasse de maneira bastante clara: certamente é importante analisar as intermináveis mudanças no capitalismo. Mas dividir significa mais do que apenas mapear o processo de mudança. Propor uma divisão entre períodos é mexer em algo que é essencial ao definir uma forma social como o capitalismo. Mudanças de época têm a ver com transformações básicas em alguns elementos constitutivos do sis-

tema. Em outras palavras, o modo como dividimos o capitalismo em períodos depende, em primeiro lugar, de como o definimos. A questão então é: o que conceitos como modernidade e pós-modernidade dizem-nos sobre a forma como as pessoas que os utilizam entendem o capitalismo?

Seria melhor explicar, também, que não vou discorrer sobre o que pensam as pessoas que costumamos chamar ou que se autodenominam pós-modernas. Aqui, minha preocupação principal é com a economia política do que certos autores, incluindo marxistas como Fred Jameson e David Harvey, estão chamando de pós-modernidade. Sendo assim, tentarei esboçar em poucas palavras o que eles têm em mente³.

De acordo com teóricos como Jameson e Harvey, modernidade e pós-modernidade representam duas etapas diferentes do capitalismo. A mudança de uma para a outra não é a mudança do capitalismo para alguma era pós-capitalista ou “pós-industrial”, e a lógica básica da acumulação capitalista continua aplicável. Houve, contudo, uma mudança profunda no que constitui o capitalismo, uma transição que parte de uma configuração material para outra, assinalada pela passagem de uma formação cultural para outra diferente.

Para Jameson, por exemplo, pós-modernidade corresponde a “capitalismo tardio”, ou uma nova fase – multinacional, “informativa” e “consumista” – do capitalismo. David Harvey, seguindo a escola francesa da regulação⁴, poderia descrevê-la como uma transição do fordismo para a acumulação flexível. Uma idéia parecida ocorre de modo um pouco menos matizado em certas teorias do “capitalismo desorganizado”⁵. A pós-modernidade, assim, corresponde a uma fase do capitalismo onde a produção em

3 Veja-se, nesse sentido, o artigo “Five Theses on Actually Existing Marxism”, de Fredric Jameson, publicado na *Monthly Review* 47, n. 11, mai. 1996; e “The Condition of postmodernity” (Oxford and Cambridge Mass., 1990), de David Harvey.

4 No original, *French Regulation School*, ou, mais precisamente, *théorie de la régulation* (N. T.).

5 Para uma teoria do “capitalismo desorganizado”, veja S. Lash e J. Urry, “The End of Organized Capitalism” (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1987).

massa de mercadorias padronizadas, juntamente com as formas de trabalho associadas a ela, têm sido substituídas pela flexibilidade: novas formas de produção como a “lean production”, o “team concept” e a produção “just-in-time”; diversificação de mercadorias para abranger diferentes nichos de mercado; uma força de trabalho “flexível”; capital móvel; e assim por diante, todos feitos possíveis pelas novas tecnologias da informação.

Sustentam essas teorias que, em correspondência a essas inovações, profundas mudanças culturais têm ocorrido. Uma notável maneira de explicar essas mudanças, em especial na análise de Harvey sobre a pós-modernidade, está relacionada à “compressão do espaço-tempo”: a aceleração do tempo e a contração do espaço tornadas possíveis pelas novas tecnologias através de novas formas de telecomunicação; de novos, rápidos métodos de produção e de compra e venda; de novos padrões de consumo; de novos modos de organização financeira. Dessa realidade resulta uma nova configuração cultural e intelectual, denominada “pós-modernismo”, que teria substituído a cultura do modernismo e os modelos associados ao “projeto da modernidade”.

O projeto da modernidade, de acordo com essas análises, originou-se no pensamento iluminista e veio a realizar-se no século XIX. O denominado projeto do Iluminismo, alegam, representava o racionalismo, o tecnocentrismo, a padronização do conhecimento e da produção, a crença num progresso linear e em verdades universais e absolutas. O pós-modernismo, por sua vez, seria uma reação ao projeto da modernidade – embora também se possam aperceber as raízes desse mesmo pós-modernismo no modernismo, no ceticismo, na sensibilidade à mudança e na contingência que estavam presentes já no Iluminismo. O pós-modernismo vê o mundo como essencialmente fragmentado e indeterminado, e rejeita os discursos “totalizantes”, as supostas “metanarrativas” e as teorias abrangentes e universalistas sobre o mundo e a história. Ele também rejeita qualquer projeto político universalista, até mesmo os projetos universalistas emancipatórios – projetos para uma “emancipação humana” geral –, preferindo

lutas particulares contra opressões particulares e diversas.

Quais são, então, as implicações de dividir a história do capitalismo nestes períodos, modernidade e pós-modernidade? Devemos ter em mente, em primeiro lugar, que a modernidade é em geral identificada com o capitalismo. Essa identificação pode parecer relativamente inócua, mas vou argumentar que é um erro fundamental, e que o projeto da modernidade pode ter muito pouco que ver com o capitalismo.

O segundo ponto é que essa divisão histórica parece indicar que há realmente duas grandes fases no capitalismo, com uma grande ruptura. Primeiro, a modernidade parece compreender todo o período desde o século XVIII até (provavelmente) os anos 1970 (Harvey, em verdade, pontua uma data bastante precisa: 1972). Essa primeira e longa fase da modernidade pode ser subdividida em períodos menores (como, aliás, o fazem Jameson e Harvey), mas a pós-modernidade parece representar um tipo diferente de ruptura. Certas pessoas podem sustentar diferentes opiniões a respeito de quando exatamente essa ruptura teve lugar ou sobre sua magnitude, mas todas parecem concordar que essa mudança diferencia-se das outras havidas na história do capitalismo. Parece ser uma ruptura não apenas com a fase imediatamente precedente, mas com toda a história do capitalismo até então. Pelo menos, essa parece ser a implicação inexorável de remontar-se a modernidade ao Iluminismo. Assim, há uma grandiosa ruptura na história do capitalismo em algum lugar entre a modernidade e a pós-modernidade. Vou defender que essa interrupção, ou pelo menos essa forma de olhar pra ela, é problemática também.

Vou tratar de cada um desses pontos separadamente: primeiro, o conceito de modernidade e a identificação da modernidade com o capitalismo; então, a questão dessa ruptura histórica na última metade do século vinte. Vou argumentar que a teoria da pós-modernidade que enfatiza as descontinuidades do capitalismo é baseada, explícita ou implicitamente, em uma teoria da história que negligencia as descontinuidades entre sociedades capitalista e não capitalistas, uma teoria que mascara a especificidade histórica do capitalismo.

Modernidade e a não-história do capitalismo

Atentemos primeiramente à identificação da modernidade com o capitalismo. Para isso, temos de começar do começo, com a origem do sistema capitalista⁶. O principal argumento que quero desenvolver é o seguinte: na maioria das análises sobre o capitalismo, não há um começo. Parece que o capitalismo sempre esteve lá, em algum lugar; e ele só precisava ser libertado de suas correntes, dos grilhões do feudalismo (ou de qualquer outra coisa), para que pudesse crescer e amadurecer. As sementes do capitalismo parecem estar contidas nas formas mais primitivas de troca, em qualquer forma de comércio ou atividade de mercado. Essa suposição está tipicamente conectada a outra, notadamente aquela de que a história constitui um processo quase natural de desenvolvimento tecnológico. De um modo ou de outro, o capitalismo aparece mais ou menos naturalmente quando e onde a expansão dos mercados e o desenvolvimento tecnológico atingem o nível certo. Muitas explicações marxistas são assim – com a adição de revoluções burguesas para ajudarem a romper os grilhões.

O efeito dessas explicações é dar ênfase à continuidade entre sociedades não-capitalistas e capitalista, e negar ou obscurecer a especificidade do capitalismo. Trocas existem desde tempos imemoriais, e parece que o mercado capitalista é só mais do mesmo. Nesse tipo de argumento, a necessidade do capitalismo de revolucionar as forças produtivas é só uma extensão e uma aceleração de tendências universais e trans-históricas quase naturais. Assim, a genealogia do capitalismo segue naturalmente desde o primeiro mercador, passa pelo burguês medieval [*burgher*] e pelo burguês do Iluminismo [*bourgeois*], e finalmente alcança o capitalista industrial.

Acredito que há uma lógica similar em certas versões marxistas da história, ainda que a narrativa em versões mais recentes

6 Desenvolvi alguns argumentos nesse particular em “From Opportunity to Imperative: The History of the Market”, *Monthly Review*, v. 46, n. 3, jul./ago. 1994.

frequentemente mude da cidade para o campo e os comerciantes sejam substituídos por produtores rurais. Nessas versões, a pequena produção mercantil, libertada dos elos do feudalismo, mais ou menos naturalmente evolui até se tornar capitalismo. Em outras palavras, pequenos produtores, dada a oportunidade, tomarão inevitavelmente a estrada que rumo ao capitalismo.

O que se perde nessas narrativas é a percepção do mercado capitalista como uma forma social específica, o produto de uma dramática ruptura histórica. O mercado capitalista parece mais uma alternativa do que uma compulsão – o imperativo da acumulação e da maximização do lucro – que está enraizada em específicas relações sociais de propriedade e que cria seus próprios movimentos para aumentar a produtividade do trabalho por meios técnicos.

Penso que o conceito de modernidade como ele é comumente usado pertence a essa visão da história que vê o capitalismo como o resultado necessário de tendências pré-existentes, até mesmo de leis naturais, quando e onde lhe for dada a chance. No processo evolutivo, das primeiras formas de trocas até o capitalismo moderno, a modernidade entra em cena quando essa força econômica algemada, a racionalidade econômica da burguesia, é livrada das restrições tradicionais.

Assim, essa concepção de modernidade pertence a uma maneira de olhar a história que atropela a divisão que separa a sociedade capitalista e as sociedades não-capitalistas. Ela trata leis especificamente capitalistas como se fossem leis universais da história e mistura diversos desenvolvimentos históricos, capitalistas e não-capitalistas. Não fosse bastante, essa visão de história torna o capitalismo historicamente invisível. E, pior, ela o naturaliza.

É importante notar, também, que mesmo o antimodernismo pode ter o efeito de naturalizar o capitalismo. Isso pode ser visto já nas teorias sociológicas de Max Weber: a história moderna, diz ele, tem sido um longo processo de racionalização: a racionalização do Estado em organização burocrática e a racionalização da economia em capitalismo industrial. O efeito desse processo – o progresso da razão e da liberdade associados ao Iluminismo –

tem sido o de liberar a humanidade das restrições tradicionais; ao mesmo tempo, porém, a racionalização produz e obscurece uma nova opressão, a “gaiola de ferro” das formas organizacionais modernas. A implicação paradoxal aqui é que capitalismo e dominação burocrática são apenas extensões naturais do progresso da razão e da liberdade. Na teoria de Weber, já podemos ver um dos paradoxos característicos do pós-modernismo de hoje: o antimodernismo frequentemente não oferece grandes distâncias entre lamento e celebração.

Modernidade e o “Projeto do Iluminismo”

Sugeri que a identificação do capitalismo com a modernidade tem o efeito de dissimular a especificidade deste último, senão de conceituá-lo afastando-a totalmente. Meu argumento, contudo, não é apenas o de que o capitalismo é historicamente específico. O outro lado da moeda é que, se a chamada modernidade não possui tanta semelhança com o capitalismo, então a identificação do capitalismo com a modernidade pode dissimular a especificidade da modernidade também.

Vou ilustrar o que quero dizer indo direto à fonte da chamada modernidade, o Iluminismo. Aqui, novamente, estão algumas das principais características da modernidade que supostamente nos remetem ao Iluminismo: o racionalismo e a obsessão pelo planejamento racional, uma estima pelas visões “totalizantes” do mundo, a padronização do conhecimento, o universalismo – uma crença em verdades e valores universais – e uma crença no progresso linear, especialmente o progresso da razão e da liberdade. Essas características, supõe-se, encontram-se associadas ao desenvolvimento do capitalismo, ou porque o capitalismo primitivo criou-as em seu próprio processo de desenvolvimento, ou porque o desenvolvimento dessas características, como a racionalização, trouxe com elas o capitalismo.

Como sabemos, está no auge da moda atacar o chamado projeto iluminista. Esses valores iluministas que enumerei estão supos-

tamente – e aqui vou citar uma das acusações mais amenas – “na raiz dos desastres que atormentaram a humanidade no decorrer deste século”⁷, desde as guerras mundiais e o imperialismo até a destruição ecológica. Não há espaço aqui para abordar todas as alegações desprovidas de sentido que se jorram atualmente sobre o Iluminismo. Assim, vou fazer apenas um apontamento simples: a confusão da “modernidade” com o capitalismo encoraja-nos a jogar fora o bebê junto com a água do banho, ou, mais precisamente, guardar a água do banho e jogar fora o bebê.

Os pós-modernistas nos estão convidando a abandonar tudo o que há de melhor no projeto do Iluminismo – especialmente seu comprometimento com uma emancipação humana universal – e pedindo a nós que culpemos esses valores pelos efeitos destrutivos que deveríamos estar atribuindo ao capitalismo. Teóricos marxistas da pós-modernidade como Harvey e Jameson geralmente não caem nessa armadilha, mas sua divisão histórica não nos ajuda muito a evitá-la. O que quero sugerir aqui é que poderia ser útil separar o projeto iluminista daqueles aspectos da nossa condição atual que indubitavelmente pertencem não ao “projeto da modernidade”, mas ao capitalismo. Isso poderia, a propósito, ser útil não apenas na luta contra o pós-modernismo anti-iluminista, mas também contra o triunfalismo capitalista (embora ambos acabem sendo coincidentes). De todo modo, a maneira óbvia de se começar é olhando para a questão historicamente.

Minha defesa, para situá-la sem muitos rodeios, é de que muito do projeto iluminista pertence a uma sociedade não-capitalista; não apenas pré-capitalista, mas não-capitalista. Muitas características do Iluminismo, em outras palavras, estão enraizadas em relações sociais de propriedade não-capitalista. Elas pertencem a uma forma social que é, penso eu, não apenas um ponto no meio da história para o capitalismo, mas uma rota alternativa para além do feudalismo.

7 BURBACH, Roger. For a Zapatista Style Postmodernist Perspective. *Monthly Review*, s. l., v. 47, n. 10, mar. 1996.

Vou tentar dar uma pequena amostra do tipo de coisa que tenho em mente. Primeiro, um rápido esboço do contexto histórico relevante: o Estado absolutista na França do século XVIII. O principal ponto sobre o Estado absolutista francês é que ele funcionava não apenas como forma política, mas como fonte econômica para uma parcela da classe dominante. Nesse sentido, ele representa não apenas o contexto político do Iluminismo, mas também seu contexto econômico ou material. O Estado absolutista era um instrumento centralizado de apropriação extraeconômica do excedente, e haver um cargo no Estado era possuir uma forma de propriedade que garantia acesso ao excedente produzido pelos camponeses. Havia também outras formas, descentralizadas, de apropriação extraeconômica: a divisão social do feudalismo e suas chamadas “soberanias parceladas”. Essas formas de apropriação extraeconômica eram, em outras palavras, completamente antitéticas à forma puramente econômica da exploração capitalista.

Agora, considere o fato de que o principal lar do projeto da modernidade, a França do século XVIII, é uma sociedade predominantemente rural, com um mercado interno limitado e fragmentado, que ainda opera a partir de princípios não-capitalistas – não a apropriação de mais-valia sobre a mercadoria força de trabalho, não a criação do valor na produção, mas, sim, as velhas práticas comerciais para auferir-se lucro: a partir da venda, comprando barato e vendendo caro, em geral no comércio de bens de luxo ou de fornecimento de bens ao Estado; isso com uma expressiva população camponesa que é a antítese de um mercado consumidor. Quanto à burguesia, que é tratada como a principal fonte material, por assim dizer, do Iluminismo, também ela não constitui uma classe capitalista. Em verdade, em sua maioria ela não constitui sequer uma classe tradicionalmente comercial. A maioria dos atores burgueses desse período, e mais tarde na Revolução Francesa, são profissionais, funcionários públicos e intelectuais. Sua disputa com a aristocracia tem pouco a ver com libertar o capitalismo das amarras do feudalismo.

Então, de onde vem os princípios dessa chamada modernida-

de? De um novo-porém-crescente capitalismo? Ou eles representariam uma classe capitalista em ascensão lutando contra a aristocracia feudal? Poderíamos ao menos dizer que o capitalismo é a consequência involuntária do projeto da modernidade? Ou esse projeto representa algo diferente?

Consideremos os interesses de classe da burguesia francesa. Uma maneira de focalizá-los é projetar a Revolução Francesa posterior, onde culmina o projeto Iluminista. Quais foram os principais objetivos da burguesia revolucionária? No núcleo de seu programa estavam a igualdade civil, o ataque aos privilégios e a reivindicação por “carreiras meritocráticas”. Isso significava, por exemplo, equidade de acesso aos cargos públicos mais altos, os quais a aristocracia tendia a monopolizar e ameaçava segregar completamente. Isso também significava sistemas tributários mais equitativos, de modo que os impostos não seriam, de maneira desproporcional, carregados pelo Terceiro Estado para o benefício dos estratos mais privilegiados, entre cujos privilégios mais cobiçados estava a isenção fiscal. Os maiores alvos dessas reivindicações eram a aristocracia e a Igreja.

Mas como os interesses burgueses expressaram-se ideologicamente? Tomemos o exemplo do universalismo, a crença em certos princípios universais aplicáveis à humanidade em geral em todos os tempos e lugares. O universalismo teve, sem dúvidas, uma longa história no Ocidente, mas especificamente para a burguesia francesa ele teve um local destacado e um significado bastante especial. Em poucas palavras, a objeção que a burguesia colocava ao privilégio e aos estamentos privilegiados, nobreza e Igreja, expressou-se na asserção do universalismo contra o particularismo aristocrático. A burguesia desafiou a aristocracia invocando princípios universais de cidadania, igualdade cívica e “nação” – uma identidade universalista que transcende as identidades particulares e exclusivas de parentesco, tribo, aldeia, status, estrato social ou classe.

Dito de outra maneira, a universalidade foi posta em oposição ao privilégio, no sentido literal de que este representaria uma lei especial ou privada: universalidade como negação de privilégios di-

ferenciados e de direitos prescritivos. Foi consideravelmente fácil, a partir do combate a esses privilégios tradicionais, atacar os princípios dos costumes e a tradição em geral. Esse tipo de combate logo tornou-se uma teoria da história, onde à burguesia e a seus intelectuais orgânicos foi atribuído um papel de liderança como agentes históricos de uma ruptura com o passado, como personificação da razão e da liberdade, como vanguarda do progresso.

Há algo de mais ambíguo, contudo, quanto à atitude burguesa em relação ao Estado absolutista. Enquanto a burguesia manteve um acesso razoável a carreiras estatais lucrativas, o Estado monárquico não representou maiores problemas; e, mesmo mais tarde, foi a chamada revolução burguesa que completou o projeto de centralização do absolutismo. De fato, algumas vezes a contestação que fazia a burguesia à ordem tradicional consistiu mais em simplesmente estender princípios absolutistas que os repudiar.

Novamente vejamos o princípio da universalidade. O estado monárquico, nos idos do século XVI, havia desafiado as reivindicações da nobreza (frequentemente com a ajuda do Terceiro Estado e, em particular, da burguesia) alegando representar a universalidade contra a particularidade da nobreza e outras jurisdições concorrentes. A burguesia também herdou e realizou outros princípios absolutistas: a preocupação com o planejamento racional e com ideais de padronização, por exemplo – princípio capitaneado pelo estado absolutista e seus líderes oficiais, como Richelieu e Colbert. Mesmo a uniformização da língua francesa fazia parte do projeto de centralização do Estado – um projeto de “racionalização” que teve sua expressão cultural clássica nos jardins formais de Versalhes⁸.

Uma oportuna nota de rodapé: pessoas como David Harvey (e Marshall Berman⁹), que nos têm fornecido algumas interpretações importantes sobre a modernidade e sobre a pós-moderni-

8 Discuti alguns dos pontos desse parágrafo com uma maior extensão em *The Pristine Culture of Capitalism: a historical essay on old regimes and modern states* (Londres: Verso, 1991).

9 BERMAN, Marshall. *All that is solid melts into air: the experience of modernity*. New York: Penguin Books, 1988.

dade, gostam de enfatizar a dualidade da consciência modernista. A sensibilidade modernista, dizem eles, combina universalidade e imutabilidade a uma abertura à efemeridade, à contingência, à fragmentação. Eles sugerem que esse dualismo remonta ao Iluminismo. O argumento parece ser o de que a preocupação com a universalidade e com a verdade absoluta foi, a bem da verdade, uma tentativa de compreender as fugidias, efêmeras e em constante movimento e mudança experiências da vida moderna, as quais eles associam ao capitalismo.

Berman identifica algumas passagens de *La Nouvelle Eloise*, de Rousseau, como uma das expressões elementares da sensibilidade moderna (ele chama Rousseau de “o arquétipo da voz moderna na primeira fase da modernidade”¹⁰). A passagem mais esclarecedora vem de uma carta em que St. Preux, personagem de Rousseau, conta suas reações ao ir a Paris. O que Berman vê aqui é o sentimento moderno de novas possibilidades combinado com o mal-estar e a incerteza que vem do movimento constante, da mudança e da diversidade. Essa é a experiência que Berman associa à fase mais jovem do capitalismo.

Mas algo um pouco diferente ocorre a mim quando leio as palavras de St. Preux em *La Nouvelle Eloise*, ou mesmo quando leio a própria análise de Berman sobre o “turbilhão” da vida moderna: não tanto a experiência do capitalismo moderno, mas o medo e a fascinação provocados pela cidade. Muito do que o St. Preux de Rousseau e do que o próprio Marshall Berman têm a dizer sobre a experiência da “vida moderna” poderia, parece-me, ter sido dito pelo camponês italiano recém-chegado à antiga cidade de Roma. Pode ser significativo perceber que o pensador a quem Rousseau expressa afinidade seja o filósofo romano Seneca – e a sensibilidade de *La Nouvelle Eloise* pode, assim, ter mais que ver com o antigo estoicismo do que com o capitalismo modernista. De todo modo, não me parece acidental que esses chamados tropos literários “modernistas” – os de Rousseau e os daqueles outros

10 Ibid., p. 18.

escritores europeus – venham não de uma sociedade altamente urbanizada, mas de sociedades cuja população era ainda majoritariamente rural.

Meu argumento, assim, é o de que a ideologia da burguesia francesa no século XVIII não guardava tanta similaridade com capitalismo, mas com lutas sobre formas de apropriação não-capitalistas, conflitos a respeito de poderes de exploração extraeconômicos. Não quero reduzir o Iluminismo a pura ideologia de classe; mas, nessa conjuntura histórica em particular, em condições perceptivelmente não-capitalistas, mesmo a ideologia de classe burguesa tomou a forma de visão maior da emancipação do gênero humano – não apenas emancipação para a burguesia, mas para a humanidade em geral. Em outras palavras, em que pesem as suas limitações, esse movimento constituiu um universalismo emancipatório – motivo pelo qual ele certamente pôde ser apropriado por forças muito mais democráticas e revolucionárias.

Modernidade VS. Capitalismo

Para notar as complexidades neste assunto, basta comparar França e Inglaterra. A Inglaterra geralmente não é percebida como o principal lar da “modernidade” (no sentido mais recorrente do termo), mas sem dúvidas é associada com a ascensão do capitalismo. A Inglaterra do século XVIII, na altura do “capitalismo agrário”, tinha uma população urbana crescente, a qual formou uma proporção muito maior sobre o total da população do que ocorreu na França. Pequenos proprietários foram desapossados não só por coerção direta, mas também por pressão econômica. Londres era a maior cidade da Europa. Havia um mercado interno muito mais integrado e competitivo; o primeiro mercado nacional da Europa ou mesmo do mundo. Já havia o início de um mercado consumidor para produtos baratos do dia-a-dia, especialmente nos ramos de alimentação e têxtil, e havia também uma força de trabalho crescentemente proletarizada. A base produtiva da Inglaterra na agricultura já operava a partir de princípios capitalistas,

com uma aristocracia profundamente envolvida no capitalismo agrário e em novas formas de comércio. E a Inglaterra estava no processo de criar um capitalismo industrial.

Quais são, então, as expressões ideológicas características e distintivas do capitalismo inglês nesse período? Nem o racionalismo cartesiano, nem o planejamento racional: a “mão invisível” da economia política clássica e a filosofia do empirismo britânico. Não o formal Jardim de Versalhes, mas o irregular, aparentemente “natural” e não planejado jardim Inglês. Certamente havia um interesse em ciência e tecnologia; o Iluminismo francês, afinal, deveu muito a pensadores como Bacon e Locke. Na Inglaterra, contudo, a ideologia característica, aquela que divergiu das outras culturas europeias, era sobretudo a ideologia do “progresso” – não a idéia iluminista do progresso da humanidade, mas o progresso da propriedade –, da ética e, de fato, da ciência – a da produtividade e do lucro, do comprometimento com a melhora na produtividade do trabalho, a ética da cerca e da desapropriação.

A idéia do progresso e da produtividade remonta ao século XVII e teve sua primeira expressão teórica no economista político William Petty e em John Locke. Essa ideologia, especialmente a noção de desenvolvimento agrário e de desenvolvimento literário produzida na Inglaterra, é ausente na França a essa época, onde camponeses dominam a produção e senhores de terra retinham seus rendimentos – como, por acaso, fazem os burgueses. A exceção aqui, os fisiocratas, economistas políticos franceses para os quais era modelo a agricultura inglesa, provam a regra.

Então, se o que se busca são as raízes de uma “modernidade” destrutiva – a ideologia do tecnocentrismo e da degradação ecológica –, dever-se-ia procurar aqui; não no Iluminismo, mas no projeto de “progresso”, na subordinação de todos os valores humanos à produtividade e ao lucro. Ouso dizer, a esse propósito, que não foi coincidência o escândalo da doença da vaca louca ter acontecido na Grã-Bretanha, berço do “progresso”, e não em qualquer outro lugar da Europa.

Uma ruptura histórica?

Basta de modernidade. Deixe-me retomar, então, a problemática que se impõe sobre a periodização e a passagem da modernidade à pós-modernidade. Tentei situar a modernidade dentro de uma particular concepção da história que, acredito, está completamente equivocada e que tem o efeito de tornar pouco compreensível a especificidade histórica do capitalismo e de neutralizá-lo ou de naturalizá-lo, quando não de conceituá-lo à parte de toda existência.

Ainda temos, contudo, de lidar com as mudanças no capitalismo. Sabemos que o capitalismo consiste, por definição, em constante mudança e desenvolvimento, para não mencionar as crises cíclicas. Mas houve uma ruptura histórica de algum tipo especial – vale dizer, nos anos 1960 ou 1970?

Devo informar-lhes que estou apenas no início de esclarecer meus posicionamentos sobre o assunto. A única coisa de que tenho certeza é que os conceitos de modernidade e pós-modernidade – além da divisão da história do capitalismo nesses termos – não nos irão ajudar a entender se houve alguma ruptura histórica e, se houve, em que exatamente ela consistiu; quão profunda, marcante e decisiva ela foi; ou que consequências ela pode ter trazido a qualquer projeto político. Induzem-nos a procurar nos lugares errados, acredito, esses conceitos.

Disse anteriormente que o conceito de modernidade atualmente utilizado encontra-se associado a uma visão do desenvolvimento capitalista que combina ambos o determinismo tecnológico e a inevitabilidade do comércio. O capitalismo constituiria, portanto, uma mera extensão de certos processos trans-históricos e quase naturais: a expansão comercial e o progresso da tecnologia. Que tipo de divisão do capitalismo em períodos históricos poderíamos esperar a partir desse conceito em particular? Quais seriam os sinais que evidenciaríamos uma transição entre tais períodos? O que se poderia esperar é que esses marcos indicassem mudanças consideradas fundamentais no mercado e/ou na tecnologia. De fato, é isso o que se vê nas principais teorias que estudam a

transição da modernidade para a pós-modernidade. E, embora essas mesmas teorias tenham muitos aspectos interessantes, não estou certa de que elas conseguem indicar-nos quaisquer rupturas significativas na história do capitalismo.

Tome-se, a título de exemplo, a dita transição do fordismo em acumulação flexível. Não aprofundarei a controvérsia sobre quão abrangentes são essas mudanças no processo de trabalho e nas estratégias de mercado, mas estive questionando-me o que, nesse deslocamento, há exatamente de novo. Não quero dizer que não existem novidades; mas o que é tão novo que justifica se estar falando de uma transformação da modernidade para a pós-modernidade, e mesmo de todo o capitalismo, até um determinado ponto, para uma forma inédita de capitalismo?

O velho fordismo usava a linha de produção como um substituto para os caros e habilidosos artesãos e para estreitar o controle, pelo capital, do processo de trabalho, com o claro objetivo de extrair mais valor do trabalho. As novas tecnologias agora são utilizadas para os mesmos fins: fazer com que a montagem dos produtos seja cada vez mais fácil e barata (de outra maneira, como seria possível terceirizar?); controlar o processo de trabalho; eliminar ou combinar diversas habilidades nos setores manufatureiro e de serviços; substituir trabalhadores caros por mão de obra barata; diminuir os quadros funcionais das empresas – novamente, para extrair mais valor sobre o trabalho. Então, a novidade da aclamada nova economia não é o fato de as novas tecnologias representarem uma mudança única na história. Pelo contrário, elas só fazem permitir que a lógica da velha economia de produção em massa seja diversificada e estendida. Agora, aquela velha lógica pode alcançar novos setores e pode afetar trabalhadores anteriormente mais ou menos não atingidos.

Para compreender esses desenvolvimentos como uma ruptura, deve-se concentrar na lógica mais ou menos autônoma da tecnologia, quer seja a tecnologia do processo de trabalho ou tecnologia aplicada ao mercado. Minha ênfase aqui, contudo, consiste na lógica do capitalismo, não em uma tecnologia particular ou no

processo de trabalho, senão na lógica mesma de relações sociais de propriedade específicas. Não há dúvidas de que houve mudanças constantes na tecnologia e no mercado nesse período. Mas tais modificações não constituem uma mudança histórica nas leis fundamentais do capitalismo.

Ou então poderíamos dizer que o próprio fordismo representou um novo período histórico – ao menos no sentido de que ele constituiu a realização do processo, segundo Marx, de real, em contraponto à formal, subsunção do trabalho ao capital. Nesse sentido, as novas tecnologias não representam uma transformação significativa senão uma extensão do fordismo. Quero dizer com isso que não apenas a lógica da acumulação capitalista ainda se aplica em um contexto geral às novas tecnologias ou às novas formas de produção e mercado, mas que elas mesmas continuam seguindo a lógica fordista em particular.

Que há de novo, então?

No geral, estou inclinada a compreender a “condição pós-moderna” não tanto como uma condição histórica correspondente a um período do capitalismo, mas como uma condição psicológica relativa a um período da biografia da esquerda ocidental. Sem dúvidas, essa condição está relacionada em algum nível com o capitalismo, mas talvez seja somente a falta de confiança de uma geração de intelectuais que atingiram a maturidade no atípico momento do longo *boom* pós-guerra. Para alguns pertencentes a essa geração, o fim do *boom* pareceu o fim da normalidade, e por isso o cíclico declínio percebido desde 1970 tem para eles tido um significado especialmente cataclísmico. Outros, principalmente os “pós-modernistas”, parecem ainda estar presos na próspera fase de um suposto capitalismo consumista.

Se houve alguma mudança significativa na última metade do século XX, temos de tentar encontrá-la em outro lugar; se estivermos procurando por transformações mais profundas que as mudanças nas estratégias do mercado ou as mudanças tecnoló-

gicas, as explicações limitadas ao consumismo e à acumulação flexível mostram-se insuficientes. Se houve alguma transição na última metade do século passado, nós teremos de procurar longe dos suspeitos de sempre: a acumulação flexível, o consumismo, a tecnologia da informação, a cultura do pós-modernismo. Eric Hobsbawm, em seu recente resgate histórico sobre o século XX, fala sobre uma mudança substancial ocorrida em meados desse século – o que ele chama de “a maior, mais rápida e mais fundamental [transformação econômica, social e cultural] da história escrita.”¹¹ Ele identifica, como o sintoma mais dramático dessa mudança, a extinção do campesinato. Mas o que constitui a base dessa transformação, acredito, é que foi nesse exato período que o capitalismo pela primeira vez tornou-se algo próximo de ser um sistema universal.

Isso quer dizer que o capitalismo, mesmo nas ditas sociedades capitalistas avançadas, pela primeira vez conseguiu efetivamente atingir todos os aspectos da vida: o Estado, as práticas e as ideologias das classes dominantes e trabalhadoras e a cultura dominante. Em meu livro, *The Pristine Culture of Capitalism* e em outros lugares, sugeri alguns dos meios nos quais mesmo na Europa Ocidental (e, ao contrário do que estatuem algumas correntes, mais na Europa continental que na Bretanha), o capitalismo demorou a absorver o estado e a cultura prevalecente. Olhando as últimas décadas, entretanto, pode-se dizer que o processo encontra-se praticamente completo. E, claro, foi nesse mesmo período que o capitalismo começava a desenhar-se como um fenômeno global. Deixe-me antecipar e afirmar que não quero dizer com isso o que é geralmente definido por aquela velha fórmula denominada “globalização”. Não estou falando apenas sobre o crescimento de corporações multinacionais ou sobre o enfraquecimento da nação-estado – acerca dos quais eu permaneço em dúvida. Falo, sim, da universalização do capitalismo, suas relações sociais, suas leis e suas contradições – a lógica da mercantilização, da acumulação e da

11 HOBBSAWM, Eric. *The age of extremes: a history of the world, 1914-1991*. New York: Pantheon, 1994.

maximização dos lucros contaminando cada aspecto de nossas vidas.

Se estamos vivenciando algo diferente desde 1970, não é uma descontinuidade na história do capitalismo: ao contrário, estamos testemunhando o capitalismo mesmo chegando à maturidade. Quem sabe, estejamos presenciando os primeiros efeitos reais do capitalismo como um sistema global. Estamos observando as consequências do capitalismo como um sistema não apenas sem rivais à altura, mas também sem quaisquer válvulas de escape. O capitalismo está vivendo sozinho com suas próprias contradições internas. Tem ele poucos recursos que não seus próprios mecanismos internos para corrigir ou compensar suas pequenas contradições e efeitos destrutivos. Mesmo o imperialismo, que se pensou ser o último refúgio do capitalismo, já não é mais o que costumava ser: nas antigas formas de imperialismo territorial ou colonial, as potências capitalistas costumavam jogar suas rivalidades e contradições em terreno não-capitalista. Agora, mesmo esse mecanismo corretivo foi substituído em sua maior parte apenas por mecanismos puramente capitalistas da economia.

Então esta não é apenas uma fase do capitalismo. Este é o capitalismo. Se a “modernidade” tem algo a ver com isso, então a modernidade está completamente acabada; não criada, mas destruída pelo capitalismo. O Iluminismo está morto. Talvez o socialismo o reviva, mas por ora a cultura do “desenvolvimento” reina suprema. E se isso procede, então não precisamos da idéia de pós-modernidade. O único conceito de que precisamos para lidar com essa nova realidade é o conceito de capitalismo. A antítese para isso, é claro, não é pós-modernismo, mas socialismo. Assim, se o que sugiro está correto, então a universalidade do capitalismo não constitui razão para que se abandone o projeto socialista, como os entusiastas do capitalismo bem gostariam de crer. Pelo contrário, a “totalização” do sistema capitalista também significa sua crescente vulnerabilidade às suas próprias contradições e aos seus opositores políticos.

Recentemente, ouvi Daniel Singer falar sobre uma coincidência interessante. Não muito tempo atrás, disse ele, as

classes dominantes francesas começaram a parabenizar-se por finalmente ter transformado a França em um país “normal” – isto é, em uma sociedade capitalista moderna. Esse foi, por exemplo, um dos temas do funeral de Mitterrand, o maior arquiteto da “normalidade” francesa, que moveu a França na direção de governos neoconservadores de outros lugares da Europa e dos Estados Unidos. Naquele exato momento de autocongratulação, o povo francês tomou as ruas, em alguns locais em números sem precedentes. Isso, penso, surgiu do efeito de confrontar diretamente o capitalismo, sem decoração ou refinamento, em toda a sua realidade nua e crua. Esperamos que também seja isso um sinal de uma verdadeira mudança histórica.

Rascunho de uma crítica à utopia liberal (ou do quê o moribundo Lenin ainda tem a nos dizer)

Fernando José Caldeira Bastos Neto¹

Resumo: *O presente trabalho empenha-se em desenhar o princípio de uma crítica à utopia liberal, sob o aporte do filósofo esloveno Slavoj Žizek. Objetiva-se, portanto, ressaltar a íntima relação existente entre pensamento liberal e pensamento pós-moderno, a partir dos quais, por um lado, delimita-se a presente sociedade estabelecida como a única possível, bem como, por outro, destrói-se qualquer tentativa de construção teórica de ação política orientada pela Verdade. Dessa forma, buscar-se-á amparo em teóricos, hoje, completamente ignorados pelo grande consenso liberal que se construiu desde a década de 90 em diante, como o revolucionário russo Lenin, num claro gesto provocativo de teste dos limites da liberdade de crítica defendida pelas convicções dominantes.*

Abstract: *This paper endeavors to draw the principle of a critique of liberal utopia, in the contribution of the Slovenian philosopher Slavoj Žizek. It aims to, therefore, emphasize the intimate relationship between liberal and postmodern thought, from which on the one hand, this society is established as the only possible and, secondly, to destroy any attempt to construct theoretical political action guided by the Truth. Thus, it will seek support in theoretical today, completely ignored by the general liberal consensus that has been built since the 90s onwards, as the Russian revolutionary Lenin, in a clear gesture of provocative testing the limits of freedom of criticism advocated by the dominant convictions.*

1. Consenso liberal e limite da crítica

Em *Às Portas da Revolução*², o filósofo esloveno Slavoj Žižek busca os limites do pensamento crítico – a crítica não tem valor algum, caso não esteja disposta a submeter seus próprios pressupostos a julgamento. É por este motivo que Žižek buscará amparo

1 Acadêmico de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, matriculado na 10.ª fase.

2 Žižek, Slavoj. *Às Porta da Revolução – Escritos de Lenin de 1917*. 2005, Boitempo.

em Lenin – esse teórico moribundo e tão *old-fashioned* na academia –, e não no pensador Karl Marx. O motivo é muito claro: há um certo Marx palatável dentro da Universidade, ao passo que há algo de insuportável nesse gesto de retorno ao revolucionário russo. Um pouco de açúcar aqui, deixe de acrescentar um pouco de pimenta acolá e pronto: até mesmo Marx (aquele da crítica da economia política, muitas vezes apropriado em Wall Street; ou algum Marx dos estudos culturais dos sofistas contemporâneos, etc.) torna-se aceitável no meio acadêmico – desde que esteja, evidentemente, com a barba aparada e perfumado.

Em uníssono, nossas cátedras proclamam em alto e bom som: *necas de pitibiriba* para o outro Karl Marx, aquele da teoria voltada para a prática, o agitador – o bom e velho Marx barbudo e revolucionário. Esse *específico* Marx teria morrido – é o cadáver exposto de um modelo societal superado, fruto de ilusões juvenis do século XX. Em seu lugar, defende o consenso dominante, temos os valores democráticos: a tolerância, o respeito multiculturalista e, claro, não podemos esquecer, a defesa das liberdades individuais. Enfim, todos aqueles valores que nos teriam feito vencer o povo do lado de lá do Muro de Berlim. A crítica é sempre bem-vinda, prosseguem os apologetas da liberal-democracia, *desde que* respeite essas premissas básicas conquistadas a duras penas pela “evolução” do pensamento ocidental.

Afinal de contas, a próspera década de 1990, dos dourados anos Clinton, ter-nos-ia apresentado um mundo de otimismo e novas possibilidades para além das pilhas de milhões de mortos que se alastram até os céus – o único legado daquele transe coletivo revolucionário que seduziu trabalhadores e intelectuais. Do projeto político conhecido como *comunismo* resta apenas o nome: uma palavra ferida, manchada de sangue. É deste mundo que surge no início do novo século a que nos referimos quando usamos o termo *utopia liberal*.

Dessa forma, o ponto de partida deste artigo é a constatação de que é chegado o momento de combater as *verdadeiras ilusões*. É hora de dizer, pois, que este mundo de fantasia – o mundo da

utopia liberal – *acabou*. Tudo isso em dois tempos: *primeiro como tragédia*, quando certas aeronaves atingiram as torres gêmeas em 11 de setembro, *depois como farsa*, no momento em que os mercados financeiros quedaram-se paralisados e em choque nos meses negros de 2008. É hora de pôr fim, portanto, à verdadeira utopia: a crença de que esse modelo estabelecido de sociedade não nos levará à *catástrofe*.

Eis o motivo pelo qual, para dar um passo além na crítica (um passo que, confessa o filósofo em entrevistas, chegou a custar-lhe amizades!), Žižek resolveu exumar Lenin. Mas, convenhamos, e só entre nós: tinha que ser ele?

2. Quadro pós-moderno: fim das utopias e utopia liberal

O maior clichê de nosso tempo talvez seja o reconhecimento do fim das utopias. Ao que tudo indica, não há mais sedução alguma no apelo a qualquer Causa transcendental como chamado à ação política. Intelectuais em geral, tanto professores quanto estudantes, parecem um tanto quanto indiferentes àquilo que se costumou chamar de grandes questões. A juventude, por sua vez, preocupa-se mais com a manutenção de uma determinada noção de segurança e estabilidade do que propriamente com qualquer exercício de sua eventual rebeldia.

De fato: do ponto de vista liberal-democrata hoje dominante, figuras como Lenin parecem advir de um período com o qual não temos mais nenhuma relação. Definitivamente, nossa época não parece identificar-se com aquele período entre fevereiro e outubro de 1917 em que, de repente, tudo aparentou ser possível. Uma política guiada pela Verdade simplesmente parece não fazer sentido – o *zeitgeist* nos ensina que devemos agir urgentemente, mas apenas de uma determinada maneira e com limites bastante

precisos. É o que explica Žižek, com relação aos jovens – mas não apenas eles, frise-se – de nosso tempo que aliviam suas angústias pequeno-burguesas com uma espécie de militância um tanto quanto característica:

“Se hoje respondemos a um chamado direto para agir, essa ação não é desempenhada num espaço vazio – é um ato dentro das coordenadas ideológicas hegemônicas: aqueles que ‘realmente querem fazer algo para ajudar as pessoas’ se envolvem (sem dúvida honrosamente) em iniciativas como Médicos Sem Fronteiras, Greenpeace, campanhas feministas e anti-racistas, que são todas não apenas toleradas mas até mesmo apoiadas pela mídia, ainda que pareçam violar o território econômico (por exemplo, denunciando e boicotando empresas que não respeitam as condições ecológicas ou que usam mão de obra infantil) – elas são toleradas e apoiadas desde que não se aproximem demais de um certo limite” (ŽIŽEK, 2005, p. 177; grifo nosso).

Quando até mesmo o movimento estudantil – reconhecido por, na maioria das vezes, ocupar lugar de vanguarda na História – arrisca-se em incursões de assistência social *fake*, percebemos a gravidade do momento em que vivemos. Faz-se de tudo, de todas as formas possíveis: desde organizar campanhas para agasalhos até *pintar unhas de crianças em creches*. O ponto que se quer a todo custo evitar, contudo, não poderia ser outro: a própria situação que cria essa condição de desamparo. Explica-se, assim, o motivo pelo qual a palavra *radical* nunca esteve tão fora de moda: não há nada mais contrário ao senso-comum liberal do que a busca pelas raízes. O buraco é mais embaixo, contudo: hoje, o *mainstream* da academia orbita em torno de perspectivas de “*um mundo cada vez mais complexo e multifacetado, com múltiplos atores e narrativas diversas e inconciliáveis*”. Nesse mantra, nada (ou, talvez, somente o *nada*) parece ser digno de ocupar o lugar de “raiz” dos sintomas sociais.

Mas o que é, afinal, essa pretensa sabedoria liberal-pós-moderna, travestida de bom-senso, que parece ter colonizado todo o pensamento crítico? Grosseiramente, a voz dessa sabedoria característica poderia ser traduzida no zumbido insuportável do

mosquito em nossos ouvidos: “*pare de se preocupar com questões ultrapassadas como ‘imperialismo’, ‘capital’ ou ‘ideologia’.* Vamos priorizar o que realmente é importante: as famélicas crianças africanas, etc. - é preciso salvá-las a qualquer custo e imediatamente, não podemos perder tempo com ‘besteiras’. Aprenda de uma vez: todas as tentativas de construção de alternativas totalizantes fracassaram miseravelmente, deixando rastros de destruição e desgraça. Só nos resta tentar encontrar um espaço para todas essas minorias marginalizadas, fazer o pouco que está ao nosso alcance. Reconhecimento e tolerância - é disso que precisamos.” Durma-se com um barulho desses.

Nesta era “pós-moderna”, dentro da miríade do particularismo dos pontos de vista de minorias irreduzíveis uns aos outros, qualquer horizonte universal que perpassa todo o corpo social é abandonado. Está em todos os lugares: o tempo das metanarrativas chegou ao seu limite. Não há espaço para perspectivas totalizantes³. De fato, a saída para as crianças que têm fome passa longe do Criança Esperança. Na esteira de Oscar Wilde, a única atitude eticamente defensável, nos tempos atuais, seria a refundação da sociedade sob bases que tornem a miséria *impossível*. Contudo, como se vê, esse é exatamente o tipo de coisa que parece estar *completamente fora de questão*.

3. Somos todos Fukuyama

Ora, se qualquer perspectiva para além da estrutura capitalista é considerada *coisa do século passado*, ou melhor, se se pode considerar como consenso na academia a noção de que o capital é indestrutível; se tudo isso é verdade, então, estamos no terreno do multicitado (e multicriticado) Fukuyama – típica figura interessante, capaz de dizer coisas que até mesmo os mais céticos são

³ Não surpreende, por conseguinte, a íntima solidariedade entre marxismo e psicanálise. Não deve ter sido mera coincidência que o infame Livro Negro do Comunismo, cujo objetivo é listar todos os “crimes comunistas”, tenha recebido como estranha continuação o Livro Negro da Psicanálise, onde se denuncia “erros teóricos” e “fraudes clínicas” da psicanálise.

incapazes de assumir. Antes de qualquer coisa, é necessário reconhecer que criticar Fukuyama hoje em dia é muito fácil: qualquer um pode fazê-lo (convenhamos, há um quê um tanto quanto de tolo na afirmação do “Fim da História”). Mas, para além de tudo isto, difícil é escapar do consenso segundo o qual o capitalismo liberal é o horizonte último da humanidade – é muito mais complicado do que parece escapar de seus argumentos. Por mais criticável e absurda que seja a proposição do Fim da História (e não temos dúvida nenhuma com relação a isto), há em Fukuyama, ainda, um certo momento de verdade.

“O fim da história será uma ocasião muito triste. A luta pelo reconhecimento a disposição de arriscar a própria vida por um objetivo puramente abstrato, a luta ideológica mundial que gerou ousadia, coragem, imaginação e idealismo será substituída pelo cálculo econômico, pela solução interminável de problemas técnicos, pelas preocupações ambientais e pela satisfação de exigências sofisticadas dos consumidores. No período pós-histórico não haverá nem arte nem filosofia: apenas o trabalho eterno de zelador do museu do espírito humano.” (FUKUYAMA apud CALLINICOS, 1992, p. 22)

E não é essa, justamente, a caracterização pós-moderna da contemporaneidade? Utopia Liberal e pós-modernismo, nesta perspectiva, andam de mãos dadas. Nestas bandas, é preciso muita cautela: a verdade dessa perspectiva reside não apenas na medida em que a própria esquerda sujeita-se à chantagem liberal⁴, mas também no fato de que, dentro das coordenadas do capitalismo global, *realmente*, não *parece* à primeira vista surgir qualquer alternativa ao modo de produção dominante. Não é apenas nos discursos do dia-a-dia que a postura engajada perdeu sua força: em certa medida, a própria forma artística contestadora e voltada à transformação social perdeu seu valor⁵. Verdade seja dita: filmes

4 Extorsão segundo a qual todo e qualquer projeto emancipatório global levar-nos-á à catástrofe totalitária.

5 Penso na maravilhosa canção *Disparada*, de Geraldo Vandré, magistralmente interpretada por Jair Rodrigues. Nessa obra, um camponês boiadeiro vai aos poucos tomando consciência de si e de seu papel como trabalhador - “as visões se clareando” - até tornar-se cavaleiro “num reino

como 2012, Impacto Profundo, Armagedom, O Dia Depois de Amanhã - entre tantos outros – são muito mais do que manifestação da máquina ideológica hollywoodiana: hoje, de fato, o senso comum diz-nos que parecemos estar mais próximos do fim do mundo do que de uma ligeira mudança na estrutura social.

Não faltam indicativos sociais que corroborem essa tese: como se não bastasse o colapso das nações socialistas no Leste Europeu, o próprio movimento sindical vem sofrendo revezes cada vez mais profundos. Na esteira da lógica “pós-moderna”, a classe trabalhadora tem se afastado cada vez mais da compreensão de “classe universal” apontada por Marx. Nessa linha, o movimento sindical não parece mais trazer em seu bojo o interesse de toda a sociedade, senão dos anseios particulares de sua classe específica, i.e., o aumento dos salários da categoria⁶. No lugar do sindicato, teríamos as Organizações Não Governamentais, supostos sujeitos da conquista dos “novos direitos”, responsáveis diretos pelo avanço das políticas ambientais e de direitos humanos. Sai o partido bolchevique, a disputa pelo poder; entra a luta compartimentalizada e pontual.

Mais: nesse contexto, o próprio capital adquiriu uma estabilidade ideológica jamais antes vista através da incorporação de noções como “desenvolvimento sustentável” e respeito ao meio ambiente. Parece ato de pura magia, mas ao mesmo tempo que compro um Big Mac, colaboro com criancinhas com câncer e ajudo a combater o desmatamento da mata atlântica. Este é o espírito do capitalismo do século XXI: a união entre dois pólos contraditórios, a busca pelo lucro e a responsabilidade social num único ato de consumo. Sujeitos ansiosos pela posição de Belas Almas, neste momento, levam as mãos para os céus e agradecem – não há dúvida de que estão salvos.

que não tem rei”. Se tal perspectiva no campo da arte não tem representação nos dias de hoje, não basta responsabilizar uma determinada geração “conservadora” ou “vendida” de artistas: o fato é que algo objetivamente mudou.

6 Há algo mais “pós-moderno” do que Sindicatos de trabalhadores que captam mais-valia na bolsa-de-valores para própria manutenção financeira?

Nesse sentido, a própria esquerda parece estar mais próxima dessa perspectiva do que gostaria de admitir. De um lado ou de outro do espectro político, a ação estritamente política é relegada ao pragmático jogo de cartas marcadas da prática parlamentar. Entre nuances de maior ênfase à distribuição de renda, ou determinado destaque à perspectiva da estabilidade econômica, o fato é que o *essencial* parece escapar ao que se entende por campo político atualmente. Nas urnas, somos convocados a cada dois anos a fazer escolhas sobre os rumos do país – mas será que estamos efetivamente decidindo algo? Não estaríamos na estranha posição das pessoas que pressionam o botão para fechar as portas dos elevadores? Em verdade, tais botões não possuem efeito prático algum, pois funcionam como verdadeiro *placebo*: dão-nos a impressão de que estamos agilizando algo, que definitivamente não condiz com a realidade. Fukuyamistas somos todos nós, portanto, pretensos progressistas, presos ao horizonte restrito do capital e da democracia liberal.

Não há outra saída para este beco senão o exercício da liberdade leninista. Não se trata de optar por uma entre tantas opções dispostas no *menu* da democracia liberal: mas de questionar o próprio cardápio. Parafraseando o velho (e também fora de moda) provérbio de crítica à democracia burguesa: o que está em questão não é escolher o “molho com o qual seremos temperados, antes de devorados”, mas de justamente rejeitar a própria proposição que nos coloca nesta condição.

4. Revolução? Adoraria! Mas...

Eis o gesto leninista do qual Žižek não abre mão: o exercício da liberdade de questionar as próprias alternativas apresentadas. Quanto a isso, a história do século XX parece apresentar-nos um contra-argumento forte demais para ser enfrentado: a chantagem liberal. Como podemos garantir que tal *ato* não nos levará, em última instância, à catástrofe stalinista? O que nos leva a crer que tais atitudes e crenças baseadas numa determinada compreensão

da totalidade não nos levará, também, a posturas totalitárias?

A resposta não poderia ser mais simples: o fato é que não há garantia alguma. Pois o gesto de Lênin é algo mais do que dar um passo além no exercício da liberdade: é reconhecer as conseqüências deste ato e assumi-las completamente – *mesmo sob o signo do risco da ameaça totalitária*. Por mais que muitos liberais ocupem posições avançadas em relação a uma série de temas polêmicos, é justamente esta dimensão do risco que se procura evitar. Ou melhor: quer-se uma revolução, muitas vezes sinceramente, mas sem qualquer característica revolucionária. Procura-se uma revolução sem revolução.

Liberais progressistas, no presente, em geral lamentam-se que gostariam de se unir a uma “revolução” (um movimento político emancipatório mais radical), mas não importa o quão desesperados procurem por isso, eles simplesmente “não a vêem” (não vêem em lugar algum no espaço social um agente político com a determinação e força para se engajar seriamente em tal atividade). Embora haja um momento de verdade aqui, dever-se-ia, no entanto, também acrescentar que a própria atitude desses liberais é, em si, parte do problema: se alguém apenas esperar para “ver” o movimento revolucionário ele, evidentemente, jamais chegará, e ninguém jamais chegará a vê-lo. O que Hegel diz a respeito da cortina que separa as aparências da verdadeira realidade (por trás do véu das aparências não há nada, somente o que lá coloca o sujeito que procura), permanece também para o processo revolucionário: “ver” e “desejar” estão ligados inextricavelmente, em outras palavras, o potencial revolucionário não está posto a ser descoberto como um fato social objetivo, alguém somente pode “vê-lo” à medida que “o deseja” (engaja-se no movimento). Não impressiona que mencheviques e aqueles que se opuseram à convocação de Lênin por uma tomada revolucionária no verão de 1917 “não viram” as condições para tal como “maduras” e se opuseram a ela como “prematuras” - eles simplesmente *não queriam* a revolução. Outra versão desse argumento cético, a respeito de “ver”, é a segundo a qual liberais queixam-se que o capitalismo é hoje tão global e fechado que não conseguem “ver” qualquer alternativa séria, são incapazes de imaginar algo factivelmente “exterior” ao capitalismo. A resposta a isto é que, embora

seja verdade, os liberais não conseguem ver o suficiente: a tarefa não é ver o exterior, mas ver em primeiro lugar (apegar-se à natureza do capitalismo) - a aposta marxista é, portanto, quando “vemos” isto, já vemos o bastante, inclusive como ir além... (ŽIŽEK, 2009, p. 393; em tradução livre⁷)

Nesse sentido, o rompimento do consenso liberal-democrata só pode acontecer a partir de uma postura engajada frente à realidade. O que está em questão, hoje em dia, não é seguir a *doxa* de encontrar um caminho do meio entre os interesses conflitantes - mas de encontrar o espaço da ação política orientada pela Verdade, capaz de romper o consenso liberal-democrata.

A premissa de Lênin - que hoje, em nossa era de relativismo pós-moderno, é mais pertinente que nunca - é que a verdade universal e o partidarismo, o gesto de defender um lado, não apenas não são mutuamente excludentes, como condicionam uma à outra: a verdade *universal* de uma situação concreta pode ser articulada apenas a partir de uma posição completamente *partidária*: a verdade é, por definição, unilateral. (Žižek, 2005, p. 185)

Não temos dúvidas: nada disso faz sentido à luz da razão cética ou pós-moderna. De um lado, qualquer perspectiva que extrapole

7 Progressive liberals today often complain that they would like to join a “revolution” (a more radical emancipatory political movement), but no matter how desperately they search for it, they just “don’t see it” (they don’t see anywhere in the social space a political agent with a will and strength to seriously engage in such activity). While there is a moment of truth in it, one should nonetheless also add that the very attitude of these liberals is in itself part of a problem: if one just waits to “see” a revolutionary movement, it will, of course, never arise, and one will never see it. What Hegel says about the curtain that separates appearances from true reality (behind the veil of appearance there is nothing, only what the subject who looks there put it there), holds also for a revolutionary process: “seeing” and “desire” are here inextricably linked, i.e., the revolutionary potential is not there to discover as an objective social fact, one “sees it” only insofar as one “desires” it (engages oneself in the movement). No wonder Mensheviks and those who opposed Lenin’s call for a revolutionary takeover in the summer of 1917 “didn’t see” the conditions for it as “ripe” and opposed it as “premature” - they simply did not WANT the revolution. (Another version of this skeptical argument about “seeing” is that liberals claim how capitalism is today so global and all-encompassing that they cannot “see” any serious alternative to it, that they cannot imagine a feasible “outside” to it. The reply to this is that, insofar as this is true, they do not see at all, tout court: the task is not to see the outside, but to see in the first place (to grasp the nature of today’s capitalism) - the Marxist wager is that, when we “see” this, we see enough, inclusive of how to get out...)

a lógica do campo das “pequenas reformas”, das “transformações possíveis”, ou “daquilo que está ao nosso alcance” – em especial o apego a qualquer *salto de fé* – só pode aparecer como loucura. De outro, a própria noção da Verdade como sentido orientador de uma práxis política é entendida como ultrapassada: não há mais relação direta entre Bem e Verdade – o velho platonismo já teria sido superado.

Se nos apegamos à Verdade, é por conta de um apreço menos a uma determinada verdade “objetiva”, e mais à aposta de Pascal – assumida também por Lacan – da Verdade como pura forma e processo, não como conhecimento positivo determinado, mas como espaço formal a partir do qual a própria Verdade pode expressar-se. É uma aposta: um risco que deve ser assumido. Não é demais repetir: *mesmo que submetido à possibilidade da catástrofe totalitária*.

Sem dúvida: esse *salto* baseia-se na *crença* que os modos de sociabilidade humana não podem reduzir-se à burocracia estatal, muito menos à lógica do capital. Porém, o *salto* – a crença em Causas perdidas – está longe de ser um horizonte ético estruturante da conduta social. O salto, acima de tudo, é a resposta a questões concretas que a *racionalidade cética* não consegue mais responder. Justifica-se por problemas – ainda existem contradições que não podem ser resolvidas dentro da constelação liberal-democrata. Nada disso poderia ser mais contrastante com o que parece ser o espírito deste novo século, como descreveu Badiou:

É muito surpreendente ver que a família voltou a tornar-se, neste fim de século, valor consensual e praticamente tabu. Os jovens adoraram a família, na qual, aliás, permanecem com idade cada vez maior. O partido dos Verdes alemães, supostamente contestatório (tudo é relativo: está no governo...), em determinado momento chegou a pensar em denominar-se ‘partido da família’. Até os homossexuais, portadores do século, (...) como parte da contestação, reclamam hoje sua inserção no quadro da família, na herança, na ‘cidadania’. Isso diz onde nos encontramos. O homem novo, no presente real do século, consistia antes de tudo, quando se era progressista, livrar-se da família, da propriedade, do despotismo estatal. Hoje parece que

a ‘modernização’, como dizem de tão bom grado nossos mestres, consiste em ser bom paizinho, boa mãezinha, bom filhinho, tornar-se executivo eficiente, enriquecer-se tanto quanto puder e mostrar-se cidadão responsável. A divisa agora é: ‘Dinheiro, Família, Eleições’

É que o século termina no tema da novidade subjetiva impossível e no do conforto da repetição. Isso tem nome categorial: obsessão. O século termina na obsessão de segurança, sob a máxima um tanto abjeta: já não é mal-estar aí onde você está, há e houve coisa pior em outras partes. (BADIOUS, 2007, p. 109)

A luta atual, portanto, direciona-se no sentido de irromper o ciclo vicioso e obsessivo da busca pela manutenção de uma posição semiconfortável. Já há sinais bastante claros de que o atual modelo de sobrevivência da humanidade não pode mais sustentar-se dessa maneira. As crises ambientais; a biogenética; as crises estruturais do sistema capitalista, e, fundamentalmente, os *novos apartheids* que surgem ao redor do globo. Do México aos E.U.A., de Israel à Palestina, as favelas do Rio de Janeiro, os condomínios fechados que proliferam pelas cidades brasileiras – o muro de Berlim caiu, mas outros tantos são construídos todos os dias. Nenhuma dessas questões encontra guarida na relação umbilical entre mercado e Estado. Algo deve ser feito *antes que o pior aconteça*.

5. Lenin: o correto significativo

Eis, portanto, o sentido de “retornar” a Lenin. Em verdade, propriamente diríamos repetição, ao invés de retorno. Repetir Lenin: é disto que se trata. Não queremos compilações de textos, citações decoradas ou detalhes de sua vida privada – não nos interessam particularidades da revolução russa, apenas sua dimensão universal. O Lenin que nos interessa é o do gesto fundante, da astúcia e *coragem* de arriscar um passo além. A identificação, num contexto totalmente desfavorável, da brecha para uma atitude revolucionária. Reivindicamos Lenin para redimir seu fracasso através da repetição de seu ato libertário. Pois é de Lenin o gesto

formalizador da obra de Marx: o seu momento de verdade. Momento que nenhum liberal ou conservador jamais pôde suportar.

Reconhecemos: o projeto revolucionário de construção de um novo homem no século XX fracassou integralmente. É hora, no entanto, de dar início a uma nova *grande marcha – assumir a tarefa de construção de um novo ciclo, distinto do anterior. Mas ainda assim um ciclo revolucionário*. Como Beckett: *Fail. Fail Again. Fail Better*. E de novo.

6. Refêrencias Bibliograficas

BADIOU, Alain. **O Século**. Aparecida: Idéias e Letras, 2007.

CALLINICOS, Alex. **A Vingança da História** - O marxismo e as Revoluções do Leste Europeu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. **Às Portas da Revolução** - Escritos de Lenin de 1917. São Paulo: Boitempo, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real!**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. **In Defense of Lost Causes**. London: Verso, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. **Living in the End Times**. London: Verso, 2010.

Em Busca da Totalidade Perdida: O Direito e a Crítica do Relativismo Pós-Moderno

Mozart Silvano Pereira¹

Resumo: *O presente trabalho busca abrir espaço para uma epistemologia crítica do direito a partir do resgate da categoria metodológica da totalidade, presente na tradição do materialismo histórico-dialético – principalmente nos escritos do filósofo Georg Lukács –, e a contraposição desta categoria ao relativismo epistemológico característico das teorias pós-modernas, que rejeita qualquer noção de razão ou verdade e freqüentemente conduz à defesa do irracionalismo.*

Palavras-chave: Pós-modernidade; Relativismo; Totalidade; Direito.

Abstract: *This paper seeks to open space for a critical epistemology of law from the rescue of methodological category of totality, part of tradition of historical and dialectical materialism - especially in the writings of the philosopher Georg Lukacs - and the opposition of this category to the epistemological relativism characteristic of postmodern theories, which rejects any notion of reason or truth and often leads to the defense of irrationalism.*

Keywords: Postmodernity; Relativism; Totality; Law.

O rótulo de pós-modernidade abriga uma gama bastante variada e heterogênea de teorias e pontos de vista. Entre os pensadores que arquitetaram uma teoria social pós-moderna freqüentemente não existe um núcleo fixo de concordância geral, mas uma variedade difusa de proposições que são, por vezes, incompatíveis ou até mesmo contraditórias². No entanto, alguns pontos

1 Aluno do 5º ano do curso de Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Integrante do PET/Direito UFPR.

2 O pensador inglês Terry Eagleton conceitua a pós-modernidade como “uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando estas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações

de consenso do pensamento pós-moderno, que constituem seus fundamentos centrais, gravitam em torno das idéias do esgotamento da modernidade, da extinção das certezas e daquilo que Jean-François Lyotard declarou como “incredulidade diante das metanarrativas”³.

Lyotard, um dos principais difusores do pós-modernismo, proferiu esta conhecida definição no seu ensaio *A Condição Pós-Moderna* - um estudo que foi originalmente concebido como um relatório sobre o estado do saber nas sociedades contemporâneas encomendado pelo governo de Quebec⁴ - aprofundando na área da filosofia, com foco na epistemologia, a temática da pós-modernidade, que até então se encontrava mais voltada para os campos da estética e da arquitetura.

A premissa inicial de Lyotard - que é compartilhada, mesmo que implicitamente, pela maioria dos pensadores pós-modernos - é a de que a sociedade foi radicalmente transformada a partir de meados da década de 70 por mudanças que destruíram um modelo tradicional, moderno, de vida social e trouxeram em seu lugar uma formação social inédita, que recebeu designações variadas como “sociedade de informações”, “pós-industrial” ou “pós-fordista”. Os avanços espantosos da ciência e da tecnologia que vinham se acumulando a partir do pós-guerra, as mutações do mundo do trabalho derivadas do novo ciclo de acumulação capitalista - que alterou drasticamente a dinâmica da produção fordista/keynesiana dos anos áureos de *Welfare State* -, as derrotas do movimento operário e as novas condições socioculturais foram os fatores que mais contribuíram para o diagnóstico da “crise da modernidade”. Influenciado por estas novidades e pelo clima do período, Daniel Bell, talvez o maior teorizador do advento da

desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades”. EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.7.

3 LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, p. xvi.

4 ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p.32.

sociedade pós-industrial, escreveu, à época, que “estamos no meio de uma vasta transformação histórica, na qual as antigas relações sociais (ligadas à propriedade), as estruturas de poder existentes (centralizadas em elites reduzidas) e a cultura burguesa (baseada em noções de satisfação restrita e retardada) se estão rapidamente desgastando”⁵.

Essa metamorfose ocorrida nas sociedades de países industrializados não foi nada mais, como anota João Emanuel Evangelista⁶, que o resultado de dois movimentos simultâneos e combinados conhecidos como *globalização* e *neoliberalismo*, configurando um momento de transformações drásticas em razão da exaustão da onda longa expansiva do capitalismo que perdurava desde meados dos anos 40. Contudo, estas alterações estiveram longe de configurar uma transição para uma vida social que transcendesse o sistema capitalista, pelo contrário: representaram uma nova ofensiva do capital, que passou a agir sem qualquer tipo de controle social.

Não obstante, dentro da perspectiva pós-moderna, o significado destas mutações era de que se erigia uma nova ordem societária profundamente singular, construída em cima dos destroços de um projeto civilizatório que perdurava há séculos – a modernidade.

Estando, na opinião de alguns dos teóricos pós-modernos, finada ou, na visão de outros, gravemente enferma e precisando ser repensada, a modernidade foi submetida a uma larga quantidade de críticas por todos eles. O ponto de partida dos pós-modernos é que, se a sociedade não se encontra mais como antes, isto é, se ela não obedece mais aos pressupostos sobre os quais tinha sido pensada até então, todo o manancial teórico dito “moderno” - que inclui uma quantidade atordoante de autores, conceitos e tradições de pensamento (que passam por nomes tão distintos como Maquiavel, Gramsci ou Kant) - estaria ultrapassado e deveria ser

5 BELL, Daniel *apud* EVANGELISTA, João Emanuel. Teoria social pós-moderna: introdução crítica. Porto Alegre: Sulina, 2007, p.99.

6 EVANGELISTA, João Emanuel. Teoria social e pós-modernismo: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos. Revista Cronos, Natal, v.7, n.2, p.272.

prontamente rejeitado. Assim também ocorre com categorias e idéias que estiveram em posição central no debate intelectual dos últimos séculos como “razão”, “ciência”, “progresso”, “verdade”, “emancipação” etc. Todas essas palavras, cuja pronuncia hoje é quase um crime, teriam deixado de fazer sentido.

O mundo contemporâneo, aos olhos da condição pós-moderna, mostra-se abertamente seguidor de uma lógica irracional, onde há uma sensação permanente de caos, desrazão e irrealidade. A vida se encontra permeada por inúmeros “simulacros” (como explica Jean Baudrillard) de modo que o que é real fica cada vez mais indistinguível da fantasia e torna-se estúpida qualquer tentativa de entendê-la racionalmente ou até mesmo compreendê-la globalmente. Segundo Atilio Boron

“para a sensibilidade pós-moderna, (...) a realidade não passa de uma infinita combinatória de jogos de linguagem, uma descontrolada proliferação de signos sem referentes nem agentes, e um acúmulo de inquebrantáveis ilusões, resistentes a qualquer teoria crítica empenhada em desvelar conteúdos mistificadores e fetichizantes”⁷.

A morte das metanarrativas decretada por Lyotard se insere nesse contexto. Em um mundo caótico e desordenado, a busca por modelos de explicação totalizantes e aspirantes a uma validade universal, na qual teriam se empenhado tanto o iluminismo quanto o marxismo, perdeu sua credibilidade, pois assim se estaria reduzindo e passando por cima a pluralidade e heterogeneidade do existente. Não haveria uma realidade ou uma natureza comum entre os indivíduos para basear um conhecimento ou um projeto político que levasse em conta a sociedade como um todo, haveria apenas as diferenças particulares, locais, que os grandes projetos de compreensão do mundo só tinham tratado de atropelar com um rolo compressor. De modo mais sofisticado, Lyotard explana que não há uma “metalinguagem universal” que conceda validade às metanarrativas: não há mais legitimação para qualquer discur-

7 BORON, Atilio A. Filosofia política marxista. São Paulo: Cortez, 2003, p.51.

so que “recorre explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza”⁸.

A realidade, desse modo, estaria em uma posição absolutamente distante daquelas fracassadas promessas de progresso e emancipação propiciadas pela modernidade. Se para o crítico Marshall Berman a modernidade é concebida como uma aventura⁹, para Lyotard esta aventura está acabada (se é que alguma vez ela existiu): declara o pensador francês que “a função narrativa perde seus atores, os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo”¹⁰.

Politicamente, mostra-se a inviabilidade de uma transformação social radical, uma vez que não haveria mais um centro nem um sujeito para tanto: a classe operária, tão acreditada nas décadas anteriores, teria sumido do mapa¹¹. Além disso, a própria idéia de uma transformação global estaria comprometida pela fragmentação heterogênea de identidades e de interesses. A consequência disso é a crença pós-moderna de que qualquer ação política que tenha por fim a emancipação terá como destino inexorável a criação de mais opressão, como se todos os caminhos desembocassem em uma repetição infinita do presente capitalista¹².

É disso que se trata quando Boaventura de Sousa Santos denomina de *celebratória* a teoria pós-moderna que rejeita qualquer saída do presente, que implicitamente aceita que não pode haver nada mais que o capitalismo, em uma postura tipicamente

8 LYOTARD, Jean-François. op. cit., p.xv.

9 “Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor - mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos”. BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.25.

10 LYOTARD, Jean-François. op cit, p.xvi.

11 Para uma análise aprofundada sobre os temas do “fim do trabalho”, a crise do fordismo e a descentralidade da classe trabalhadora na reestruturação produtiva neoliberal conferir ANTUNES, Ricardo. Os sentidos do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.

12 ANDERSON, Perry. op cit, p.54.

conservadora¹³. Ora, se não se pode combatê-lo deve-se festejá-lo¹⁴. Toda a realidade se esgota no existente, como explica Adolfo Sánchez Vázquez, “o presente absorve o passado e igualmente é absorvido o futuro: o que chega e o que deve se esperar. Ou como diz Baudrillard: ‘O futuro já chegou,’ e não se tem que esperar nenhuma utopia”¹⁵.

A proposta epistemológica pós-moderna

“Declaremos guerra à totalidade; sejamos testemunhas do irrepresentável; ativemos as diferenças e salvemos a honra do nome”

*Jean-François Lyotard*¹⁶

Na sua rejeição apaixonada de tudo que respirou o ar da modernidade, a teoria pós-moderna busca apoio nas figuras do efêmero, do fragmento, da cotidianidade, do “pensamento fraco”, dos pequenos relatos que focam o indivíduo atomizado. Estas seriam as categorias operantes para decifrar a caótica sociedade pós-moderna em contraposição às pretensões totalizantes das ultrapassadas metanarrativas.

Em relação à epistemologia, certamente os pontos mais marcantes da agenda pós-moderna são o abandono de qualquer tipo

13 Vale ressaltar que o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos também se denomina pós-moderno. No entanto, ele o faz com um sentido diverso daquele pós-modernismo que tratamos aqui. Nesse sentido, ele realiza algumas distinções entre os pós-modernos: ele próprio teria uma posição “de oposição” enquanto os outros sustentariam posições “celebratórias”. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 11ª ed. São Paulo: Cortez, 2006, p.35. Sendo assim, nesse texto, quando se fala de pós-modernidade, se está referindo estritamente às posições “celebratórias”.

14 A pensadora norte-americana Ellen Wood explica a capitulação pós-moderna seguindo o raciocínio destes teóricos: “se não podemos realmente mudar ou mesmo compreender o sistema (ou sequer pensar nele como sistema), e se não temos, e nem podemos ter, um posto de observação de onde criticar o sistema, muito menos de onde se opor a ele – se não podemos e nem temos nada disso, o melhor é relaxarmos e aproveitarmos”. WOOD, Ellen Meiksins. *O que é a agenda “pós-moderna”?*. In: WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Orgs.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p.15-16.

15 VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia e circunstâncias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.417.

16 LYOTARD apud KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.112.

de razão ou verdade, a renúncia da perspectiva da totalidade e a promoção de um relativismo sem fronteiras. Nisso, é necessário admitir certa falta de precisão do título do presente trabalho: o conceito de totalidade não foi “perdido” pela intelectualidade pós-moderna, mas, sim, desprezado, fervorosamente repudiado e repellido.

Com a descrença na idéia de unidade, o mundo deve ser entendido a partir das partes, uma vez que o todo não faz sentido ou, para alguns, sequer existe. O conhecimento consistiria em uma miríade de pontos de vista epistemológicos fragmentados e diferenciados sem que haja qualquer referente comum para todos. Devido a isso, entre esses diversos conhecimentos só pode haver um vasto relativismo metodológico: não há uma verdade absoluta, apenas uma pluralidade de verdades relativas ao sujeito que as profere; a existência de nexos causais é, assim como a objetividade, colocada em xeque, pois o saber é dominado pela incerteza e pela indeterminabilidade e a “realidade objetiva” trata-se de um mero discurso. Do mesmo modo, não há um parâmetro heurístico de confrontação de conhecimentos: todas as narrativas existentes são igualmente válidas e legítimas, sendo impossível a sua ordenação racional.

Obviamente, só não é legítima aquela teoria que não respeite estes pressupostos. A querela do pós-modernismo com o iluminismo e o positivismo, filosofias embasadas no “paradigma científico-naturalista”, provém daí. Pois, de fato, estas tradições foram campeãs em realizar tudo aquilo que os teóricos pós-modernos repelem: um projeto de emancipação universal que buscava fundamento nas ciências naturais, onde as certezas são matemáticas, puras e universais, seguindo uma suposta linearidade progressiva na história onde se desenvolveria a razão absoluta e o domínio da natureza. Desde a revolução científica com Bacon e Descartes até a teoria pura do direito de Kelsen, este foi o plano de fundo orientador de suas filosofias.

A pertinência dessas denúncias pós-modernas é algo que não se pode negar. Embora tenham sido feitas “praticamente ignoran-

do a quase centenária crítica marxista ao positivismo e ao cientificismo”¹⁷, as críticas dirigidas a essa racionalidade moderna foram saudáveis por mostrar suas tensões e contradições. A legitimação do *statu quo* através da análise que naturalizava os fenômenos sociais, estabelecendo-os como essencialmente imutáveis; a busca por uma ciência “pura”, “não-ideológica”, tão certa quanto a física; e o mito do progresso tecnológico, que freqüentemente resultou em retrocesso humano foram apenas algumas das facetas desta razão iluminista que foram severamente censuradas pela teoria pós-moderna. Com razão, diga-se de passagem.

Por outro lado, a rixa teórica desenvolveu-se também em relação ao marxismo. Aos olhos da pós-modernidade, o materialismo histórico representa um tipo de metanarrativa economicista, determinista, unilateral e racionalista. Marx estaria, como os outros “modernos”, evidentemente ultrapassado por diversos motivos.

Primeiramente, do ponto de vista ontológico, o mundo teorizado por Marx não existiria mais: nada de contradições entre capital e trabalho, luta de classes, esquerda e direita, etc. Como decorrência lógica, também não haveria mais ninguém a libertar, nem um “inimigo a derrotar” ou utopias pelas quais lutar¹⁸. Além disso, argumentam os pós-modernos (ou pós-marxistas), o novo funcionamento da sociedade impediria uma compreensão a partir da economia, pois não há unidade nem nexos inteligíveis no real para entendermos a vida humana a partir de sua produção material. O descentramento da política frustraria a ação, pois o poder não teria detentores, mas seria “microfísico”, estaria em todos os lugares. No campo da epistemologia, o materialismo histórico é criticado por supostamente apostar excessivamente na ra-

17 PAULO NETTO, José. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA; Sérgio (Orgs.). Lukács e a atualidade do marxismo. São Paulo: Boitempo, 2002, p.93. A respeito, são notáveis as palavras de Atilio Borón: “foi precisamente Marx o primeiro a minar irremediavelmente as bases do credo iluminista ao instalar a suspeita contra o otimismo da Ilustração, desnudando a natureza histórico-social da mencionada trilogia [Verdade, Razão e Ciência] e propondo uma nova epistemologia que rejeitava o absolutismo racionalista sem, por isso, cair nas armadilhas do relativismo”. BORON, Atilio. op cit, p.49.

18 EVANGELISTA, op. cit., p.273.

cionalidade moderna, por crer na evolução contínua das ciências, por insistir em ser um marco teórico qualitativamente superior às ideologias burguesas e por buscar apreender a sociedade sempre com referência na sua totalidade (atitudes, hoje, epistemologicamente fora de moda).

É verdade que o marxismo sofreu certas interpretações ao longo do século XX que aniquilaram seu potencial crítico e se renderam a um modo raso de leitura de Marx e de seu método. Nisso sobressaem-se tanto a vulgata stalinista – que reduziu o marxismo a uma certa versão “oficial”, funcionando como mera ideologia de Estado a favor da burocracia soviética – quanto o marxismo positivista oriundo da 2ª Internacional – que no pensamento de Karl Kautsky e Eduard Bernstein concebeu o materialismo histórico como uma ciência da natureza, pura e neutra.

Entretanto, é necessário salientar que o marxismo em geral não pode ser responsabilizado pelas falhas dessas concepções. É digno de nota que há diversas críticas ao stalinismo e ao positivismo proferidas de dentro dos muros do materialismo histórico, principalmente a partir das vertentes mais dialéticas e autocríticas - em teóricos como, por exemplo, Lucien Goldmann, Georg Lukács ou Herbert Marcuse -, que dificilmente podem ser acusadas de determinismo, economicismo ou crença na ideologia do progresso científico. Então, se há em certos autores marxistas passagens que mais parecem ter saído de um livro de Auguste Comte, há de se ter o cuidado sobre a quem se imputar tais equívocos (cautela que a teoria pós-moderna geralmente não tem).

Enfim, contra todos esses “grandes relatos” modernos o niilismo pós-moderno propõe a pulverização da razão em um vasto relativismo. O conhecimento não tem o condão de dizer qualquer coisa sobre a realidade objetiva, pois ele é sempre apenas um produto de uma visão parcial entre diferentes e infinitos pontos de vista, “nesse sentido, a prática científica se restringe a uma convenção, sendo impossível almejar um conhecimento que trans-

cenda o contexto e os interesses locais”¹⁹.

Segue-se a isso a crença pós-moderna na idéia de que nossas representações ideais da realidade *são* a realidade. Como se nossos esquemas conceituais e concepções da realidade fossem o constituinte do próprio real. Ou seja, não há um referente externo para o saber, a realidade que ele buscaria entender é, na visão pós-moderna, criada por ele mesmo, o que significa dizer que existem tantas realidades quantos forem os sujeitos que buscam entendê-las, sem que haja um real comum a diferentes indivíduos. Para Baudrillard “Não há real. Não há alguma coisa. Há nada. Quer dizer, a ilusão perpétua de um objecto não captável e do sujeito que crê captá-lo”²⁰.

Essa é a proposta epistemológica relativista e anti-realista pós-moderna. Não se pode entender o mundo ou por que o real não existe ou por que a sua apreensão não é mais que uma narrativa parcial apenas cognoscível dentro uma específica comunidade de valores (que pode ser formada por valores políticos, culturais, artísticos, etc.).

No campo do Direito, o relativismo epistemológico nivela todas as possibilidades de conhecimento do fenômeno jurídico. Existiriam múltiplas acepções para um valor como “justiça”, não apenas um padrão universalista para se pensar o que é o justo, mas diversas “justiças” (a liberal, a socialista, a conservadora) que se encontram em pé de igualdade. O mesmo se passa com o ideal de democracia, por exemplo. Se um conceito como democracia é relativo, quem é que pode dizer o que ele de fato representa? É certo que de cada perspectiva existente emanaria uma significação diferente de “democracia”, existindo, portanto, uma diversidade de “democracias”. No entanto, como todas elas se baseariam em parâmetros subjetivistas e particulares, não poderia haver um sentido melhor ou pior para definir o que é ou não democrático,

19 DELLA FONTE, Sandra Soares. As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. p.13.

20 BAUDRILLARD, Jean *apud* DELLA FONTE, Sandra Soares. op.cit., p.58.

apenas significados diferentes, que valeriam para sujeitos diferentes. E a violação do pluralismo ocorreria quando alguém tentasse demonstrar que a sua concepção é mais verdadeira ou mais preferível que as outras (pois aqui se estaria cometendo o universalismo ilícito, estendendo a todos concepções particulares).

Por outro viés, a partir da realidade fragmentada percebida pela sensibilidade pós-moderna, o Direito, assim como outras esferas do ser social (seja a política, a economia, etc.), deve ser entendido isoladamente, sem que se reconheça que existe uma totalidade que o circunda e dá unidade ao sistema social. Buscar um todo onde se possa situar o fenômeno jurídico como uma parte integrante seria aspirar à totalização e, assim, cair na armadilha de uma metodologia ultrapassada e carente de legitimação.

Sendo assim, não existiria uma compreensão mais rasa ou mais profunda do Direito, apenas diferentes discursos com o mesmo potencial cognitivo, sejam eles simples, complexos, radicais, superficiais, progressistas, reacionários etc. Essa miríades de verdades acaba, em nome do respeito à diversidade, também no Direito, com a possibilidade de qualquer tipo de objetividade: tudo é abertamente subjetivo, o que significa que, de certo modo, no saber, tudo vale.

Antinomias do pós-modernismo

Como apontado acima, a agenda pós-moderna providenciou críticas válidas e cabíveis à racionalidade iluminista e positivista, desvendando as deficiências e expondo as limitações destas duas grandes tradições do pensamento moderno. As fantasias iluministas acerca do progresso das ciências e a crença cega na Razão e na Verdade, embora já tivessem sido censuradas teoricamente anteriormente, receberam uma nova saraivada de reprovações com os escritos dos teóricos pós-modernos. Contudo, o pós-modernismo parece ter respondido aos exageros do absolutismo racionalista com uma nova série de exageros intelectuais como a sua pregação veemente do relativismo, a recusa enérgica de qualquer

teoria que propusesse algum tipo de objetividade e o intenso repúdio de tudo que, mesmo que vagamente, remetesse aos conceitos de razão e verdade.

Ora, a teoria pós-moderna acaba padecendo de uma deficiência diametralmente contrária daqueles que tanto criticou, pois o resultado destas suas posturas é uma epistemologia cética, flutuante e insólita. Seus excessos ao mesmo tempo em que sinalizam uma ruptura abrupta com a filosofia moderna, acabam por colocar barreiras para si mesma, fazendo com que suas potencialidades críticas sejam amputadas. Em outras palavras, quando o pós-modernismo prega o relativismo irrestrito e a absoluta impossibilidade de verdade, objetividade ou razão, ele mesmo acaba com a possibilidade de uma ciência social transformadora e crítica (pois toda crítica pressupõe um ponto de apoio sólido - uma certa verdade e uma certa hierarquia - onde se fundamentam seus argumentos). Assim, embora a cultura pós-moderna não se sinta muito confortável neste mundo, ela também não gasta energias para mudá-lo, e nem se atreve a dizer que há algo a ser mudado.

Mas a dúvida que persiste é como pensar a sociedade sem ter um parâmetro mínimo de racionalidade e objetividade?

Há de se sublinhar que não é a idéia de razão que constitui nosso problema filosófico (não é a razão *em si*), mas o seu conteúdo instrumental e alienador atribuído pela modernização capitalista, como foi percebido pelos pensadores da Escola de Frankfurt²¹. Da mesma maneira, falar em “verdade” não pode ser uma atitude imediatamente negativa em si, pois negativo é o sentido opressor e eurocêntrico que lhe foi, e ainda é, introduzido. Obviamente não se ignoram aqui todas as barbáries e violências já realizadas em nome de uma verdade pretensamente única e superior, nem se faz vista grossa aos genocídios que tiveram fundamento último na “Razão” e na “Civilização”, mas levar isso em conta não significa que objetividade e racionalidade devam ser tratadas como entu-

21 Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

lhos metodológicos. Quando se faz isso, está se jogando o bebê fora junto com a água do banho.

O fundamento disso é que a realidade objetiva é uma idéia apagada pelo anti-realismo dos pós-modernos. Para eles a realidade é criada, em grande parte, subjetivamente, de modo que o real aparece tal como ele é diretamente no intelecto. No entanto, é perigoso afirmar que não há mediação entre a percepção empírica e o pensamento. Ora, a função da teoria é precisamente mediar e desvelar a aparência dos fenômenos para que seja revelada sua essência. Portanto, se a estrutura das coisas já se revelasse de modo instantâneo, seria dispensável o esforço teórico para entendê-las. Nesse contexto, vale citar as palavras de Gianni Vattimo:

“De fato, intensificar as possibilidades de informação acerca da realidade em seus mais variados aspectos torna sempre menos concebível a própria idéia de *uma* realidade. No mundo dos meios de comunicação, talvez se efetive uma ‘profecia’ de Nietzsche: o mundo real, no fim das contas, converte-se em fábula”²²

Mas a sociedade (e o Direito) não podem ser interpretados como se fossem constituídos por uma variedade de diferentes realidades sem qualquer nexos entre si, um aglomerado de partes que não remete nunca ao todo. Uma das conseqüências perversas dessa interpretação é o nivelamento dos diversos pontos de vista teóricos e a negação da possibilidade de superioridade cognitiva entre os saberes, por não existir nenhum compromisso da teoria com o real. Ora, há um irracionalismo nítido quando se coloca diferentes pontos de vista no mesmo plano. Ao se fazer isso torna-se possível dizer, por exemplo, que uma explicação do Direito como derivado da vontade dos deuses é tão válida quanto uma explicação que o considere como fruto das relações sociais entre os homens. Ou até mesmo poder-se-ia afirmar que deve ser prestado igual respeito àquele que diz que a democracia é concentrar o poder na mão de uns poucos esclarecidos e àquele que afirma que

22 VATTIMO, Gianni *apud* NETTO, José Paulo. op. cit., p.96.

o mais democrático seria acabar com os aristocratas e estender o poder a todos. Na medida em que tudo o que é proferido está emaranhado às subjetividades, culturas e preconceitos daquele que enuncia, sem ter nenhum compromisso com o real, o pluralismo pós-moderno aceita acriticamente tudo o que é dito, fazendo parecer que não há como comparar socialistas, liberais ou nazistas.

O flagrante equívoco do relativismo é que ao afirmar que tudo é relativo e ao rejeitar os absolutismos, ele coloca que tudo é *absolutamente* relativo, ou seja, ele mesmo torna sua idéia central um absoluto. Ele assegura que tudo é relativo, exceto ele mesmo, que por alguma razão especial se encontra fora de seu próprio raciocínio. É uma situação paradoxal semelhante àquela pessoa que diz “tudo o que eu falo é mentira”: não há maneira de evitar uma auto-contradição, seja a frase verdadeira ou falsa.

No livro *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, Michael Löwy nos lembra que Max Weber criticou os marxistas de sua época através do seu “princípio da carruagem”, uma metáfora por ele criada para indicar que certos seguidores do método materialista histórico, ao explicarem o conhecimento como um fato sempre historicamente condicionado, evitavam aplicar esta explanação ao próprio marxismo, imaginando-o como um método atemporal e eterno²³ (uma atitude típica do marxismo positivista da 2ª Internacional e daquele de influência stalinista). Ora, se nos é permitido tomar emprestada a alegoria de Weber, hoje nos parece que é em relação ao pós-modernismo que o “princípio da carruagem” deve ser pensado, pois é a sua epistemologia relativista que cria incoerências com os seus próprios pressupostos metodológicos.

Se não quiser entrar em contradição consigo mesmo, o pós-modernismo não pode se arrogar o direito de se excluir do seu próprio pensamento: seu relativismo tem que ser aplicado irres-

23 LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 9ªed. São Paulo: Cortez, 2007, p.83.

tritamente, o que inclui pensar a si mesmo como relativo. Só que quando isso acontece, quando o relativismo vê a si próprio como relativo, nós temos como conclusão lógica que *nem tudo é relativo*, ou seja, o oposto do que afirma a agenda pós-moderna. Aqui há para ela, nitidamente, um beco sem saída, ou, em outro linguajar, uma insolúvel contradição performática.

Fica claro também que as afirmações relativistas de que não existe mais verdade ou totalidade para o saber têm, elas mesmas, intenção de verdade (por exemplo, quando Lyotard fala do fim do pensamento totalizante, ele está, ele mesmo, fazendo um esforço de totalização)²⁴. Afinal, a pretensão de verdade não é uma coisa da qual se escapa facilmente, até porque ninguém teoriza sobre algo sem a intenção de chegar a algum tipo de veracidade. Se fosse esse o caso, estar-se-ia criando arte e não conhecimento científico.

Enfim, as antinomias demonstradas tocam em ponto crucial: o conhecimento sobre a sociedade e o direito não pode abrir mão de parâmetros de objetividade e totalidade, que são pontos onde as ciências humanas²⁵ devem se fundamentar. Existe, de fato, uma realidade objetiva que transcende as experiências particulares e cotidianas dos indivíduos e que não pode ser reduzida a dimensões simbólicas e subjetivas²⁶.

A totalidade como resolução metodológica

É evidente que a aceitação de que a ciência social deve ter parâmetros baseados na realidade objetiva não exprime a negação

24 Contradição semelhante é percebida por Terry Eagleton: “O pós-modernismo se opõe ao essencialismo; mas também se opõe às metanarrativas, à Razão universal e às culturas não-pluralistas, e essas posições possivelmente lhe são essenciais”. EAGLETON, Terry. op. cit, p.102.

25 Ressalte-se que sempre que nos remetemos às ciências humanas ou sociais nesse trabalho, ali está inserido o direito. Não falamos diretamente em direito porque entendemos que presente o debate epistemológico, embora válido no campo jurídico, não se resume a este, podendo ser ligado à sociologia, à história etc.

26 De acordo com a postura pós-moderna a realidade é um “fenômeno puramente discursivo, um produto dos variados códigos, convenções, jogos de linguagem ou sistemas significantes que proporcionam os únicos meios de interpretar a experiência a partir de uma perspectiva sociocultural dada”. NORRIS, apud BORON, Atilio. op. cit., p.51.

total do relativismo. Certamente, ao se fazer ciência social, o saber é inevitavelmente marcado pelos pontos de vista de cada cientista, que passam por mediações históricas, de classe social, de gênero, etc., e influenciam a apreensão do objeto de estudo. Mas esse momento relativista tem seus limites e a aceitação dele não implica a aquiescência da insensata tese de que o saber é algo idiossincrático, construído apenas por “pequenas narrativas”.

Talvez o maior perigo trazido pela idolatria pós-moderna do fragmento, devido ao seu excessivo foco no particular, é o da desconsideração da perspectiva do todo, que tem um papel de alta importância para o conhecimento. Em verdade, é na medida em que este tende a uma visão de totalidade, mais global e completa, que a realidade vai aos poucos se revelando, mostrando aqueles aspectos que permanecem ocultos quando só se focalizam as partes. A assimilação da dialética entre o todo e as partes é vital para nortear o estudo teórico de modo que este não caia nas armadilhas do relativismo e da irrazão. Nessa esteira, concorda-se aqui com a afirmação de Hegel, depois repetida por Lukács, de que a verdade está no todo.

Leandro Konder explica claramente os fundamentos da categoria da totalidade:

“qualquer objeto que o homem possa perceber ou criar é parte de um *todo*. Em cada ação empreendida, o ser humano se defronta, inevitavelmente, com problemas interligados. Por isso, para encaminhar uma solução para os problemas, o ser humano precisa ter uma certa visão de conjunto deles: é a partir da visão do conjunto que a gente pode avaliar a dimensão de cada elemento do quadro. (...) Se não enxergarmos o todo, podemos atribuir um valor exagerado a uma verdade limitada (transformando-a em mentira), prejudicando a nossa compreensão de uma verdade mais geral.”²⁷

Sendo assim, a perspectiva da totalidade é imprescindível para

27 KONDER, Leandro. O que é dialética. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, s/d, p.36-37.

a apreensão da realidade²⁸. Como ressaltou Konder, é com base nela que temos parâmetros para distinguir a dimensão de cada elemento do objeto de estudo e superar a aparência imediata das coisas chegando à essência. Com efeito, é só quando integrados dentro de uma totalidade que os fatos sociais adquirem significância²⁹. Ou, como colocam Michael Löwy e Sami Naïr, em um sentido mais sociológico, “todo fato humano, econômico, social, político ou cultural, coletivo ou individual, material ou ‘espiritual’, só pode ser compreendido no contexto de um processo histórico mais amplo, do qual faz parte”³⁰.

Logicamente, chamar a atenção para a totalidade não significa negação ou ignorância acerca das suas partes como se essas constituíssem uma massa uniforme e indiferenciada, mas salientar os nexos dialéticos e as contradições que elas mantêm entre si e com o todo, afinal, nas palavras de Karl Marx, “o concreto é o concreto porque é a *síntese de múltiplas determinações*, portanto unidade do diverso”³¹. Do mesmo modo, considerar uma visão de conjunto não representa pensar a realidade como algo estanque, pois

“a totalidade é apenas um *momento* de um processo de totalização (que, conforme já advertimos, nunca alcança uma etapa definitiva e acabada). Afinal, a dialética- maneira de pensar elaborada em função da necessidade de reconhecermos a constante emergência do *novo* na realidade humana – negar-se-ia a si mesma, caso cristalizasse ou coagulasse suas síntese, recusando-se a revê-las, mesmo em face de situações modificadas”³²

28 Para Georg Lukács a “concepção dialética da totalidade, que parece se distanciar em larga medida da realidade imediata e construí-la de maneira ‘não-científica’, na verdade é o único método capaz de compreender e reproduzir a realidade no plano do pensamento. *A totalidade concreta é, portanto, a categoria fundamental da realidade*” (grifo nosso). LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.78-79.

29 ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O direito no jovem Lukács: A filosofia do direito em História e consciência de classe*. São Paulo: Alfa-Omega, 2006, p. 29.

30 LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann, ou A dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008, p.37.

31 MARX, Karl *apud* BORON, op. cit., p.56.

32 KONDER, Leandro. Op. Cit., p.39. No mesmo sentido estão as palavras de Löwy e Naïr: “A ação humana é um eterno processo de transformação da totalidade: por isso, para apreender a

Assim, a visão de totalidade pode ser adotada como parâmetro de objetividade nas ciências humanas e no Direito (embora esta objetividade nunca seja exata e acabada). As teorias, ao contrário da pregação pós-moderna, não estão todas no mesmo nível cognitivo – as visões sobre o mundo não são todas igualmente verdadeiras ou falsas – pois algumas delas permitem uma maior compreensão da realidade, possuindo uma superioridade epistemológica, o que se realiza justamente na aproximação de um ponto de vista global e abrangente.

Esta é uma saída teórica que tanto desvia dos dogmas positivistas e iluministas quanto se afasta das armadilhas do relativismo incoseqüente, mas, se o conhecimento mais verdadeiro acerca da sociedade e do Direito está naquele ponto de vista que olha para a totalidade, isso nos coloca um outro problema. Pois, como escreveu Lukács em *História e consciência de classe* “o ponto de vista da totalidade não determina (...) somente o objeto, determina também o sujeito do conhecimento”³³. O que o filósofo húngaro quer dizer com isso é que não é de qualquer posição epistemológica que a totalidade é acessível. Para ele, como todo conhecimento está vinculado a uma determinada classe social, existem certas perspectivas científicas que, dependendo dessa mediação, privilegiam ou desfavorecem a captação da realidade. Assim, os limites do conhecimento são guiados pela situação objetiva de classe.

Ora, Lukács identifica que em cada momento histórico as classes conservadoras, como a burguesia hodiernamente, comportam uma contradição. Ao mesmo tempo em que elas se interessam em conhecer a realidade e formulam diversas teorias para tanto, elas necessitam inevitavelmente da ocultação de certos elementos da realidade, a fim de que sua dominação não seja evidenciada e, conseqüentemente, colocada em risco. Desse modo, a burguesia pode até conhecer uma parcela da totalidade, mas o seu ponto de vista deve, por uma razão estrutural e não meramente subjetiva

realidade, o homem procede por totalizações relativas sem jamais alcançar a objetividade pura e cristalina”

33 LUKÁCS, Georg. op. cit., p.107.

ou psicológica, barrar a compreensão do real em situações em que é ameaçada a sua dominação. Por isso, para Lukács, a consciência da burguesia “deve necessariamente se obscurecer no momento em que surgem problemas cuja solução remete para além do capitalismo”³⁴. É perfeitamente constatável que as teorias burguesas, por caminhos diferentes, sempre cheguem à conclusão da inevitabilidade do capitalismo (basta pensarmos no “fim da história” de Fukuyama).

Ressalte-se que essa menor capacidade de apreensão do real do ponto de vista burguês não ocorre por desvios subjetivos ou arbitrários, como se fosse uma questão de vontade para corrigi-la. Trata-se de uma questão com base ontológica, pois a burguesia colocaria a si mesma em risco se revelasse a sua opressão.

No mesmo sentido pode-se afirmar que, em geral, são as classes ascendentes e revolucionárias que não têm limitações estruturais para conhecer a totalidade social, porque para estas classes sua existência depende diretamente da revelação e da superação dos defeitos da sociedade, e não da sua ocultação. E isso faz com que, para Lukács seja “apenas do ponto de vista do proletariado que o conjunto da sociedade, o movimento da totalidade social se torna visível”³⁵. Ou seja, “o conhecimento que resulta do ponto de vista do proletariado é, objetiva e cientificamente, mais elevado. Ele contém o conhecimento histórico adequado do capitalismo, tornado inacessível para o pensamento burguês”³⁶.

Após essa resumida explanação concluímos que é só a partir da perspectiva do proletariado, dos oprimidos, que não têm qualquer interesse em esconder a realidade social e nem enxergam o existente como horizonte último, que se faz *possível* o conhecimento da sociedade e do Direito. A totalidade, categoria que era para Lukács o princípio fundamental e revolucionário da ciência, está acessível apenas do ponto de vista daqueles que nada têm a

34 idem, p.147.

35 LÖWY, op. cit., p.130.

36 LUKACS *apud* LÖWY, p.130.

perder e para quem o conhecimento e desvelamento da opressão existente são questões vitais. Assim, para o conhecimento a fundo do Direito e de suas bases principais como a justiça e a democracia, é *crucial e necessário*, embora não seja por si só suficiente, tomar-se a posição dos trabalhadores, dos oprimidos, dos exteriorizados pelo capital.

Tudo isso é rejeitado pela celebração pluralista pós-moderna, que insiste em uma visão fragmentária e, por conseqüência, superficial e conservadora. Na prática, a opção por essa perspectiva implica na não percepção daquilo que une a realidade social hoje, que é o modo de produção capitalista. Não foi à toa que Terry Eagleton anotou, com precisão, que “não buscar a totalidade representa apenas um código para não se considerar o capitalismo”³⁷.

Essa rejeição pós-moderna não deixa de ser contraditória: grande parte da intelectualidade contemporânea está se esquecendo de pensar globalmente exatamente no momento histórico em que o capital está mais universal e totalizante que nunca. Ora, se a totalidade capitalista é uma ficção para os pós-modernos, só podemos repetir-lhes a afirmação de Eagleton de que “embora possamos nos esquecer da totalidade, ela por certo não vai nos esquecer”³⁸.

37 EAGLETON, Terry. op. cit., p.20.

38 idem, p.125.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács**: A filosofia do direito em História e consciência de classe. São Paulo: Alfa-Omega, 2006.
- ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BENSAÏD, Daniel. **Os irredutíveis**: teoremas da resistência para o tempo presente. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BORON, Atilio A. **Filosofia política marxista**. São Paulo: Cortez, 2003.
- DELLA FONTE, Sandra Soares. **As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno**. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- EVANGELISTA, João Emanuel. **Teoria social pós-moderna**: introdução crítica. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- _____, **Teoria social e pós-modernismo**: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos. Revista Cronos, Natal, v. 7, 2007.
- _____, **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. 3ªed. São Paulo: Cortez, 2002.
- _____, **Elementos para uma crítica da cultura pós-moderna**. Revista Novos Rumos, São Paulo, nº 34, 2001.
- KONDER, Leandro. **O que é dialética**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, s/d.
- KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna**:

- novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o barão de Mückhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 9ªed. São Paulo: Cortez, 2007.
- LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. **Lucien Goldmann, ou A dialética da totalidade**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 7ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- NETTO, José Paulo. **Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade**. In: PINASSI, Maria Orlanda; LESSA; Sérgio (Orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002
- SANTOS, **Boaventura de Sousa**. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 11ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia e circunstâncias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Orgs.). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Para uma crítica do conceito pós-modernista de verdade

Pedro Eduardo Zini Davoglio

Resumo: *Este trabalho visa a levantar alguns elementos da perspectiva pós-modernista de encarar a realidade e debater em linhas gerais a questão da verdade frente à sua suposta derrocada promovida por essa concepção. Para isso, reabilitam-se alguns elementos epistemológicos da modernidade que estariam, tal como a ciência – também segundo o pós-modernismo –, fora de cena, demonstrando sua atual vigência e importância para a compreensão e transformação da realidade.*

Palavras-chave: verdade; interpretação; pós-modernismo; ciência; metanarrativa.

Abstract: *This work aims to raise some elements of postmodernist perspective of looking at reality and discuss in general terms the question of truth against the supposed collapse promoted by this conception. To do so, rehabilitate some epistemological elements of modernity that would, as science - also according to postmodernism – out of scene, showing its current relevance and importance for understanding and transforming reality.*

Keywords: truth; interpretation; postmodernism; science; metanarrative

Introdução

Surgiram na modernidade dois grandes projetos políticos que disputaram a hegemonia global durante todo o século XX. Essas duas correntes de pensamento, o liberalismo e o marxismo, guardam, entre suas profundas diferenças, elementos epistemológicos que os identificam e que os assemelham. Essas características são a *racionalidade*, a *universalidade* e a idéia de que o ser humano por seu próprio esforço pode transformar a sociedade e seu modo de

viver, *emancipar-se*.

Por *racionalidade* ou *racionalismo* entende-se a crença de que o homem pode, através de sua razão, compreender e explicar o mundo e que este pode ser também racionalmente transformado e organizado.

A perspectiva da *universalidade* observa o mundo como um todo, uma *totalidade*, onde as coisas são dotadas de um elemento que as identifica entre si: de uma *natureza*, para os positivistas/liberais; ou de uma *essência*, para os marxistas¹. A idéia de natureza nas Ciências Sociais funda o que conhecemos como *metafísica*, a idéia de que há nos homens e nas coisas um elemento eterno, imutável, pré-humano ou a priori que os une. Para o marxismo, esse elemento aglutinador, chamado *essência*, é proveniente da ação humana no mundo, de sua reprodução vital, algo construído socialmente e variável historicamente.

Já a *emancipação* é a idéia de que o homem pode libertar-se dos grilhões que o aprisionam e seguir rumo a uma liberdade plena, transformar a própria realidade e progredir para uma sociedade de paz.

Ocorre que, por uma crise desses princípios, especialmente pela ausência da concretização desse último e, mais especificamente, pela completa inversão desses valores – o que culminou em guerras em escalas mundiais e regimes extremamente autoritários –, o projeto iluminista caiu em descrédito ao tempo em que uma nova forma de encarar o mundo emergiu.

Essa forma de pensamento, genericamente chamada de pós-modernismo e influenciada por uma gama muito heterogênea de intelectuais, é uma reação à concepção metafísica do mundo e ao determinismo histórico empreendido por alguns autores modernos.

Pensamento animado também pelas reelaborações intelectuais da experiência nazista, a crítica à sociedade de massa e as

¹ Apesar da confusão de terminologias, do uso de “essência” por alguns liberais e da existência da categoria “natureza” no marxismo, fiz essa divisão por considerá-la mais didática e por facilitar a compreensão do a que me refiro no decorrer do texto.

teorias do totalitarismo promovidas especialmente pela primeira Escola de Frankfurt.

Desse caldeirão resulta um pensamento *irracionalista, fragmentário e relativista* que louva o capitalismo como única realidade possível, assassina a história e imputa ao projeto iluminista todas as catástrofes do século XX. O mundo é concebido como um amontoado de acontecimentos sem nenhuma coerência endógena, onde toda a experiência humana tem seu significado concreto relativizado. Desse modo, perde-se completamente a noção de *verdade*, imobilizando a instituição de um regime “totalitário”, porém, paradoxalmente, também toda forma de fixar critérios para uma interpretação coerente da realidade.

Esse mesmo relativismo radical que mata a concepção metafísica do sujeito, mata consigo toda concepção de sujeito que não esteja inserida em seu princípio, ironicamente também metafísico, de que a diferença e o plural o constituem. Seguindo a mesma lógica do capitalismo, essa elaboração fluida é sua representação ideológica mais pura, concebendo como real o abstrato indivíduo capitalista e o social como a relação casual e indeterminada – baseada numa opção livre de determinantes sociais – entre uma massa desses indivíduos, ao mesmo tempo que nega a ciência, principal mecanismo humano para a compreensão objetiva de sua realidade e para situar-se conscientemente no mundo.

O homem e a compreensão do seu mundo

O homem sempre criou formas de compreender e explicar a natureza e a sociedade na qual está inserido. No início, esses meios de interpretar o mundo eram muito simplórios e, com o passar dos anos e o desenvolvimento das forças de produção, ampliaram-se e especializaram-se, transformando-se em diversas esferas autônomas de saber, com suas próprias formas de produzir e organizar os conhecimentos (arte, religião, senso comum, ciência).

Passa o homem, então, a partir de determinado tempo histórico, a dispor de vários âmbitos de saber relativamente con-

solidados e que constituem ferramentas para a interpretação da própria realidade. Nesse contexto, a ciência destaca-se pelo nível de precisão de suas análises, diferenciando-se de outros métodos. Sua preponderância com relação a eles está no fato de produzir conhecimentos em alguma medida úteis para a compreensão e transformação da realidade natural ou social.

Pode-se, a partir de um resgate mais detalhado dessa história, perceber que a ciência não goza de uma centralidade arbitrária na escala dos conhecimentos, e que, mesmo não estando imune a apropriações e reprodução de discursos de poder, encontra na genealogia de sua existência inúmeros casos e uma coerência de funcionamento que a fez desenvolver-se como ramo privilegiado para a produção de uma compreensão objetiva do mundo.

A concepção de ciência

Para o pensamento pós-modernista em geral, a ciência é um discurso a serviço do poder que goza de alguns mecanismos de legitimação. Classifico-os em *interno* – método – e *externo* – metanarrativas². Trata-se o método de uma descrição de procedimentos que devem ser cumpridos para que dado conhecimento configure-se como integrante de um paradigma que, por sua vez, descreve o referido procedimento e sustenta-se pela adesão de cientistas a ele. Assim, o que determina que um paradigma seja dominante (e outro não) é a quantidade de cientistas³ que a ele aderem, ou em outras palavras, sua hegemonia política, contagem de poder.

O elemento externo, a metanarrativa, consiste num relato da filosofia – como teoria especulativa sobre o conhecimento – que dá sentido à existência da ciência, legitimando os conhecimentos que ela produz. Para Lyotard, por exemplo, os sentidos de existência da ciência dados pelas metanarrativas são a *emancipação*

2 Quanto a isso o prefixo “meta” é pouco esclarecedor, posto que a filosofia não é tratada como uma ciência pelo pensamento pós-moderno, fato pelo qual a classifico como elemento de legitimação externo.

3 *Status* que também é concedido no interior do paradigma e da comunidade científica.

humana em alguma de suas variáveis e a *descoberta da verdade* – que será tratada de modo mais detalhado em outro ponto.

O fato de essa emancipação nunca ter vindo, e contrariamente a isso, o fracasso dos grandes projetos de sociedade idealizados pela teoria social moderna, dizem pensadores como Lyotard, gerou uma época de total descrença nas metanarrativas. No entanto, a ciência continua existindo, e aí reside um ponto curioso. É o próprio Lyotard quem nos explica que, com a morte dos metarrelatos, a ciência passa a cumprir um papel de reprodução e aumento da eficácia do sistema. Disso pode-se inferir, então, que a ciência modifica de alguma forma a realidade humana; nesse caso, fazendo com que o sistema capitalista funcione de maneira aprimorada. Se o capitalismo é o modo de produção da vida predominante em nossa sociedade e seu projeto político, hegemônico, é compreensível que a tecnologia, como produção científica, esteja orientada a cumprir seus princípios. E parece-me que aí está a resposta para nossa curiosidade: a ciência é útil ao capitalismo, que se apropria dela, e a manutenção do sistema passa a ser o tema de uma nova metanarrativa, o princípio que anima e legitima a existência da ciência, bem como poderia ser o aumento de conforto nos nossos lares ou a estabilidade econômica das nações. Assim, nessa lógica, a metanarrativa não cessa de existir, mas, ao contrário, modifica-se deixando claro que, no lugar de transformar a sociedade, o objetivo do projeto político hegemônico da contemporaneidade é ficarmos parados. É óbvio que a crença num futuro melhor para a humanidade não poderia animar a existência da ciência, pois não anima mais nenhuma esfera do social. Logo, a *essência* dessa mudança deve ser procurada nos fatores que geram politicamente a ideologia e a *práxis* – ou não-*práxis* – do imobilismo social.

Parece-me, no entanto, que o conceito de metanarrativa não é inteiramente adequado para tratar dos projetos políticos da modernidade, porque não é nesse sentido que foram concebidos, sendo essa segmentação artificial.

O que se chama metanarrativa, em qualquer dos sentidos to-

dados por essa palavra no texto lyotardiano, significando (a) todo o conjunto do que a modernidade chama de Ciências Sociais ou (b) apenas seus elementos de orientação política para o futuro, são também ciência, descrição objetiva de tendências.

Isso pode ser demonstrado através da constatação de que nos escritos de Marx, por exemplo, a sociedade é descrita – pelo menos em alguns aspectos, para evitar maiores polêmicas – com altíssimo nível de precisão, para a primeira significação (a), e de que a partir dessa descrição são elaboradas perspectivas verossímeis, mas que acima de tudo esses elementos perpassam toda a teoria e não são conclusões ou especulações desmembradas do todo (para o significado b).

E talvez, para que se faça compreensível este texto, seja agora o momento de esboçar, pelo menos por alto, o que considero como a *essência* do científico ou o que entendo por *ciência*. A diferenciação entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento estabelecem-se a partir da função que o conhecimento em questão desempenha na sociedade. Ou seja, mais do que a adequação a métodos/procedimentos pré-estabelecidos ou a “paradigmas”, o que define o científico é a capacidade que o procedimento utilizado tem de interpretar objetiva e realisticamente as variáveis relevantes para a compreensão do fenômeno em estudo a partir de uma linguagem também objetiva. Fazer ciência é descobrir tendências a partir da análise de todas as variáveis que determinam de modo relevante a existência e comportamento de um fenômeno.

Verdade, interpretação e mundo real

Penso, no entanto, que a ciência logra legitimidade da prática humana objetiva que reconhece naquela, já em seu estado avançado, um elemento indispensável à reprodução da vida. O que defendo, então, é que mais do que promessas de transformação social ou de resignação, o que legitima a ciência enquanto área autônoma e central do conhecimento humano é sua capacidade

ímpar de fundar *verdades* constatáveis e úteis; e, só então, mediada, manipulá-la – ciência aplicada – de acordo com os fins desejados: no caso do capitalismo avançado, ampliar a eficácia do sistema. Bem podem apropriar-se das verdades científicas diversos segmentos e linhas ideológicas. Para que possamos compreender esse ponto com mais clareza, contudo, é necessário antes fazer algumas considerações.

O real

Mesmo que fôssemos incapazes de interpretar com um mínimo de clareza o mundo que nos rodeia, seria inegável sua existência, fato a partir do qual se pode concluir que a realidade, como dado objetivo, existe. A verdade em sua manifestação mais pura seria, então, uma interpretação completamente objetiva da realidade, um retrato perfeitamente fiel do real.

Sendo produtos da ação prática do homem, a história e as relações sociais – objeto das ciências humanas – são verificáveis objetivamente no mundo concreto. O atentado de 11 de setembro concretamente aconteceu e igualmente concreta é nossa atitude de ir a um supermercado, por exemplo, e comprar um pão. A esses fatos podem aferir-se milhões de interpretações. Pode-se dizer que foi o próprio presidente dos EUA quem arquitetou o atentado, que o terrorismo é o problema central da humanidade hoje e que pessoas que praticam esse tipo de ato não merecem as mesmas garantias legais que se espera sejam dadas a todos os seres humanos. O mesmo ocorre quanto à compra do dito pão, que pode ser interpretada como um contrato de compra e venda verbal, como a satisfação de uma necessidade, como a conversão do valor-trabalho em seu equivalente em dinheiro. Porém, nenhuma dessas formas de encarar a realidade pode alterar o que de fato se deu em Nova Iorque em 2001 ou na esquina de casa na semana passada. É dizer, a fatos passados cabem mil interpretações, mas nenhuma revisão concreta. Nada pode mudar o que aconteceu; pode-se atribuir-lhe significados, alguns podem fazer mais sentido do que

outros, algumas interpretações podem definir exatamente o que ocorreu, enquanto outras serem completamente mentirosas, mas, novamente, isso não altera o que se deu no mundo concreto.

Interpretação e verdade

Ocorre que, para a filosofia pós-moderna, esse mundo real não é acessível ao homem, principal fato pelo qual há a necessidade de um elemento de legitimação externo à ciência para dar coerência ao raciocínio. A concepção do social como fragmentário e a idéia de que não há nada que determine o comportamento humano, nenhuma essência ou natureza no social – o que constitui os principais elementos epistemológicos da visão pós-moderna que se levantam contra a *metafísica do sujeito* e o *determinismo histórico* – fazem com que seja inútil procurar por uma *verdade*. Os fatos, então, só podem ser compreendidos isoladamente, porque não há nada que os conecte; a história não tem essência, não tem sentido, não há fatores de determinação externos ao indivíduo. O mundo não pode ser compreendido em sua *totalidade*: pode-se apenas, dizem, apreender parcelas do mundo, existem apenas interpretações, sem nenhum critério que determine uma como melhor do que a outra. O real como totalidade é, para os pós-modernos, uma manipulação do pensamento, um ato “totalitário”, etnocêntrico e racista porque impõe uma visão única de mundo, uma única interpretação ao que é uma pluralidade.

Sobre isso, a mim parece que os pós-modernos, ao se levantarem contra a metafísica e o positivismo, acabam criando outra espécie de pensamento atemporal, uma metafísica da diferença. Dizer que o mundo é em si uma pluralidade é negar de antemão qualquer possibilidade de unidade, e se, como nos diz Guatarri, “a diferença pré-existe ao sujeito”, não posso compreender como o pensamento pós-moderno não seja também essencialista.

Em oposição a isso, levantamos o seguinte: quando olhamos para uma montanha, sabemos que ela existe, e se houver dúvida, basta jogar-nos do alto dela para comprovarmos inequivocamen-

te que é real. Agora, como nos diz Carr, se uma montanha pode ser vista de várias formas dependendo de como se olha, isso não quer dizer que ela não tem nenhuma forma ou formas infinitas. Esse equívoco aparentemente primário assenta-se sobre a confusão da ciência ou da interpretação da realidade com seu objeto, ou a realidade a ser descrita/interpretada, o que me parece um tema comum da epistemologia pós-moderna.

Ainda sobre a montanha, mais algumas obviedades: sua forma é uma só, o que muda é de onde se está olhando, a partir de qual perspectiva tomamos conhecimento do real. Do que se pode concluir que não é porque nenhuma interpretação é puramente objetiva que não há uma interpretação mais fiel ao objeto do que outra. Não é porque um fenômeno pode ser interpretado de múltiplas formas que ele tem forma nenhuma ou infinitas formas; o critério de determinação da validade de um discurso é a proximidade dos dados objetivos. A realidade expressa-se objetivamente, independentemente de não poder ser apreendida sem mediações.

Assim, posso afirmar com segurança que a verdade existe e que nem todas as interpretações são igualmente válidas. A hipótese de que a montanha é um búfalo ou um relógio não pode ser aceita do mesmo modo do que aquela que diz que é uma montanha. Dizer que é feita de chocolate ou de tecido não é um conhecimento da mesma natureza que dizer que é feita de terra e pedras. *O critério de validade da interpretação científica é sua aproximação da realidade.*

A incapacidade de o paradigma racionalista dar respostas a todos os nossos problemas não afirma sua derrocada, apenas demonstra que há mais coisas determinando os fenômenos do que nossa ciência moderna conseguiu descobrir. Se no código genético de um ser humano há muitíssimos genes apontando para o desenvolvimento de um câncer e essa pessoa não o desenvolve, tal fato não é suficiente para dizer que as técnicas de mapeamento genético são inúteis ou mesmo falsas, mas que há outros elementos além dessa disposição que determinam o desenvolvimento de um câncer. Do mesmo modo isso é válido para a interpretação da nossa reali-

dade histórica e sua transformação. Se do que se programou não se obtiveram os fins desejados, há de reconhecer-se uma falha no balanço dos determinantes e rever em que medida supervalorizaram-se alguns marginais e negligenciaram-se outros fundamentais. *O critério de validação última de uma teoria é a prática.*

Antes de finalizar este capítulo, gostaria, no entanto, de fazer alguns apontamentos sobre a acusação pós-moderna ao pensamento universalizante que levantei no início do capítulo e que o concebe como “totalitário, etnocêntrico e racista”. Pergunto-me o que seria para essa forma de pensar uma interpretação etnocêntrica e uma interpretação não-etnocêntrica da realidade? E mais: se, como nos ensinam os arautos da nova filosofia, toda a interpretação do social não pode abranger mais do que o sujeito que a emite, o que determina, para eles, que uma filosofia realmente racista e etnocêntrica deva ser combatida? Penso que, nessa perspectiva, o pensamento pós-moderno choca-se frontalmente com seu relativismo, uma vez que só se pode emitir um juízo de valor a partir de um critério determinável ou determinado, e que ser anti-racista tem algo que ver com a idéia de igualdade, que é um conceito que adquire significado num contexto histórico específico, não metafísico, mas verdadeiro. Logo, para que haja respeito das diferenças deve haver alguma instância de identificação entre os diferentes, alguma essência. Caso não a tenha, comparar um humano com outro é o mesmo que comparar um humano com uma laranja. Pois, se não há uma essência humana, o que faz com que uma laranja não seja um ser humano? Não se pode dizer que, da afirmação de que nem tudo é determinado, decorra logicamente a conclusão de que nada é determinado. Se a diferença como significado em si nega a existência de qualquer critério pelo qual uma pessoa pode ser julgada melhor que outra, não há, por outro lado, nenhum critério pelo qual possamos esperar que as diferenças sejam respeitadas. Só pode haver respeito da diferença se houver algum princípio universalista, algum ideal comum que obrigue ou pelo menos indique a tolerância. Só pode haver imperativo ético se houver verdade.

Verdade e totalidade: a repetição de uma velha teoria como contestação dos modismos epistemológicos correntes

A realidade social é, como nos ensina Karel Kosik, uma *totalidade concreta*; como o conhecimento não pode abranger jamais todos os fatos, porém, o conhecimento nunca é totalizante em si. A perspectiva da totalidade, então, como forma de descobrir a verdade concreta, é um modo de encarar o mundo como um todo, não de uma forma estagnada ou acabada, mas a partir de seu movimento típico menos do que um modo de a ciência descrever esse todo em seus pormenores. E mais, a totalidade do real não é apenas um apanhado de todos os elementos que compõem um fenômeno, mas eles relacionando-se entre si, não como fragmentos independentes, mas como partes indispensáveis de um todo. Portanto, captar a realidade, ou seja, dizer a verdade, não é fazer um apanhado de todos os seus aspectos, mas apreender sua lógica de funcionamento e seus principais determinantes que compõem a tendência do movimento do real que se estrutura nela. Logo, a crítica pós-moderna que imputa à perspectiva da totalidade a degeneração em totalitarismo baseia-se numa compreensão equivocada do que esta categoria conceitual significa. A determinação subjetiva do conhecimento e a impossibilidade de sua pureza objetiva como característica *essencial* da ciência já estão claramente presentes nos escritos de Marx e devem ser consenso para todas as correntes sérias da filosofia atual.

Conclusão

Assim, a inviabilidade de uma apreensão puramente objetiva dos fenômenos não afasta o conceito de verdade, antes faz com que ele seja melhor compreendido e que o homem perceba as limitações que lhe são impostas por sua linguagem e esquemas interpretativos. Ao mesmo tempo, essa compreensão afasta alguns argumentos irracionistas que vão desde a responsabilidade do

pensamento emancipatório moderno pelos regimes autoritários do último século até a tese de que para proteger-se disso precisamos dar o mesmo valor a todas as interpretações do real por mais absurdas que sejam. Daí, podemos ressaltar a necessidade do resgate de alguns elementos da epistemologia da modernidade para que sejamos capazes de continuar cultivando formas sérias de compreender o mundo em que vivemos e, o mais importante, para que tenhamos ferramentas para transformá-lo.

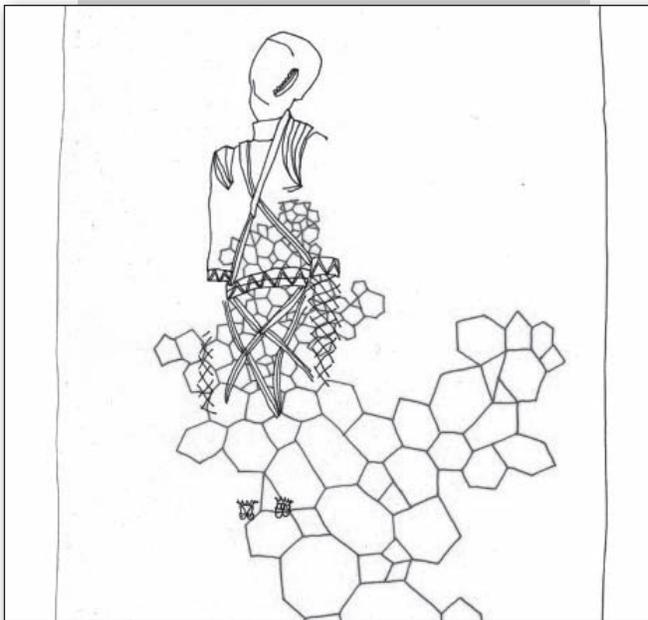
Não podemos admitir a colonização e destruição da ciência por formas de pensamento imobilistas e dogmáticas que abstraem o mundo real em prol de devaneios, não podemos deixar que a rebeldia, já tão rara nos dias de hoje, volte-se contra moinhos de vento, inimigos imaginários constituídos por leituras negligentes de pensadores que escusam o fracasso da própria atuação política com a criação de monstros invencíveis, invertendo o real, aceitando o capitalismo como melhor dos mundos possíveis e qualificando de nefasta a experiência de resistência aos males produzidos por ele.

Se a visão metafísica do mundo e os determinismos precisam ser combatidos, isso deve ser feito de modo racional e sistemático para que dessa empreitada resultem explicações consistentes do mundo, para que causas e efeitos dos fenômenos sociais sejam percebidos a partir de seus lugares reais, e não através de confusões e armadilhas epistemológicas que só fazem obscurecer ainda mais os objetos estudados.

Se a perspectiva moderna em toda a sua gama de pensadores não dá conta de compreender e explicar toda a realidade, como não poderia deixar de ser, precisamos reestruturá-la para que seja mais precisa e combativa sem que tenhamos de abrir mão das conquistas ocorridas ao longo da história e negar todos os avanços que se produziram.

Referências Bibliográficas

- CARR, Edward Hallet. **Que é história?** São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- CUPANI, Alberto. **Crítica do positivismo e o futuro da filosofia.** Florianópolis: UFSC, 1985.
- DÍAZ, Esther. **Posmodernidad.** Buenos Aires: Biblos, 2000.
- DUAYER, Mário. **Marx, verdade e discurso.** Perspectiva, Florianópolis, v.19, n.1, p.15-39, jan/jun. 2001.
- FOSTER, John Bellamy; WOOD, Ellen Meiksins. **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.
- WOOD, Ellen Meiksins. **Modernity, Postmodernity, or Capitalism?** Monthly Review v.48, n.3, jul/ago. 1996



Olhares sobre a Obra de Boaventura de Sousa Santos

O saber hegemônico, a ocultação do real e o desperdício de experiência na obra de Boaventura
Ana Carolina Ceriotti

Boaventura e a Questão da Classe Social
Carolina Duarte Zambonato

Um diálogo sobre as *Factory Acts*
Helena Kleine Oliveira

Ciência, crise e crítica: o conhecimento pós-moderno na obra de Boaventura de Sousa Santos
Rafael Cataneo Becker

Epistemologias críticas, ecologia de saberes e o compromisso ético-político com a libertação
Ricardo Sant'Ana Felix dos Santos



O saber hegemônico, a ocultação do real e o desperdício de experiência na obra de Boaventura

Ana Carolina Ceriotti¹

Resumo: *Esse texto tem como objetivo tratar das idéias do autor Boaventura de Souza Santos, partindo de seus conceitos básicos e evoluindo a partir de uma argumentação que contrapõe o conhecimento hegemônico ao conhecimento alternativo e que propõe ao leitor reflexões acerca do que é hoje aceito e considerado como verdade.*

Palavras-chave: hegemonia; epistemologia; saber; pós-modernidade.

Abstract: *With this text I want to talk about the ideas of author Boaventura de Souza Santos, starting from basic concepts and evolving from an argumentation which oppose the hegemonic and alternative knowledge. Finally, I intend to propose the reader's reflections about what is now accepted and considered as the "truth" and the "right".*

Keywords: hegemony; epistemology; knowledge; postmodernity

"O ser humano não é apenas o ser humano e sua circunstancia, é também o ser humano e o que falta na sua circunstancia para ele ser plenamente humano".

Boaventura de Souza Santos

¹ Acadêmica de Direito da UFSC – 4ª fase.

1. Introdução

Início a exposição com a frase que Boaventura de Souza Santos afirma ao longo de seu artigo: “Filosofia à venda, douta ignorância e a aposta de Pascal”. É a partir de sua obra que sigo, pretendendo tratar de idéias como: sociologia das ausências, sociologia das emergências, douta ignorância, razão indolente, dentre outros.

É importante citar que o texto é dividido em vários subtítulos que, por sua vez, não visam separar os temas, mas, pelo contrário, servir de base para os seguintes, visto que os conceitos aqui tratados encontram-se relacionados e sustentados uns nos outros.

Indispensável também se faz alertá-los do fato de que estas linhas não têm como objetivo se transformarem em síntese de justificativas insatisfatórias ou esclarecer tão complexas idéias em poucas frases. E sim, ao contrário, partindo dos temas tratados por Boaventura, trazer reflexões e suscitar ao leitor mais indagações. Dou-me, portanto por satisfeita se, partindo desse texto, consiga proporcionar o referencial teórico mínimo para que o leitor, por si, procure respostas às suas inquietações.

2. Sobre a sociologia das ausências e a sociologia das emergências

Primeiramente começo indagando qual a idéia que se tem hoje de totalidade e respondo esta indagação com outra: será mesmo que num mundo de tantos contrastes pode-se falar em totalidade?

Hoje se fala no global, no universo, na integração, no mundo. Pode-se até produzir um conhecimento isolado, mas que, se tiver ares de hegemônico, é suficientemente apto a receber o *status* de universal, e não contente com isso, ainda concebe a negação de formas alternativas de conhecimento ou que dele se diferenciam. Totalidade nesse sentido é, paradoxalmente, exclusão.

É partindo dessa reflexão que apresento dois conceitos fundamentais para o desenvolvimento do texto, e que podem servir também de solução ao dilema que se apresenta: a sociologia das

ausências e a sociologia das emergências.

A sociologia das ausências procura mostrar que o não-hegemônico não é necessariamente não existente, mas propositalmente construído como tal. Ou seja, ao mesmo tempo em que um dado conhecimento se afirma, ele nega os demais. Ela pertence, então, ao campo das experiências sociais e demonstra que o que não existe é na verdade uma alternativa ao que existe, mas cujo crédito de existência por algum motivo não lhe é conferido. O seu objetivo é transformar objetos impossíveis em possíveis, e, portanto ausências em presenças. Ela tenta mostrar o que de fato existe no âmbito do real, mas que de alguma forma nos é silenciado ou ocultado pelo hegemônico. A sociologia das ausências também trabalha no campo dos saberes ausentes, que são as formas de saber que a epistemologia hegemônica não apenas considera inválido, mas mais que isso: produz como não existente.

Grande parte da realidade que não existe ou é impossível é produzida como não existente ou impossível. Ou seja, as disciplinas conseguem responder apenas questões formuladas por elas mesmas; assim, quando surge algo que escape à sua formulação, logo é tido simplesmente como inexistente ou impossível. Não há uma busca de soluções paralela ao seu objeto central. É por isso que se faz importante analisar não só o que determinadas matérias produzem como existente, mas principalmente o que deixam oculto, sob a fantasia de inexistente.

A sociologia das emergências segue a mesma lógica, porém não atua no âmbito do real, mas do possível. Ou seja, move-se no campo das expectativas e não das experiências sociais. Ambas encontram-se estritamente relacionadas, pois quanto mais experiências forem reconhecidas, mais possibilidades se apresentarão eficientes.

3. Da razão indolente à razão cosmopolita

Enquanto os olhos da razão indolente se fecham a novos conhecimentos e novas formas de realizações sociais, os da razão cosmopolita, ao contrário, abrem-se. É por esse motivo que Boa-

ventura faz várias menções em seus textos sugerindo que abandonemos a razão indolente, que é de fato a predominante em nossa sociedade, e adotemos a cosmopolita. A razão cosmopolita propõe um novo modelo de racionalidade e é a partir dela que surge a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução, que será mais bem esmiuçado adiante.

A visão ocidental do mundo perde a noção do presente na medida em que o comprime na supervalorização que faz do passado e do futuro, ou seja, trata-se de uma visão abreviada do mundo que fica simploriamente reduzido entre o que já foi e o que ainda não é. Sendo assim, o principal objetivo da razão cosmopolita é caminhar no sentido de expandir o presente e contrair o futuro para melhor valorizar as experiências humanas, impedindo seu desperdício. Para contrair o futuro se recorre à sociologia das emergências, e para expandir o presente, à sociologia das ausências.

Como ilustração, é possível citar como exemplos de razão indolente o determinismo, realismo, existencialismo, pragmatismo, dentre tantos outros “ismos” que embora muito aceitos e até mesmo incontestáveis em certos âmbitos em que são expostos não passam de modelos de conhecimento falhos e limitados. Explico: peguemos o determinismo, que assim como o realismo considera que a realidade é o que se vê e que pouco ou nada pode ser feito para alterá-la, a ordem das coisas já está pré-determinada. Além de indolente, pode-se dizer que tal razão é também impotente e é evidente a sua limitação. Apresento outra situação: o pragmatismo e o historicismo, que são também razões indolentes prolépticas, visto que consideram o futuro uma mera progressão linear do presente, aceitam um curso natural e necessário dos fatos históricos. Aqui, o tempo é infinitamente abundante e infinitamente igual, que apenas existe com a função de se tornar passado. Também é, sem dúvida, um pensamento bastante restrito, visto que desconsidera a vontade no ocorrer dos fatos. Seguindo essa lógica, pode-se então afirmar que a perspectiva eurocêntrica, na medida em que afirma um curso histórico linear e universal, também aca-

ba caindo no âmbito da razão indolente. Tal mito da modernidade é basicamente a idéia de que a civilização surge num estado de natureza e culmina em sua máxima evolução, tal qual um estágio final, com a civilização européia ocidental.

Estes são apenas alguns exemplos de tantos outros que podemos citar de formas de razão que mesmo indolentes, possuem considerável crédito científico ou teórico.

4. Pensamento dualista e razão metonímica: a legitimação do hegemônico

A razão metonímica é uma das formas de manifestação da razão indolente que trabalha em termos de dicotomia, por exemplo: norte-sul, homem-mulher, colônia-metrópole, desenvolvido-subdesenvolvido, etc. O seu objeto de análise é determinado a partir da contraposição de conceitos opostos; é o modelo de racionalidade dominante e desconsidera outras formas de razão.

Dessa maneira, legitima-se a compreensão ocidental do mundo e se esquece que a compreensão do todo vai além disso. Usar de antíteses para justificar um modelo de dominação predominante é o modo mais fácil de fazer com que o complexo se pareça simples e natural. Assim, ao mesmo tempo em que se aceita e se crê cegamente na filosofia e ciência hegemônicas, desperdiçam-se maciçamente experiências humanas que são diariamente deslegitimadas como práticas relevantes. O desperdício de experiências gera, por sua vez, uma pobreza de experiências que não traduz uma carência, mas sim uma arrogância de não se querer olhar além do que nos é posto hegemônica e predominantemente como razão.

A teoria do pensamento abissal talvez seja o melhor meio de ilustrar as conseqüências que o pensamento dicotômico produz. Segundo tal teoria, o pensamento moderno ocidental é abissal na medida em que produz linhas invisíveis que determinam contradições radicais entre o chamado “deste lado da linha” e “do outro lado da linha”, sendo o “outro lado” muitas vezes tido como inexistente tamanha sua irrelevância. Neste lado se encontra a socie-

dade civil, a humanidade, a evolução. Naquele, o estado de natureza, o atraso, o subumano. Desnecessário dizer que o discurso que contrapõe norte e sul, cujo objetivo é legitimar a dominação deste sobre aquele, reproduz o pensamento abissal.

Outra manifestação do pensamento abissal além da ilustração da dicotomia norte-sul é o próprio Direito. Suas linhas invisíveis separam o legal do ilegal, o direito do não-direito. Deste lado da linha encontra-se a legalidade, daquele apenas experiências desperdiçadas e autores anônimos. O Tratado de Tordesilhas, por exemplo, desenhou a linha abissal não entre um espaço legal e um ilegal, mas pior que isso: entre um território legal e um sem lei, sendo este habitado por seres selvagens, onde nem ao menos se podia falar em desigualdade ou extermínio visto que não se tratava de humanidade, mas de seres subumanos. Além disso, afirmava-se estar levando um pouco de civilização aos pobres povos que desconheciam a ciência. Argumentos como esses apareceram pra legitimar a conquista e outros da mesma forma hoje são proferidos pra justificar ações de dominação e massacre de populações inteiras. Isto porque a humanidade moderna não pode existir sem uma subumanidade moderna. Se é impossível conceber o todo, então a negação de uma parte se faz fundamental para a outra se afirmar como universal.

A crítica a esse pensamento propõe justamente olhar os pares como independentes, sem contrapô-los, como pensar na mulher sem ter que compará-la ao homem ou no sul como se não houvesse norte. O objetivo é pensar no subalterno sem pensar na relação de subalternidade. Essa crítica pretende, acima de tudo, recuperar as experiências desperdiçadas e buscar um pensamento pós-abissal, que no lugar de procurar encontrar alternativas, antes busque um conceito alternativo de alternativas.

5. Doua ignorância: o saber do não-saber

Antes de qualquer coisa, há que se esclarecer que a palavra “doua” significa sábia, instruída ou erudita e que, portanto, à pri-

meira vista a expressão “douta ignorância” nos parece contraditória. Talvez não o seja, conforme tentarei mostrar nas próximas linhas.

A douta ignorância é a aposta para a superação da razão indolente. Ela propõe uma reflexão a partir da contraposição de elementos de saber e não saber, sendo seu objetivo fazer com que os homens se descubram doutos em sua ignorância, ou seja: a ignorância não deve ser ignorada, é necessário antes de tudo saber que se ignora. É apenas através do reconhecimento da própria ignorância que será possível superá-la. Então, a douta ignorância, ao mesmo tempo em que demonstra uma deficiência de saber, também se apresenta como uma oportunidade de conhecer.

Há duas espécies de ignorantes: o ignorante puro, que nem ao menos sabe que ignora, e o ignorante douto, que reconhece sua condição de ignorante e então pode avançar ao próximo passo que é sua superação, ele conhece seus próprios limites e com isso é capaz de posicionar-se para além deles. No nosso tempo, é douto ignorante aquele que reconhece que é infinita a diversidade epistemológica do mundo e que, portanto, tudo o que se conhece não passa de uma parcela muito limitada do saber do todo.

A ignorância não precisa ser necessariamente o ponto de partida na caminhada rumo ao conhecimento. Ela pode ser o ponto de chegada, pois muitas vezes, quanto mais se descobrem coisas a saber, mais se descobrem coisas que não se sabem. A tendência é tornar-se mais douto na ignorância na medida em que mais se aprender.

A ciência moderna tem o monopólio universal de dizer o conhecimento, ou seja, tem a credibilidade de distinguir as coisas em verdadeiras ou falsas em detrimento dos conhecimentos alternativos. Assim como a ciência, a modernidade também busca reduzir o infinito em finito a partir de sua domesticação. Não se olha o futuro com humildade; olha-se com arrogância, assim como não se reconhece sua grandeza, mas sua pequenez e finitude.

Esse modo de encarar o futuro faz surgir polaridades tempo-

rais, um paradoxo que gera profundas turbulências na sociedade. Por exemplo: enquanto a questão do aquecimento global ou catástrofes ecológicas exigem medidas de caráter urgente - ou “reformistas” -, quando se fala em uma mudança civilizacional ou de estrutura social, as respostas são mudanças profundas e futuras, ou que se projetem a longo prazo, também chamadas “revolucionárias”. É para enfrentar essa gama de contradições que Boaventura sugere a douda ignorância e a aposta e Pascal.

Sobre a douda ignorância já me referi, agora me detenho sucintamente à aposta de Pascal. Trata-se de algo que se propõe a responder incertezas que afligem a sociedade, tais como “se de fato é possível um mundo melhor ou mais justo”, dentre outros questionamentos inquietantes. A solução para isso é simplesmente a aposta, a qual pode envolver tanto um risco certo e limitado de ganhar ou perder, quanto um risco infinito de ganhar. Sendo assim, riscos são certos e o sucesso incerto. Os atuais apostadores são, ou ao menos deveriam ser, os grupos excluídos, oprimidos ou marginalizados, enquanto a aposta nada mais é do que a luta por sua emancipação social. A maneira mais segura de realizar a aposta é direcioná-la para o cotidiano, ou seja, sob a forma de ações de caráter urgente, pois assim será mais fácil prever os riscos e as perdas no âmbito do finito.

Para encerrar, ilustro o fenômeno da douda ignorância a partir das relações norte-sul globais. Pode-se dizer que o norte apenas reconhece no sul aquilo que justifica a dominação sobre ele, sendo todo o mais ignorado. A douda ignorância então, nesse caso, visa a travar uma luta contra a ignorância do norte com relação ao sul e, combinada à ecologia dos saberes (que será tratada em seguida) e à aposta, busca lutar por uma sociedade mais justa e igualitária, a partir dessas ações que visam desnaturalizar a opressão e servir de instrumento de emancipação social.

6. A ecologia dos saberes e o trabalho de tradução como solução

Partindo-se da idéia de que não existe total ignorância e nem total saber, visto que toda ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância, parto da premissa de que tanto a racionalidade hegemônica quanto a monocultura do saber científico devem ser substituídos por uma ecologia dos saberes.

Na ecologia dos saberes, tanto as totalidades são analisadas em partes como as partes são convertidas em totalidades, havendo, assim, intercâmbio de conhecimento e de ignorâncias. Os saberes são relacionados em suas convergências e divergências. Da mesma lógica parte o trabalho de tradução: ele também pretende criar uma ponte entre as mais diversas experiências humanas. A tradução pressupõe um universalismo negativo, uma incompletude cultural, na medida em que parte da idéia de as culturas não serem completas e por isso o dever de buscarem o aperfeiçoamento umas nas outras, descobrindo novas formas de organização e modelos de ação. O trabalho de tradução atua no âmbito da complementação cultural a partir da comparação entre diferentes saberes e para ser eficiente deve ser recíproca.

A ecologia dos saberes corresponde à epistemologia da douda ignorância, também podendo ser chamada de contra-epistemologia, visto que é contra-hegemônica. Ela parte da afirmação de que conhecimento é, na verdade, inter-conhecimento. Seguindo essa lógica, pode-se afirmar que a ecologia dos saberes e o trabalho de tradução são condições para a transformação de práticas não-hegêmônicas em contra-hegêmônicas, sendo que seu potencial de atuação depende da capacidade de articulação com diversos movimentos. Esses dois conceitos sinalizam a passagem de uma política de movimentos sociais para uma política de inter-movimentos sociais.

7. Em busca de respostas fortes

Uma das maiores características da modernidade é o enorme desacordo entre perguntas fortes e respostas fracas: as inquietações se avultam, as respostas não satisfazem.

Deve-se escapar das respostas fracas, pois elas levam ao imobilismo e na maioria dos casos respondem mal porque re-legitimam soluções hegemônicas como um produto natural de sobrevivência dos mais aptos. Já as respostas fortes – que Boaventura chama de “fracas-fortes” em contraposição às “fracas-fracas” – transformam a perplexidade perante o real em energia e valores positivos que possibilitam buscar uma nova realidade, correspondem, pois, às ações da doura ignorância, da aposta e da ecologia dos saberes.

Na dicotomia norte-sul, percebemos que é no norte que as repostas fracas recebem maior credibilidade, pois é lá que surgem, além do que um de seus objetivos sempre foi assegurar a dominação sobre o sul. Já no sul, as respostas fracas muitas vezes aparecem disfarçadas, correspondendo na verdade à imposição ideológica ou diversas outras formas de violência. Tanto no norte quanto no sul, as respostas-fracas tem sido responsáveis pela produção incessante de conhecimento-lixo, pois ao oferecerem justificativas medíocres, dispensam a busca por explicações satisfatórias a seus próprios problemas. As teses do fim da história, aquelas que prevêem o fim a partir de uma perspectiva linear da humanidade, inspiram muitas das respostas fracas e as perguntas que não encontram explicação científica também.

Uma das perguntas fortes - cuja resposta é fraca - que Boaventura usa como exemplo no seu texto (SANTOS, 2008, p. 15) é:

“como explicar que o mais ambicioso projeto posto em marcha nos últimos quatrocentos anos para controlar a natureza e a colocar ao serviço do homem tenha resultado no mais trágico descontrole e na ameaça, cada vez mais iminente, à sobrevivência da humanidade?”

Essa pergunta, à primeira vista, até parece simples, talvez simpática, de tanto que já a ouvimos. Não há dúvida de que os

problemas ambientais são resultados de avanços científicos e tecnológicos, mas que podem ser resolvidos também com ciência e tecnologia aprimoradas, direcionadas à sustentabilidade, certo? É o que dizem. Mas não satisfaz. E é refutável: como ciência e tecnologia podem garantir sustentabilidade se ambas, para “avançar”, dependem da continua ameaça à definitiva insustentabilidade ambiental?

As respostas fracas silenciam a busca por explicações minimamente aceitáveis do ponto de vista do razoável. Geralmente, produz a resposta fraca aquele a quem não interessa que a questão seja debatida criticamente. O fato é que, enquanto não enfrentarmos as incertezas e perplexidades de nosso tempo, continuaremos condenados aos mesmos “pós-ismos” ou “neo-aquismos” que tanto nos assolam, os quais julgam ser interpretações do presente e projeções para o futuro, mas que na verdade são apenas passado. É comum, no momento em que vivemos, confrontarmos-nos com problemas modernos para os quais não temos soluções modernas. É preciso despertar o novo inconformismo, aquele que nos diz que hoje, e não amanhã, é possível viver em um mundo muito melhor. Chega de olharmos indefinidamente para um futuro tão distante que nunca chega.

É hora de reinventar o presente.

Como ensina a douda ignorância, é preciso reconhecer nosso atraso, mas isso não significa se resignar com ele. Talvez seja o momento de questionar se ele não é consequência de um avanço e desenvolvimento alheio, e se for, tomar medidas para que não mais o seja.

Direitos humanos são violados todos os dias em prol de sua própria defesa, a democracia é destruída com a desculpa de garantir sua preservação e milhares de vidas são ceifadas em nome de sua salvaguarda. Entramos num perigoso momento onde sociedades se dizem politicamente democráticas, mas na verdade são socialmente fascistas.

Somos domesticados a encarar a realidade a partir de uma

perspectiva distorcida, conduzidos a ver e aceitar essa imagem como correta e verdadeira, de tal modo que, mascarando a realidade, jamais conseguiremos identificar nossos reais problemas e muito menos resolvê-los, senão de uma maneira parcial e distorcida, como os enxergamos. Platão nos diria que é hora de sair da caverna; Quijano, que esse é o momento de deixar de ser o que não somos; e Boaventura, que é tempo de reinventar o presente.

Eu digo que é a ocasião de encarar a realidade despidendo-nos de nossas doces lentes cor-de-rosa.

8. Referências Bibliográficas

8.1 Bibliografia Básica

SANTOS, Boaventura de Souza. **Filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal**. In: Revista Critica de Ciências Sociais. Nº 80. Março de 2008, p. 11 a 43.

Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: Revista Critica de Ciências Sociais. Nº 78. Outubro de 2007, p. 3 a 46.

Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: Revista Critica de Ciências Sociais. Nº 63. Outubro de 2002, p. 237 a 280.

8.2 Bibliografia complementar

SANTOS, Boaventura de Souza. **Poderá o direito ser emancipatório?** In: Revista Critica de Ciências Sociais. Nº 65. Maio de 2003, p. 3 a 76.

A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgard. (Org.) A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

Boaventura e a Questão da Classe Social

Carolina Duarte Zambonato¹

Resumo: *O presente trabalho visa a centrar discussão na análise de Boaventura de Sousa Santos acerca das classes sociais que, sob as lentes boaventurianas, restaram compreendidas enquanto parte de um projeto alternativo fracassado e impotente frente ao projeto da modernidade. Nesta medida, problematizar-se-á, a partir de autores críticos da pós-modernidade, o tratamento dado ao conceito de classe em Marx, bem como aquele proposto por Sousa Santos, cuja premissa anuncia a derrocada da classe como sujeito revolucionário ante os novos sujeitos “identitários” de transformação.*

Palavras-chave: Boaventura; Modernidade; Identidades; Classe Social.

Abstract: *This paper aims to focus discussion on the analysis of Boaventura de Sousa Santos about the social classes which, under his comprehension, were considered as part of a failed and impotent alternative project against the project of modernity. To that extent, it is discusses, from authors critical of postmodernism, the treatment given to the concept of class in Marx as well as that proposed by Sousa Santos, whose premise announces the demise of class as revolutionary subject before the new subjects “identitarians” of transformation.*

Keywords: Boaventura; Modernity; Identities; Social Class.

Certamente Boaventura de Sousa Santos, importante sociólogo crítico do paradigma da modernidade, em muito tem contribuído ao debate corrente das ciências sociais. Presentes nos mais diversos terrenos temáticos, apresenta pesquisas que vão desde a transição epistemológica da ciência moderna à ciência pós-mo-

¹ Acadêmica do curso de graduação em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista do PET – Programa de Educação Tutorial.

derna até a transição societal entre as diversas formas de viver e organizar a vida em sociedade.

Neste particular, adentraremos as entranhas do seu pensamento para nos depararmos com a *questão da classe social*. Para tanto, far-se-á um apanhado geral da teoria de Boaventura, focando nas suas formulações sobre identidade e classe social na dinâmica do paradigma da modernidade. Em seguida serão introduzidos alguns questionamentos de sua obra, guiados por interpretações outras desse mesmo fenômeno.

A identidade na modernidade.

Em seu livro *Pela Mão de Alice*, Boaventura de Sousa Santos afirma que a identidade, inserida no paradigma da modernidade, constituiu-se enquanto “identidade descontextualizada”. Por estar ligada umbilicalmente à identidade, a modernidade se funda junto a ela.

A primeira forma moderna de identidade é a subjetividade. “O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e o indivíduo constituiu a primeira resposta.” (SANTOS, 1995, p. 136) Do humanismo renascentista, fundante do paradigma da individualidade como subjetividade, interceptam-se, em tensões mútuas, múltiplas linhas de construção da subjetividade moderna. Boaventura destaca duas tensões em especial: subjetividade individual *versus* subjetividade coletiva; e concepção contextual *versus* concepção abstrata de subjetividade.

A primeira tensão surge do colapso da *communitas* medieval, cujo vazio resultante “vai ser conflitualmente e nunca plenamente preenchido pelo Estado Moderno, cuja soberania é afirmada por todas as teorias da soberania posteriores ao tratado de Vestefália” (SANTOS, 1995, p. 137). A segunda tensão decorre da teorização abstrata, falsamente universal, despacializada e destemporalizada da subjetividade, expressa na obra de Descartes, em contraponto ao desbravamento concreto da subjetividade, expresso nas obras de Montaigne e Shakespeare.

Essas tensões, diz-nos Boaventura, estão no fundamento do projeto sócio-cultural da modernidade, que está sustentado em dois pilares fundamentais: o pilar da regulação e o pilar da emancipação. O pilar da regulação é constituído por três princípios: o princípio do Estado, cuja expressão está assente na obra de Hobbes; o princípio do mercado, presente na obra de Locke; e o princípio da comunidade, cuja formulação está em Rousseau. Por sua vez, o pilar da emancipação é constituído por três lógicas de racionalidade: a racionalidade estético expressiva da arte e da literatura; a racionalidade moral-prática da ética e do direito; e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica.

Embora almeje um equilíbrio entre regulação social e emancipação social, a trajetória da modernidade é caracterizada, à parte de suas contradições e processos não-lineares, pela

[...] progressiva absorção ou colapso da emancipação na regulação e, portanto, da conversão perversa das energias emancipatórias em energias regulatórias, o que – no entender do autor português – deve-se à crescente promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo particularmente evidente a partir de meados do século XIX (SANTOS, 1995, p. 137).

Segundo Boaventura, é nessa medida que a teoria política liberal posiciona-se frente às tensões, sobrepondo a subjetividade abstrata sobre a subjetividade concreta, e por outro lado a subjetividade individual sobre a coletiva. Tal posicionamento está intrinsecamente ligado à hipertrofia do princípio do mercado e da propriedade privada, afirmado de Locke a Adam Smith. Ao Estado liberal, enquanto exigência posta pelas contradições e antinomias próprias do princípio do mercado, Boaventura atribui a figura do “super-sujeito” ou “sujeito monumental”.

Assim, a teoria política liberal defronta-se com a necessidade de compatibilizar duas subjetividades aparentemente antagônicas:

[...] a coletividade subjetiva do Estado centralizado (*ich-Kollektivität*) e a subjetividade atomizada dos cidadãos autônomos 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 autônomos, 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 (SANTOS, 1995, p. 237).

Nesse processo, o princípio da comunidade afirmado pela obra de Rousseau é esquecido, vez que concebe a relação indivíduo-Estado como uma síntese complexa e dinâmica, e não como subjetividades polarizadas e descontextualizadas.

Crítica às contestações marxistas.

Apesar das identidades hegemônicas propugnadas pela teoria política liberal, o espaço europeu experimentou teorias contestatórias ao paradigma identitário dominante da modernidade, a exemplo do romantismo e do marxismo. A título de delimitação do trabalho, abordar-se-á a perspectiva boaventuriana ante a segunda.

Para o autor português, a recontextualização da identidade proposta pelo marxismo aponta para as “relações sociais de produção, no papel constitutivo destas, nas idéias e nas práticas dos indivíduos concretos e nas relações assimétricas e diferenciadas destes com o Estado” (SANTOS, 1995, p. 140).

Dessa forma, o conflito que marca a modernidade – regulação X emancipação – é encarado pelo marxismo a partir das classes que o protagonizam: a burguesia do lado da regulação e o operariado do lado da emancipação. Tal concepção é vista pelo autor como um “avanço notável” contra o individualismo e o Estado monumental. Entretanto,

[...] ao deixar na obscuridade as mediações entre cada uma delas [subjetividades individuais] e as classes, o marxismo tendeu a repro-

duzir, sob outra forma, a polarização liberal entre sujeito individual e o super-sujeito, sendo que esse super sujeito é agora a classe e não o Estado. Com o leninismo, esta polarização agudizou-se por via da vinculação abstrata da classe ao partido e deste ao Estado (SANTOS, 1995, p. 140).

Ou seja, a classe proposta pelo marxismo vestiu a capa de super-sujeito, e não apenas descontextualizou as subjetividades individuais, mas “as devorou antropofagicamente.” Portanto a “identidade alternativa” da contestação marxista restou reduzida às mesmas tensões gravadas no seio da modernidade. Segundo a posição de Boaventura:

A classe operária é uma subjetividade coletiva, capaz de autoconsciência (a classe para si), que subsume em si as subjetividades individuais dos produtores diretos. [...] Acontece, porém, que, do ponto de vista das relações entre as particularidades únicas das subjetividades individuais e a abstração e universalidade das categorias da sociedade política, a eficácia subjetiva da classe operária é, ao nível da emancipação, semelhante à da cidadania liberal, ao nível da regulação. Ou seja, a subjetividade coletiva da classe tende igualmente a reduzir ao equivalente e à indiferença as especificidades e as diferenças que fundam a personalidade, a autonomia e a liberdade dos sujeitos individuais (SANTOS, 1995, p. 242).

Portanto o vínculo da classe, por não se subsumir às minuciosidades das singularidades, foi incapaz de propor um projeto alternativo de emancipação ao capitalismo. O fracasso desta contestação está ligado ao argumento de que “nenhum desses vínculos [de classe] logrou fazer vingar, nos últimos cem anos, uma alternativa concreta, nem no plano político, nem mesmo no plano sócio-cultural” (SANTOS, 1995, p. 141).

Ademais, para Boaventura a centralidade da classe constitui um dos pontos mais problemáticos da tradição marxista, dado o surgimento de outras formas de opressão não ligadas diretamente às posições de classe. Afinal, “as formas de dominação assentes na raça, na etnia, na religião e no sexo afirmaram-se pelo menos tão importante quanto as assentes na classe” (SANTOS, 1995, p.40).

Conclui, nessa linha de pensamento, que a “primazia transformadora” das classes sociais restou radicalmente questionada.

Sendo duvidoso que a classe operária tenha interesse na transformação socialista “que lhe é atribuída pelo marxismo”, coloca-se em xeque sua capacidade em concretizá-la. Para Souza Santos, o preciosismo atribuído à classe social pelo marxismo - entendido como um sujeito histórico privilegiado - secundarizou e ocultou as outras formas de opressão e, por esta razão, seu projeto de emancipação tornou-se “irremediavelmente truncado” (idem).

O breve excerto exposto acima introduz a problematização central que este trabalho objetiva: afinal, o que se apresenta para Boaventura como *classe social*? Quais as implicações deste posicionamento? O que está por trás da dissolução da classe enquanto sujeito revolucionário e a atribuição de tal papel aos movimentos sociais atuais, tais como os movimentos feministas, étnicos e religiosos? Essas perguntas guiarão, ainda que de forma superficial, as páginas a seguir.

O que é classe social para Boaventura?

Em sua obra “Marx, o Intempestivo”, Daniel Bensaïd propõe uma reflexão fundamental acerca da noção de classe: a de que ela “não é redutível nem a um atributo de que seriam portadoras de unidades individuais [...] ou a soma dessas unidades” (BENSAÏD, 1999, p. 147), tampouco de que seja uma entidade para além dos indivíduos – *um super-sujeito*, tal qual propõe Boaventura. Para além do formalismo lógico ou do misticismo, a classe, para Marx, constitui uma “totalidade relacional”, instaurada no conflito de interesse com outras classes.

Marx condena Proudhon por “encarar a sociedade como uma pessoa”, e com isso construir uma ficção. Rechaça a abordagem da classe enquanto sujeito unificado e consciente, reflexo do sujeito racional da psicologia clássica. “Considerar a classe uma realidade superior aos indivíduos que a compõem não é naufragar nas ilusões fetichistas que transformam a sociedade, a história ou a clas-

se em tantos outros sujeitos míticos?” (BENSAÏD, 1999, p. 148).

Dessa forma, é difícil afirmar que Marx tenha concebido na classe um “sujeito mítico”. Mais ainda que essa concepção tenha fundado a polarização classe-indivíduo, na medida em que “as relações pessoais tornam-se necessária e inevitavelmente relações de classes.”² Essa noção remete a outra: a da preexistência da classe em relação ao indivíduo que a compõe, reduzindo-o à “condição de simples exemplar de uma abstração que os domina.” (idem).

Referindo-se às abordagens das relações de classes feitas no livro I, II e III do Capital, Bensaïd aponta-nos a fragilidade da dicotomia proposta por Boaventura:

As determinações parciais das classes, ao nível da extorsão da mais-valia no processo de produção [livro I] e da venda de força de trabalho no processo de circulação [livro II], integram-se doravante no movimento global [livro III] da concorrência, da perequação da taxa de lucro, da especialização funcional dos capitais, da distribuição da renda (BENSAÏD, 1999, p. 159).

Complementa citando Marx, que, referindo-se à classe dos capitalistas, expõe as interfaces entre trabalho/capital total e o interesse econômico direto do capitalista individual:

De tudo que acabamos de dizer [a propósito da igualização do lucro pela concorrência] resulta que cada capitalista individual, assim como o conjunto dos capitalistas em cada esfera de produção particular, participa da exploração de toda a classe operária pelo conjunto do capital e no grau dessa exploração, não simplesmente por simpatia geral de classe, mas por interesse econômico direto, porque a taxa média de lucro depende do grau de exploração do trabalho total pelo capital total [...]. Isso demonstra com uma exatidão matemática por que os capitalistas, que se fazem, constituem não obstante uma verdadeira franco-maçoneria em relação ao conjunto da classe operária. (MARX, p. 211-212)

2 Bensaïd aponta: “Evidentemente, esses textos da juventude não poderiam ser confundidos com o conceito de classe elaborado no Capital. Contudo, eles excluem definitivamente uma representação da classe como grande sujeito, assim como sua redução a uma simples rede interindividual.” (BENSAÏD, 1999, p. 149).

Nestas circunstâncias não nos parece oportuna a noção de classe enquanto sujeito monumental, incapaz de expressar-se objetivamente nas relações individuais, a ponto de com ele polarizar.

Mas, afinal, o que é classe?

Fazendo uso da problematização proposta por Bensaïd, no intuito de confrontar a visão boaventuriana das classes àquela proposta por Marx, a resposta a tal pergunta, à primeira vista, seria: “a identidade das rendas e das fontes de renda. O salário, o lucro e a renda seriam o denominador comum de um vasto grupo social que forma uma classe.” (BENSAÏD, 1999, p. 161). Perguntar-se-ia, então: médicos e funcionários públicos, por não possuírem a mesma fonte de renda, constituiriam classes distintas? É certo que não. Por isso é preciso ir além desta conclusão. Bensaïd nos propõe uma outra formulação:

De acordo com a recomendação do Prefácio de 1857, seria tempo de reaprender em uma unidade o conjunto das determinações recuperadas sobre esse longo percurso do *Capital*: a relação de exploração que dá conta da mais-valia, a relação salarial que faz por sua vez do trabalhador um comprador e um vendedor de mercadoria, o trabalho direta e indiretamente produtivo, a divisão social do trabalho, a natureza e o montante da renda (BENSAÏD, 1999, p. 163).

Longe de encarar os fatos sociais enquanto coisas, como talvez queira a sociologia positivista, Marx situa-os sempre no embate, na relação de confronto. Por conseguinte não se presta a “definir” a classe, a congelá-la em fotografia rotular, mas compreendê-la na sua dinâmica conflitual, atingida por múltiplas determinações. “Uma classe isolada não é um objeto teórico, mas um não-senso” (idem).

Mauro Luis Iási, em sua obra “Ensaio sobre consciência e emancipação”³, acrescenta, a partir da observação de um resenhis-

3 IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. 1ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

ta russo⁴, que para Marx não interessa o fenômeno como forma definida, mas a lei que opera sua transformação, seu desenvolvimento, sua transição de uma forma para outra. De tal modo, não é possível entender o pensamento de Marx à moda manualesca, mas na apreensão relacional entre distintas relações sociais.⁵

[...] as classes são determinadas ao longo de um processo em que se combinam as relações de propriedade, a luta pelo salário, a divisão do trabalho, as relações com os aparelhos do Estado e com o mercado mundial, as representações simbólicas e os discursos ideológicos. [...] As classes são processos ativos. Elas não surgem em determinado momento como o sol, mas são partes interessadas em sua própria formação. Não se trata de uma estrutura imóvel nem de uma categoria definitiva, mas de um fenômeno histórico que não se pode cristalizar em um momento histórico. (BENSAID, 2008, p. 35-37).

Na tentativa de indicar as determinações particulares que constituem o fenômeno da classe, Iasi formula quatro momentos: 1) a classe seria apreendida pela posição face à propriedade - ou não propriedade - dos meios de produção; 2) pela posição no interior das relações sociais de produção; 3) pela consciência que se associa ou se afasta de um posicionamento de classe; 4) pela ação concreta dessa classe no embate interno da formação social (IASI, 2007, p. 107).

Não encontramos, em relação aos dois primeiros aspectos, eco em Boaventura, cuja compreensão da posição de classe dentro da ordem social é dada ou organizada a partir dos pilares regulação/emancipação da modernidade.

Em relação ao terceiro, Boaventura não parece autorizar graus

4 Observações de um resenhista russo à obra de Marx citado por ele próprio no posfácio da 2ª edição de O capital, vol. I, livro primeiro, p. 14.

5 A dialética de Marx não se reduz ao movimento de captar o fenômeno, mas se expressa no movimento próprio dos conceitos, “de forma que eles se referem a momentos de aproximação e aprofundamento da análise que parte da aparência até a essência, da essência menos profunda até a mais profunda, por vezes de volta à aparência carregando os conteúdos conquistados até então.” (IASI, 2007, p. 106)

distintos de intensidade: a classe é autoconsciente de si e ponto final. Disso não é difícil concluir pela cristalização da classe e pela inadequação das subjetividades individuais perante este monolito solidificado. Desta incompreensão dialética, arriscamos afirmar, decorre a polarização classe x indivíduo. Em relação ao quarto aspecto a acomodação do proletariado, em determinados momentos históricos, à lógica do capital ou mesmo a derrota em lutas específicas, significaram em Boaventura uma postura de negação/indiferença face à luta de classes – ou da própria classe –, e não uma das formas de sua manifestação. Sobre essas questões, trataremos a seguir.

Classe e emancipação

Sob o argumento de que a classe proletária “não logrou vingar nenhuma alternativa concreta ao capitalismo e ao projeto da modernidade”, Boaventura questiona “a previsão de Marx” acerca da “evolução das classes nas sociedades capitalistas”, colocando em xeque a “primazia transformadora das classes” (SANTOS, 1995, p. 40).

Nesta senda, Bensaïd nos diz: “Se o proletariado é a classe potencialmente emancipadora, essa virtualidade não se realiza automaticamente.” (BENSAÏD, 1999, p.166). Imputar este mecanicismo determinista à classe social significa negar os obstáculos – próprios à relação de produção e à reificação das relações sociais – ao desenvolvimento da consciência de classe sob a égide do capitalismo. Se não há linearidade sob o reino do capital, tampouco o haveria à luta de classes. Some, ainda, a instabilidade dos efeitos políticos logrados pela classe proletária, traduzida em vitórias e fracassos ao longo do processo histórico-político do proletariado.

Objeto e sujeito, ser e essência acham-se unidos no devir da classe. Na dinâmica das relações de classe, a subjetividade da consciência não pode emancipar-se arbitrariamente da estrutura, tanto quanto a objetividade do ser não pode destacar-se passivamente da consciência. Essa problemática opõe-se a toda concepção mecânica da passagem necessária do em-si ao para-si, do inconsciente

ao consciente, do social pré-consciente ao político consciente, entre os quais o tempo faria o papel de mediador neutro. Consciência e inconsciência de classe enlaçam-se num abraço perverso e não cessam de enganar-se mutuamente (BENSAÏD, 1999, pág. 168).

A ausência de consciência de classe não implica no desaparecimento da classe, porque ela não é elemento constituído conjuntamente, mas estruturalmente. A redução do componente industrial do proletariado, as metamorfoses sociais por que passou, bem como suas representações políticas estão longe de lograr sua extinção. “Para muitos as desilusões do dia seguinte são proporcionais às ilusões da véspera: na falta de se tornar tudo, o proletariado seria doravante reduzido a menos que nada.” (BENSAÏD, 2005, p. 35).

A classe social e as microcontestações fragmentadas

Boaventura afirma que o tratamento marxista atribuído à classe confere-lhe tanto primazia explicativa quanto transformadora ante os processos sociais capitalistas. Das duas, diz, a segunda é a menos defensável. Isso porque as opressões concernentes ao sexo, à religião, à etnia e à raça também se afirmaram tão importantes quanto a opressão de classe.

Esse tema certamente é de delicado desdobramento. Entretanto, nesta parte do trabalho pretende-se, ainda que nos falte a devida profundidade, aproveitar o gancho problemático proposto por Boaventura e problematizar alguns de seus aspectos, partindo de autores críticos da pós-modernidade.

Marcelo Dias Carcanholo e Grasiela Cristina da Cunha Baruco, em um artigo intitulado “As aventuras de Karl Marx contra a pulverização pós-moderna das resistências ao capital”⁶, analisam as bases teóricas do pensamento pós-moderno, cujas conseqüências levam à defesa de “um posicionamento fragmentado e mera-

6 CARCANHOLO, Marcelo Dias e BARUCO, Grasiela Cristina da Cunha. As aventuras de Karl Marx contra a pulverização pós-moderna das resistências ao capital. Margem Esquerda – ensaios marxistas nº 13. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

mente heterogêneo” frente à lógica do capital (CARCANHOLO e BARUCO, 2009, p. 74).

Primeiramente, deve-se considerar o caráter dialético daquilo que os autores chamam de “microcontestações fragmentadas”. Para contextualizar o debate, pergunta-se: é possível superar a opressão de gênero, por exemplo, sem engajar-se num projeto revolucionário anticapitalista? É possível superar as diversas opressões identitárias sem, contudo, articulá-las como parte de uma totalidade complexa?

Sobre isso, Ellen Wood nos diz:

No capitalismo, muita coisa pode acontecer na política e na organização comunitária em todos os níveis sem afetar fundamentalmente os poderes de exploração do capital ou sem alterar fundamentalmente o equilíbrio decisivo do poder social. Lutas nessas arenas continuam a ter importância vital, mas precisam ser conduzidas com a noção clara de que o capitalismo tem notável capacidade de afastar a política democrática dos centros de decisão de poder social e de isentar o poder de apropriação e exploração da responsabilidade democrática (WOOD, 2003, p. 237).

A dialética reside justamente nos limites postos às lutas fragmentadas, quando operadas dentro de lógicas isolacionistas, quando “não enfrentam, questionam, opõem-se, à lógica do capital – ou seja, à exploração do trabalho (indiferentes às distintas formas em que este se apresenta) e ao estranhamento/fetichismo/alienação próprios da sociedade mercantil-capitalista.” (CARCANHOLO e BARUCO, 2009, p. 80). Nesse sentido, às “lutas fragmentadas” caberá a perpetuação infinita de vitórias fragmentadas, pontuais, pois sempre haverá novas formas de manifestação das desigualdades. Ellen Wood nos elucida melhor a questão:

[...] o capitalismo tem uma tendência estrutural a rejeitar as desigualdades extra-econômicas, mas essa tendência é uma faca de dois gumes. Estrategicamente, ela implica que as lutas concebidas em termos exclusivamente extra-econômicos – puramente contra o racismo, ou contra a opressão de gênero, por exemplo – não repre-

sentem em si um perigo fatal para o capitalismo, que elas podem ser vitoriosas sem desmontar o sistema capitalista, mas que, ao mesmo tempo, terão pouca probabilidade de sair vitoriosas caso se mantenham isoladas da luta anticapitalista. (WOOD, 2003, p. 61)

Outra problemática apontada pelos autores é o fato das relações sociais, no capitalismo, estarem assentes na venda da força de trabalho, no fato de alguns comprarem para vender (circulação capitalista de mercadorias), enquanto outros vendem - sua força de trabalho - para comprar - e garantir meios de subsistência. Essas relações se dão na base do *igualitarismo formal*, através da participação “igual” dos indivíduos no mercado, produzindo identificações e igualdades aparentes entre indivíduos específicos, ocultando a real desigualdade entre os proprietários dos meios de produção e os proprietários da força de trabalho, de modo que “mistificam” a relação de trabalho no capitalismo.

Nesse sentido, as “opressões extraeconômicas”⁷ são levadas a operar na lógica-capital sob duas razões, uma positiva e outra negativa. A primeira opera quando redefine a noção de classe, quando a classe trabalhadora se confunde com as identidades extraeconômicas, imputando a essas, às identidades, a justificativa de sua existência. É o capitalismo lavando suas mãos com sabão de esfoliação pós-moderna.

A segunda razão, negativa, resulta, em termos políticos, na fragmentação/divisão da classe trabalhadora, que agora atua em microterrenos, incapaz de articular-se em torno das contradições estruturais da sociedade capitalista.

Apontam Carcanholo e Baruco sobre essa postura pós-moderna:

[...] o principal erro da postura pós-moderna, que afirma as lutas em favor das identidades extraeconômicas, ao mesmo tempo em que rejeita radicalmente a superação – no sentido dialético, que não pode ser confundido com supressão – dessas lutas em um projeto revolucionário anti-capitalista, é a confusão que se faz entre várias

7 Termo cunhado por Ellen Wood.

formas de manifestação da desigualdade entre seres humanos com o conteúdo capitalista dessas desigualdades, ou seja, o estranhamento/ fetichismo e a exploração do trabalho. Pior, a exasperação dessa posição pós-moderna, hipostasiando as formas das desigualdades, separando-as de qualquer conteúdo capitalista – como se cada forma fosse um conteúdo em si -, leva à aceitação do capitalismo como sistema social indiscutível e à fragmentação da classe trabalhadora, sujeito que tem a possibilidade de ser revolucionário, o que decididamente não pode ser confundido com necessidade de ocorrência histórica (CARCANHOLO e BARUCO, 2009, p. 84).

À vista das críticas propostas por esses autores, é possível pensar a transformação do capitalismo, o questionamento radical de sua lógica destrutiva sem articular as mais diferentes lutas indentitárias num denominador comum, anticapitalismo e emancipador? Ignorar ou questionar a primazia transformadora da classe social, tal qual nos propõe Boaventura, face à fragilidade potência das reivindicações múltiplas, consideradas ensimesmadas em seus microcampos ante a totalidade do capitalismo, não acarretaria, em última instância, abrir mão de um projeto alternativo de sociedade, ou seja, *do socialismo*?

Essas perguntas ficarão em aberto para que a história e as seqüências do pensamento boaventuriano as respondam. Por ora, restam contribuições tais qual a de Bensaïd:

Na problemática de Marx, o conflito de classes não deveria se juntar às diversas identidades sociais. Ele constitui o próprio eixo em torno do qual se articulam e de definam as identidades. “Ao ser inscrito em uma lista, o termo classe perde esse papel, sem adquirir em troca nenhum significado preciso”. Ele se torna “significante flutuante. (BENSAÏD, 2008, p.40)

Conclusão

Pensar na classe social em tempos de profundo conformismo, generalizada apatia política e desprezo da academia pelo pensamento crítico, significa antes de tudo pensar um projeto emancipador de resistência ao capitalismo. E não restam dúvidas de que Boaventura compartilhe dessa pretensão transformadora.

Porém não encontramos na sua concepção de classe social a justa medida entre aquilo que almeja e os instrumentos analíticos que nos oferece.

Diria José Paulo Netto, em análise do texto “Tudo que é sólido se desfaz no ar: o marxismo também?”, que Sousa Santos nos oferece uma análise incompetente de Marx, prestando desserviço à investigação ao reforçar preconceitos em face da teoria marxiana. Ousamos acrescentar que ao mesmo tempo presta serviço às teorias pós-modernas correntes – embora se considere um pós-moderno de oposição – ao esfacelar as classes - e a luta de classes, enquanto contradição fundamental – na multiplicidade das resistências particulares.

Com isso, não pretendemos o atrevimento imaturo de negar ou mesmo reduzir a complexidade de sua obra como um todo, mas tão-somente praticar o exercício – essencial, diga-se de passagem - da dúvida, da abertura ao questionamento, na busca por um conhecimento clarificador capaz de melhor nos orientar à transformação da complexa e miserável realidade que nos cerca.

Referências Bibliográficas

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)**. Tradução Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente**. Tradução Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.

CARCANHOLO, Marcelo Dias e BARUCO, Grasiela Cristina da Cunha. **As aventuras de Karl Marx contra a pulverização pós-moderna das resistências ao capital**. Margem Esquerda – ensaios marxistas nº 13. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

IASI, Mauro Luis. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. 1ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

NETTO, José Paulo. **De como não ler Marx ou o Marx de Sousa Santos** disponível em: <http://www.odiario.info/?p=871>

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**, 6ª Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

WOOD, Ellen; FOSTER, John Bellamy (Orgs.). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Um diálogo sobre as *Factory Acts*

Helena Kleine Oliveira

Resumo: *Trata-se aqui do debate e das polêmicas que dizem respeito ao marxismo e o pós-modernismo e, mais especificamente, a questão de direito e de poder (aqui materializadas em torno das factory acts, surgidas na Inglaterra do séc. XIX) na obra de Boaventura de Sousa Santos e Karl Marx.*

Palavras-chave: Direito, Poder, pós-modernismo, marxismo

Abstract: *This work aims to demonstrate the debate and controversies among marxism and postmodernism and, more specifically, the discussion about rights and power (here materialized around the factory acts, which arose in England in the century. XIX) in the work of Boaventura de Sousa Santos and Karl Marx.*

Keywords: Law, Power, Postmodernity, Marxism

1. Introdução

O presente trabalho foi pensado e escrito para integrar o “Dossiê” sobre Boaventura de Sousa Santos da Revista *Discenso* – e esse fato diz muito sobre a estrutura e conteúdo do texto. O texto é dividido em três momentos essenciais, o primeiro, formado por dois capítulos, trata de uma exposição do pensamento de Boaventura (mais propriamente dos pontos atinentes à questão do direito e do poder e, especificamente, no que o autor diz das leis fabris surgidas na Inglaterra do séc. XIX); o segundo momento trata dos estudos de Marx sobre essas mesmas leis fabris e o terceiro momento consiste em apontamentos da autora sobre essa mesma questão.

Assim, a autora não se propôs a fazer um mero fichamento da obra do referido autor, pelo contrário: buscou aqui fazer a “*explicação*” dos pontos teóricos necessários para que uma *reflexão crítica* pudesse ser feita.

2. Os seis espaços estruturantes de boaventura

Para Boaventura, nas sociedades capitalistas existem seis espaços estruturais, quer dizer: seis modos de produção da prática social. O que caracterizaria esses modos de produção seriam conjuntos de relações sociais cujas contradições internas lhe conferem uma dinâmica endógena específica.

“Trata-se, portanto, de um campo de interações complexas que assenta em seis dimensões: unidade de prática social, instituições, dinâmica interaccional e de desenvolvimento, forma de poder, forma de direito e forma epistemológica” (Santos, 2007,p.277)

Os seis espaços estruturais são: o espaço doméstico, da produção, do mercado, da comunidade, da cidadania e o espaço mundial.

A fim de criar base para o debate a que aqui nos propomos, esclareceremos o que é, para o autor português, a forma de direito e a forma de poder.

De forma muito direta e clara, uma forma de poder pode ser definida como uma forma de troca desigual. Assim, o que distingue uma forma de poder da outra são os diferentes tipos de trocas desiguais.

Já o direito

“é um corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, considerados justificáveis num dado grupo social, que contribui para a criação e prevenção de litígios, e para a sua resolução através de um discurso argumentativo, articulado com a ameaça de força.” (Santos, 2007, p.290)

E por justificável se entende aquilo que se fundamenta em pre-

tensões opostas que criam litígios passíveis de serem resolvidos por terceiros que não são imediatamente envolvidos neles.¹

Assim, ao espaço doméstico, da produção, do mercado, da comunidade, da cidadania e o mundial teriam, respectivamente, as seguintes formas de direito: direito doméstico, da produção, da troca, da comunidade, territorial (estatal) e sistêmico. Teriam, também e respectivamente, as seguintes formas de poder: patriarcado, exploração e “natureza capitalista”, fetichismo da mercadoria, diferenciação desigual, dominação e, por fim, troca desigual.

Nas sociedades democráticas liberais a dominação (forma de poder do espaço da cidadania) seria a forma menos despótica de poder porque se encontra limitada por certas regras e controles democráticos; quer dizer, permite a participação dos cidadãos. Assim, o direito estatal também é, para Boaventura e sob as circunstâncias já definidas, o mais democrático, pois é promulgado por processos democráticos e é exercido no Estado democrático de direito.

Mas essa promessa de democracia, segundo Boaventura, revelou-se muito limitada a partir da metade do século XIX. Visto que o capitalismo passou a ser o único modelo das sociedades modernas, muitas das relações sociais não se permitiam ser reguladas de acordo com o que Boaventura chama de “exigências democráticas radicais da modernidade” (Santos, 2007, p.315). No espaço da produção, por exemplo, o capitalismo necessariamente gera relações despóticas. Assim, na busca por uma fuga dessa contradição, as exigências democráticas (que possuíam pretensões universais) tiveram seu campo de aplicação reduzido ao espaço da cidadania.

1 Diz Boaventura: “Tendo em vista, uma vez mais, que uma concepção de direito tão ampla como esta pode redundar na trivialização total do direito – se o direito está em toda a parte, não está em parte alguma – defendo que, de entre a enorme variedade de ordens jurídicas circulando na sociedade, seis são particularmente relevantes por, estando ancoradas nos seis conjuntos estruturais de relações sociais, serem, ao mesmo tempo, constituídas por eles e constitutivas deles.” (Boaventura, 2007, p.290-291)

3. Boaventura e as *Factory Acts*

E, para ilustrar o processo acima, Boaventura se propõe a rever a análise que Marx faz do aparecimento das leis do trabalho (*factory acts*) na Inglaterra do século XIX². Assim, segundo o primeiro autor, Marx deixou-se enganar pelo senso comum jurídico e político da modernidade – de tal forma que seu estudo da legislação sobre o horário de trabalho permitiria apenas percebermos a interação entre o espaço da produção e da cidadania. Assim, Marx não teria expressamente percebido/analísado que as *factory acts* também disseram respeito ao trabalho das mulheres e ao trabalho infantil e produziram uma nova articulação entre o espaço doméstico e o espaço da produção.

Para Boaventura, as *factory acts* são o símbolo de uma virada histórica na articulação entre o espaço da cidadania e o espaço da produção – ao mesmo tempo que representaram um ganho absoluto e uma perda absoluta para trabalhadores e capital, respectivamente, ao nível da cidadania; significaram ganhos importantes ao nível da produção para o capital. No entanto, a perda do controle sobre o direito estatal por parte do capital não possibilitaria avaliações comparativas com o direito da produção – e essa incomensurabilidade teria reforçado, então, as diferenças entre o espaço da produção e o espaço da cidadania. Quer dizer, aos trabalhadores teria sido demonstrado que o poder que haviam conquistado ao nível da cidadania não se estenderia ao nível da produção pela mesma via.

“Por outras palavras, o trabalhador, submetido às relações sociais capitalistas, seria sempre menos um cidadão ou uma cidadã da sua fábrica do que do seu país. E essa discrepância seria considerada não só inevitável como também natural” (Santos, 2007, p.318)

Não podemos, no entanto, nos enganar: Boaventura conside-

2 Segundo Boaventura, Marx faz análise das *factory acts* no cap.10 do Livro d'O Capital. No entanto, o referido capítulo trata da Mais-valia relativa, sem fazer nenhuma menção direta às leis em questão. Assim, pelos temas tratados por Boaventura, nos parece que, em verdade, ele está a referir-se principalmente às análises feitas por Marx nos capítulos VIII e XIII.

ra os ganhos dos trabalhadores obtidos no espaço da cidadania e suas respectivas conseqüências (direitos estatais, gerais e universais) importantes. Ocorre que esse fenômeno obteve dos trabalhadores o consentimento para serem submetidos, no espaço da produção, ao direito da produção.

“Por outras palavras, as *Factory Acts* legitimaram o Estado perante os trabalhadores-enquanto-cidadãos e, pelo mesmo processo, legitimaram a fábrica perante os trabalhadores-enquanto-classe-de-assalariados. Isto lançou as bases estruturais para o tipo de compromissos de classe que, mais tarde, foram conseguidos, de forma mais notável, pela social-democracia nos países centrais” (Santos, 2007, p.319)

Para Boaventura, a diferença estruturante entre a política do espaço da cidadania e a política do espaço da produção é que “só numa delas está presente a lógica de garantir e ocultar a extracção de mais-valia” (Santos, 2007, p.323). Completa, ainda, o autor: “É esta diferença que, a meu ver, explica a natureza despótica das formas políticas e jurídicas do espaço da produção.” (Santos, 2007, p.323)

Portanto, Boaventura conclui que, em sua concepção, a “falsa consciência” do direito nas sociedades capitalistas é mais fruto da construção social que coloca o direito estatal como única forma de direito (e supõe suprimir as outras formas de direito) do que da diferença entre o direito legislado e o direito aplicado.

Assim, a causa da falta de democracia das sociedades capitalistas não é a falta de democracia do direito da cidadania (direito estatal) – a questão é que, por mais democrático que este último seja, ele deve sempre conviver com outras formas não tão democráticas de direito. Isto, então, explicaria porque a construção de uma cidadania industrial “nas condições da apropriação capitalistas dos meios de produção, estão votadas ao fracasso sempre que entram em conflito com a lógica da maximização do lucro” (Santos, 2007, p.319).

Para o professor português, Marx não compreendeu que o

poder do espaço da produção não é um poder metafórico, é tão poder quanto o poder do espaço da cidadania ou dos outros 4 principais espaços. O código fabril, também, não seria algo comparável ao direito, um direito metafórico, mas tão direito quanto o direito do Estado.

Boaventura cita Marx, para quem, segundo o autor português, a legislação fabril teria sido a “primeira retroacção planificada e consciente da sociedade sobre a figura natural do seu processo de produção”³ (Santos, 2007, p.317). Assim, para Marx a referida legislação não teria sido contrária ao interesse do próprio capital, posto que uma jornada de trabalho anormal impediria o mecanismo capitalista de exploração.

No entanto, como bem lembra o autor português, os capitalistas lutaram o mais que puderam contra essas leis, enquanto os trabalhadores a exigiram veementemente – e diz, então que

“A análise que Marx faz das *Factory Acts* enferma uma certa ambigüidade. Se estas leis favoreciam os interesses do capital, porque é que os capitalistas as combateram? Porque é que os trabalhadores se bateram por elas? E se elas eram a favor do interesse do capital, seriam necessariamente prejudiciais aos interesses dos trabalhadores? Estas questões não foram adequadamente respondidas por Marx [...]” (Santos, 2007, p.317).

4. As *Factory Acts* segundo Marx

Façamos um breve apanhado dos estudos que Marx faz das leis fabris no livro I d’O Capital.

No capítulo VII – “A jornada de Trabalho” – do Livro I do Capital, Marx diz que a história da legislação fabril inglesa de 1833 a 1864 caracteriza bem o espírito do capital (Marx, 1987, p.316). Analisemos dois pontos desse período histórico.

O primeiro ponto diz respeito ao fato de que a primeira lei

3 Referência de Boaventura: (Marx, 1992: 549)

fabril, de 1833, estabeleceu regras tão complicadas para limitação da jornada de trabalho dos meninos que, na prática, ela tornou-se inviável. E o segundo ponto constitui-se no fato de que já nesse primeiro momento, certos fabricantes adaptaram-se à legislação. Sobre eles, diz Marx:

“Uma parte dos próprios fabricantes que tinha organizado as atividades da fábrica de acordo com a lei de 1833, assoberbou o Parlamento com memoriais sobre a concorrência imoral dos falsos irmãos, aos quais uma imprudência maior ou circunstâncias locais mais favoráveis permitiam a violação da lei.” (Marx, 1987, p.319)

Afinal, como bem lembra o autor, “o direito fundamental do capital é a igualdade na exploração da força de trabalho por todos os capitalistas.” (Marx, 1987, p.332).

No capítulo XIII, Marx estuda longamente o papel das leis fabris no desenvolvimento da indústria moderna⁴. O principal método de baratear a força de trabalho da manufatura e do trabalho a domicílio, na Inglaterra do séc. XIX, constituía-se da exploração do trabalho de mulheres e crianças em excesso e despojo de condições normais de trabalho dos trabalhadores, no entanto esse trabalho excessivo deparou-se com barreiras naturais que não pode ultrapassar. Esse método, em si, já não era suficiente para competir com os industriais e nem mesmo para atender ao mercado que crescia. Assim,

“Esta revolução industrial que se processa de maneira espontânea é artificialmente acelerada pela extensão das leis fabris a todos os ramos em que trabalham mulheres, menores e crianças. A regulamentação coativa da jornada de trabalho, estabelecendo a duração, as pausas, o começo e fim da jornada, o sistema de turnos das crianças, a exclusão das crianças abaixo de certa idade etc. passam a exigir mais maquinaria e a substituição dos músculos pelo vapor.” (Marx, 1987, p.544).

4 E nos parece que é esse capítulo o qual Boaventura refere-se, majoritariamente, quando estuda as *Factory Acts*.

Quer dizer, além de a lei fabril estabelecer a conjuntura necessária para avanços técnicos e para maior eficiência na produção - para tanto exige maior gasto de capital e, portanto - leva, também, à concentração do capital.

Note-se que a lei fabril, em caráter coercitivo, impondo determinadas providências às indústrias pequenas, fere indiretamente o direito de propriedade dos capitalistas menores - enquanto, ao mesmo tempo, assegura o monopólio dos grandes: através da concentração do capital e garantindo a igualdade de concorrência, conforme já estudamos no início desse tópico. As leis fabris podem ter sido prejudiciais ou até destrutivas para certos indivíduos capitalistas, mas foram essenciais para o desenvolvimento dessa classe. Assim, Marx coloca esses dois pontos (o clamor dos capitalistas por igualdade e o crescimento do capital) como decisivos para a generalização da lei fabril.

Marx, ainda, analisa outra questão de importância ímpar: quando as leis fabris regulam o trabalho nas fábricas/manufaturas trata-se de pura intervenção no direito do capital, mas quando essas leis tratavam de regular o então existente trabalho a domicílio, elas constituíam-se num ataque frontal ao pátrio poder. Diz Marx:

“Por mais terrível e repugnante que pareça ser a decomposição da velha estrutura familiar dentro do sistema capitalista, a indústria moderna cria, apesar disso, com o papel decisivo que reserva às mulheres, aos adolescentes e aos meninos de ambos os sexos nos processos de produção socialmente organizados e fora da esfera familiar, o novo fundamento econômico para uma forma superior da família e das relações entre os sexos” (Marx, 1987, p.561)

Não podemos esquecer, no entanto que essas mesmas leis se tornaram indispensáveis para proteger os trabalhadores mental e fisicamente.

“Ao impor, em cada estabelecimento, isoladamente considerado, a uniformidade, a regularidade, a ordem e a economia, aumenta, com o imenso estímulo que a limitação e a regulamentação da jornada de trabalho dão ao progresso técnico, a anarquia e as catástrofes da

produção capitalista em seu conjunto, a intensidade do trabalho e a competição entre a maquinaria e o trabalhador.” (Marx, 1987, p.575).

Enquanto destrói todas as formas de produção pretéritas, nas quais o capital estava incipiente e velado – tornando o domínio do capital direto, franco e geral -, faz com que se generalize, também, a luta direta contra ele.

“Ao favorecer as condições materiais e as combinações sociais do processo de produção, aguça as contradições e os antagonismos da forma capitalista de produção amadurecendo, ao mesmo tempo, os elementos formadores de uma sociedade nova e os destruidores da sociedade antiga.” (Marx, 1987, p.575).

Agora que já mostramos a análise de Marx e a crítica de Boaventura, cabe fazermos algumas reflexões.

5. Marx e Boaventura – uma análise

Diante do exposto, a análise que Marx faz das *factory acts* não se mostra ambígua. Em primeiro lugar porque a questão não se refere ao fato dos capitalistas terem combatido ou não as *factory acts*. Como bem demonstramos, as leis fabris foram essenciais para a consolidação da classe capitalista – trataram de acelerar a reprodução do capital, trataram de acelerar a concentração do mesmo. Quer dizer: o fim dos pequenos capitalistas não é necessariamente ruim para a classe capitalista, desde que o fim dos mesmos implique na maior concentração do capital em poucos capitalistas.

O modo de produção capitalista é um modo de produção voraz e destrutivo em si – e com o intuito não só de garantir a propriedade jurídica dos meios de produção mas garantir que o capital não imploda surge um aparato jurídico-militar: o Estado. A função desse aparato revela-se não apenas no seu discurso como na sua prática. E as leis fabris são um grande exemplo disso, pois são controle social do Estado, imposição de certos comportamentos.

Como quem estuda Marx sabe, o uso que o capitalista faz da

força de trabalho excedente alheia não pode ser considerada roubo, já que *formalmente* o contrato foi desejado pelo trabalhador e pelo capitalista e é previsto em lei. Mas qual é, por exemplo, a legalidade existente na contratação de um incapaz juridicamente (por exemplo, uma criança)? Não há aqui a liberdade de contratar, as relações de produção não se dão de acordo com a lógica capitalista. E nesse momento o Estado é obrigado a intervir nas fábricas, aqui está mais um elemento da conjuntura que permitiu o surgimento das leis fabris.

Em segundo lugar porque o fato das leis terem, de certa forma, melhorado a qualidade de vida dos trabalhadores – e por isso que os mesmos as reivindicaram politicamente de forma intensa⁵, fato esse que, não se pode negar, também é um dos elementos da conjuntura que levou à criação das leis fabris – e, portanto, terem significado um ganho para a classe proletária⁶ não significa que, dentro da dinâmica social, as leis fabris tenham contribuído apenas para a sua emancipação. Para o pensamento que se restringe à lógica formal, ou algo é ou não é, ou é uma coisa ou outra. O marxismo percebe que as duas coisas podem ser ao mesmo tempo; ou seja: ao mesmo tempo que a sociedade capitalista expande o assalariamento ela o quebra, as mesmas *factory acts* podem significar emancipação e enrobustecimento da força política do proletariado e consolidação da forma de dominação do mesmo.

5 Mas não só por isso, Marx lembra que o trabalhador exige uma jornada de trabalho não excessiva pois isso feriria a lei da troca de mercadorias. Não seria possível, pois que o trabalhador trabalhasse o equivalente a três jornadas enquanto recebia apenas uma. Diz Marx: “a natureza específica da mercadoria vendida [força de trabalho] impõe um limite de consumo pelo comprador, e o trabalhador afirma seu direito, como vendedor, quando quer limitar a jornada de trabalho a determinada magnitude normal. Ocorre assim, uma antinomia, direito contra direito, ambos baseados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais e opostos decide a força. Assim, a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como luta pela limitação da jornada de trabalho, um embate que se trava entre a classe capitalista e a classe trabalhadora” (Marx, 1987, p. 265)

6 Embora o presente trabalho não seja o espaço para trazer todo esse debate, vale lembrar que com base na lei orgânica do capital e dentro de certos limites postos pelo próprio sistema, quanto mais aumenta a exploração do proletário, mais a qualidade de vida dele pode melhorar.

Boaventura também coloca que Marx não teria compreendido que, no que o primeiro chama de espaço da produção, existiria uma forma concreta de poder político, isto é, uma forma concreta de troca desigual política. Antes de tecermos uma reflexão sobre esse ponto, cabe entendermos, nas palavras do próprio Boaventura, quais suas intenções quando dessa afirmação:

“o que pretendo, fundamentalmente, demonstrar é que o poder de comando no espaço da produção não é um poder político em sentido metafórico. É tão político como o poder do espaço da cidadania, o poder do espaço doméstico, o poder do espaço mundial ou o poder de qualquer outro espaço estrutural” (Santos, 2007, p.320)

O fato de Boaventura não ter, em nenhum momento da reflexão, definido a diferença entre o que é um poder político de um poder não-político torna difícil a articulação de seu raciocínio. No entanto, a diferenciação que o autor traz entre política no espaço da produção (que, portanto, diz respeito ao poder da produção, a “Exploração e ‘natureza capitalista’”) e política no espaço da cidadania (e que, portanto, diz respeito ao poder da cidadania, a “dominação”) nos indica uma direção:

“A diferença estrutural entre as duas [política do espaço da produção e política do espaço da cidadania] consiste precisamente em que só numa delas está presente a lógica de garantir e ocultar a extração de mais valia. É esta diferença que, a meu ver, explica a natureza despótica das formas políticas e jurídicas do espaço da produção” (Santos, 2007, p.323)

De antemão é preciso esclarecer que a honestidade acadêmica nos impede de emitir um juízo de valor sobre o fato de Marx ter ou não percebido o caráter político daquilo que Boaventura chama de poder do espaço da produção. A razão é simples, não nos está claro, como já dissemos, o que seria um poder político e um poder não-político na teoria do autor português. Mas, com base em Marx, precisamos refletir sobre algumas das afirmações de Boaventura.

Sousa Santos afirma que não cabe à política do espaço da ci-

dadania garantir a extração de mais valia. Com isso não podemos concordar. A mais valia assenta-se, precisamente, na venda da força de trabalho (por parte daqueles que não possuem a propriedade privada dos meios de produção) para os possuidores privados dos meios de produção. Ora, e o que faz com que o trabalhador simplesmente não se apossa da propriedade privada dos meios de produção? Em outras palavras: o que garante a posse de uma classe sobre os meios de produção? Com certeza, essa garantia não pode se dar apenas por meio das idéias, pela convicção que o capitalista tem de ser dono de algo e pela anuência de grande parte dos trabalhadores de não serem donos. Chegando ao ponto principal: a propriedade privada dos meios de produção é, na sociedade capitalista atual, garantida por um aparato jurídico-militar, pelo Estado. E, sendo o Estado a instituição em que, segundo a teoria de Boaventura, o espaço da cidadania se desenlaça, não podemos concordar que a mesma não garanta a extração de mais valia.

Boaventura ainda faz menção ao fato de que Marx não teria visto que o direito da fábrica existe, isto é, ele teria se deixado enganar pelo fetichismo do direito estatal. Utilizando os próprios conceitos de Boaventura, Marx não teria visto que na fábrica existe

“um corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, considerados justificáveis num dado grupo social, que contribui para a criação e prevenção de litígios, e para a sua resolução através de um discurso argumentativo, articulado com a ameaça de força.” (Santos, 2007, p.290)

Não teria visto que,

“De modo semelhante, o código fabril não é direito em sentido metafórico. É direito, tal como o direito estatal. Além disso, o facto de não ser entravado pelo sistema representativo do espaço da cidadania não faz dele uma caricatura. O direito despótico da produção é uma condição necessária do direito estatal democrático” (Santos, 2007, p.321)

Antes de mais nada é importante esclarecer que a obra de Marx não permite definir direito tal qual o faz Boaventura (conforme a penúltima citação feita), posto que a definição apresentada pelo último é indiferente ao tempo histórico, servindo indistintamente a todas as épocas e todos estágios da humanidade – o que Marx faz, a partir do método apresentado por ele em Introdução a Crítica da Economia Política⁷, é delimitar determinada relação social, aqui chamada de direito, a um determinado tempo histórico e demonstrar a importância do mesmo nesse tempo, mostrar de que forma essa relação se diferencia das demais relações, quais as peculiaridades que distinguem a norma jurídica das normas morais, éticas, etc. Sobre esse fato cabem ainda duas reflexões.

Em primeiro lugar, dizer que a obra de Marx permite identificar direito e estado não nos parece correto. Sobre esse tema, diz Pachukanis:

“Marx mesmo salienta, contudo, que as relações de propriedade, que constituem a camada fundamental e mais profunda da superestrutura jurídica, se encontram em contato tão estreito com a base, que surgem, como sendo ‘as próprias relações de produção’ das quais são a ‘expressão jurídica’. O Estado, ou seja, a organização do domínio político de classe, nasce no terreno de dadas relações de produção e de propriedade. **As relações de produção e a sua expressão jurídica formam aquilo que Marx chamava de, na sequência de Hegel, a sociedade civil. [Quer dizer, em realidade] A superestrutura política e, notadamente, a vida política estadual oficial constituem um momento secundário e derivado**” (Pachukanis,p.51 – grifo nosso)

Em segundo lugar porque, ainda que a sociedade civil a que Marx se refere não seja a mesma coisa que o espaço da produção de Boaventura⁸, Marx já na Questão Judaica disse que

7 Parte da aparência (concreto real, os fenômenos tal qual os vemos em um primeiro momento), depois busca compreender como essa aparência é a expressão de uma essência (essência essa que não conseguimos ver), agora, então, retorna para a aparência, mas não uma aparência idêntica a primeira, posto que essa última é a aparência pensada -a essência é apropriada pela aparência através do pensamento.

8 Para mais, ver José Paulo Neto.

“os chamados *direitos do homem* [membro da sociedade civil e em oposição ao cidadão, que é membro da comunidade política], enquanto distintos do *direitos do cidadão*, constituem apenas os direitos de um *membro da sociedade civil*, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade”(p.23)

Por fim, gostaríamos de lembrar que Marx percebeu, sim, as implicações que as *factory acts* tiveram no âmbito familiar e nas relações patriarcais, conforme já demonstramos no capítulo anterior.

6. Conclusão

Com certeza o debate e as polêmicas que dizem respeito ao marxismo e o pós-modernismo e, mais especificamente, a questão de direito e de poder (aqui materializadas em torno das *factory acts*) no âmbito das duas correntes não se esgotam aqui. Foram esses os apontamentos que, no entanto, o espaço nos permitiu.

Mas, ainda que o espaço permitido pela edição esteja no final, a autora entende necessário fazer um último apontamento: a crítica feita à construção teórica de Boaventura não implica em desrespeito à seus estudos acadêmicos e pesquisas e, ainda menos, implica em questionamento da sua figura pública enquanto ativista e defensor de diversas questões emancipatórias - , esse fato é sempre bom lembrar, já que a Academia parece ou ter disso esquecido ou disso usar como desculpa para entrar no marasmo de debates que hoje vivemos.

7. Referências Bibliográficas

Santos, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 6ed. SP: Cortez, 2007.

Santos, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 11 ed. São Paulo: Cortez, 2006.

Marx, Karl. **A questão Judaica**. Tradução de Artur Morão. In: <www.lusosofia.net/textos/marx_questao_judaica.pdf> Acesso em 30 de agosto de 2010

Marx, Karl. **O Capital – crítica da economia política**. Livro 1 – o processo de produção do capital. SP: Editora Bertrand Brasil – DIFEL, 1987.

Marx, Karl. **Introdução a Crítica da Economia Política**.

Pachukanis, E.B. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. SP: Editora Acadêmica, 1988. Tradução:Silvio Donizete Chagas

Paulo Neto, José. **Marx de Sousa Santos**. In: < <http://www.odiario.info/index.php?p=871>> Acesso em 30 de agosto de 2010.

Ciência, crise e crítica: o conhecimento pós-moderno na obra de Boaventura de Sousa Santos

Rafael Cataneo Becker¹

Resumo: *Pretendemos algo simples, embora trabalhoso: realçar o debate sobre a ciência levado a cabo por Boaventura de Sousa Santos, analisando obras centrais que versam sobre o tema de modo a depurar qual o seu sentido geral.*

Palavras-chave: *Ciência; Crise; Crítica.*

Abstract: *We seek something simple, though laborious: foreground the debate about the science carried out by Boaventura de Sousa Santos, analyzing works that deal with this theme in order to make noticeable what is the general sense of them.*

Keywords: *Science; Crisis; Criticism.*

1. Primeiras palavras

Procurando enfocar a discussão sobre ciência travada por Boaventura de Sousa Santos, este trabalho se debruça sobre quatro produções do autor: *Da sociologia da ciência à política científica* (1978), *Um discurso sobre as ciências* (1987), *Introdução a uma ciência pós-moderna* (1989) e, subsidiariamente, *A crítica da razão indolente* (2000). Compete-lhe cumprir três metas, quais sejam, evidenciar a complementaridade entre os textos; expor a estrutura comum de que são compostos; e elucidar o sentido geral do pen-

¹ Acadêmico do curso de graduação em direito da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista do Programa de Educação Tutorial.

samento de Boaventura acerca da ciência. Para tanto, começamos por oferecer – nos tópicos 2, 3 e 4 – um detido resumo daquelas obras – respectivamente, de 1978, 1987 e 1989 – como melhor as entendemos, adicionando alguns comentários próprios.

2. Da sociologia da ciência mertoniana à política científica

Publicado em 1978, o artigo *Da sociologia da ciência à política científica* foi escrito em decorrência de um motivo histórico destacado, a Constituição Política portuguesa de 1976. Nele, Boaventura procede a um balanço da sociologia de Robert K. Merton, das teorias de Thomas S. Kuhn e constrói sua proposta de sociologia crítica da ciência.

2.1 O paradigma de Robert K. Merton

A sociologia da ciência surgiu em fins da década de 1930, nos EUA, em um momento de antipatia pelos avanços técnico-científicos, tanto dentro daquele país, pelo desemprego decorrente da tecnologia e pela inserção dos cientistas em pesquisas militares, quanto internacionalmente, pela submissão da atividade científica, na Alemanha, aos interesses do nacional-socialismo. Por tais situações, forjou-se uma época propícia ao questionamento da relevância social do conhecimento científico. Em específico, tratava-se de elucidar os requisitos da melhor – e mais digna – funcionalidade da ciência, esforço assumido justamente pela sociologia funcionalista americana capitaneada por Merton.

Definiu-se, pois, o objeto da sociologia da ciência, nesta primeira fase, como tudo aquilo que guarda relação íntima com a lide científica – sobretudo as ciências físicas e naturais – sem ser, no entanto, científico. Mais precisamente, estudavam-se os valores incorporados pelo cientista que constituíam o *ethos* guia de suas tarefas. Tal ética científica compreendia o universalismo – o saber científico deve ser impessoal, não importando a condição do pesquisador para que sua contribuição seja recepcionada ou pre-

terida –; o comunismo – o saber científico advém da colaboração, devendo ser acessível a todos –; o desinteresse – o saber científico deve estar acima dos interesses pessoais –; e o ceticismo organizado – o saber científico põe-se em constante questionamento –. Como complemento, constatava-se que eram as violações contra tais preceitos que provocavam a disfunção da ciência e que, para evitá-lo, cumpria assegurar o maior respeito a tais normas através do liberalismo e da democracia.

É importante lembrar que, durante a década de 1950 e princípios da década de 1960, Merton dominou o exame da ciência pela sociologia. Ao seu legado, contudo, Boaventura opõe algumas críticas. Informada por um tratamento positivista, a concepção de ciência que sustentava restringiu o potencial sociológico de investigação do saber científico. Não apenas, partindo da normatividade do citado *ethos*, as condutas computadas como meros desvios conformavam, não obstante, a prática científica comum. O que promoveu a sociologia da ciência do período, trocando em miúdos, resume-se a uma apologia da sociedade capitalista norte-americana. Nas primeiras décadas do século XX, Merton deparou-se com uma ciência controvertida. Nos EUA, embora o uso nocivo do conhecimento científico ocorresse sob a égide da ‘democracia’ e do ‘liberalismo’ norte-americanos, Merton procedeu a uma redução de tais práticas generalizadas a um espectro de desvio marginal, permitindo, em nossa interpretação, a reversão da situação e a defesa da mesma ‘democracia’ e do mesmo ‘liberalismo’ como condições ideais ao funcionamento da ciência.

2.2 A crise dos anos 1960

A despeito da estabilidade ensaiada pela sociologia mertoniiana, a confluência entre ciência e industrialização lançou a primeira em uma crise a partir da década de 1960. No nível de suas aplicações, o conhecimento científico alimentou a capacidade de guerra, depredou o meio ambiente e causou rombos no âmbito do trabalho. No nível de sua organização, converteu-se em for-

ça produtiva manejada pelo Estado e pelo mercado, acarretando a proletarianização dos cientistas em laboratórios (com monopólio dos instrumentos de pesquisa) sob a pressão da rentabilidade e da corrida das patentes, pondo por terra a autonomia da ciência, bem como a suposta igualdade entre os pesquisadores.

2.3 O paradigma de Thomas S. Kuhn

Tal crise debilitou as concepções dominantes acerca do estatuto científico. Diagnosticando essa fragilidade, Kuhn renovou filosófica e sociologicamente as reflexões nesse domínio, inaugurando, para Boaventura, a segunda fase da sociologia da ciência, com destaque para a obra *A estrutura das revoluções científicas*. Pode-se dizer que a grande contribuição de Kuhn envolve a análise das ciências físicas e naturais, para as quais ele propõe que o conhecimento científico, em vez de continuamente, avança por rupturas – troca de paradigmas – cuja justificação extrapola os critérios internos de validade do saber e se aloja na comunidade científica. Kuhn defende, ao contrário do positivismo científico, que a escolha entre diferentes paradigmas reside antes em fatores psicológicos, sociológicos e retóricos referentes ao grupo de cientistas do que em disposições teóricas e critérios universais. Em outras palavras, pretere-se o suposto funcionamento interno da ciência defendido pela filosofia positivista (lógica, empírica, formal, racional).

Por sua vez, conduzindo Kuhn de volta a si, Boaventura refere-se a um paradigma kuhniano, sobre o qual tece duas observações. Um ponto é que o potencial sociológico de seu pensamento não foi ainda aproveitado de modo suficiente – até porque o próprio Kuhn não explorou os problemas fora da comunidade científica –, o que se relaciona ao outro, qual seja, que o paradigma kuhniano poderia se acoplar perfeitamente ao paradigma de Marx, no sentido de dar azo a uma sociologia marxista da ciência preparada para enfrentar a contemporaneidade.

2.4 A sociologia crítica da ciência

Boaventura, ciente de tudo isso, propõe o que chama de nova sociologia crítica da ciência, um estudo que surge, por um lado, em época de industrialização – tanto nas sociedades capitalistas quanto nas socialistas de Estado² –, e de reprovação social, por outro, das realizações científicas. Quando investir no campo científico implica em assumir riscos (políticos e ambientais), passa a consubstanciar-se uma crise do paradigma da ciência moderna que se pode sintetizar nos desajustes entre o ser cientista e o ser cidadão.

Resultado de tal conjuntura, a sociologia crítica da ciência assume a já mencionada necessidade de misturar os paradigmas de Kuhn e Marx, no intuito de empregar esforços dentro de uma teoria do envolvimento entre ciência e sociedade, o que reverterá, em resumo, no desbravar da até então recusada interação entre condições teóricas (internas e cognitivas) e não-teóricas (externas e não-cognitivas) –, ou seja, em termos de disciplinas, a vigente divisão entre teoria da ciência e sociologia da ciência –. Com base nisso, esse viés crítico tem por objeto as relações de poder internas e externas à comunidade científica e o favorecimento de certos métodos, teorias, investigações e aplicações que delas decorrem.

Por conta dessas questões é que a sociologia crítica da ciência, como proposta por Boaventura, fornece subsídios para o debate acerca da política científica, polêmica sempre renovada que, segundo o autor, deve orientar-se pela promoção do bem estar da sociedade. Para exemplificar o cruzamento da ciência com projetos sociais, Boaventura cita alguns casos em evidência no final da década de 1970. Dos anos 1930 até meados de 1940, teve lugar, na Alemanha nacional-socialista, a submissão da ciência ao nazismo e a execução dos cientistas judeus e de suas respectivas produções. Boaventura também se opõe tanto ao classismo da ciência nas sociedades capitalistas quanto ao burocratismo científico nas sociedades socialistas de Estado. Naquelas, o mesmo poder que

2 Lembre-se de que o texto é de fins da década de 1970.

favorece a classe dominante pesa sobre a comunidade científica, ao passo em que, nestas, dá-se influência similar em prol dos burocraticamente privilegiados. Por fim, sua desaprovação recai, como já relatado, sobre Merton, que sustentava, nas entrelinhas, além de um projeto de análise sociológica, o projeto social liberal, bem como sobre Popper, que, com sua 'sociedade aberta', incutiu no âmbito da ciência um projeto igualmente vinculado ao liberalismo.

Cabe, por último, precisar qual a política científica acolhida por Boaventura em sua exposição, o que compreende uma menção mais precisa a um acontecimento marcante. Por ocasião da revolução de 25 de abril de 1974, Portugal adotou a Constituição Política de 1976, cujo art. 2º estabelecia como projeto nacional um Estado democrático de transição para o socialismo. Não apenas, em seu art. 77, nº 2, a Carta encomendou uma política científica e tecnológica consagrada a esse fim. Instalou-se naquele país, como resultado, o debate acerca do engajamento social da ciência, ao qual Boaventura somou voz com o texto em voga. Através dele, desejava aproximar-se das condições propícias à sedimentação de uma política científica dedicada ao socialismo, contribuindo para a elaboração de uma ciência socialista não-oficial, de oposição, ecológica, de resistência, indisciplinar e manejada através de controle popular.

3. Do paradigma dominante ao paradigma emergente

Quase dez anos depois, em 1987, Boaventura publica o pequeno livro *Um discurso sobre as ciências*. Em relação ao outro escrito analisado, marcam-se suas particularidades. Notadamente, trata-se de um esforço bem mais abrangente que partirá, não somente das raias da sociologia da ciência no século XX, mas de uma configuração completa do paradigma da ciência moderna; e que aportará, não na sociologia crítica da ciência, mas no paradigma emergente pós-moderno. Por detalhe, importa lembrar que, nas notas de rodapé número 54 e 55, Boaventura expressa a necessidade de rever o suporte pré-paradigmático que Kuhn atribui às

ciências sociais e com o qual ele mesmo consentira no artigo de 1978. Além disso, na nota 39, remete a este último texto os interessados em um maior apuro das questões sociais envolvendo a ciência, já que o foco de *Um discurso sobre as ciências* recai sobre deslindamentos teóricos.

3.1 O paradigma dominante

Com a revolução científica do século XVI, marcou-se a constituição de um inovador paradigma científico, essencialmente vinculado ao estudo da natureza e cujas características principais repousavam na busca de leis formais – imbricadas nas idéias de ordem, regularidade, previsão e na restrição ao ‘como’ funcionam as coisas –, no destaque para a matemática – pelo rigor permitido através da clareza e da simplicidade de sua linguagem –, bem como, e sobretudo, em duas distinções fundamentais: entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e humanidade, por outro.

Posteriormente, concedeu-se densidade filosófica à ciência moderna através do empirismo baconiano e do racionalismo cartesiano. Essa etapa, seguida de outras elaborações do próprio Bacon, de Vico e de Montesquieu, extrapolou os estudos da natureza para os estudos da sociedade, culminando com o positivismo oitocentista, o qual admitia somente dois tipos de conhecimento científico, quais sejam, o formalismo da lógica e da matemática e o empirismo mecanicista das ciências naturais. Quando, no século XIX, dá-se a aparição das ciências sociais, nascem elas vinculadas a um cunho empírico, possibilitando, ademais, constituir-se um modo genérico de se fazer ciência, objetivando tanto a sociedade quanto a natureza e defendendo-se com seus recursos epistemológicos e metodológicos do senso comum e das humanidades.

Deve-se salientar, todavia e obviamente, que no campo científico-social não houve homogeneidade de desenvolvimento dentro do paradigma da ciência moderna. Boaventura distingue duas grandes vertentes, a positivista e a antipositivista, a primeira in-

vestindo em uma matriz epistemológica e metodológica importada das ciências naturais e a segunda demandando uma matriz diferenciada. Embora esta última carregue traços de crise e transição do paradigma dominante, compartilha ainda com todo o resto a distinção entre o natural e o humano.

3.2 A crise do paradigma dominante

Boaventura afirma, no entanto, que o paradigma científico moderno sofre uma enorme crise. Quanto às condições teóricas de sua desintegração, sem entrar no mérito e na complexidade de cada assunto, citam-se a obra de Einstein dentro da astrofísica, as contribuições da mecânica quântica para a microfísica, o abalo no rigor matemático promovido por Gödel e o chamado paradigma da auto-organização, uma tendência manejada desde a década de 1970, adentrando domínios da química, da biologia e, inclusive, das ciências sociais, que contempla diversos autores, como Jantsch, Prigogine, Haken, Eigen, David Bohm, Geoffrey Chew, além de Maturana e Varela.

Tais remodelações no âmbito da teoria estimularam o estabelecimento de uma reflexão epistemológica acerca do conhecimento científico que marca o interesse por questionamentos filosóficos e sociológicos por iniciativa dos próprios cientistas a respeito de suas práticas. Dentre as novas discussões, despontam o declínio do nomotético – substituindo-se a noção de lei pela de processo, modelo, estrutura e sistema –, o abatimento da causalidade – pelo entendimento de que o conceito de causa na ciência moderna sustenta-se, principalmente, combinado com intervenção – e, enfim, a perda de sentido da ciência para a humanidade frente à ênfase no potencial tecnológico.

Encerrando seu esforço para identificar a crise do paradigma científico dominante, Boaventura comenta brevemente os infortúnios que a industrialização da ciência acarretou, seja pela submissão da autonomia científica aos interesses econômicos e políticos, seja pela iminência de catástrofes ecológicas e nucleares, ou seja

ainda pela dependência dos cientistas em relação a laboratórios e centros de investigação com capital para pesquisa, aumentando a distância entre países centrais e países periféricos.

3.3 O paradigma emergente

Sobre as características do paradigma emergente, Boaventura adverte que são frutos da especulação e da imaginação. Sua trajetória intelectual o conduz a delinear o que chama de paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. Salta aos olhos, desde a nomenclatura, tratar-se de uma condensação paradigmática pautada na convergência responsável entre ciência e sociedade. Quatro teses fundamentais compõem sua intimidade.

De largada, tem-se que “todo o conhecimento científico-natural é científico social”. Enquanto se ultrapassam inúmeras dicotomias antes intocadas e intocáveis³, supera-se, paulatinamente, a distinção entre ciências sociais e ciências naturais que sobre tais dualismos repousava. Um pouco além, essa superação percorre uma quádrupla orientação. Em primeiro lugar, encontra-se norteada pelas ciências sociais; em segundo, especificamente pela sua vertente antipositivista; em terceiro, com o revigoramento das anteriormente renegadas humanidades; e, em quarto, através de uma recuperação do que há nestas de especial, o diálogo entre sujeito e objeto e a prioridade em compreender o mundo em vez de manipulá-lo. Tudo isso, em resumo, leva Boaventura a eleger o texto, o jogo, o teatro e a autobiografia como categorias essenciais do paradigma emergente. Em acréscimo, “todo o conhecimento é local e total”. Se a ciência moderna opera pela contenção em disciplinas e pelo rigor metodológico, o conhecimento pós-moderno vaga na fragmentação do conhecimento temático e na pluralidade e transgressão metodológicas. Em outras palavras, consiste em um saber local, pois se vincula a temas⁴ concretos de

3 Entre eles: natureza/cultura, mente/matéria, observador/observado, subjetivo/objetivo, humano/animal.

4 Por exemplo, a revitalização de um jardim, a manutenção de documentos históricos de uma comunidade, o estímulo a projetos artísticos em uma região.

cada comunidade, e total, por traduzir-se indivisamente, de modo a aproveitar um determinado aqui em um acolá. Também “todo o conhecimento é autoconhecimento”, pois o conhecimento pós-moderno substitui a marginalização da história dos cientistas pela consciência da autobiografia na ciência. E, terminando, “todo o conhecimento científico visa constituir-se em senso comum”, uma vez que, no que tange a este, a ciência moderna repeliu-o inteiro pelo que comporta de ruim – superficialidade, falsidade, ilusão, misticismo –, enquanto o conhecimento pós-moderno o retoma pelo que nele vislumbra de melhor: criatividade, contextualização em grupos sociais, retórica, simplicidade, igualdade de acesso ao discurso por parte das pessoas, uso da metáfora, imetodismo.

3.4 Os acréscimos de *A crítica da razão indolente*

Todo o conteúdo debatido no livro *Um discurso sobre as ciências* acaba por ser retomado em *A crítica da razão indolente*. No que se refere à identificação do paradigma dominante, não há qualquer diferença relevante. Por sua vez, o cerne das indicações acerca da crise igualmente se mantém, acrescido da evidência constante do ressurgimento da retórica. Quanto às críticas deflagradas contra a ciência moderna, Boaventura lhe incute os adjetivos de capitalista, ocidental e sexista. Os maiores suplementos surgem, todavia, nos comentários sobre a pós-modernidade. Em reforço ao paradigma do conhecimento prudente para uma vida decente, apresentam-se a novíssima retórica e o seu auditório, a neo-comunidade. Ademais, dentro de tal paradigma, opta-se por se reanimar o conhecimento-emancipação, o que implica na produção de senso comum emancipatório, no multiculturalismo (bem como na sociologia das ausências e na teoria da tradução), na reafirmação do caos e da solidariedade como saberes, numa ação rebelde e em um conhecer edificante.

4. Da dogmatização da ciência à hermenêutica crítica da epistemologia

Em 1989, Boaventura lança o livro *Introdução a uma ciência pós-moderna*, no qual parte das ponderações epistemológicas de *Um discurso sobre as ciências* e das averiguações sociológicas do artigo *Da sociologia da ciência à política científica*, reafirmando a crise da ciência moderna e a transição para o paradigma da ciência pós-moderna. Sua grande inovação desponta no ingrediente hermenêutico que se acrescenta ao debate. Outra novidade está na centralidade oferecida às ciências sociais.

4.1 O auge da dogmatização da ciência e as correntes de desdogmatização

Sem pormenorizar, Boaventura refere-se ao positivismo lógico do Círculo de Viena como o pretense fundador de uma ‘ciência da ciência’ capaz de fixar cientificamente a normatividade científica. Com isso, teria atingido o ápice da dogmatização que, em seguida, foi submetida a três movimentos de crítica. Uma primeira corrente de desdogmatização se originou no interior mesmo do Círculo de Viena, com as maturações de Wittgenstein em sua autocrítica e as conclusões de Karl Popper, ao substituir a verificabilidade pela falsificabilidade. À segunda corrente importou explorar a prática científica, detendo-se sobre as condições – psicológicas, sociológicas, políticas – da produção do conhecimento científico através da intimidade com a realização concreta da ciência, sem recorrer a qualquer normativa predeterminada como parâmetro⁵. Este tipo de reflexão, segundo Boaventura, provocou fissuras no paradigma da ciência moderna, contribuindo para engendrar sua crise de degenerescência. Por fim, a terceira corrente propagou uma reflexão filosófica levando em conta o homem, a ciência e o

5 Entre os pensadores que se dedicaram a tal tipo de análise, Boaventura destaca: Ernst Mach, Duhem, Poincaré, Einstein, Heisenberg, Gödel, Bohr, V. Bertalanffy, V. Weizsäcker, Wigner, Thom, Bateson, Monod, Piaget, Prigogine, Koyré, Bachelard, Kuhn e Feyerabend.

mundo. Tendo Hegel como precursor, seus expoentes são Heidegger e Dewey, apesar de suas gritantes divergências, já que os dois desconsideraram o mergulho nos fundamentos da ciência para estimá-la de acordo com seu papel para a sociabilidade. Compartilharam desse rumo Habermas, Gadamer e Rorty.

4.2 A crise da ciência moderna

Boaventura diferencia dois tipos de crise da ciência: as de crescimento, que se restringem a uma disciplina e, no fundo, subentendem o arrojo da mesma, possibilitando a reafirmação da autonomia do conhecimento científico frente a outros saberes; e as de degenerescência, mais raras e de impacto mais intenso, que afetam todas as disciplinas científicas, quando ocorre um abalo no paradigma pondo em xeque, não apenas métodos e conceitos, mas as próprias diretrizes de inteligibilidade do real, recolocando a empreitada científica no mesmo patamar de saberes distintos.

O debate sobre a crise da ciência acirrou-se no pós-guerra. Há quem aposte na existência de uma crise de crescimento; há quem entenda estar em curso uma crise de degenerescência; há quem acredite na existência da crise, apesar de rejeitar a distinção mencionada; e há, por fim, quem negue qualquer manifestação de crise. Boaventura assevera ter motivos epistemológicos, apresentados em *Um discurso sobre as ciências*, e sociológicos, explicados em *Da sociologia da ciência à política científica*, para apostar suas fichas na crise de degenerescência.

Concomitantemente, a ciência moderna tem-se tornado um discurso estranho se comparado a outros presentes na sociedade, como os discursos estético, religioso e do senso comum. Em particular, as ciências sociais costumam esquecer-se de que são apenas mais uma entre as demais práticas sociais, bem como se afirmam como prática social de conhecimento privilegiado, do que resultam, respectivamente, dois estranhamentos, tanto em relação às outras práticas sociais quanto aos outros saberes. Com base nesse conjunto de argumentos é que se afirma estar em curso

uma transição paradigmática, do paradigma da ciência moderna para o paradigma da ciência pós-moderna.

4.3 No caminho da hermenêutica

Identificando sua proposta de ciência pós-moderna com a terceira vertente de desdogmatização supracitada, Boaventura investe, então, no que chama de ‘hermenêutica crítica da epistemologia’⁶. Para simplificar o pensamento e pôr cada coisa em seu lugar, recorreremos ao seguinte esquema de três níveis: a *ciência* produz um discurso seu propriamente dito, forjado no interior de suas disciplinas; discurso este focado, em uma via de mão dupla, pela *epistemologia*; que, por sua vez, na compreensão de Boaventura, deve ser submetida, junto com o discurso científico de que busca dar conta, à *reflexão hermenêutica*⁷. Detalhando um pouco, decorrem da análise hermenêutica alguns aspectos principais. Deve-se compreender o funcionamento das partes da ciência (disciplinas) bem como o de seu todo, pois as partes e o todo se determinam em correlação; deve-se transformar o conhecimento da ciência de estranho em familiar; deve-se procurar na ciência uma parceira que revele seus méritos e fraquezas na contemplação e transformação do mundo; devem-se desconstruir os objetos teóricos científicos e a imagem que a ciência fornece de si; e deve-se elucidar o que as ciências sociais são dentro da sociedade e o que dizem sobre a mesma.

6 Pelo termo epistemologia pode-se entender uma porção de coisas. Alguns a vinculam à filosofia; outros, à ciência. Por vezes, equipara-se à filosofia da ciência ou à teoria do conhecimento; em outras, separa-se radicalmente destas. É também possível que faça incursões na história ou na sociologia da ciência. Ainda, no que toca ao seu objeto, existem correntes preocupadas somente com a normatividade formal da ciência, enquanto outras se debruçam sobre a prática científica e a sua respectiva imersão em condições sociais. De todo modo, o que apreendemos da breve compilação que Boaventura leva a cabo sobre a definição de epistemologia consiste no seguinte: ela promove sempre uma qualificação do conhecimento, adjetivando-o – ou negando adjetivá-lo – de fundamentado, válido ou científico.

7 Enquanto a epistemologia mostra-se como reflexão dominante, dando destaque ao discurso familiar (compreensível, comensurável, normal), sob a relação eu-coisa, a hermenêutica, através da visão crítica de Boaventura, debruça-se sobre o discurso estranho (incompreensível, incomensurável, anormal) por meio da relação eu-tu.

É através de dois caminhos que Boaventura resgata, modela e confia na abordagem hermenêutica. Por uma via, Rorty propõe o uso da epistemologia diante de um discurso normal (convenção em termos de argumento e crítica aceitáveis), enquanto a hermenêutica incidiria sobre um discurso anormal (que desconhece ou rejeita as convenções acerca de um bom argumento ou de uma boa crítica)⁸. Para Boaventura, o discurso científico tornou-se um discurso anormal para o restante da sociedade; por conseguinte, seria tarefa da hermenêutica convertê-lo em algo socialmente palatável. Indo um pouco mais além do que Rorty, contudo, pretende ele submeter também o discurso epistemológico à hermenêutica. E, por outra via, Boaventura acredita no aporte hermenêutico devido a uma rápida avaliação do percurso da epistemologia. Do século XVII até meados do XIX, o empreendimento epistemológico centrou-se nas causas do conhecimento científico, ou seja, na explicação da certeza e da objetividade, pelo que intentava a justificação do seu atributo de saber privilegiado. Apesar de frustrada tal empreitada, desde a metade do século XIX a ciência consagrou-se hegemônica no ocidente, sobretudo por ter viabilizado o desenvolvimento da tecnologia. Sua justificação, na sociedade, passou a escorar-se em suas conseqüências, ao passo em que a epistemologia também as incorporou, ciente disso ou não, na elaboração de argumentos justificativos do discurso científico.

Quer isso dizer que, aos poucos, a reflexão em epistemologia deve e tende a transformar-se em uma pragmática epistemológica, onde haja o fomento do diálogo entre cientistas e cidadãos, mormente no que diz respeito às conseqüências da intervenção científica na vida de cada um e de todos. Nesse sentido, o que Boaventura chama de ‘programa hermenêutico’ parte do princípio de que a ciência está apartada de uma meta existencial que lhe cabe, qual seja, a democratização e colaboração na construção da sabedoria de vida. É por isso que o ‘programa’ elege por objetivo

8 Como adendo, interessante salientar que Boaventura aproxima tais separações da distinção efetuada por Kuhn entre ciência normal e ciência revolucionária.

principal o estímulo de uma consciência pragmática dentro da epistemologia; e, pela mesma razão, Boaventura antevê o potencial pedagógico da hermenêutica em prol de uma epistemologia imbuída de pragmatismo.

5. Palavras Finais

Terminado o resumo, retomamos a proposta inicial deste trabalho iniciando pela complementaridade dos textos – primeira meta –. Há, de fato, um diálogo entre as obras. *Da sociologia da ciência à política científica* centra-se em argumentos sociológicos; *Um discurso sobre as ciências*, em argumentos teóricos; e *Introdução a uma ciência pós-moderna* vale-se dessas duas obras para elucidar a crise de degenerescência da ciência e, em seguida, recomendar o apelo hermenêutico. Que não se tome esse esquema, no entanto, em um sentido de divisão do pensamento em compartimentos. Muito pelo contrário, tal separação quer evidenciar, tão somente, o conteúdo principal dos textos – em termos de concentração, não de exclusão –. Todos eles evocam tanto linhas teóricas quanto sociológicas. Por exemplo, em *Da sociologia da ciência à política científica*, retoma-se com cuidado fragmentos da teoria de Kuhn e requer-se o abandono da distinção entre teoria da ciência e sociologia da ciência; e em *Um discurso sobre as ciências* faz-se referência ao processo de industrialização e expõe-se com clareza que o paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente é simultaneamente científico e social (o que assumiria maiores dimensões em *A crítica da razão indolente*).

Em seguida, passamos à estrutura comum dos textos – segunda meta –. Boaventura percorre neles um trilho semelhante: configura uma *conjuntura*, coleta elementos de sua *deterioração* e sugere os indícios de *novas possibilidades*. Assim, tem-se a sociologia mertoniana, a industrialização que engendrou a crise do aparato científico nos anos 1960 e, na outra margem, a proposta da nova sociologia crítica da ciência; depois, tem-se o paradigma científico moderno, a crise patente pelas inovações teóricas e, ancorando-se

aos poucos, o paradigma do conhecimento prudente para uma vida decente; e, finalizando, tem-se a dogmatização no Círculo de Viena, a crise de degenerescência e de estranhamento do paradigma da ciência moderna e, como reação, o programa hermenêutico. Para viabilizar o salto para além de cada crise – manifestações de apenas uma crise geral – mirando uma perspectiva de futuro, Boaventura serve-se de alguns referenciais. Respectivamente, colhe de Kuhn a abertura para um viés sociológico de investigação da comunidade científica; de um cipoal de autores e saberes (paradigma da auto-organização, mecânica quântica, microfísica, astrofísica, biologia, humanidades, Eugene Wigner, Bateson, Jung, Fritjof Capra, Lovelock, Peter Allen, Habermas, Clifford Geertz, Clausewitz) os apontamentos sobre o paradigma emergente; e do terceiro ramo de desdogmatização da ciência (Dewey, Heidegger, Habermas, Gadamer, Rorty) a direção hermenêutica.

Por último, talvez possamos elucidar o sentido geral da crítica de Boaventura à ciência moderna – terceira meta – recorrendo ao trajeto seguinte. De um lado, Boaventura questiona o *seu privilégio* como saber, ou seja, aquilo *que se diz* da ciência ou o que a ciência *diz de si*. Tem-se que a ciência moderna não está assentada em bases inquestionáveis, lançando mão de arbitrariedades (como, por exemplo, a distinção entre condições iniciais e leis naturais, assim como a escolha, entre os quatro tipos aristotélicos de causa, tão-só da causa formal), apoiando-se em veículos formais cujo fundamento é duvidoso (a matemática) e tomando por pressupostos certos conceitos em declínio (a causalidade e a legalidade – entendida como formulação de leis –). Ademais, a ciência moderna é tão-só mais um modelo de conhecimento que desconsidera outros tipos detentores de riquezas singulares, como o senso comum, as humanidades, a metafísica, a religião e a poesia. De outro lado, Boaventura divulga o que *se faz* da ciência – ou o que ela *deixa que façam de si* –, questionando a *sua finalidade*. Pergunta-se, então, o porquê de se insistir em um saber que envolve riscos ambientais desmedidos e que alimenta o poderio militar, um conhecimento estranho a grande parte das pessoas que em

nada contribui para compreender profundamente o mundo.

A conclusão a que chegamos consiste em que ambos os segmentos de crítica acima se referem a *certo viés pragmático*. Um pragmatismo que sustenta a ciência moderna pela manipulação das coisas que viabiliza, ou seja, pelas suas conseqüências, retirando disso seus frágeis fundamentos de verdade e, portanto, sua coerência teórica; e que permite à ciência manter-se viva pelo apoio institucional devido aos préstimos que sua conversão em força produtiva rentável e tecnológica coloca à disposição do Estado, do mercado e de classes privilegiadas, transparecendo, pois, a lógica de seus fins.

Mais do que isso, essa pragmática utiliza como álibi o que, muito grosso modo, chamamos de *locutório positivista*. Um discurso que intenta esconder o pragmatismo do privilégio da ciência moderna através de seus recursos metodológicos e epistemológicos e que se esforça por ocultar o pragmatismo do vínculo institucional da mesma ciência através de um suposto desinteresse. Por conta disso, isola a ciência de diversos fatores que a constituem, voltando-se para os critérios internos do conhecimento científico proporcionados por um arcabouço racional, formal, empírico e lógico. Temos que, em conclusão, os questionamentos do privilégio e da finalidade da ciência moderna dirigem a atenção ao esclarecimento de seu suporte pragmático escondido pela trama positivista.

Que não se confunda tal pragmatismo, porém, com outro, aquele suscitado em *Introdução a uma ciência pós-moderna* e resultado da contribuição hermenêutica à epistemologia, estimulante da cumplicidade entre cientistas e cidadãos. Entendimento este, aliás, que nutre esperança de familiarizar o conhecimento científico e recebê-lo como um parceiro mais humilde para encarar as coisas e nós mesmos; que se mostra paralelo ao paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente, exposto em *Um discurso sobre as ciências* e em *A crítica da razão indolente*, quando se almeja um encontro responsável entre ciência e sociedade conduzido especialmente pelas humanidades e pelo senso

comum; e que não é diferente, enfim, do artigo de 1978, onde se sugere a aproximação da teoria da ciência com a sociologia da ciência subvencionando o enfrentamento sobre políticas científicas.

Resta-nos apenas indicar o que Boaventura apresenta para substituir o privilégio e a finalidade da ciência moderna por ele criticados: em vez da hegemonia do científico, um conhecimento pós-moderno sem hierarquia entre seus inúmeros saberes; em vez da cooptação irresponsável por núcleos dominantes de poder, um conhecimento pós-moderno popular com vistas à sabedoria de vida requerida para o bem estar na sociedade.

6. Referências Bibliográficas

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Da sociologia da ciência à política científica (1978)**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 1, p. 11-56, jun. 1978.

_____. **Um discurso sobre as ciências (1987)**. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna (1989)**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência (2000)**. São Paulo: Cortez, 2007.

Epistemologias críticas, ecologia de saberes e o compromisso ético-político com a libertação

Ricardo Sant'Ana Felix dos Santos¹

Resumo: *O presente trabalho trata da contribuição do sociólogo português Boaventura de Souza Santos ao âmbito da crítica à epistemologia positivista e nos estudos da sociologia do conhecimento dentro da crise paradigmática observada nas promessas não-cumpridas da modernidade. Sua teoria ecológica dos saberes e defesa dos movimentos sociais contra-hegemônicos, que lutam por uma alternativa ao capitalismo global, aportam e municiam teoricamente para uma problematização das dinâmicas observadas em tempos de colonização cognitiva neoliberal – reforçando os valores de justiça social e reparação democrática.*

Palavras-chave: Epistemologia crítica; movimentos contra-hegemônicos; interculturalidade; crítica à ciência moderna/colonial/eurocêntrica/ocidental/capitalista; transição paradigmática.

Resúmen: *El presente trabajo tiene como objeto la contribución del sociólogo portugués Boaventura de Souza Santos a la crítica de la epistemología positivista y a los estudios de la sociología del conocimiento, en el marco de la crisis paradigmática observada en las promesas no cumplidas de la modernidad. Su teoría ecológica de los saberes y defensa de los movimientos sociales contra-hegemónicos, que luchan por una alternativa al capitalismo global, aportan y munician teóricamente hacia una problematización de las dinámicas observadas en tiempos de colonización cognitiva neoliberal – agregando a los valores de justicia social global y reparación democrática.*

Palabras-clave: Epistemología crítica; movimientos contra-hegemônicos; interculturalidad; crítica a la ciência moderna/colonial/eurocêntrica/ocidental/capitalista; transición paradigmática.

¹ Aluno da 10ª. fase do Curso de Graduação em Direito e bolsista do PET-Direito/UFSC.

Abstract: *This work deals with the contribution of the Portuguese sociologist Boaventura de Souza Santos, talking about the criticism of positivist epistemology and studying the knowledge's sociology within the paradigmatic crisis observed in the unfulfilled promises of modernity. His theory of knowledge and ecological protection of counter-hegemonic social movements that struggle for an alternative to global capitalism, point theoretically to an analysis of the dynamics observed in times of neoliberal colonization cognitive - reinforcing the values of social justice and democratic repair."*

Keywords: Epistemology criticism; counter-hegemonic movements, intercultural, critical to modern/colonial/Eurocentric/Western/capitalist science; paradigm transition;

Dentro da teoria sociológica do conhecimento em Boaventura de Souza Santos, trabalha-se por uma crítica contundente ao paradigma positivista predominante no campo epistemológico das ciências e pela sua superação na forma do reconhecimento da complexidade e dos obstáculos epistemológicos inerentes aos fenômenos sócio-históricos e valores/ações culturais num mundo repleto de diversidade constitutiva e pluralidades enriquecedoras, embora desconcertadas.

Mais recentemente, com sua ecologia dos saberes/epistemologias do Sul, Boaventura coloca em pauta as diferenças fundacionais que caracterizam e determinam o cânone científico moderno em seu afã de uma busca de princípios universalizáveis, supostamente objetivos e imparciais – de maneira a fazer parecer uma transposição cega dos pressupostos metodológicos das ciências naturais para as ciências humanas (ambigüamente concebidas como momentos distintivos e diferenciadores, em que a tensão homem-cultura *versus* natureza não implicaria necessariamente numa diferença fundamental na lógica científica; mas que, na própria concepção dicotomizante entre as diferenças ontológicas que constituem, poderiam já viciar todo o resto do processo do conhecimento científico). Se a simplificação do entendimento referente ao ambiente natural - e a relação dos seres humanos como ele - levou a uma exacerbação da técnica como consequência inexorável e a um reducionismo problemático para a harmonia

que deveria haver entre ação e reflexão dentro de marcos éticos e políticos equitativamente simétricos, a negligência e ignorância de muitos fatores que influenciam o conhecimento até hoje continuam a obscurecer o histórico discursivo da cultura científica ocidental.

Com o advento deste paradigma positivista dominante nas teorizações no campo das ciências sociais, com seus antecedentes filosóficos iluministas no século XVIII e ápice entre o século XIX e XX (ciência social positiva e os estudos de área etnográficos), se mundializaria a experiência moderna europeia aos quatro cantos do planeta. Nesta dinâmica planetária inscreve-se a globalização neoliberal atual e as geopolíticas do conhecimento (WALSH), devido à exorbitante acumulação de capital não apenas monetário, mas tecnocientífico, cultural e simbólico nos países do Norte global, como diria Boaventura de Souza Santos – e, isto, claro, viabilizado pela pilhagem, exploração e espoliação de bens materiais e de forças produtivas originárias do Sul, destinados à acumulação primitiva capitalista².

Sobre a visão moderna do mundo e da própria vida, somos reconduzidos a duas distinções ontológicas fundamentais, “entre conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana por outro[...] A ciência moderna desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata. Tais evidências, que estão na base do conhecimento vulgar, são ilusórias” (SANTOS, 2008). Com efeito, tal dicotomia revela uma consideração simplória bastante reducionista referente à natureza da ciência (e da ciência da natureza), porquanto propõe a existência de apenas um pensamento científico homogêneo, unívoco e unidirecional – essencialmente re-

2 O capital necessita de um exterior para a lógica de realização de sua mais-valia; expansão descomedida para o escoamento dos produtos e o estabelecimento de trocas com sociedades não-capitalistas para que efetivamente se consolide. Num segundo momento, o capital internaliza o exterior – capitalizando as sociedades previamente não-capitalistas, num esquema imperialista que tende à monopolização e colonização de todas as possíveis relações políticas e econômicas entre os indivíduos (recursos materiais e a subsequente proletarianização das relações de produção e trabalho). (Hardt e Negri, 2006, p. 242-248)

presentadas nas disciplinas manifestadamente “científicas”, como a Física –, que seria a tendência inerente de outras disciplinas (especialmente as Ciências Humanas), por ainda possuírem um caráter científico imperfeito e prematuro; seria um entendimento previsível – quase profético – de avanço progressivo e ilimitado (CUPANI, 1985), não obstante serem raramente mensuradas ou bem calculadas as conseqüências de tais avanços. Apropriados pela racionalidade moderna, os elementos provenientes da interação entre as altas culturas registradas pela historiografia (mesmo que não reconhecida a influência dos conhecimentos acumulados de outras épocas e culturas, partes de uma totalidade e não exclusiva experiência européia – ainda que se constate uma vantagem comparativa resultante da periferia que conferiu protagonismo de gestão ao poder central da metrópole), este modelo se pressupôs auto-referente, autopoietico e independente, conforme aduz-se de DUSSEL (1998, p.52).

Descartes, em seu *Discurso do Método* (1637), apresenta esta linha de pensamento contribuinte do moderno racionalismo científico e aspirante de uma condução metódica do conhecimento e do espírito para a busca da Verdade – uma verdade supostamente monolítica e que, como afirmava Galileu, poderia ser apreendida pela linguagem inequívoca da matemática e própria da natureza. Tal qual, surge a fundamentação de que, antes da demonstração, faz-se mister partir do plano da razão e das idéias, e apenas assim pode-se transcender aos fatos e fenômenos naturais. Concomitantemente, concebe-se uma primazia da “física das quantidades”, em detrimento da “física das qualidades”, como afirma Robert Lenoble, citado por Denis Huisman (responsável por uma edição comentada do “Discurso do Método”) (DESCARTES, 1989). Um mundo pensado a partir da lógica matemática; a materialidade dotada de uma estrutura racional, calculável, mensurável, em que “a teoria precede o fato” (idem), despontando a imagem do “sábio de laboratório” – representante autêntico da “cultura científica universal”. De fato, a subsunção dos corpos e dos organismos vivos como se fossem máquinas na sua *teoria dos espíritos animais*

(idem, p.22) faz de Descartes um mestre tributário à dissecação de animais, prática considerada recorrente já naquela altura e obrigatória para a senda tortuosa do conhecimento científico.

Em sua ambiciosa empreitada para explicar todos os fenômenos referentes à natureza, chega a escrever que disseca “a cabeça de vários animais para explicar em que consistem a imaginação, a memória” (p.11), os mecanismos do olho e o caminho pela luz nele percorrido, já que é amante da física ótica. Tratando-se de uma razão bem dirigida, não há por que estranhar os resultados alcançados em tanta sede de unidade entre os elementos constituintes das ciências tal como seu projeto do “Livro do Mundo” (*Traitée Du Monde*); o mundo disponível para a perscrutação e a vontade de saber dos homens, criado só para destrinchá-lo e obedecer às práticas das paixões estimuladas pela possibilidade de exauri-lo e desnudá-lo em suas verdades. Nada mais plausível para esse raciocínio que dividir as partes componentes do todo para melhor compreendê-lo; ignoram-se as interações que alteram qualitativamente as relações orgânicas, interdependentes e que dão funcionalidade ao corpo como um todo. Sendo partícipes de um movimento de ascensão burguesa³, estes novos amadores

3 Para Negri e Hardt (2006), Descartes ativou o dispositivo transcendental para a mediação entre *sujeito de conhecimento e objeto a conhecer* através da razão que consubstanciaria um *logos* de autoridade divina voluntarista. Foi o principal responsável pela *démarche* do humanismo revolucionário originado no giro antropológico renascentista. O *cogito* cartesiano traduz o pensamento humano monoliticamente e re-significa o conhecimento como “*filtro dos fenômenos*” (consciência humana); a partir daí, sempre haverá uma necessidade de validação através da “*reflexão do intelecto*”; “[...] e o mundo ético é incomunicável [bilizado] a não ser pelo *esquematismo da razão*”. Relativiza-se a experiência e descartam-se as esferas do imediato e do absoluto como epifenômeno. (p.96). Aqui cumpre-se observar uma aproximação convergente da análise foucaultiana sobre a mediação do conhecimento a partir de Nietzsche: em *A Verdade e as formas jurídicas* (2001), Foucault traz a crítica de Nietzsche (principalmente nos textos de *Gaia Ciência*), à noção cartesiana de conhecimento como um dado natural, pré-existente e contíguo corporeamente ao desejo de saber - preocupado que estava em afrontar o embrutecimento (est) ético-político hiper-racionalista do mundo moderno: “[...] o conhecimento é uma invenção e não tem origem.”; “[...] as condições de experiência e as condições de objeto de experiência são totalmente heterogêneas.” (p.17) E ainda: “Nietzsche pensa - ao contrário [de Kant] - que entre conhecimento e mundo a conhecer há tanta diferença quanto entre conhecimento e natureza humana. Temos, então, uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza. O conhecimento não tem relações de afinidade com o mundo a conhecer [...]”. O conhecimento seria fundado numa ruptura artificial da experiência humana, em que

do saber empírico e metodicamente conduzido representam os filhos das classes médias e altas que empunhariam uma nova cultura de autoridade ao conhecimento técnico que emergia do meio pelo qual circulavam – o meio igualmente apreciador da ordem, da estabilidade, da precisão dos números (efeito-instrumento, pois que numa estrutura organizada de forma a reforçar e reafirmar essa ordem das coisas). Uma compreensão da natureza em que é possível atribuir-lhe leis regulares implica numa relação de causalidade intrinsecamente aplicada a condições relativamente simples para a sua constatação, observação e medição rigorosa, ao ponto de se afirmar que as leis naturais e invariáveis que tanto almejavam e tencionavam prescrever, pouco de natural e muito de arbitrário as caracterizam (SANTOS, 2005, p. 64).

De fato, Hardt e Negri atribuem a Descartes uma posição ímpar dentro de uma genealogia da ideologia burguesa na história do Iluminismo. Com efeito, trata-se de uma investida política, não apenas filosófica ou metafísica:

O aparelho transcendental que ele [Descartes] propõe é característico do pensamento iluminista europeu. Tanto na corrente empiricista como na idealista, o transcendentalismo era o horizonte exclusivo da ideologia, e nos séculos seguintes quase todas as grandes correntes filosóficas seriam atraídas para esse projeto. A simbiose entre o trabalho intelectual e as retóricas institucionais, políticas e científicas tornou-se absoluta nesse terreno, e toda formação conceptual foi marcada por ela: a formalização da política, a instrumentalização da ciência e da técnica para obter lucro, a pacificação dos antagonismos sociais. Certamente, em cada um desses campos encontramos desenvolvimentos históricos específicos, mas tudo estava sempre vinculado à linha de uma grande narrativa que a modernidade euro-

as relações se dariam num plano de poder, violência e arbitrariedade do sujeito cognoscente; neste sentido, a maldade radical do conhecimento estaria em distanciar-se, afastar-se e negar o objeto em questão, até destruí-lo – uma vontade ambígua e sombria, alijada da idéia de adequação compartilhada pela maioria dos filósofos ocidentais, desde Platão. Para tanto, a proposta de uma teoria e história política do conhecimento (ou até mesmo uma geopolítica cartográfica do conhecimento, à maneira de Walsh) faria mais sentido e justiça à análise de configuração e transformação das relações estabelecidas entre os sujeitos de conhecimento, os objetos e fatos de conhecimento (FOUCAULT, 2001, p. 23).

péia nos contava sobre ela própria, um conto relatado num dialeto transcendental. (HARDT; NEGRI, 2006, p.98)

O dispositivo transcendental em Kant igualmente situa o ápice da modernidade iluminista europeia no horizonte de conhecimento e ação pelo coroamento do sujeito como senhor-de-si; no entanto, o faz através de esquemas de controle - ordenação feita a partir do controle da consciência, para além de um voluntarismo supostamente indistinto: meios de “esvaziamento da experiência nos fenômenos [numa busca infundável pelo ideal ético, sempre passível de frustração, desilusão e crise, RSFS], a redução do conhecimento à mediação intelectual e a neutralização da ação ética no esquematismo da razão”. Em Hegel, ademais, observa-se uma drástica investida contra o plano revolucionário de imanência⁴ opondo-lhe o aparelho transcendental e potencializando seu efeito de negação do desejo não europeu, ao recuperar no plano ontológico o pólo de alteridade, de forma a sublimar a experiência europeia em termos de cume para a realização do “espírito absoluto” e da “história universal”, iniciada em povos menores (africanos, americanos, asiáticos – já escravizados e colonizados durante a expansão europeia). (idem, p.99-100)

A funcionalidade do saber que estavam ajudando a formular conduz a uma nova guinada, tendo aí a sua explicação e justificativa. Como diria Boaventura,

Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a idéia de ordem e de estabilidade do mundo, a idéia de que o passado se repete no futuro. Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações podem-se determinar exatamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático que flutua em um espaço vazio, um

4 O plano de imanência seria aquele responsável pelo poder criativo da multidão, no terreno da política, de dentro para fora; a produção da vida mesma cuja libertação se almeja, fora das amarras em que se encontram os indivíduos engessados pelas relações de submissão e subordinação, cuja ferramenta política fundamenta-se na colonização das formas de reprodução da existência dos e entre os seres humanos. Este terreno, segundo Hardt e Negri, se dá de imediato, fora de medida (incomensurável). (HARDT; NEGRI, 2006, p. 376)

mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível através de sua decomposição nos elementos que o constituem. Esta idéia do mundo-máquina é tão poderosa que vai transformar-se na grande hipótese universal da época moderna. Pode parecer surpreendente, e até paradójico, que uma forma de conhecimento sustentada em tal visão do mundo se tenha constituído num dos pilares da idéia de progresso que ganha corpo no pensamento europeu a partir do séc. XVIII e que se apresenta como o sinal intelectual da ascensão da burguesia. Mas *a verdade é que a ordem e a estabilidade do mundo são a pré-condição da transformação tecnológica do real*. O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende *utilitário e funcional*, reconhecido menos pela capacidade de *compreender profundamente o real* do que pela capacidade de *o dominar e transformar* (SANTOS, 2003, p.70) (grifou-se).

Ao mesmo tempo, como possibilidade de problematização desse modelo científico excludente baseado na oposição *homem X natureza* – e que se propõe objetivamente asséptico e infalivelmente neutro –, desponta igualmente da proposição de Boaventura em que “todo conhecimento científico-natural é conhecimento científico-social” (2008a) e, posteriormente, que “todas as ciências são ciências sociais” (2005) – uma vez que a distinção fundamentada na separação entre sujeito-objeto é construída cultural e socialmente. Se “toda natureza é cultura” (idem, 2005), caracteriza-se seu caráter processual e construtor; relativizando os efeitos epistemológicos da distinção ontológica entre natureza e cultura, um debate bem polêmico e produtivo durante os últimos tempos. Vale dizer, todo saber ou conhecimento científico produzido em um contexto dado é necessariamente resultado de como se opera uma cosmovisão epistemológica e ideológica específica, produzida e influenciada pela interação complexa entre os atores e sujeitos sociais contextualizados espacialmente e temporalmente; atribui ao saber científico historicidade inerente e destaca os limites materiais objetivos e subjetivos, aos quais nunca estão isentos valorativamente ou invulneráveis.

Em seu livro recentemente publicado *A gramática do tempo* –

para uma nova cultura política (2008b), Boaventura explora sua aventura epistemológica para um terreno mais alinhavado com a perspectiva pós-colonial não-celebratória (de contestação), reconfigurando as distinções políticas das correntes pós-modernas que havia trabalhado no seu trabalho *Crítica da Razão Indolente* (publicado originalmente em 2000). Assim, depois de um debate gerado pelo déficit de articulação dos trabalhos publicados pelos filósofos, teóricos e pensadores do Sul Global na obra de Boaventura, passou ele a revisar sua posição como pensador crítico do colonialismo europeu como relação econômica ainda vigente, ainda que politicamente quase extinto como forma de governamentalidade. Se, para ele, as relações de emancipação constantes na promessa iluminista se encaminharam para relações de colonialidade, ao invés de solidariedade, o descompasso entre regulação-emancipação trouxe uma hipertrofia nos mecanismos de regulação em detrimento da emancipação racional-humanista.

Assim, ao discorrer sobre uma ecologia dos saberes, traz a problemática do privilégio epistemológico e suas relações com o privilégio sociológico; numa civilização de saber técnico-científico, “a biologia é concebida como a disciplina fundacional das ciências sociais” (2008b, p.140). Ainda, observa uma contra-corrente que se reflete nas novas ciências não-reducionistas, num contexto científico mais amplo – tal é o caso da nova matemática; da inteligência artificial; em teorias epistemológicas que propalam a complexidade, como a teoria dos jogos; os tempos não-lineares; a teoria do caos; da incerteza; a interação entre pensar e agir; o papel do observador na observação; o objeto visto como sujeito; a qualidade dada aos meios para o alcance de objetivos, enfim.

As condições para uma diversidade epistemológica do mundo são reconhecidas como necessidade para uma transição paradigmática que quer emergir e que poderia ser encarada como transmoderna (avançada por Dussel, conforme reconhece Boaventura [idem, p.142]). Se pensarmos numa transição paradigmática, nada conclusivo pode restar para responder às diferentes concepções epistemológicas, contudo:

Tal como o universalismo é constituído pela hierarquia entre o universal e o particular, a globalização é constituída pela hierarquia entre o global e o local. No entanto, ao contrário do universalismo, a globalização é um processo de translocalização concreto, protagonizado por forças econômicas, políticas e culturais concretas. É um processo contraditório onde se confrontam o capitalismo global e os grupos sociais que lhe resistem, as lógicas homogeneizadas e as diferenciadoras, a americanização da cultura popular e as culturas locais vernáculas, a globalização hegemônica e a contra-hegemônica. Ao contrário do universalismo, a globalização é a expressão de uma hierarquia entre o centro e a periferia do sistema mundial no contexto em que a invisibilidade das colônias entregues “à guarda” do centro deu lugar à proliferação de atores estatais e não-estatais, constituídos no âmbito das relações desiguais entre o centro e a periferia, entre o Norte global e o Sul global, entre incluídos e excluídos. (SANTOS, 2008b, p. 144)

A dúvida que reina é brandida por alguns: “*Pode falar o subalterno?*” (altercada por Guayatari Spivak, do grupo de estudos subalternos – tributária principalmente ao colonialismo britânico na Índia como objeto de análise e reflexão). E quais os termos que operam os distintos significados desta questão? Se na doutrina da psicologia da linguagem, a experiência lingüística é exclusiva dos seres humanos (TERWILLIGER, 1974), como estabelecer dentro da pluralidade interna das práticas científicas uma unicidade tão reducionista, já que a comunicação se dá em distintos níveis e a cegueira/surdez (mutismo) intercultural por tantas vezes questionou o estatuto ôntico dos seres vivos (humanos ou não) como titulares de direitos de viver em paz, sem desqualificá-lo? Deconstruir subalternidades é o papel da reflexão ético-política e epistemológica neste desafio de conceber outro mundo possível, mais justo, melhor para se viver, em que se possibilite a fala (ainda metaforicamente) àqueles que não a detinham ou que nunca foram interpelados, ainda que gestualmente.

Como mais adiante iremos dissertar sobre as diferentes epistemologias críticas do universalismo e da neutralidade científica, cumpre aqui sintetizar brevemente que os estudos sociais e cul-

turais da ciência suscitaram de forma bastante enriquecedora as implicações de uma ciência que requer modelos específicos para a condução investigativa e que, justamente por isso, impossibilita uma diferenciação radical entre tecnologia e ciência; uma região em que as fronteiras ficam cada vez menos nítidas e cada vez mais propensas e novos domínios de saber, em diálogos transfonteiriços ou, ainda, novas estratégias de colonização.

Dentro da contribuição de Zaffaroni *et al.* (2003), observam-se várias reflexões interessantes para a complexificação do panorama cultural e filosófico da ciência moderna:

*Não há forma empírica que permita confirmar que a sociedade ou a humanidade seja um organismo em evolução. Só se se considerasse que o saber para poder – saber técnico-científico – fosse a medida do progresso (isto é, o saber para poder de Bacon) existiria um pressuposto objetivo: quem sabe mais, mais poder possui; quem possui mais saber, mais evoluído é; o mais evoluído tem direito a tutelar os mais atrasados. Em síntese: aquele que tem poder é melhor e domina, e por ter poder tem direito a dominar. E, como isso, em que pese basear-se em uma premissa arbitrária, ataviava-se de ciência indiscutível, converteu-se, outrossim, em uma espécie de polícia científica que exilou o pensamento de todo saber. [...] A raça humana era considerada mais evoluída na Europa, onde a criminalidade significava um acidente biológico que impedira um europeu de desenvolver-se até atingir o estado de evolução biológica correspondente à sua civilização e, por conseguinte, era uma espécie de selvagem colonizado que, como célula primitiva, nascia na parte formada por células mais nobres do tecido humano. Tal ideologia foi logo aceita pelas elites latino-americanas na época das repúblicas oligárquicas. (ZAFFARONI *et al.*, 2003. p. 572)*

Assim, na antropologia criminal (ramo precursor da criminologia), seguem os padrões ontológicos de uma razão instrumental que concebe linearmente o tempo (e “o tempo da técnica é eminentemente linear” [idem, p.502]):

Algo falha com a técnica e o saber técnico-científico que os tornam incontroláveis pelo ser humano. Efetivamente, o ser humano lan-

çou-se em direção à técnica, pois quis saber para poder, do mesmo modo que a *inquisitio* penal confiscatória quer realizar um ato de saber para poder e, em suma, pareceria praticar apenas um simples ato de poder que o aprisiona e o impede de pensar. *Em lugar de adquirir poder, fica à mercê de um poder que não pode controlar.* A própria ciência, cujo método pretendeu-se colocar como paradigma de todo o saber - a Física - já há muito tempo deixou de lado o mecanicismo em que se baseava o romantismo materialista de Spencer (ou Haeckel) e hoje se adentra em propostas que acabam nos umbrais da pergunta ontológica, não faltando entre seus cultivadores aqueles que se excedem e quase mergulham em uma curiosa mística. [...] Atos de conhecimento científico transformados em *atos de poder sobre as coisas*: foi o lema lançado por Francis Bacon em plena revolução mercantil (*pode-se o que se sabe*), que permanece até hoje. O confisco do conflito fez o ser humano rebaixar-se de *parte a objeto dominado*; o conhecimento *para poder* reduziu o ser humano - e todo objeto de conhecimento - a *objeto a ser dominado*. A civilização técnico-científica estabeleceu-se em uma concepção linear, progressiva e infinita do tempo: o tempo como curso linear projetado para o infinito. Essa concepção temporal veio acompanhada das medidas mercantilistas, do romantismo (progresso sem limites), da idéia de que, com a técnica, o ser humano pode vencer qualquer limite, tudo isso em gestação durante o processo de expansão do poder técnico-científico pelo planeta.[...] O poder condiciona o saber do ser humano que, por sua vez, o limita: em grande parte gera e determina o sujeito que *conhece* (sabe). O poder não só condiciona o saber, como também o ser humano que sabe, de vez que, de certo modo, o condiciona a saber determinadas coisas e não outras, e em algumas condições e não em outras. Esse ser humano da civilização técnico-científica só pode saber certas coisas em um tempo que o condiciona [...] sob pretexto de cuidar dele, de protegê-lo, para que não haja ruptura em seu modo de ser e em seu conseqüente saber (poder punitivo positivo, configurador ou de vigilância)." (idem, p.502-503).

Esta obra dispõe de conteúdo riquíssimo em relação ao debate ontológico de uma "*ciência que não pensa*" (frase bombástica prolatada por Martin Heidegger, em sua obra *Ormai solo un dio ci può salvare* apud ZAFFARONI et al., 2003, p. 503; *Já só um deus pode*

salvar-nos, tradução nossa), porquanto limitada. Faz-se necessário reconhecer a provisoriedade e as limitações do conhecimento humano – sua parcialidade e evanescência – para não absolutizar verdades e escravizar o intelecto e os objetos de intelecção. A arte de pensar deve opor-se à rigidez do método que pensa criar o objeto (idealismo neo-kantiano) (ZAFFARONI *et al.* Idem, p. 616-617); “o filósofo Lewis Gordon, da Jamaica, constata esta ‘decadência disciplinar’, que põe a ortodoxia do método em primeiro lugar, e os problemas em segundo. O método *precede e supera* o problema” (paradoxalmente) (MIGNOLO, 2010; grifo nosso)

Como discutido no terreno da geopolítica do conhecimento em Catherine Walsh,

“no Norte, a ciência aí produzida é tida como se fosse toda a ciência produzida no mundo; a expansão européia e o desenvolvimento da ciência moderna estão causalmente ligados. Estas duas perspectivas concebem a ciência de modo não essencialista, admitindo serem ambíguas as fronteiras que a separam de outros sistemas de conhecimento local; valorizam a diversidade cognitiva da ciência que concebem em termos de virtualidade tecnológica do que em termos representacionais; por último, entendem que o sujeito do conhecimento científico, longe de ser um sujeito abstrato, homogêneo, culturalmente indiferente e um conjunto muito diversificado de sujeitos com diferentes histórias, trajetórias e culturas, produzindo conhecimento científico com objetivos igualmente diferenciados (HARDING, Susan, 1998:104)”. (SANTOS, 2008b, p. 151)

Portanto, como deve ter já aparentado no presente trabalho, uma escolha geopolítica por saberes subalternizados faz parte igualmente de uma opção ética que traz a lume a própria indignação e revolta por tratar de uma região em que a produção de conhecimento é recorrentemente marginalizada; omitida; silenciada, porquanto negada em sua existência e relevância. O choque entre saberes hegemônicos e não hegemônicos se funda em confrontos assimétricos e violentamente desiguais, produtores de verdadeiros “epistemicídios”: não se reconhecem saberes outros em pé de igualdade com os saberes hegemônicos. Passa-se por

uma hierarquia epistemológica excludente que se traduz na diferença colonial, na diferença capitalista, na diferença sexista. Boaventura destaca a necessidade premente de fundar a “resistência em processos de auto-conhecimento que mobilizam o contexto social, cultural e histórico mais amplo que explica a desigualdade, ao mesmo tempo em que gera energias de resistência contra ela.” (idem, p. 152-153):

Se se assumir, como faz a epistemologia crítica, que todo conhecimento é parcial e situado, é mais correto comparar todos os conhecimentos (incluindo o científico) em função de suas capacidades para a realização de determinadas tarefas em contextos sociais delineados por lógicas particulares (incluindo as que presidem ao conhecimento científico. (idem, p. 153)

A ciência moderna faz-nos pensar em termos de ‘crenças’, que iniludivelmente vão além daquilo que as idéias científicas podem fazer-nos realizar. Por outro lado, as injustiças sociais resultantes de um modelo econômico excludente são também reforçadas e reforçam por sua vez a injustiça cognitiva. (SANTOS, 2008b, p.156-157)

Tem-se que, em seu *Um discurso sobre as ciências* (2008), no paradigma dominante da ciência moderna ocidental, a ruptura total entre natureza e ser humano aponta em direção a uma concepção hegemônica que impossibilita o diálogo em termos diversos da linguagem já condicionada por uma lógica específica colonizadora:

A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para dominar e controlar. Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana “o senhor e possuidor da natureza”.

Para Bacon, “a senda que conduz o homem ao poder e a que conduz à ciência estão muito próximas, sendo quase a mesma” (BACON

apud SANTOS, 2008, p. 25).

Como afirma Castro-Gómez, em consonância ao observado por Boaventura:

[Ao “projeto da modernidade”] [e]m primeiro lugar, e de maneira geral, referimo-nos à tentativa fáustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento. O filósofo alemão Hans Blumemberg (1997) mostrou que este projeto exigia, conceitualmente, elevar o homem ao nível de princípio ordenador de todas as coisas. Já não é a vontade inescrutável de Deus que decide sobre os acontecimentos da vida individual e social, e sim o próprio homem que, servindo-se da razão, é capaz de decifrar as leis inerentes à natureza para colocá-las a seu serviço. Esta reabilitação do homem caminha de mãos dadas com a idéia do domínio sobre a natureza através da ciência e da técnica, cujo verdadeiro profeta foi Bacon. De fato, a natureza é apresentada por Bacon como o grande “adversário” do homem, como o inimigo que tem de ser vencido para domesticar as contingências da vida e estabelecer o *Regnum hominis* na terra (Bacon, *Novum Organum*). E a melhor tática para ganhar esta guerra é conhecer o interior do inimigo, perscrutar seus segredos mais íntimos, para depois, com suas próprias armas, submetê-lo à vontade humana. O papel da razão científico-técnica é precisamente acessar os segredos mais ocultos e remotos da natureza com o intuito de obrigá-la a obedecer nossos imperativos de controle. A insegurança ontológica só poderá ser eliminada na medida em que se aumentem os mecanismos de controle sobre as forças mágicas ou misteriosas da natureza e sobretudo aquilo que não podemos reduzir à calculabilidade. Max Weber falou nesse sentido da racionalização do ocidente como um processo de “desencantamento” do mundo. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 170)

É como se, para encontrar a sua verdade, o espírito moderno se colocasse em busca desta Verdade conhecendo cada detalhe da natureza ao seu redor, já que deveria estar oculta no corpo, na matéria e no espírito: plantas, animais, homens, todos os seres vivos deveriam passar pela lente objetiva do olho clínico e microscópico da ciência moderna. Como diria Foucault, no prefácio de sua obra *O nascimento da clínica*:

[A]s formas da racionalidade médica penetram na maravilhosa espessura da percepção, oferecendo, como face primeira da verdade, a tessitura das coisas, sua cor, suas manchas, sua dureza, sua aderência. O espaço da experiência parece identificar-se com o domínio do olhar atento, dessa vigilância empírica aberta apenas à evidência dos conteúdos visíveis. O olho torna-se o depositário e a fonte de clareza; tem o poder de trazer à luz uma verdade que ele só recebe à medida que lhe deu à luz; abrindo-se, abre a verdade de uma primeira abertura. [...]

Segundo Descartes e Malebranche, ver era perceber (e até nas espécies mais concretas da experiência: prática da anatomia no caso de Descartes, observações microscópicas no caso de Malebranche) [...] A permanência da verdade no núcleo sombrio das coisas está, paradoxalmente, ligada a este poder soberano do olhar empírico que transforma a sua noite em dia. [...] O discurso racional apóia-se menos na geometria da luz do que na espessura insistente, intransponível do objeto: em sua presença obscura, mas prévia a todo saber, estão a origem, o domínio e o limite da experiência. O olhar está passivamente ligado a esta passividade primeira que o consagra à tarefa infinita de percorrê-la integralmente e dominá-la (FOUCAULT, 2004, p.X).

Já Edgardo Lander, na linha da crítica às matrizes dos saberes modernos/coloniais e sua “eficácia neutralizadora” (pois naturalizam e universalizam as relações que constituem; projetam-se como mais válidos, superiores, evoluídos para toda e qualquer experiência humana, porquanto absolutizados seus valores), dimensiona nas “sucessivas *separações* ou *partições* do mundo ‘real’ que se dão historicamente na sociedade ocidental e as formas como se vai construindo o conhecimento sobre as bases desse processo de sucessivas separações” uma das fontes constitutivas da *scientia* moderna (LANDER, 2005, p. 22-23):

Uma primeira separação da tradição ocidental é de origem religiosa. Um substrato fundamental das formas particulares do conhecer e do fazer tecnológico da sociedade ocidental é associado por Jan Berling à separação judaico-cristã entre Deus (o sagrado), o homem (o

humano) e a natureza. De acordo com Berting (1993), nesta tradição (citando Berting) “Deus criou o mundo, de maneira que o mundo mesmo *não* é Deus, e *não* se considera sagrado. Isto está associado à idéia de que Deus criou o homem à sua própria imagem e elevou-o acima de todas as outras criaturas da terra, dando-lhe o direito [...] a intervir no curso dos acontecimentos na terra. Diferentemente da maior parte dos outros sistemas religiosos, as crenças judaico-cristãs não estabeleceram limites ao controle da natureza pelo homem.

[...] De acordo com Max Weber, o cristianismo herdou do judaísmo a hostilidade ao pensamento mágico. Isto abriu o caminho para importantes conquistas econômicas, já que as idéias mágicas impõem severas limitações à racionalização da vida econômica. Com a chegada do ascetismo protestante, esta desmitificação do mundo se completou” (BERTING apud LANDER; LANDER, 2005, p. 23-24).

Lander sugere que a própria concepção tendente a naturalizar essas relações humanas e entre os homens e a natureza, além da divisão fundamental sujeito-objeto, induz à reflexão de que se torna difícil apreender a realidade de modo alternativo, a não ser através da desfamiliarização com o modelo já dado, do máximo distanciamento possível, ademais da consciência de que um conhecimento posto é sempre reflexo de um contexto específico, resultado imbuído de historicidade e também de especificidades culturais: apenas recorrendo a outras perspectivas culturais (*inter-culturalidade*) é possível um exercício de desnaturalização da compreensão “objetiva” e “universal” dos saberes em questão. E, agregando a contribuição de Apfell-Marglin, segue a análise com respeito à cisão ontológica dada em Descartes entre corpo e mente, entre razão e mundo:

A ruptura ontológica entre a razão e o mundo quer dizer que o mundo já não é uma ordem significativa, está expressamente morto. A compreensão do mundo já não é uma questão de estar em sintonia com o cosmos, como era para os pensadores gregos clássicos. O mundo tornou-se o que é para os cidadãos do mundo moderno, um mecanismo desespiritualizado que pode ser captado pelos conceitos e representações construídos pela razão.

Esta total separação entre mente e corpo deixou o mundo e o corpo vazios de significado e subjetivou radicalmente a mente. Esta subjetivação da mente [e individualização, RSFS], esta separação entre mente e mundo, colocou os seres humanos numa posição externa ao corpo e ao mundo, com uma postura instrumental frente a eles (APFELL-MARGLIN, 1996:3-4 apud LANDER, 2005, p.24-25).

Percebe-se aí a crucial dívida com todas as formas de vida vilipendiadas recorrentemente na história das relações entre os homens (pertencentes a culturas marcadamente diferentes; com cosmovisões e imaginários distintos), e entre estes e os variados ecossistemas existentes – incluindo todas as formas de vida animal integrantes. Nesta não pouco conflitiva abordagem estão colocadas as conseqüências da expansão de um modelo racional agressivo, imprudente porquanto instrumentalizador – uso de mediações para fins almejados pelo sujeito que detém e lança mão do poder de utilizar de qualquer modo e não considerar como um fim em si mesmo formas de vida distintas, bastando a própria legitimação discursiva. Esquizofrênico quando se trata de ser coerente entre teoria e prática, igualmente. “Somente sobre a base destas separações – base de um conhecimento *descorporizado e descontextualizado* – é concebível esse tipo muito particular de conhecimento que pretende ser des-subjetivado (isto é, objetivo) e universal⁵” (LANDER, 2005, p. 25).

5 Veja-se, e.g., o exemplo trazido por Lander ao reafirmar a sua posição esclarecida quanto ao particular universo eurocêntrico translocado e aspirante à universalidade – e não apenas a cultura entre tantas outras, demonstrando a deturpação da imagem que tem de si mesma –, ao citar Bruno Latour, que aponta a “verdade” como sendo o “controle da natureza”, o que distingue a sociedade européia das outras sociedades: “Por que se vê o Ocidente a si mesmo desta forma? Por que deveria ser o Ocidente e só o Ocidente não uma cultura? Para compreender a Grande Divisão, aquela que se dá entre humanos e não-humanos... De fato, a primeira é a exportação da segunda. Nós ocidentais não podemos ser uma cultura mais entre outras, já que nós também dominamos a natureza. Nós não dominamos uma imagem, ou uma representação simbólica da natureza, como fazem outras sociedades, mas a Natureza, tal como ela é, ou pelo menos tal como ela é conhecida pelas ciências – que permanecem no fundo, não estudadas, não estudáveis, milagrosamente identificadas com a Natureza mesma” [...] “Assim, a Grande Divisão Interna dá conta da Grande Divisão Externa: nós somos os únicos que diferenciamos absolutamente entre Natureza e Cultura, entre Ciência e Sociedade, enquanto que a nossos olhos todos os demais, sejam chineses, ameríndios, azandes ou baruias, não podem realmente separar o que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza daquilo que sua cultura requer. Façam o que fizerem, não importa se é adaptado,

Ao mesmo tempo, a necessidade de uma instância superior centralizadora, para coordenar e dispensar “os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social”, garantia da organização e regulamentação racional da vida, faz do Estado-nação moderno o exemplo mais profícuo de constituição política-administrativa, síntese coordenada dos “critérios racionais” a serem aplicados estritamente; daí o projeto de governamentalidade da modernidade (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 171). O interessante disto tudo é que, por mais que se avance em relação aos conhecimentos técnico-científicos – por mais que muitas vezes sejam metamorfoses do mesmo discurso de ciência, transfigurado em ideologias de progresso linear –, não temos como vencer e controlar a finitude humana e a incomensurável imanência-contingência da vida no planeta; seja nas suas manifestações cataclísmicas, escatológicas, apocalípticas; seja nas fixações na morte do corpo, no risco, no perigo e nas doenças sempre presentes para recordar-nos dos limites da própria vida e da corporeidade – uma impossibilidade de ser considerada estanque ou imutável. Assim, a razão proporciona um retrato variável e recortado conforme as influências recebidas nas experiências e nas vivências humanas de uma época, e que são interpretadas e construídas socialmente (muitas vezes omitindo opacidades e silenciando a instabilidade causada pelas indeterminações dos fenômenos ainda inexplicáveis). (SANTOS, 2005, p. 29-33)

Passamos agora para uma breve análise sobre o desenvolvimento da teoria evolucionista e da corrente científico-biológica predominante relativamente à hegemonização ideológica da sociedade europeia no capitalismo ascendente. O objetivo de se recorrer a esta linha argumentativa decorre da dualidade natureza/

regulado ou funcional, eles sempre permanecem cegos no interior desta confusão. São prisioneiros tanto do social quanto da linguagem. Nós façamos o que fizermos, não importa o quão criminosos ou imperialista possamos ser, escapamos da prisão do social e da linguagem para ter acesso às coisas mesmas através de uma porta de saída providencial, a do conhecimento científico. A separação interna entre humanos e não-humanos define uma segunda separação – externa desta vez – através da qual os modernos puseram-se a si mesmos num plano diferente dos pré-modernos” (LATOURET apud LANDER, 2005, p. 35-36).

cultura inscrita nas ditas ciências da vida (ciências biológicas) desenvolver uma relegitimação própria que reforça a reprodução de valores ocidentais europeus modernos/coloniais (ética capitalista classista; especismo antropocêntrico; racismo colonialista; sexismo heteronormativo e androcêntrico).

Se pensarmos na teoria da seleção natural elaborada por Darwin, podemos perceber as simetrias histórico-sociais que vêm a corroborar uma abordagem materialista e histórica da realidade; “efetivamente, a seleção natural é uma história de progresso, de expansão, de invasão e de colonização; é, em suma, quase uma história natural do capitalismo ou uma história do capitalismo natural”. (SANTOS, 2005, p. 96) Se por um lado tratava de identificar a própria experiência inglesa de revolução industrial, advento indelével do capitalismo e a divisão social do trabalho, por outro se projetava de maneira competitiva, na luta entre espécies pela sobrevivência a “hiper-realidade” do ambiente natural. Na mesma esteira de pensamento, não só cientistas naturais trabalhariam na empreitada de constituir teorias naturalistas evolucionárias, como os próprios teóricos políticos, ideólogos de plantão e teóricos sociais (tudo ainda muito confuso e sem as divisões disciplinares em áreas do saber das ciências positivas que então emergiam) estariam dispostos a todo e qualquer custo a neutralizar os efeitos, naturalizando a eficácia discursiva e legitimando as ações e intervenções do homem na natureza e na conquista e dominação imperialistas do homem europeu ao redor do mundo pelas teorizações de base científica – é o que Santos denomina como “circularidade do dualismo cultura/natureza do paradigma evolucionista”, provando a naturalidade e inevitabilidade da referida ideologia – o que suscita problemas teóricos para uma sociologia existente nesta dualidade e que está implícita; mascarada. (SANTOS, 2005, p.95-96)

Dentro de outra vertente de sócio-análise, a dos estudos da construção social da natureza na história das ciências de Donna Haraway⁶ (HARAWAY, 1991), extrai-se que nas raízes culturais da

⁶ Santos observa uma vasta amplitude de mulheres cientistas na contemporaneidade que, em

ciência a tradição da dominação masculina na cultura ocidental é patente; as concepções em torno à nação, à família, à raça, à classe social e ao sexo inscrevem-se na formulação teórico-conceitual do corpo da natureza dentro do ramo disciplinar da biologia desde sua constituição enquanto ciência autônoma. Nesta abordagem, a primatologia – ou simiologia, ciência que estuda os macacos e primatas em geral – seria a quintessência daquilo que representaria a idéia do homem sobre si mesmo projetada na natureza através dos macacos, consubstancializadores das relações existentes entre os indivíduos e a legitimação ocidental da ordem social universalizada pela experiência colonial européia. Por adequação, o que se pode admitir com os estudos das diferenças culturais na sociobiologia crítica é que os padrões hierárquicos e as distintas cosmovisões do mundo são refletidos nas diferentes teorias produzidas sobre a percepção do entorno natural e as relações entre os primatas (e entre eles e o ambiente). Exemplificando, Haraway traz à tona as diferenças entre a teorização primatológica ocidental (onde a distinção natureza oposta à cultura é bem demarcada, praticamente antagônica) e a sua corrente correspondente nipônica (onde, ao invés de uma oposição natureza/cultura, reconhece-se uma continuidade e unidade, o que não representaria absolutamente a ausência de hierarquização). Supõe-se que as “diferentes redes de significação entre seres humanos e primatas, entre cultura e natureza, no fundo, constituem modos culturalmente diferenciados de compreender, por parte do ser humano, sua própria subjetividade”. (SANTOS, 2005, p.97)

Ainda, no tratamento que contrapõe natureza à cultura (central na diferenciação moderna), encontram-se várias formas de oposição dualista na tradição ocidental em que ideal/real, espírito/corpo, sujeito/objeto demarcariam de um lado o pólo dominante

sua área de formação (Ciências Biológicas), introduziram o debate de gênero em sua análise da história do pensamento científico e da consciência – evidentemente por se situarem na exterioridade a partir da qual estabelecem seus lugares de fala e enunciação, a afirmação de sua alteridade sentida na pele a hostilidade de um espaço onde sempre predominaram homens; um universo científico machista e “uma ciência sexista”, que reproduz os valores hegemônicos e seus preconceitos (SANTOS, 2005, p. 97).

e do outro o dominado – representante da oposição-mor masculino/feminino. Assim, a representação simbólica da natureza seria sempre relacionada à imagem da mulher-paisagem; passiva, objetificada (coisificada), prestes a ser dominada e conquistada. Desde Aristóteles a inferioridade da mulher em termos biológicos, políticos e éticos era trazida à instrumentalização discursiva e, por sua vez, a ciência moderna dá mais eficácia aos dualismos tradicionais em sua capciosa estratégia de universalização dos padrões de racionalidade instrumental e cognitiva homogeneizantes; valores concebidos como objetivos, mas que não passam de uma realidade e subjetividade específica arbitrariamente generalizada. Sua eficácia reside na representação da mulher como sendo sempre essencializada materialmente e vinculada a concepções naturalistas enquanto o homem está sempre num patamar além do natural e físico; uma compreensão abstrata e universal de sua experiência, porquanto metafísica (“generalizações transcendententes”). (idem, p.97-99)

Já no caso da interpretação simbólica do etnocentrismo em Darwin (quem, segundo aduz-se de Santos, foi amplamente influenciado pela obra teórica de Herbert Spencer e Malthus, e cuja obra deveria ser caracterizada como *spencerianismo biológico* e não o contrário – a teoria de Spencer ser consagrada como *darwinismo social* [SANTOS, 2005, p.95]), nota-se que igualmente o lugar central em suas especulações androcêntricas nas relações entre os sexos consolidam determinismos biológicos, mascarando papéis sociais supostamente naturais:

Os esforços para explicar, no plano biológico, as origens das posições e dos papéis sexualmente diferenciados da mulher e do homem na civilização moderna e nas civilizações anteriores, são fundamentais para que a teoria sociobiológica possa manter a tradição do determinismo biológico. Dessa forma, os sociobiólogos tentam atribuir causas naturais a fenômenos de origem social. (BLEIER apud SANTOS, 2005, p. 98)

Os princípios ordenadores da cultura sexista são cegos para modos de reprodução da existência que não partam de modelos

centrados na competição, na agressividade, no individualismo, na descontinuidade do meio ambiente; não admitem ou oferecem máxima resistência às formas e concepções alternativas de maior conteúdo explicativo. Ilustrando uma tática de apreensão da realidade por uma racionalidade científica tipicamente androcêntrica, a relutância em agir e reproduzir esquemas de poder nas relações sociais poderia ser tomada como fuga e justificada pela debilidade natural ante a competição – e não percebida como uma recusa ética à barbárie do sistema e reflexo de um comportamento solidário e cooperativo. (SANTOS, 2005, p.98).

Tanto são certas quanto evidentes as “definições pelas distinções” nas oposições dicotômicas da ciência moderna – uma ciência marcadamente masculina, branca e eurocêntrica –, que muitas teóricas feministas aportam críticas contundentes ao que tem se conhecido por ciência, esta produção discursiva pertencente a um grupo social e cultural particular, que durante muito tempo neutralizou ou naturalizou vertentes diferentes do conhecimento, hierarquizando e submetendo-lhes um fisiologismo nos diferentes papéis sociais atribuídos a cada qual.

Judith Butler, teórica feminista, trabalhou conceitualmente as imagens de abjeção, conforme desenvolve o pesquisador colombiano Gustavo López Rozo⁷, no texto em que discorre sobre os vários “*saberes profanados*” e faz o planteamento da *interculturalidade epistêmica*, como projeto necessário para a confluência de saberes construídos em circunstâncias simétricas e em diálogos desenvolvidos fundamentalmente através do encontro equitativos entre culturas diversas (LÓPEZ, 2007, p. 152).

Tal termo – “abjeção” – refere-se à etimologia latina *ab-jectio*, definida como “a ação de descartar, jogar fora, excluir” (BUTLER apud LÓPEZ, 2007, p. 153). Metaforicamente, faz-se “a alusão aos modos de feminização e infantilização do colonizado, para representá-lo em termos de inferioridade cultural e submetê-lo a pro-

7 Membro do grupo DIVERSER (núcleo de pesquisa em pedagogia e diversidade cultural), da Faculdade de Educação da Universidade de Antioquia (Medellín, Colômbia).

cessos de conquista e extermínio” (LÓPEZ, p. 153). A dinâmica de naturalização e essencialização do Outro, entendido como bruto – embrutecido –, nega-lhe a afirmação de sua identidade. Ocorre que, num mundo em que a conjuntura muda a cada momento, as táticas de apropriação mercantil capitalista apontam sempre para a sua promoção e adaptação nos termos vigentes e que possam contribuir para o melhor desempenho e produtividade.

Numa ocasião característica (e que perdura até os dias de hoje) em que a relação capital-trabalho e capital-natureza gera ainda mais aprofundamento da contradição decorrente do modelo de desenvolvimento adotado na sociedade capitalista,

não apenas o trabalho é convertido em fator de produção, mas também a natureza é transformada num recurso que se pode destruir sem nenhuma concessão à sustentabilidade, ao longo prazo ou ao direito de estabelecermos outra relação com a natureza (SANTOS⁸, 2010).

Estando esse “desenvolvimento” atrelado à idéia de progresso, de superação, como valores-fins de uma cultura moderna mundializada, cumpre recordar as lutas de resistência por formas alternativas de (re)produção da existência – o que demandaria um exercício contínuo de reconhecimento, transformação, descolonização e cooperação. Ainda, a presença de núcleos não-tradicionais de contestação e reivindicação de uma transformação social inclusiva e que recobre sua dignidade e direitos aos seres vivos têm marcado cada vez mais as nuances da nova cultura política que quer emergir.

A filosofia política européia moderna traz à tona uma crise epistemológica que é reflexo da falta de princípios éticos aplicáveis e subsumíveis ao espaço político; uma despreocupação constitutiva com os limites da racionalidade prática e também uma negligência cruel em relação aos critérios passíveis de universalização.

8 Entrevista concedida a Antonio Martins do periódico *Terra Viva*, na oportunidade de avaliação do Fórum Social Mundial de 2010. Recebido em 25/03/2010, por correl. de < http://www.forumsocialmundial.org.br/quadro_frc.php?cd_forum=8>.

zação para determinar os fins a alcançar. É indiferente, e tudo isso “permitiu ao capitalismo tardio globalizado destruir a ecologia do planeta, e sumir [e submeter, RSFS] a maioria da humanidade numa pobreza crescente”⁹. Os riscos e ameaças que se assomam no horizonte global, junto às catástrofes ambientais – conseqüências da mesma displicência e indiferença ético-política em relação às ações e intervenções humanas no planeta – nos trazem como imperativo ético e político a reflexão sobre os rumos que até hoje poucos tiveram como interceder e controlar. A dificuldade maior está, mormente, na dificuldade em se vencer as freqüentes internalizações e apropriações das diferenças, feitas estratégias numa sociedade de consumo massificado e onde o deus mercado está sempre vigilante.

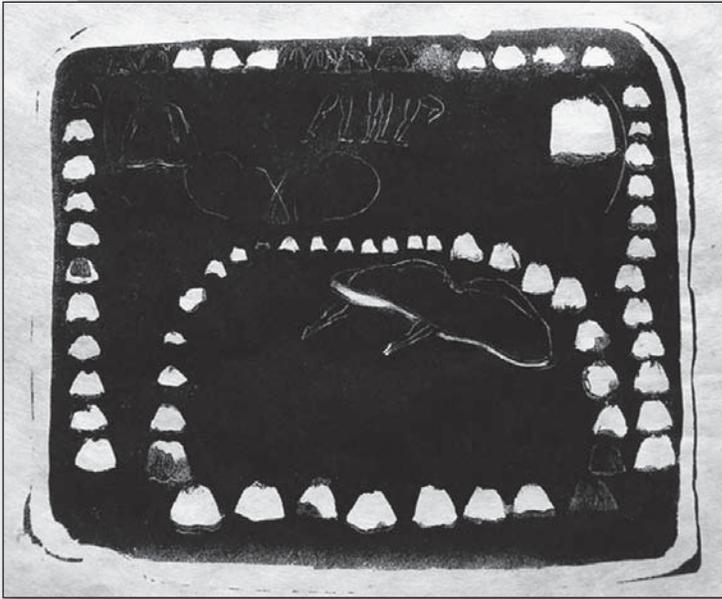
Referências Bibliográficas

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais: Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- CUPANI, Alberto. **A crítica do positivismo e o futuro da filosofia**. Florianópolis: UFSC, 1985.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Brasília: UnB; São Paulo: Ática, 1989.
- DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade (conferências de Frankfurt)**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. **Ética da Libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

9 Texto extraído de uma sinopse do livro “*Para uma filosofia política crítica*” (DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée. Coleção Palimpsesto: direitos humanos e desenvolvimento, organização de Juan Antonio Senent, tradução livre).

- _____. **Hacia una filosofía política crítica.** Bilbao: Desclée. Coleção Palimpsesto: direitos humanos e desenvolvimento, organização de Juan Antonio Senent, tradução livre)
- FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. 6ª. ed.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Nau, 2001. 2ª. ed.
- HARAWAY, Donna. **Simians, Cyborgs and Women.** New York: Routledge, 1991.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império.** Rio de Janeiro: Record, 2006.
- LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber.** Eurocentrismo e Ciências Sociais: Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- _____, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber.** Eurocentrismo e Ciências Sociais: Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LÓPEZ ROZO, GUSTAVO. “Saberes Profanados”: reflexiones en torno a la investigación social en el seno del diálogo intercultural. In: **Revista Educación y Pedagogía. Conocimiento e investigación: una perspectiva desde la educación intercultural.** Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia. Vol. XIX. N°.49. Septiembre-Diciembre de 2007.p.151-169)
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- _____. **La retórica del desarrollo y la colonialidad del saber.** Disponível em: <<http://waltermignolo.com/tags/op-ed/>>, acesso realizado em 03/fev/2010.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e

- América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e Ciências Sociais: Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008a. 8ª. ed.
- _____. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. V.1: **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2005. 5ª. ed.
- _____. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. V. 4: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008b. 2ª. ed.
- _____. Entrevista concedida a Antonio Martins do periódico **Terra Viva**, na oportunidade de avaliação do Fórum Social Mundial de 2010. Recebido em 25/03/2010, por correl. de <http://www.forumsocialmundial.org.br/quadro_frc.php?cd_forum=8>.
- TERWILLIGER, Robert. **Psicologia da linguagem**. São Paulo: Cultrix e Edusp, 1978.
- ZAFFARONI, E. Raúl; BATISTA, Nilo; ALAGIA, Alejandro; SLOKAR, Alejandro. **Direito Penal Brasileiro**. Primeiro volume – Teoria Geral do Direito Penal. Rio de Janeiro: Revan, 2003. 2ª. ed.



Sobre Direito e mais além

Uma crítica ao tribunal do júri a partir do julgamento de Dimitri Karamazov da obra *Os Irmãos Karamazovi* de Dostoiévski

Alexandre Pereira Hubert e Rodrigo Alessandro Sartoti

O Direito sob a perspectiva de Michel Foucault

Elysa Tomazi

Brasil, *Jeitinho* e Flexibilização da Ordem Jurídica

Gislaine de Paula

A utopia necessária de Bloch

Guilherme Coimbra Felix Cardoso

Constitucionalismo intercultural: Possibilidades para a emancipação indígena na América Latina

Guilherme Ricken

Uma análise Pachukaniana do conceito de Direito de Roberto Lyra Filho

Helena Kleine Oliveira

Violência estrutural e direito: Incidentes para além de Antares

Lucas Gonzaga Censi

O Pluralismo Jurídico na América Latina: O atual reconhecimento Constitucional da legalidade e jurisdição indígena e seus limites

Marina Corrêa de Almeida

Direito como suposta ciência jurídica: Análise de uma ontologia de cristalização do sujeito

Marja Mangili Laurindo

Notas sobre a constituição do complexo jurídico na Ontologia do Ser Social de György Lukács

Marcel Soares de Souza



Uma crítica ao tribunal do júri a partir do julgamento de Dimitri Karamazov da obra Os Irmãos Karamazovi de Dostoiévski

*Alexandre Pereira Hubert¹
Rodrigo Alessandro Sartoti²*

Resumo: *O presente artigo traz uma análise crítica da instituição do júri através do estudo cruzado entre Direito e Literatura, tendo como pano de fundo a obra Irmãos Karamazovi, do autor russo Fiodor Dostoiévski. Começa-se pela introdução do marco teórico adotado, que é especificado como o estudo do “Direito na Literatura”. Após, apresenta-se uma breve análise histórica do instituto do júri e, em seguida, introduzir-se-á o romance em um bosquejo de definição da personalidade de cada um dos principais personagens, estando em destaque Dimitri Karamazov, o filho acusado de parricídio, levado ao júri ao qual nos reportaremos. No final, será trabalhada a decisão a que chegou o corpo de sentença, buscando estabelecer possíveis relações entre a função social exercida pela mesma.*

Palavras-chave: Direito e Literatura; Irmãos Karamazovi; Júri.

Abstract: *This article presents a critical analysis of the institution of the jury, with the cross study between Law and Literature, taking the great Brothers Karamazov, by Russian author Fyodor Dostoyevsky, as its background. It begins by introducing the theoretical framework adopted, which is specified as “Law in Literature” study. Then, a brief historical analysis of the jury institution is presented, with the introduction of the novel through a sketch of each of the main characters’ personality – specially Dimitri Karamazov, the son accused of parricide, taken to the jury which is to be reported to. Finally, the decision reached by the ruling body is analysed, so to establish the possible relations of the social function performed by the verdict.*

Keywords: Law and Literature; Brothers Karamazov; Jury.

1 Acadêmico da 10ª Fase de Direito da UFSC e membro do Grupo de Pesquisa em Direito e Literatura na mesma instituição.

2 Acadêmico da 5ª Fase de Direito da UFSC. Membro do DCE. Bolsista de Extensão do PET-Direito. O presente artigo foi desenvolvido durante bolsa de pesquisa no Grupo de Pesquisa em Direito e Literatura da UFSC.

1. Introdução

O artigo que apresentaremos busca trabalhar, através dos instrumentos de análise que alguns dos teóricos do estudo do direito através da literatura – “O Direito na literatura” – nos proporcionam, críticas à Instituição do Júri com base no Livro “Um erro Judiciário”, do romance “Irmãos Karamazóvi” de Fiodor Dostoiévski.

Para tal, começaremos por expor em linhas gerais a corrente de estudos chamada “Direito e Literatura”, subdividindo-a conforme seu objeto de análise.

Em seguida, será apresentada uma breve análise histórica da instituição do júri, com suas origens mais remotas e a sua chegada ao Brasil.

Após, introduziremos o romance delineando os principais personagens, para então chegarmos à situação do júri a que é levado Dimíttri Karamázov, acusado de parricídio.

No júri trabalharemos a exposição de Dostoiévski do ambiente do mesmo, não deixando de mencionar a posição social de cada um dos membros do conselho de sentença, bem como a reação que cada uma das estratégias, seja da defesa, seja da acusação, conseguia produzir nos presentes ao grande espetáculo nacional em que havia se tornado o caso do pai assassinado pelo filho.

Apresentaremos em nosso trabalho também o posicionamento de defensores e críticos da instituição do júri, sendo que para tal trazemos, do primeiro lado, Lenio Streck e, do outro, Nelson Hungria.

Ao fim, tentaremos delinear a natureza da decisão do corpo de jurados no caso específico do Karamazov, sem, no entanto, que se caia em falsas ilusões quanto à diferença entre uma sentença técnica ou popular.

2. O “direito *na* literatura”

A proposta de aproximação entre o estudo do Direito e da Literatura começou a ganhar importância acadêmica no espaço

institucional norte-americano a partir da década de 1960. Surgiu como uma das várias tendências antipositivistas do mais amplo movimento Direito e Sociedade, atuando na formação do profissional do direito de forma a resgatar aspectos humanísticos de que as carreiras jurídicas se afastaram.

A centralização do Direito no Positivismo levou à redução gramatical de seus enunciados e a uma análise estritamente sintática e semântica de suas normas, tornando-o incapaz de atender às demandas sociais postas a si mesmo. Como proposta a essa insuficiência do reducionismo positivista, o movimento *Law and Literature* pretende proporcionar uma miragem crítica e inovadora que possa construir alternativas teóricas para o direito, acusando seus limites, incompletudes e contradições.

O movimento *Law and Literature* é composto por diferentes tendências de estudos diferenciados dentro do campo de estudo proposto. Os principais são: o Direito *da* literatura, o Direito *como* Literatura, o Direito *comparado à* Literatura e o Direito *na* Literatura.

O Direito na Literatura é a vertente do movimento voltada à análise de trabalhos de ficção que tratam de questões jurídicas. Quem estuda esta corrente parte do pressuposto que o conhecimento de obras literárias é importante porque ajuda o jurista e o estudante a entrar em contato com a realidade legal. É um estudo de caráter instrumental: propicia a busca do jurídico no estético. Esta abordagem centra-se na busca do direito enquanto expressão literária, em dimensão retórica, com estações em modulações de desconstrução, bem como na formatação de um modelo crítico do Direito, que se ocupa em leituras culturais do capitalismo e das disputas jurídicas. Tal corrente de estudo é partidária da ideia de que a literatura é capaz de transportar o leitor a uma situação estranha à sua, é capaz de refletir a percepção de uma sociedade sobre a atuação e postura dos profissionais do direito e refletir o entendimento social das normas jurídicas. A literatura permite que o sistema jurídico seja recontado e reinterpretado por autores e personagens de diferentes épocas e contextos.

Estaremos, de acordo com Joana Aguiar e Silva, nesta área dos

estudos de Direito e Literatura, na medida em que:

Os estudos desenvolvidos sob esta designação, do Direito na Literatura, visam à análise de obras literárias em função dos interesses particulares do universo jurídico; uma análise que se pretende fazer incidir não apenas sobre obras em que esse universo se verte direta e explicitamente, mas de igual modo sobre outro tipo de conteúdos literários³.

Ainda, trazemos Talavera, quando o jurista espanhol nos traz:

A literatura apresenta-se como um rico manancial de fontes para a reflexão crítica do direito, através do qual ainda é possível retirar as vendas com as quais o positivismo normativista cega incessantemente os juristas, na medida em que o estudo do direito através da literatura permite, justamente, o desvelamento do sentido do direito e de sua conexão com a justiça⁴.

O interesse que suscita o conhecimento da literatura para o direito reside na sua singular capacidade de elucidação e reflexão crítica de questões que se colocam no campo jurídico, conectando o essencial de suas raízes e origens às suas formulações mais avançadas.

O estudo do Direito na Literatura, sendo capaz de transportar o leitor a uma situação estranha à sua, faz com que este reflita a perspectiva de uma sociedade – e, por consequência, da sociedade em que está inserido – sobre a atuação e postura dos profissionais do Direito e também o entendimento social das normas jurídicas.

Segundo François Ost:

Se a literatura é hábil em manejar a derrisão e o paradoxo em seu empreendimento crítico, ela também emprega, ocasionalmente, a análise científica. Com efeito, há tesouros de saberes nas narrativas de ficção – uma mina com a qual as ciências sociais contemporâneas fariam bem em se preocupar. Para ficarmos no César Birotteau

3 SILVA, Joana Aguiar e. **Direito e Literatura**: potencial pedagógico de um estudo disciplinar. *In*: Revista do CEJ, n. 1. Coimbra: Almedina, 2º semestre/2004.

4 TALAVERA, *apud*. TRINDADE; GUBERT, *op. cit.* p. 50.

(*Ascensão e queda de César Birotteau*), por exemplo, há ali uma “avaliação legislativa” da lei de 1807 sobre as falências que poderia servir de modelo a muitos trabalhos atuais de sociologia jurídica. Sabe-se, de resto, que esta lei foi modificada dez meses após a publicação do livro. Outro exemplo: a lucidez criminológica de Tolstói, em *Ressureição*, reduz a migalhas as teorias de Lombroso, de Garófalo e de Ferri numa época em que estes pontificavam nos congressos de criminologia em toda a Europa erudita. (...)

A prosa livre do literato – um “flibusteiro epistemológico” – o aproxima geralmente mais das complexidades do trabalho de campo que muitos saberes acadêmicos. Essa “indisciplina” literária que se insinua nas falhas das disciplinas excessivamente bem instituídas realiza assim um trabalho de interpelação do jurídico, fragilizando os pretensos saberes positivos sobre os quais o direito tenta apoiar sua própria positividade.⁵

Ainda, acordando com Luis Carlos Cancellier de Olivo, temos que “é possível melhor compreender a questão da interpretação do Direito através do método comparativo com outros campos do conhecimento, e em especial a literatura”⁶.

Partiremos, assim, da perspectiva de que a Literatura pode permitir que o sistema jurídico seja recontado e (re)interpretado por autores e personagens de diferentes épocas e contextos, por vezes o esclarecendo muito mais eficazmente do que a percepção direta e cotidiana dos acontecimentos.

3. Alguns aspectos históricos do tribunal do júri

Considerando o Direito como uma das mais notáveis formas de controle social e o Direito Penal como o seu braço mais extremo, torna-se importante analisar cuidadosamente seus aparelhos

5 OST, François. *Contar a lei*. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 14-15.

6 OLIVO, Luis Carlos Callier de. *O Estudo do Direito através da literatura*. Tubarão: Editorial Studium, 2005, p. 20.

de aplicação. Para tanto, torna-se de vital importância o estudo sobre a instituição do tribunal do júri.

É importante observar que, em princípio, o tribunal do júri tem um caráter extraordinário⁷, oportunizando um julgamento dito popular, sob uma perspectiva popular, daqueles crimes que violam o bem jurídico mais precioso, a vida. Observando o ordenamento jurídico brasileiro, a instituição do Júri Popular, especialmente pelo viés constitucional, pode-se ter a certeza de que sua utilização vem como uma garantia ao réu, que será julgado por seus. Todavia, analisando a atribuição de competências do Tribunal do Júri, disposta no parágrafo 1º, artigo 74, do Código de Processo Penal (Decreto Lei Nº. 3.689/1941), temos um abarcamento de crimes e condições específicas, mas com grande intensidade, que nos leva a alterar a ajustamento de tais competências ao disposto na Constituição.

Ao mesmo tempo, é necessária uma análise dos aspectos históricos, assim como os fundamentos teóricos, para um melhor exame acerca da legitimidade social e histórica do tribunal do júri, em concordância com o seu discurso democrático.

Uma análise deve considerar as contradições sociais como ponto fundamental sobre uma avaliação da imparcialidade real e de um caráter democrático válido deste instituto. É importante salientar que, em nossos dias, muito maior é o julgamento moral que a sociedade faz sobre o indivíduo, do que precisamente sobre a conduta praticada, contaminado de uma série de conceitos pré-concebidos, que são capazes de modificar toda uma visão acerca da reprovabilidade de uma dada conduta.

Investigando as origens do tribunal do júri, remontamos à Grécia antiga, que, segundo Lênio Streck⁸, é possível encontrar os primeiros vestígios no Tribunal dos Heliastas, que re reunia numa

7 Reconhece a Constituição Federal, ao Tribunal do Júri, apenas a competência para o julgamento para o julgamento dos crimes dolosos contra a vida, em seu artigo 5º, XXXVIII, “d”.

8 STRECK, Lenio L. **Tribunal do Júri: símbolos e rituais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1993.

praça pública e era composto por cidadãos, que eram homens livres, traduzindo, desta maneira, o princípio da justiça popular. Ainda segundo Streck, tal modelo serviu de inspiração para a instituição do júri inglês. Na sua versão romana, o júri era composto por um pretor, que tomava o nome de *quaesetio*, e dos jurados, *judices juratio*. Estes eram escolhidos entre os senadores, cavaleiros e tribunos do tesouro.

A Lei Pompéia exigiu que os jurados tivessem condição de renda, aptidão e mais de trinta anos. O Tribunal funcionava publicamente no Fórum, onde, no dia do julgamento, os jurados eram sorteados, sendo facultado ao acusador e ao acusado o direito de recusá-los sem qualquer motivação até esgotar-se a lista.⁹

É importante lembrar que, na Antiguidade Clássica, a justiça era exclusiva dos cidadãos, bem como o conceito formal de cidadania daqueles tempos era profundamente ligado à condição econômica e social do sujeito e mera consequência desta. Contudo, tal característica da sociedade grega e romana antiga não se distancia, em essência, do conceito de cidadania que observamos na prática penal predominante, como já observado criticamente por Juarez Cirino dos Santos:

Seja como for, é no processo de criminalização que a posição social dos sujeitos criminalizáveis revela sua função determinante do resultado de condenação/absolvição criminal: a variável decisiva da criminalização secundária é a posição social do autor, integrada por indivíduos vulneráveis selecionados por estereótipos, preconceitos e outros mecanismos ideológicos dos agentes de controle social – e não pela gravidade do crime ou pela extensão social do dano¹⁰.

Ao mesmo passo, ressalta Eugenio Raúl Zaffaroni juntamente com José Henrique Pierangeli:

É indiscutível que em toda sociedade existe uma estrutura de poder e segmentos ou setores mais próximos – ou hegemônicos – e outros

9 SCHIMITT, Ricardo Augusto. **Princípios Gerais Constitucionais**. Salvador: Jus PODIVM, 2007.

10 SANTOS, Juarez Cirino. **Direito Penal Parte Geral**. Rio de Janeiro: Lumem Júris, 2000.

mais alijados – marginalizados – do poder. Obviamente, esta estrutura tende a sustentar-se através do controle social e de sua parte punitiva, denominada sistema penal.¹¹

3.1 A origem do Tribunal do Júri no Brasil

O instituto do tribunal do júri hoje no Brasil tem respaldo constitucional e competência para julgar os crimes dolosos contra a vida. Entretanto, não é esta a sua origem em nosso país.

O tribunal do júri foi instituído no Brasil no ano de 1822, com a finalidade de julgar os crimes de imprensa. O corpo de sentença era formado por 24 jurados, escolhidos entre os “homens bons, honrados, inteligentes e patriotas”.¹²

Este critério de seleção dos jurados é algo que relembra o método de escolha utilizado para júri popular na Antiguidade Clássica, onde tal *status* era de exclusividade dos cidadãos.

A partir de 1830, o júri brasileiro adotou ritos semelhantes ao modelo inglês, incorporando o júri de acusação e o grande júri. Competia aos 23 membros do júri de acusação a constituição da culpa, e o recebimento dos processos do juiz de paz da sede. Logo em seguida, os jurados eram conduzidos pelo juiz de direito à sala secreta, para analisarem, apreciarem e decidirem acerca da culpa.

Posteriormente era executado o julgamento pelo grande júri, composto por 12 membros, novamente escolhidos através de critério subjetivo, os “eleitores de reconhecido bom senso e probidade”¹³, que poderiam condenar ou absolver o réu, marcando, mais uma vez, a exclusividade da elite econômica na formação do corpo de jurados.

É em 1891 que o Júri recebe a categoria de princípio funda-

11 ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. **Manual de direito penal brasileiro**, volume 1: parte geral. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

12 SCHIMITT, Ricardo Augusto. **Princípios Gerais Constitucionais**. Salvador: Jus PODIVM, 2007.

13 *Ibidem*.

mental, dado pela primeira Constituição da República, sendo mantido como garantia até a nossa atual Carta Constitucional.

Entretanto, a Constituição de 1937, outorgada, claramente de caráter totalitário e autoritário, delega ao júri as atribuições semelhantes às atuais, muito embora a própria Constituição silenciase sobre o tema. O Decreto-Lei 167/1938 determina como de competência do júri os crimes dolosos contra a vida. Também foram atribuídos ao júri, os crimes de latrocínio, lesões corporais seguidas de morte e o duelo seguido de morte, hoje tipificado como homicídio.

A soberania dos veredictos do júri foi instituída pela Constituição de 1946, sendo extinta durante a Ditadura Militar, no ano de 1969, com a Emenda Constitucional nº1, restabelecida somente pela Constituição de 1988.

4. O Júri de Dimitri Karamázov

Em linhas gerais, o livro “Irmãos Karamázovi” trata da conturbada relação dos filhos de Fiodor Karamazov entre si e com o próprio pai.

Dentre tais filhos, Dimíttri Karamazov destaca-se pela vida boêmia, desregrada, libertina, por agressões e ameaças ao pai.

Alieksei é o filho noviço, religioso, habita um mosteiro ortodoxo, é caracterizado pela personificação dos valores cristãos.

Ivã Karamazov é o intelectual clássico, tendo estudado em universidades e levado uma vida com certo requinte que o diferencia dos irmãos. Ateu, representa certo nihilismo individualista que o autor, sem esconder posicionamentos, nos parece querer demonstrar como exacerbado.

Com o desenrolar da história, sempre baseada nos conflitos latentes entre Fiodor e seus filhos Karamazovi, o pai é encontrado assassinado. Dimíttri, o filho boêmio, que de fato esteve na residência minutos antes. É o principal suspeito.

Este filho, então, é levado a júri popular. Sem maiores suspenses, o Livro que narra o julgamento tem como título “Um erro Judiciário”.

Neste ponto, principia-se a leitura e crítica, ainda que feita de forma descritiva, das instituições jurídicas pelo autor. O caso do suposto parricídio logo toma proporções de notícia nacional: *experts* em psicologia, criminologia e comportamentos desenvolvem as suas teses sobre o caso. O acusado é narrado em seu comportamento dito *anti-social*. Como não poderia deixar de ser, Dimitri Karamazov é descrito em suas relações interpessoais: sua atração por “Gruchenska” – a concubina por quem o pai também vertia amores –, seu alcoolismo infame, a violência de sua relação com o pai e, principalmente, aquilo que é narrado como uma “suscetibilidade aflorada às paixões”.

Após essa repercussão nacional do caso, um importante advogado de São Petersburgo manifesta interesse na defesa de Karamazov, ante o pagamento relativamente baixo de uma senhora apaixonada pelo acusado. O procurador – o acusador público – por sua vez, que representa a Província onde se deu o relatado assassinato, avoca para si a defesa daquela sociedade, seus valores e suas famílias, passando a conceber a condenação do acusado como, não que ele mesmo não estivesse plenamente convencido da culpa, a ocasião em que haveria de mostrar seu valor, tão desconsiderado, ante à comunidade que o cercava.

Dostoiévski se coloca como narrador por entre o numeroso público presente ao acontecimento. Daí poderá narrar emoções, arroubos e sensações dos que com ele presenciavam esse *espetáculo da justiça*.

O júri, principia o autor, compunha-se de quatro funcionários, dois comerciantes, seis camponeses e pequenos burgueses da cidade. Já no princípio da narração do procedimento, Dostoiévski destaca o seguinte comentário que podia se ouvir por entre as mulheres da dita província russa: “Será possível que um caso de psicologia tão complicada seja submetido à decisão de funcionários e de mujiques? Que é que eles compreenderão disso?”¹⁴.

Com efeito, Dostoiévski assim descreve os integrantes do júri:

14 DOSTOIÉVSKI, Fiodor M. *Os Irmãos Karamázovi*. São Paulo: Editora Abril, 1971, p. 459.

Os quatro funcionários que faziam parte do júri eram gente modesta, já grisalha, exceto um, pouco conhecidos em nossa [como afirmamos, o autor se coloca entre o povo que ali estava] sociedade, tendo vegetado com mesquinhos ordenados; deviam ser casados com velhas, impossíveis de exhibir, e ter uma ninhada de meninos, talvez descalços; as cartas encantavam-lhes os lazeres e não tinham, bem entendido, jamais lido coisa alguma. Os dois comerciantes tinham o ar calmo, mas estranhamente taciturno e imóvel, estando um deles barbeado e trajado à européia, e o outro, de barba grisalha, trazia no pescoço uma medalha. Nada a dizer dos pequenos burgueses e camponeses. Os primeiros assemelham-se bastante aos segundos e trabalham com eles. Dois dentre eles usavam traje europeu, o que os fazia parecerem mais sujos e mais feios talvez que os outros, tanto que todos perguntavam a si mesmos, involuntariamente, como o fiz, olhando-os: “Que pode essa gente compreender mesmo de um tal caso?” Não obstante, seus rostos, rígidos e carrancudos, mostravam uma expressão imponente¹⁵.

Neste ponto, Nelson Hungria ecoa a preocupação latente naqueles senhores presentes ao julgamento, que questionavam a preparação de um corpo de pessoas do povo em sentenciar o destino de um dos seus pares, afirmando o autor brasileiro:

Juízes improvisados e escolhidos por sorteio, em gritante contraste com a natureza técnica e crítica do Direito e processos penais contemporâneos; com os seus *verdicta* sem qualquer motivação e sem uniformidade, dependendo da maior ou menor impressão causada pelos golpes teatrais dos advogados de defesa¹⁶.

Interessante notar como a crítica do jurista pátrio se limita à possibilidade de absolvição, tamanha era a sua esperança na possibilidade da pena servir de papel exemplificativo em relação aos demais cidadãos. Esta crítica, assim, baseia-se sobremaneira na idéia de um tecnicismo jurídico-penal levada a cabo por Nelson Hungria. Mais adiante, o autor, demonstrando a origem de sua

15 Ibid. p. 459-460.

16 HUNGRIA, Nelson; FRAGOSO, Heleno Cláudio. **Comentários ao código penal**. Volume I. Tomo I. 5ª edição. RJ: Forense, 1977, p. 57 (nota de rodapé).

preocupação, afirma que chamar leigos para julgar é “semelhante a incumbir a um sapateiro o concerto de um relógio”¹⁷. O direito, segundo Hungria, é atividade eminentemente técnica, devendo, por isso, ser exercida por aqueles a quem o estudo e a prática concederam as habilidades necessárias. Lenio Streck, por sua vez, opondo-se aos críticos do júri, afirma que:

Argumentos com ‘a influência exercida pela fácil retórica’ e ‘a incapacidade dos jurados de apreciarem questões de alta relevância jurídica’ servem como forte sustentáculo retórico para a descaracterização do Tribunal do Júri. Se um juiz comete uma injustiça em um julgamento singular, os advogados ou as partes não reclamarão, uma vez que existe, por parte dos atores jurídicos, o que Luhmann chama de ‘prontidão generalizada para a aceitação das decisões’ bastando ‘que se contorne a incerteza de qual decisão ocorrerá pela certeza de que uma decisão ocorrerá, para legitimá-la’. Já com relação às decisões do Tribunal do Júri, não obstante estarem, também, ‘legitimadas pelo procedimento’, estas sofrem críticas que visam a descaracterizar o júri enquanto instituição jurídica, sob argumentos como a ‘ausência de rigor técnico nos veredictos’. (...)

Assim, a ciência, valor dominante na sociedade global, funciona como fator ideológico de legitimação do judiciário togado¹⁸.

Destarte, segundo Streck, os críticos apóiam-se nos mitos da Neutralidade e da Verdade Real para justificar tão somente a atuação dos juristas – aqueles que foram dotados da ciência – como capazes de efetuarem julgamento correto.

Este autor, após elencar estes elementos da crítica, traz um importante questionamento: Há, ainda, garantia de que a decisão do juiz togado nascerá livre de ideologias ou preconceitos?

Pois bem, a audiência principia. Dentre as testemunhas de

17 *Ibidem*.

18 STRECK, Lenio L. **Tribunal do Júri**: símbolos e rituais. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1993, p. 44.

acusação, os mais variados cidadãos que presenciaram brigas e indisposições entre pai e filho. Enquanto o promotor lhes tenta extrair o caráter violento do acusado, o advogado de defesa, através de ataques pessoais a cada uma das testemunhas, lhes retira a confiabilidade do testemunho.

Dostoiévski não hesita em descrever o espetáculo em que se configurou a audiência, enquanto as senhoras acreditavam que o réu seria absolvido, estranhamente, mesmo definindo-o como certamente culpado:

(...) os homens interessavam-se, sobretudo, pela luta entre o procurador e o famoso Fietiukóvitch [eis o nome do advogado trazido de São Petersburgo]. Todos perguntavam a si mesmos com espanto: que poderá fazer de uma causa perdida de antemão Fietiukóvitch, com todo o seu talento?¹⁹.

A audiência das testemunhas da defesa vem em sequência, e aí ocorre fenômeno interessante. Tais testemunhas, excetuando Alieksei, o irmão noviço, acabam por convencerem-se elas mesmas da culpabilidade do acusado, fazendo assim o papel da acusação. Ivã, o irmão intelectual, único conhecedor da verdadeira identidade do assassino, é acometido de um acesso de loucura durante seu testemunho, que acaba por lhe retirar a credibilidade.

Na sustentação final, o procurador desenvolve uma corrente de raciocínio que, baseada em um psicologismo que ele julga dotado de uma cientificidade impecável, traça a perfeita personalidade de um homicida passional. O pretenseu cientificismo que embasa a tese acusatória é, após, atacado pela defesa em capítulo que Dostoiévski nomeia “A defesa: uma faca de dois gumes”. Em sua sustentação, o consagrado advogado ataca as bases do raciocínio da acusação, mostrando como a lógica psicológica que se propõe prever determinadas condutas pode muito bem, caso sejam outros os fatos a serem incluídos no desenvolvimento, levar a conclusões totalmente opostas. Afirma o defensor:

19 DOSTOIÉVSKI, *op. cit.* p. 461.

É de propósito, senhores jurados, que recorro também eu à psicologia para demonstrar claramente que dela se pode tirar não importa o que. Tudo depende daquele que opera. Quero falar dos excessos da psicologia, senhores jurados, dos abusos que dela se faz²⁰.

A ambição de concluir pela execução ou não de um crime – ambição vinculada às escolas etiológicas da criminologia – fica assim desacreditada pela sustentação da defesa que propugna pela absolvição do réu ante a ausência de evidências da autoria.

No momento em que cessa o debate e se retira o corpo de sentença para a discussão a propósito da decisão – o modelo russo assemelha-se ao americano, doze jurados que devem chegar a uma decisão unânime – o burburinho na plateia dá conta de que, após tão brilhante e qualificada defesa, o réu será certamente absolvido.

5. A sentença

O derradeiro capítulo do júri traz, no entanto, um título desanimador: “Os mujiques mantiveram-se firmes”. Ocorre que, mesmo em dissonância com a beleza e a eloquência da tese defensiva, o réu foi considerado culpado sem qualquer atenuante, o que espantou agressivamente o ambiente da plateia:

Ninguém esperava por isso, todos contavam pelo menos com a indulgência do júri. O silêncio continuava, como se o auditório estivesse petrificado, tanto os partidários da condenação como os da absolvição. Mas foram apenas os primeiros minutos, aos quais sucedeu um terrível tumulto. Entre o público masculino, muitos estavam encantados. Outros chegavam mesmo a esfregar as mãos, sem dissimular sua alegria. Os descontentes tinham o ar acabrunhado, erguiam os ombros, cochichavam como se ainda não se dessem conta. Mas as nossas damas, meu Deus! Pensei que elas iam fazer um motim. A princípio, não quiseram acreditar em seus ouvidos. De repente, ruidosas exclamações ecoaram: “O que é isso? Por que isso?”. Deixavam seus lugares. Certamente, imaginavam que se podia, no

20 DOSTOIÉVSKI, *op. cit.* p. 462.

mesmo instante, mudar aquilo e recomeçar.²¹

Dostoiévski, como já dissemos, narra o episódio do júri na figura de um dos espectadores presentes ao público, de modo que não temos conhecimento dos debates efetuados entre os jurados. Todavia, a penúltima e a última frases deste capítulo parecem denunciar a natureza da condenação sofrida por Dimitri, são elas:

- Sim, os nossos mujiques mantiveram-se firmes
- E ajustaram suas contas com o nosso Mítia!²².

6. Considerações finais

Observando as várias modificações que o tribunal do júri sofreu em sua experiência histórica brasileira, notamos uma ampla variação de objetivos implícitos na sua utilização.

Todavia, é evidente a inexistência de um caráter puramente democrático em tal instituição ao longo da sua evolução histórica, tendo a composição do corpo de sentença critérios subjetivos e notadamente elitistas, que ainda perduram na sua versão atual. Basta observar que, principalmente nos grandes centros, temos uma classe média que julga aqueles que são criminalizados: as camadas mais pobres e periféricas da nossa sociedade.

Na obra em tela, o júri, a sua maneira, cumpriu uma função de vingador público, saciando a “sede de vingança do povo” – muito semelhante à que é produzida atualmente pela mídia – baseando sua decisão na má-fama e nos traços da personalidade do réu. Julgou antes pelas suas convicções acerca do certo e errado nas condutas sociais e morais. Sua decisão mereceu o título de um “erro judiciário”, conforme cunhado pelo autor.

Não nos parece adequado, entretanto, afirmar com certeza que diverso teria sido o posicionamento de um juiz togado.

21 DOSTOIÉVSKI, *op. cit.* p. 518.

22 DOSTOIÉVSKI, *op. cit.* p. 520.

7. Refêrencias Bibliográficas

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.
38. ed., atual. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2008.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor M. **Os irmãos Karamázovi**. São Paulo:
Editora Abril, 1971.

OST, François. **Contar a lei**. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo:
Unisinos, 2005, p. 14-15.

HUNGRIA, Néelson; FRAGOSO, Heleno Cláudio. **Comentários
ao código penal**. Volume I. Tomo I. 5ª edição. RJ: Forense, 1977.

OLIVO, Luis Carlos Cancellier de. **O estudo do direito através da
literatura**. Tubarão: Studium, 2005.

SANTOS, Juarez Cirino. **Direito penal parte geral**. Rio de Janeiro:
Lumem Júris, 2000.

SCHIMITT, Ricardo Augusto. **Princípios gerais constitucionais**.
Salvador: Jus PODIVM, 2007.

SILVA, Joana Aguiar e. **Direito e literatura: potencial pedagógico
de um estudo disciplinar**. In: Revista do CEJ, n. 1. Coimbra: Al-
medina, 2º semestre/2004.

STRECK, Lenio L. **Tribunal do júri: símbolos e rituais**. Porto Ale-
gre: Livraria do Advogado, 1993.

TRINDADE, André K.; GUBERT, Roberta M., NETO, Alfredo C.
Direito e literatura: Reflexões teóricas. Porto Alegre: Livraria
do Advogado, 2008.

O Direito sob a perspectiva de Michel Foucault

Elysa Tomazi¹

Resumo: *O presente artigo se propõe a analisar, na obra do filósofo francês Michel Foucault, qual papel pode ser assumido pelo Direito quando o autor trata de questões relativas ao poder, à construção de saberes e de individualidades.*

Palavras-chave: Foucault, Direito, poder, normalização, biopoder.

Abstract: *This article has the purpose to examine in Michel Foucault's thinking what role can be assumed by Law when the author deals with issues related to power, construction of knowledge and individualities.*

Key-words: Michel Foucault, Law, power, normalization, biopower.

1. Introdução

A densa contribuição de Michel Foucault (1926-1984) às ciências humanas - condensada em textos, palestras, livros, conferências -, mesmo após 25 anos de sua morte, fortalece-se como um marco na análise e entendimento da sociedade e suas relações.

Foucault percorre por diversos temas e seu objeto de estudo é, portanto, fragmentado. O que ele busca, ao longo de todo seu estudo, é questionar a cientificidade que é imposta aos saberes como requisito de legitimidade e lutar contra discursos englobadores e pretensamente científicos. Isso porque os esforços do filósofo francês sempre se orientaram no sentido de fazer emergir aquilo que ele denominou de “saberes sujeitados” – inicialmente, valendo-se do método arqueológico, Foucault empreendeu a análise histórica dos discursos e saberes; a partir de 1970, orientado pelo método

¹ Aluna do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista do Programa de Educação Tutorial – PET.

genealógico, ele pretendeu dar força aos conhecimentos eruditos e às memórias locais, no sentido de orientá-los na luta contra o discurso científico. Destarte,

a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir destas, os saberes dessujeitados que daí se depreendem (FOUCAULT, 1999, p.16).

Nesse contexto, o direito se tornou alvo das análises de Foucault, já que os mecanismos daquele estão em estrita ligação com o funcionamento do poder e da construção desses discursos legitimadores. Porém, o autor não dedica uma obra à análise do direito e suas instituições, no sentido de procurar construir uma teoria do direito à luz das percepções arqueológicas e genealógicas. O que se vê é um constante entrelaçamento do tema *direito* com os outros saberes que Foucault procurou analisar, como a medicina, a psicologia, a história, a geografia, todos eles inscritos no binômio saber-poder.

2. Saber-poder

Vasta foi a pesquisa de Foucault, principalmente na fase genealógica, no sentido de questionar quais efeitos podem surgir do cruzamento entre o saber e o poder. Nessa análise, porém, Foucault alerta que é necessário se renunciar à idéia de um sujeito constituinte na história para se focar na constituição histórica desse sujeito, ou seja, é preciso buscar “uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito” (FOUCAULT, 2008, p.7). Essa é a base da genealogia, a qual visa permitir uma visão de como o poder é capaz de produzir efeitos de verdade.

Para Foucault, a verdade existe dentro do poder – “somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma” (FOUCAULT, 1999, p.29); ela é produzida por meio de um discurso científico e de instituições previamente estabelecidas pelo poder. A verdade é, então, objeto de difusão e consumo e

tanto sua transmissão como sua produção se dão dentro de um regime controlado por aparelhos políticos e econômicos, o que leva Foucault a afirmar que

cada sociedade tem seu regime de verdade, sua 'política geral' da verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos; a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a produção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2008, p.12).

Na análise desse poder, quando se procura responder à pergunta: *quem o exerce, de que maneira?*, podem surgir duas respostas – a primeira consiste em que o poder é opressão; a segunda, em que, já que o poder é uma relação de forças, é necessário analisá-lo em termos de confronto, de guerra.

A primeira concepção é aquela que diz respeito à teoria jurídica clássica do poder e que, por isso mesmo, tende a predominar. Segundo ela, o poder é um direito que se possui, que está, portanto, à disposição de seu titular – essa é a base da teoria contratualista, segundo a qual o Estado seria formado pela transferência do poder individual de cada homem a um corpo político único. Dessa idéia deriva, então, a análise do poder a partir soberania política. Assim, tem-se que todo abuso de poder é uma afronta à soberania – é opressão, uma vez que vai contra, que excede os limites de um contrato.

Em oposição a essa idéia, a segunda resposta nos diz que o poder se estabelece num momento de relação de força - a política atua para tentar pôr fim à guerra não com o intuito de resguardar a sociedade e restabelecer o equilíbrio, mas de que as relações de poder que triunfaram nesse contexto de luta continuem ativas. E isso só é possível por meio de uma “guerra silenciosa”, prolongada, a qual permite a inscrição do poder nas instituições, na linguagem, no corpo. Nesse sentido, o que se tem é a repressão, não a

opressão, porquanto aquela não configura um abuso, pelo contrário, é o prosseguimento da relação de dominação.

Assim, o poder pode ser visto segundo dois esquemas:

o esquema contrato-opressão, que é [...] o esquema jurídico, e o esquema guerra-repressão, ou dominação-repressão, na qual a oposição pertinente não é a do legítimo, como no esquema precedente, mas a oposição entre luta e submissão (FOUCAULT, 1999, p.24).

Desse modo, Foucault estabelece sua análise genealógica do poder segundo o esquema guerra-repressão, pois o poder é algo que circula, que não tem um titular, e não há que se falar dele como algo estático, localizado, como quer a teoria da soberania. Disso resulta que o poder “não se aplica aos indivíduos, passa por eles, [...] o indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos.” (FOUCAULT, 2008, p.183). O poder constitui o sujeito e é essa a temática a ser abordada, na seqüência, à luz do direito.

3. Poder, direito e verdade

Dentro do contexto apurado anteriormente, no qual Foucault tem como ponto fundamental a análise do poder, ele faz uma incursão pelo direito tentando estabelecer a relação deste com aquele e, conseqüentemente, com a verdade, a qual é construída e manipulada pelos efeitos do poder.

Desse modo, a pergunta-chave que o autor lança é: “de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade?” (FOUCAULT, 2008, p.180). De acordo com o que foi visto, Foucault afirma que o poder induz as pessoas a produzirem a verdade, a confessá-la e a procurá-la incessantemente - nessa conjuntura, a partir do direito também se concebem métodos de julgar, de condenar, de classificar, todos eles em estreita ligação com os discursos tidos como verdadeiros¹.

1 Em seu livro “A verdade e as formas jurídicas” – um condensado de conferências – Foucault analisa, na conferência III, a evolução do método jurídico do inquérito. Segundo o autor, “o inquérito não é absolutamente um conteúdo, mas a forma de saber.” (FOUCAULT, 1996, p.77),

Foucault parte da noção de que na Idade Média toda a teoria do direito teve como foco questões sobre a legitimidade e como problema, a soberania - o direito estava a serviço do rei, já que aquele era encomendado por este e tratava, essencialmente, dos conteúdos condizentes ao monarca, ao poder e aos direitos do soberano. E o poder, nesse âmbito, tem dois lados: um que demonstra ser ele um direito fundamental do monarca, constituindo-se no corpo da soberania; e outro que se refere à limitação desse poder por regras de direito. Segundo o autor,

o discurso e a técnica do direito tiveram basicamente a função de dissolver o fato da dominação dentro do poder, para, em seu lugar, fazer aparecer duas coisas: por um lado, os direitos legítimos da soberania e, por outro, a obrigação legal de obediência (FOUCAULT, 2008, p.181).

Foucault tenta desconstruir essa idéia afirmando que o direito e suas instituições agem em nome da dominação e da sujeição e colocam em prática relações de domínio, e não de soberania e de legitimidade. Assim, acredita que o direito não deve ser encarado do ponto de vista da legitimidade, mas sim das relações de sujeição por ele proporcionadas.

Para tal, conforme já foi pontuado, é necessário ir além da análise jurídica do poder, estudá-lo fora da teoria da soberania, pois esta funciona, conforme o filósofo francês, segundo três elementos: “o do sujeito que deve ser sujeitado, o da unidade do poder que deve ser fundamentado e o da legitimidade que deve ser respeitada” (FOUCAULT, 1999, p.50). Nesse sentido, Foucault pretende se afastar de tais elementos – sujeito, unidade de poder, lei - com o intuito de trazer à tona não só as relações de poder que derivam da soberania, mas a questão da dominação em seu nível real, com seus conseqüentes resultados sobre os sujeitos.

já que, por meio dele, a instituição judiciária busca construir uma verdade que seja adequada a seus objetivos. Daí deriva que o inquérito é uma forma de “saber-poder”, ou seja, um poder que autentica a verdade.

É imprescindível, portanto, penetrar no âmbito em que as relações de poder se tornam sólidas e ramificadas, onde sua atuação ultrapassa as regras de direito e se materializa em instituições repressivas e violentas. É necessário se verificar não como o soberano se constitui como tal, mas como surgem os seus súditos; não buscar como se forma, a partir da soberania, um corpo único, mas “estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos” (FOUCAULT, 1999, p.34).

Partindo desse pressuposto, Foucault apontará, ao longo de seus estudos, para o surgimento de novos mecanismos de poder entre os séculos XVII e XIX, caracterizados pela formação de instrumentos e aparelhos inéditos e, conseqüentemente, incompatíveis com a dinâmica da soberania, já que supõem “mais um sistema minucioso de coerções materiais do que a existência física de um soberano” (FOUCAULT, 2008, p.188).

Esses mecanismos caracterizarão, conforme se verá adiante, um tipo de poder que se exerce sobre a vida, poder este, porém, muito diverso daquele pertencente a um soberano. Este possui o direito de vida e morte sobre seus súditos na medida em que se vê ameaçado – se a ameaça é externa, ele expõe a vida dos súditos para que estes o defendam; sendo interna, ele tem o direito de matar aqueles que atentam contra a ordem. Nesse sentido, Foucault aponta que “o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal” (FOUCAULT, 1997, p.128).

Em oposição à soberania, o filósofo francês afirma que se operou uma importante transformação nesse poder, uma vez que se buscou, cada vez mais, o controle e o desenvolvimento das vidas, e não sua destruição. O direito de morte passa a ser, desse modo, o resultado da valorização da vida, no sentido de se buscar, incessantemente, “sua gestão, sua majoração, sua multiplicação”. Nesse sentido, a morte é a resposta do corpo social que busca manter sua existência, num movimento paradoxal – “as guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido, travam-se em nome

da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome de necessidade de viver” (FOUCAULT, 1997, p.129). Esse novo direito de morte é a característica fundamental do poder sobre a vida.

Destarte, os novos mecanismos de poder apontados por Foucault desenvolvem-se a partir do século XVII e, posteriormente, no século XVIII – ambos “funcionam pela técnica, pela normalização e pelo controle, mais do que pelo direito, pela lei e pelo castigo, extrapolando a esfera dos Estados e de seus aparelhos” (DA FONSECA, 2002, p.99). Nesse sentido, tais mecanismos se afastam da análise jurídica do poder, ou seja, da teoria da soberania, e demonstram a questão do poder ramificado, repressivo e normalizador – em suma, inauguram a época da norma, característica de uma “sociedade da normalização”².

4. Sociedade da normalização

Em continuidade ao estudo empreendido, analisar-se-á, a partir dos mecanismos de poder descritos por Foucault, como funciona e se articula essa sociedade normalizadora e quais os reflexos e imbricações desta com o âmbito do Direito.

4.1 Poder Disciplinar

4.1.1 Histórico e aspectos gerais

Valendo-se da investigação histórica, na Conferência IV do livro, “A verdade e as formas jurídicas”, Foucault demonstra o evoluir do poder disciplinar sob o viés do direito penal, haja vista que a reforma penal do século XVIII foi decisiva nesse processo. Dotados de sistemas penais bastante cruéis, os países europeus inspiraram filósofos como Beccaria e Bentham a proporem a reformulação do mecanismo punitivo com base na legalidade. A lei penal, por sua vez, definirá os atos considerados como crime com base na nocividade que estes representam para a sociedade, de

2 In: FOUCAULT, 2008a, p.190.

onde resulta que o criminoso é o “inimigo social” e que a pena deve ter como objetivo a “reparação da perturbação causada à sociedade” (FOUCAULT, 1996, p.81).

A realidade dos sistemas penais do século XIX, porém, fugiu ao projeto proposto por tais pensadores, uma vez que o foco da lei penal deixou de ser a utilidade social, traduzida pela exclusão do criminoso da sociedade por meio da deportação, da humilhação, do trabalho forçado - a legislação voltou-se aos indivíduos e aos métodos de controle das atitudes e comportamentos destes.

Esse novo enfoque partiu, portanto, de uma noção que permeia os códigos penais até a atualidade – a periculosidade. Tomando o indivíduo sob a análise desse conceito, o direito penal não teria que se orientar somente no sentido de punir o crime, mas de prevenir a sociedade contra a personalidade criminosa, identificada por um estereótipo do homem inclinado a cometer infrações penais. Essa pretensão só foi viabilizada pela aproximação do Poder Judiciário a diversas outras instituições - a escola, a polícia, o hospital, as clínicas médicas e psiquiátricas -, as quais foram aliadas da justiça no processo de vigilância e correção dos indivíduos perigosos.

A realidade da justiça penal refletiu a ascensão de um poder que tinha como objeto o controle social por meio de mecanismos disciplinares. O mais famoso destes foi o panóptico de Bentham e tamanha foi sua influência no pensamento de Foucault que este afirmou ser a sociedade disciplinar praticamente um sinônimo de panoptismo, pois a característica básica daquela consiste na vigilância, no controle e na correção. Assim, além de seu viés arquitetural, o modelo do panóptico deve ser visto “como um modelo generalizável de funcionamento do poder, como uma maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana dos homens” (DA FONSECA, 2002, p.184).

O tipo de saber-poder que caracterizará, então, a sociedade do século XIX é o que Foucault chama de exame – na esteira do panoptismo, os mecanismos de disciplina têm como alvo a análise da conduta dos indivíduos que estão sob sua vigilância, no sen-

tido de determinar se estes se comportam conforme o esperado. Destarte, o exame transforma os indivíduos em simples “casos”, fato este que “permite a elaboração de saberes constituídos a partir das constantes e variáveis reconhecidas nos conjuntos de individualidades” (DA FONSECA, 2002, p.179).

Diante dessa nova dinâmica de controle, Foucault investiga de que forma se deu a origem da prisão como um típico mecanismo de controle e punição. Para tal, o autor se volta à França do século XVIII, mais precisamente a um tipo de ordem real da época – as *lettres de cachet*. Por meio destas, o rei poderia, arbitrariamente, obrigar uma pessoa a agir de determinada maneira, na maioria das vezes como forma de punição. Muitas delas eram soliticitadas, com base principalmente em questões morais e religiosas, por pessoas que buscavam algum tipo de punição àqueles que os haviam perturbado. Assim, as *lettres de cachet* “eram instrumentos de controle, de certa forma espontâneos, controle por baixo, que a sociedade, a comunidade, exercia sobre si mesma” (FOUCAULT, 1996, p.97).

Foucault identificará nessa prática extrajudicial do século XIX a origem da pena de prisão - tais cartas, quando punitivas, acarretavam o encarceramento; este, por sua vez, não foi previsto nas propostas de reforma do sistema penal. Assim, essa modalidade de punição foi fruto de um movimento paralelo à justiça, em que a pretensão de uma pessoa era satisfeita por um ato de poder.

Esse novo tipo de controle social se coadunou com o capitalismo que emergia, uma vez que Foucault nos mostra a ligação entre a forma de produção e a necessidade de controle: num momento em que a riqueza passou a ser investida em mercadorias, estoques, oficinas, e as terras divididas em propriedades cada vez mais particulares, os comerciantes buscaram, a todo custo, proteger suas propriedades – “o domínio das disciplinas é aquele do nascimento e afirmação do capitalismo entre o final do século XVIII e o início do século XIX” (DA FONSECA, 2002, p.168).

De posse desta investigação histórica, faz-se necessário compreender melhor o mecanismo das disciplinas.

4.1.2 As disciplinas

As disciplinas, conforme foi pontuado inicialmente, se fundam na tomada do corpo como alvo da ação política - o corpo como máquina -, o qual deve ser de todo adestrado, melhorado de maneira que se torne útil e dócil ao sistema. A esse poder disciplinar Foucault chamou “anátomo-política do corpo humano” (FOUCAULT, 1997, p.131).

A vasta pesquisa do autor apontou para diversos mecanismos e instituições disciplinares atuantes na sociedade, entre eles a medicina, a psicologia, a psiquiatria, o próprio direito, e a escola, a prisão, o hospital, as fábricas, todos eles atuando sobre o corpo. Tais instituições atuam no corpo dos indivíduos por meio do que Foucault chamou de “inclusão por exclusão” (FOUCAULT, 1996, p.114) – se antes do século XIX o poder era exercido sobre grupos, ou seja, a pertença ao grupo resultava na vigilância do indivíduo, depois desse século a própria instituição na qual se encontra o indivíduo é que vai ser responsável por constituir grupos a serem vigiados. Segundo Foucault, “é a estrutura de vigilância que, chamando para si os indivíduos, integrando-os, vai constituir os secundariamente enquanto grupo” (FOUCAULT, 1997, p.113).

Nesse contexto, as instituições, denominadas de instituições de seqüestro, colocam em prática a normalização - atuam por meio de comparações, no sentido de que somente aquele que está de acordo com a norma ditada pelo padrão disciplinar é considerado normal. Disso resulta a dicotomia entre indivíduos normais e anormais, sendo que estes últimos, para que consigam, assim como os normais, desempenhar um papel útil na sociedade, são conduzidos a múltiplos processos de normalização. Além disso, há que se atentar que tais instituições caracterizam um aparelho de controle que não é somente estatal, pelo contrário, cada vez mais o estatal e o extra-estatal se confundem e atuam conjuntamente.

Segundo Alves da Fonseca, a disciplina em Foucault funciona por meio de certos requisitos: determinação de espaços para cada

indivíduo, como se vê na escola, por exemplo, em que cada aluno possui a sua cadeira; controle de horários; vigilância hierárquica, ou seja, visibilidade completa e ininterrupta dos indivíduos; sanção normalizadora. Por último, tem-se e o exame, o qual foi já mencionado e que é um dos mais importantes instrumentos, pois é o que efetiva a função primordial do mecanismo de normalização, qual seja, “a constituição de uma individualidade marcada pela docilidade e pela utilidade, a constituição de um tipo de indivíduo, um indivíduo normalizado e, enquanto tal, impossibilitado de ser sujeito autônomo.” (DA FONSECA, 2002, p.179).

As sanções normalizadoras não dizem respeito ao descumprimento de uma lei, mas do mecanismo disciplinar em sua essência, ou seja, são o resultado do não cumprimento das atividades requeridas, dos atrasos, da falta de atenção, do desrespeito ao poder superior, em suma, das regras básicas das instituições disciplinares. Além disso, tais sanções envolvem práticas que visam não simplesmente um castigo, mas impor “uma forma de prática esperada e não cumprida, do hábito requerido e não concretizado” (DA FONSECA, 2002, p.177).

Valendo-se de seu método genealógico, Foucault procura analisar esses processos disciplinares de baixo para cima: eles sempre existiram no meio familiar, na escola, na igreja, etc; é preciso entender, então, como “estes mecanismos de poder, em um dado momento, em uma conjuntura precisa, e mediante certo número de transformações, começaram a se tornar economicamente lucrativos e politicamente úteis.” (FOUCAULT, 1999, p.38). Nesse sentido, o sistema burguês nunca se interessou pelos loucos, pela sexualidade infantil ou pela delinquência – o que interessou à burguesia foram todos os mecanismos de poder que surgiram no contexto da normalização disciplinar, pois se revelaram extremamente úteis ao sistema político-econômico.

4.2 Biopoder

4.2.1 Histórico e aspectos gerais

A investigação de Foucault, a partir de 1970, apesar de se

manter na temática do poder, tomou um novo impulso - tendo como ponto de início o livro *História da Sexualidade - A vontade de saber*, o filósofo francês dirigiu seus estudos a um novo tipo de poder, a princípio, diferente do poder disciplinar e que se desenvolveu durante o fim do século XVIII. Este novo poder apresenta como foco de atuação a vida, conforme foi visto acima, porém, ao passo que o poder disciplinar tem como alvo o homem-corpo, a atuação daquele se dá ao nível do homem-espécie.

Enquanto os mecanismos disciplinares encaram a multiplicidade dos homens como uma necessidade de individualização, para que seja possível uma constante vigilância e controle, os novos dispositivos de poder, conforme aponta Foucault, formam uma massa global que terá na espécie o foco de intervenção,

no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar (FOUCAULT, 1997, p.131).

Surge, portanto, o que Foucault vai denominar de “biopolítica da espécie humana” (FOUCAULT, 1999, p.289).

Em se tratando do poder sobre a vida e do direito de morte, a atuação do biopoder é vital. Tendo em vista que suas técnicas e mecanismos são voltados para a vida da população, o exercício desse poder se baseia, diretamente, sobre o novo direito de morte acima apontado. Isso significa que toda a mecânica do biopoder se fundamenta no “direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 1999, p.287), pois seu objetivo principal é a regulamentação da vida. Para Foucault, uma das maiores transformações do direito do século XIX diz respeito ao surgimento desse novo direito de morte, o qual, porém, não eliminou o antigo direito de soberania, mas neste penetrou.

Desse modo, dado que a biopolítica tem como foco o estabelecimento de “mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio,

manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações” (FOUCAULT, 1999, p.293), tudo aquilo que configurar uma ameaça à segurança estabelecida está sujeito a viver à mercê da morte. Um exemplo real dessa questão é, segundo Foucault, o racismo – mata-se a chamada raça inferior em prol da saúde e da pureza da espécie.

Tais características de atuação apontam para mais uma novidade: enquanto na teoria do direito se lida com o indivíduo que forma uma sociedade e na disciplina com o indivíduo que deve ser adestrado, os mecanismos do biopoder constituem um corpo que difere, essencialmente, da noção jurídica de sociedade – é um corpo múltiplo e o que se passa a considerar é a idéia de população – “a biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 1999, p.292-293).

O filósofo francês, em seus cursos no Collège de France entre 1977-1978, tece considerações acerca do processo histórico que culminou no Estado que tem por alvo a população. Desde Maquiavel, a problemática da política era a de como governar de maneira a se atingir a finalidade da soberania, uma vez que esta remete ao território e aos súditos de um Estado, elementos que são ambos o alvo da atuação do poder do príncipe.

Já, porém, na literatura considerada por Foucault de anti-maquiavélica, tem-se outra concepção de governo e as análises se voltam para a tentativa de introduzir na arte de governar a questão da família, da “economia”, ou seja, de como um governo pode gerir um Estado de maneira tão meticulosa como um pai administra sua família. Além disso, o filósofo francês propõe a análise de uma obra de Guillaume de La Perrière³ do ano de 1555, na qual este autor nos diz que “governar é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequa-

3 A obra se intitula “O espelho político, contendo diversas maneiras de governar” e é apresentada por Foucault na aula de 1º de fevereiro de 1978. In: FOUCAULT, 2008a, p. 277-293.

do”. Assim, em oposição a Maquiavel, segundo o qual se governa um território, essa citação aponta que se governam coisas, ou seja, que o alvo de um governo deve ser o homem, mas não o homem isolado, e sim em relação àquilo que o rodeia, àquilo que ele produz, àquilo que ele consome.

Outro ponto que não está em consonância com Maquiavel diz respeito à finalidade do governo – enquanto para o autor italiano essa finalidade consiste em atingir o bem comum, a obediência dos súditos a leis e cargos, no texto analisado por Foucault a disposição das coisas deve levar a um fim adequado e, portanto, específico a cada questão. Dessa análise se depreende que para se atingir esse fim é necessário muito mais que a lei – deve-se utilizar de táticas e de meios diversos.

Foucault acentua o fato de que essa arte de governar não conseguiu se desenvolver até o século XVIII, uma vez que havia o problema do modelo familiar de governo, o qual era insuficiente, além de que a questão da soberania como centro das instituições e do exercício do poder predominou com toda força nesse período, ainda que houvesse esforços contrários. Nesse sentido, a arte de governar entendida como governo das coisas só teve espaço na medida em que a população foi tomada como alvo de atenção – entendeu-se que a população obedece a uma certa regularidade de fenômenos, os quais vão muito além do que acontece no âmbito familiar. Desse modo, a noção de família como centro da economia foi abandonada, pois se possibilitou uma visão maior dos fenômenos populacionais, os quais tornaram-se alvo dos objetivos do governo:

A população aparece, portanto, mais como fim e instrumento do governo que como força do soberano; a população aparece como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto nas mãos do governo, daquilo que ela quer e inconscientemente em relação àquilo que se quer que ela faça (FOUCAULT, 2008a, p.289).

Nesse sentido, Foucault introduz o conceito de governamentalidade, mais amplo que a noção acima aponta de biopoder, uma

vez que diz respeito ao

conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política⁴ e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008b, p.143).

É necessário, contudo, alertar, conforme nos diz Foucault, que o fato de a arte de governar ter se tornado ciência política não teve como consequência o enfraquecimento da questão da soberania, tampouco da disciplina. Nesse momento de consolidação de um Estado de governo⁵, os pensadores do direito voltaram seus esforços no sentido de buscar novas formas jurídicas e institucionais capazes de fundamentar a soberania nesse novo cenário – um exemplo é a teoria do contrato social. Em relação às disciplinas, elas se fortaleceram com a necessidade, cada vez mais essencial, de administrar a população, tanto nos seus processos gerais como no nível do detalhe.

Portanto, faz-se necessário, conforme Foucault, entender esses elementos conjuntamente quando se trata de apreender o funcionamento do Estado, pois

temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental -, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008b, p.143).

Tendo em vista, por fim, a emergência daquilo que Foucault denominou Estado de governo⁶, com todas suas implicações, o

4 Foucault pontua que com a emergência da população como problema de governo, a economia política pôde se firmar como uma ciência. Uma ciência que é resultado da relação entre população, território e riqueza e que será instrumento de intervenção do governo tanto no campo da economia quanto da população. In: FOUCAULT, 2008b, p.141

5 O filósofo francês contrapõe ao Estado do governo o Estado de justiça, típico da época feudal e caracterizada pelo domínio da lei, e ao Estado administrativo dos séculos XV e XVI, no qual predominavam os regulamentos e as disciplinas. In: FOUCAULT, 2008b, p.145.

6 Esse artigo não trabalhará em pormenores a questão da governamentalidade, pois o objetivo é

objeto de análise, a partir de então, serão os dispositivos de segurança, porquanto estes caracterizam o instrumento de atuação do biopoder dentro de uma sociedade que se desenvolve no seio desse novo Estado.

4.2.2 Dispositivos de segurança

Em consonância com o que foi analisado acima, resta claro que a população compreende o foco de atuação dos dispositivos de segurança, contudo, isso não é mero acaso. A partir do século XVII levou-se em consideração o fato de que a população é, antes de tudo, um elemento de extrema importância no funcionamento do Estado na medida em que garante mão-de-obra e que deve, portanto, ser alvo de regulação. Porém, essa regulação, a partir, principalmente, dos fisiocratas, que acentuaram a dependência da população a uma série de variáveis, não poderia se basear unicamente na atuação do soberano e suas leis. Nesse sentido, “é necessário agir sobre toda uma série de fatores, de elementos que estão aparentemente longe da própria população, de seu comportamento imediato,” (FOUCAULT, 2008b, p.94) por meio de técnicas sofisticadas.

É nesse contexto que surgem os dispositivos de segurança, que têm por objeto os fenômenos da população - fenômenos de série, coletivos e que só adquirem importância quando se refletem no nível da economia, da política. Analisados na perspectiva individual são irregulares, mas basta migrar para o nível da massa para que se perceba uma certa regularidade, a qual será a escopo dos mecanismos de segurança:

de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação (FOUCAULT, 1999, p.294).

contextualizar a sociedade na normalização como sendo característica do Estado de governo. Para maiores detalhes sobre a questão: FOUCAULT, Michel. Nascimento da Biopolítica.

Além disso, tais dispositivos têm como base três elementos: caso, risco, perigo. Por meio da noção de caso, procura-se ter em conta qual a distribuição de casos de uma doença, por exemplo, num espaço e num determinado tempo. A partir dos casos, é possível identificar para cada indivíduo, de acordo com idade, profissão, meio em que vive, os riscos que ele possui de mortalidade, de cura. E, por fim, com tais dados se chega à noção de perigo, ou seja, de que grupo é mais propenso a sofrer de certa doença.

A partir dessa análise, Foucault pontua que os dispositivos de segurança não se incumbem de separar doentes e não-doentes e tratar aqueles, como é o caso da disciplina. Pelo contrário, eles tomam em conta o conjunto da população para demarcar qual probabilidade da doença e qual o nível normal de mortalidade em cada grupo de indivíduos. Desse modo, tendo-se em mãos um nível daquilo que é considerado normal em certa ocasião, buscar-se-á a redução das normalidades mais desfavoráveis.

Aparece aí umas das principais diferenças entre as disciplinas e os mecanismos de segurança: o tipo de normalização efetuada por cada uma dessas técnicas. Na normalização disciplinar, à medida que se age de acordo com um modelo a ser imposto aos indivíduos, a norma, como representante de tal modelo, aparece desde o início. É a partir dela, portanto, que se identificará o normal e o anormal, este passível de ser disciplinado. Já os dispositivos de segurança, para realizarem a normalização, partem da identificação daquilo que é normal, pois a partir desse dado buscar-se-á a aproximação das normalidades desfavoráveis a uma certa curva de normalidade considerada mais favorável. Destarte, nos explica Foucault que, nesse caso “o normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo de normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel obrigatório” (FOUCAULT, 2008b, p.83).

Os mecanismos de segurança se relacionam, então, à administração da vida, no sentido de se ter toda uma organização que possibilite a sua tradução em índices de natalidade, mortalidade, de epidemias, etc. Os processos biológicos, em suas regularida-

des e variantes, são alvo de controle, o qual requer “a formação de saberes e a concretização de atuações precisas sobre um grupo de indivíduos que constituem uma ‘população’” (DA FONSECA, 2002, p.193).

5. O biopoder e a questão disciplinar – uma relação

Em consonância com o que foi analisado, Foucault nos fala a respeito do surgimento de diferentes mecanismos de poder a partir do século XVII, os quais muito divergem do tipo de controle levado a cabo por uma teoria da soberania, haja vista que eles atuam, essencialmente, sobre a vida, no sentido, também já mencionado, de fazer viver e deixar morrer, não simplesmente de fazer morrer e deixar viver.

Foucault aponta que o esquema da soberania, como modelo de poder e controle, tornou-se insuficiente com o avanço da sociedade e da economia. Destarte, desenvolveram-se, no final do século XVII, as disciplinas ao nível do indivíduo, da vigilância, do treinamento e em instituições diversas. Complementarmente, para dar conta dos fenômenos não individuais, mas da massa, da população, surgiram os mecanismos de segurança, os quais implicaram um nível mais elevado de coordenação e, portanto, foram mais difíceis de serem implantados.

Essa complementaridade é uma questão fundamental para se entender a mecânica de poder descrita em Foucault, uma vez que, apesar da separação conceitual de cada um dos mecanismos de poder, seu exercício se dá de maneira conexa e articulada. Um exemplo claro dessa questão nos é dado pelo filósofo francês: a cidade operária do século XIX. Nela predominava a vigilância dos trabalhadores, o controle sobre seus atos, a disciplina rigorosa e, ao mesmo tempo, regras de higiene, controle de natalidade e de doenças.

Nesse sentido, é preciso voltar-se, mais uma vez, à questão da normalização: tanto disciplina como mecanismo de segurança procedem formas de normalização e, portanto, se voltam à no-

ção de norma, são mecanismos essencialmente orientados por ela. Assim, Foucault afirma que esta é

o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e à população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica (FOUCAULT, 1999, p.302).

A sociedade da normalização se configura, portanto, pelo cruzamento desses dois mecanismos, os quais se estendem do corpo à população, do individual ao global – mecanismos que tomaram posse da vida.

A partir dessa análise, a noção de biopoder, como poder que age sobre a vida em geral, deve ser entendido muito além da atuação de dispositivos de segurança. Isso se deve ao fato de que a tomada da vida pelo poder envolve todo um complexo de controle que é exercido tanto pelo disciplinar quanto pelo regulamentador. Desse modo, ainda que surgidos em momentos distintos, a compreensão do biopoder só é minimamente completa na medida em que o apreendemos à luz desses dois mecanismos de poder. Assim nos explica Alves da Fonseca, segundo o qual o biopoder é um mecanismo

que não agiria pela despesa, pela interdição, pela imposição da morte, mas que se concretizaria pelo investimento sobre a vida e seus fenômenos, mecanismo que teria no ‘corpo vivo’ e na ‘vida enquanto processo’ seus dois vetores principais (DA FONSECA, 2002, p.200).

6. O papel do Direito na sociedade da normalização

Após feita a análise dos mecanismos de poder atuantes numa sociedade da normalização, a qual é característica básica de um Estado de governo, resta-nos analisar, mais detidamente, qual o papel do Direito nesse contexto.

Ao longo do que foi exposto, pode-se apreender claramente que Foucault determina uma distinção básica entre lei e norma

e, conseqüentemente, entre o poder típico de uma teoria da soberania e do poder em sua forma disciplinar e regulamentadora. Nesse sentido, grosso modo, enquanto a lei é a representação por excelência da soberania, de uma teoria do direito voltada ao problema da soberania e, portanto, da legalidade, a norma é aquela que dá parâmetro ao exercício das disciplinas e dos mecanismos de segurança.

Nesse sentido, as diferenças se referem a dois modelos distintos de análise de poder já apontados ao longo do texto: o modelo jurídico e o modelo de normalização. Foucault parte desses modelos para investigar o poder e, nesse contexto, sempre nos alerta que o entendimento das relações de poder deve se orientar muito além do que o modelo jurídico propõe, pois “o direito, é preciso examiná-lo [...] não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática” (FOUCAULT, 1999, p.32).

Nesses termos, para Foucault o sistema jurídico é constituído por leis que estabelecem uma divisão entre o permitido e o proibido, e que, conseqüentemente, vinculam uma punição à atitude proibida. Já em relação às disciplinas, estas também atuam segundo um código binário, mas a todo instante dizem o que se deve fazer, e não o contrário. Diferentemente agem os mecanismos de segurança, os quais apreendem os fenômenos reais não para impor um tipo de obrigação, mas para lidar com eles no intuito de regulá-los, limitá-los, anulá-los.

Além disso, a lei age, segundo a análise foucaultiana, no imaginário, pois toda sua atividade se baseia na idéia daquilo que pode ser feito, mas que *não deve* ser feito. Em oposição, a disciplina trabalha no complementar da realidade, pois a partir de seu mecanismo busca-se impor prescrições a dados reais e, assim, tentar modificá-los. Por fim, os mecanismos de segurança agem sobre a realidade mesma, fazendo com que os elementos desta atuem uns em relação aos outros.

Foucault nos alerta também para a questão da normatividade e da normalização. Para tal, o filósofo esclarece que uma boa

leitura de Kelsen nos leva a apreender que existe uma relação importante entre lei e norma, pois para o jurista austríaco a norma, quando aplicável ao caso concreto, se deduz da lei⁷. Diante dessa questão, a normatividade, reconhecida por Foucault como sendo inerente a um sistema legal, não pode ser confundida com o que ele chama de normalização. Nesse sentido,

se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem portanto por papel e por função [...] codificar uma norma, efetuar em relação à norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é mostrar como, a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização (FOUCAULT, 2008b, p.74).

Desse modo, conforme pontua Alves da Fonseca, tem-se uma oposição entre lei e norma – esta diferença se dá, porém, num plano conceitual, e esse nível de análise “possui a exata extensão da necessidade de se identificar a diferença teórica entre lei e mecanismos de normalização” (DA FONSECA, 2002, p.146). Essa precaução é fundamental, pois Foucault nos deixa bastante claro que assim como disciplinar e regulamentador não podem ser entendidos separadamente, também a questão da lei é essencial quando se trata do complexo sistema de controle que se consolidou ao longo dos séculos.

Nesse sentido, o filósofo aponta um exemplo interessante sobre a questão penal: parte-se de uma lei que proíbe o homicídio e que impõe uma sanção, mas mesmo antes que alguém cometa tal crime, todo um sistema de vigilância e controle permite identificar quais indivíduos estão mais propensos a cometê-lo. Praticado o homicídio, o culpado é encarcerado e obrigado ao trabalho, a obedecer uma moral, a ser corrigido. Como consequência, uma

7 Kelsen nos diz que uma sentença judicial, por exemplo, é uma norma – “uma norma individual, limitada na sua validade a um caso concreto, diferente do que sucede com a norma geral, designada como ‘lei’ ” (p.21). Nesse sentido, a sentença se encontra “dentro da moldura que a lei representa – não significa que ela é a norma individual, mas apenas uma das normas individuais que podem ser produzidas dentro da norma geral” (p.391). In: KELSEN, Hans. Teoria pura do direito.

série de questionamentos passa a ser importante, como aqueles que dizem respeito aos níveis de reincidência, aos custos da repressão, à relação que o crime apresenta com uma região determinada, à eficácia da punição, à possibilidade de punir menos severamente, etc.

Com esse exemplo Foucault procura demonstrar que no sistema jurídico-legal, predominante até o século XVIII, estavam presentes muitos mecanismos disciplinares – o direito penal é um exemplo claro, pois a punição prevista legalmente apresentava um cunho corretivo que se orientava não só ao culpado, mas à sociedade em geral. Destarte, as disciplinas não nascem isoladamente, pois já se fazem presentes nos códigos legais.

Além disso, o desenvolvimento mais recente dos mecanismos de segurança também tem uma relação importante com o sistema legal. Ainda tomando como exemplo a questão penal, pode-se verificar atualmente um excesso de legislação, o qual visa dar cada vez mais aplicabilidade aos mecanismos de segurança. Foucault aponta a questão do roubo, que recentemente se desenvolveu com intensidade, haja vista que a legislação acerca desse crime é vasta. Essa “inflação do código jurídico-legal” (FOUCAULT, 2008b, p.11) atua precisamente para dar sustentáculo a um sistema de segurança, o qual funciona basicamente por meio de técnicas de segurança permeadas por mecanismos disciplinares.

Essa análise de Foucault tem como conseqüência uma importante relação: não se pode pensar os mecanismos de poder como uma mera sucessão, no sentido de que as disciplinas teriam substituído os códigos jurídicos e os dispositivos de segurança, por sua vez, teriam substituído aqueles. Esses três mecanismos, conforme nos deixou bem pontuado o filósofo francês, penetram-se um no outro e sua atuação é, portanto, conjunta. Desse modo,

o que vai mudar, claro, são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, em todo caso, se complicar, mas o que vai mudar, principalmente, é a dominante, ou mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídicos-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança (FOUCAULT, 2008b, p.11).

É nesse contexto que Foucault aponta a relevância da norma em relação à lei quando se trata de uma sociedade em que atua o biopoder, haja vista que para lidar com a vida a lei por si só já não é suficiente. Isso não significa, porém, o enfraquecimento do sistema legal, mas acentua o fato, importantíssimo, de que “a lei funciona cada vez mais como norma” (FOUCAULT, 1997, p.135). Essa afirmação de Foucault é vital para se entender qual o papel do Direito, em toda sua extensão, no seio de uma sociedade normalizadora. Atuando como norma, a lei assume uma função que vai muito além da de impor uma proibição seguida de uma sanção: em sua essência cada vez mais comprometida com a disciplina e a segurança, ela assume um papel fundamentalmente regulador.

7. Considerações finais

Ao longo do presente estudo, apreende-se que a questão do Direito é uma constante em todo o debate de Foucault que esse artigo se propôs a apresentar. Em se tratando do exercício de poder e controle durante os séculos, o Direito sempre esteve presente, seja como principal vetor destes, seja como aliado a formas diversas de poder que emergiam na sociedade.

Nesse contexto, Foucault associa o direito a uma forma de saber-poder específica: a teoria da soberania. Destarte, o exercício do direito, através de suas leis e instituições, remete a questões típicas da soberania, a exemplo da relação dual soberano-súditos: enquanto o soberano exerce o poder em um território definido e sobre um grupo de súditos específico, estes devem obediência às leis daquele, sob pena de terem suas vidas expostas ao direito de vida e morte atribuído ao soberano⁸.

8 O exercício do direito se baseia, de fato, nessa relação, uma vez que as leis de um Estado se aplicam somente no seu próprio território e, portanto, sobre seus habitantes. Assim, a transgressão da lei sempre implica algum tipo de sanção, seja ela a prisão, a perda de direitos, etc. Essa sanção remete, portanto, ao direito de morte, o qual é entendido por Foucault não só como assassinio direto, mas também com o fato de “expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 1999, p.306).

Assim, essa relação direito-soberania é peça fundamental durante a exposição de Foucault acerca do Estado de governo e da sociedade da normalização, pois ela permeia toda a dinâmica de poder atual. Isso se deve ao fato de que se a questão da soberania permanece ativa e importante mesmo quando o governo da população se consolida, no sentido de que passa a compor um dos pólos de atuação das táticas de governo, também o direito se articula com os demais mecanismos de controle e se mantém como um vetor essencial de poder dentro de uma sociedade normalizadora.

A partir dessa análise, percebe-se que o direito, se ao longo de seu desenvolvimento estreita relações com o poder, também em Foucault ele aparece como um instrumento importante de dominação e controle. Nesse sentido, acompanhando o surgimento e a consolidação de novos mecanismos de poder baseados na noção de norma e atuantes sobre a vida da população, o direito se vê comprometido com essa nova mecânica de poder e deixa transparecer seu caráter normalizador. Caráter esse que empresta à normalização predicados que nem a disciplina tampouco o dispositivo de segurança podem lhe assegurar – legalidade e (por que não?) legitimidade.

8. Referências Bibliográficas

DA FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 12ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Eduardo Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

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

_____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 26ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2008a.

_____. **Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 7ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Brasil, *Jeitinho* e Flexibilização da Ordem Jurídica¹

Gislaine de Paula¹

Resumo: O direito brasileiro tem perpassado por peculiares práticas de flexibilização. A fim de analisar as possíveis causas e elementos que permeiam a cultura jurídica que tem sido apresentada no Brasil, desenvolveu-se este estudo. Este envolve investigações nos campos da Antropologia Social, História Brasileira, bem como Teoria e Filosofia do Direito. Busca-se pesquisar os contornos da cultura brasileira em que se destacam o *jeitinho* e a estruturação da sociedade feita com base em teias de amizade e compadrio, em que valem as relações e não as leis impessoais e universais. Tenta-se, pois, estabelecer uma analogia entre a flexibilização da ordem jurídica estatal e o *jeitinho* brasileiro.

Palavras-chave: cultura brasileira; *jeitinho*; flexibilização da ordem jurídica.

Abstract: The Brazilian law has passed through peculiar practices of flexibilization. This study was developed in order to analyze the possible causes and elements which permeate the juridical culture that has been presented in Brazil. It involves investigations in the following fields of study: Social Anthropology, Brazilian History, Law Theory and Philosophy of Right. It is sought to investigate the Brazilian culture's configuration where is highlighted the *jeitinho* and the society's structure that is constructed based on friendly and companionship webs, in which the relationships are valued instead of the impersonal and universal laws. Then, it is tried to establish an analogy between the flexibilization of the legal order and the Brazilian's *jeitinho*.

Key-words: Brazilian culture; *jeitinho*; flexibilization of the Legal Order

¹ Artigo feito sob orientação da Prof^ª Dr^ª Jeanine Nicolazzi Philippi.

1. Introdução

Esta pesquisa tem por objetivo destacar alguns elementos essenciais da cultura brasileira. Dessa forma, primeiramente, procura-se o aporte histórico a fim de determinar nossas “heranças”, tendo em vista a colonização portuguesa e o modo como se forma a cultura jurídica e social do Brasil.

Fazem parte desse legado o *jeitinho*, um modo “criativo” e muito particular de lidar com problemas e situações difíceis, e a divisão da sociedade em códigos éticos dúbios; um que enaltece as relações de amizade e compadrio e outro que individualiza e expõe às leis impessoais e universais. Tenta-se, também, localizar a falta de eficácia de muitas das leis formais no país.

Neste sentido, é preciso atentar às práticas do Poder Judiciário, que toma lugar privilegiado em um contexto no qual, em muitos casos, vige o desvio da lei. Esta pesquisa busca, em certa medida, demonstrar de que forma se dão as práticas jurídicas flexibilizadas e em que nível a cultura popular brasileira também exerce a função de legitimá-las.

2. Histórica Herança

A chegada dos portugueses ao Brasil, a partir do século XVI, atraiu para este “Novo Mundo” a exploração e, posteriormente, a colonização por parte da metrópole lusitana. Os ibéricos aventureiros que por estas terras passavam vinham em busca de riquezas fáceis ou vinham na condição de exilados de Portugal. Para satisfação de suas ambições empregaram o trabalho escravo indígena, primeiramente, e, logo após, o escravismo africano.

Junto à colonização, ressalte-se, não houve apenas a exploração mineral e rural do Brasil, aportaram também no país a legislação e boa parte da cultura institucional portuguesa. Segundo Keith Rosenn², a prática brasileira quanto à aplicação do direito vem,

2 ROSENN, Keith S. *O jeito na cultura jurídica brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar, 1998.

de certo modo, como herança da cultura portuguesa. Rosenn destaca cinco características em especial: “(1) a alta tolerância da corrupção, (2) falta de responsabilidade cívica, (3) profunda desigualdade sócio-econômica, (4) sentimentalismo e (5) disposição de chegar a um acordo”³.

A lei de Portugal – Ordenações do Reino – e seu sistema burocrático foram aqui impostos e formaram a base do Direito brasileiro. As Ordenações constituíam uma série de compilações imprecisas que reuniam Direito Canônico, Código Visigótico, direito consuetudinário, Direito Romano e legislação geral de Portugal desde 1211. Nessas leis havia diversas emendas e reformas conflitantes entre si, tornando a legislação esparsa e ineficiente, já que ali se podia encontrar qualquer matéria. Apesar disso, as Ordenações permaneceram como baluarte do Direito Civil brasileiro até 1917.⁴

A coroa portuguesa sugere aos brasileiros uma liberdade de reinterpretação das normas; já se percebe, pois, neste momento, as raízes de um *jeitinho*. A Carta Régia de 20 de janeiro de 1745, enviada por D. João V ao Corregedor do Crime da Corte, provia uma licença para reinterpretar a legislação portuguesa no Brasil, flexibilizando-a:

Sua Majestade me manda advertir a Vossa Mercê que as Leis costumam ser feitas com muito vagar e sossego, nunca devem ser executadas com aceleração, e que nos casos crimes sempre ameaçam mais do que na realidade mandam, devendo os Ministros executores delas modificá-las em tudo que lhes for possível(...)⁵

Ainda neste contexto, advém a Lei da Boa Razão, a qual dispunha que cada advogado e juiz deveria analisar as regras e, de acordo com seu próprio senso, decidir se ela se conformava ou não com a “boa razão”, isto é, com o jusnaturalismo. Dessa forma, sempre que as leis fossem obscuras ou omissas – o que era um

3 Ibidem p. 17.

4 Ibidem P. 36.

5 NEQUETE *apud* ROSENN, Keith S., 1998. P. 34.

tanto freqüente –, cabia aos operadores do direito observarem o senso comum, os costumes, a legislação comparada e o espírito das leis, para basear suas decisões. Surgia, assim, a precursora da prática brasileira de reinterpretar as leis, de acordo com o “bom-senso”.⁶

Faltavam à Metrópole lusitana recursos humanos suficientes para implantar um controle efetivo no Brasil, assim como recursos que permitissem criar estruturas as quais garantissem a aplicação das leis.⁷ Houve a tentativa de instaurar uma burocracia profissionalizada na Colônia que representasse os interesses do Portugal. A administração real escolhia os profissionais da justiça dando preferência aos indivíduos de origem social específica, como da pequena nobreza e do funcionalismo (filhos de fiscais, inspetores e tabeliães). Estabelecia, ainda, restrições a filhos de comerciantes ou negociantes, assim como a cristãos novos, mestiços, mulatos, judeus, entre outros.⁸

A realidade não correspondeu à vontade portuguesa de controlar os magistrados coloniais. A elite econômica local garantiu sua aproximação com os magistrados que aqui chegavam. Esta união visava à troca entre os agentes jurídicos vindos da Metrópole e a elite colonial. Desse modo, de um lado encontrava-se uma elite local com esquemas formados de corrupção e manutenção do *status quo* e, de outro, os magistrados dispostos a tudo para garantirem privilégios para si e para seus pares. Os magistrados, então, tornaram-se também proprietários e parte da elite. Tornou-se comum, apesar da proibição vinda da Metrópole, o casamento de filhas de fazendeiros nobres e magistrados, o que permitia que as famílias locais estabelecessem relações de parentesco com os operadores do Poder Judiciário.⁹

6 ROSENN, 1998. P. 38.

7 *Ibidem* p. 39

8 WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 64-65

9 CRISTIANI, Claudio Valentim. O direito no Brasil colonial. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org). *Fundamentos de história do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005. p. 304-305

As práticas jurídicas entrelaçavam dois sistemas de organização: a burocracia importada de Portugal e as relações pessoais e familiares. Essa inserção numa estrutura de poderes rigidamente formais de práticas baseadas em laços de parentesco, dinheiro e poder marcaria profundamente o desenvolvimento da cultura jurídica nacional com o signo da corrupção das metas burocráticas ditadas pelos interesses pessoais e econômicos. Firmava-se, assim, um lastro de desvios da legislação e das regras burocráticas para obtenção de vantagens individuais.¹⁰

Era freqüente a distorção da lei por parte dos magistrados para servir a seus próprios interesses, e ainda havia o aval da Lei da Boa Razão para esta prática. Em 1676, por exemplo, como descreve Rosenn¹¹, o desembargador José de Freitas Serrão rejeitou um pedido de desocupação de casas que alugava, usando sua posição para prevenir que seu locador entrasse na justiça com uma ação de despejo.

Outro aspecto interessante do período colonial é a força que tinha a família no âmbito rural. O grupo familiar esteve sempre imerso em si mesmo, era o lugar onde reinava o paternalismo. O pátrio poder, neste ambiente, era virtualmente ilimitado e havia poucos freios para seu exercício. Na família, a entidade privada precedia sempre a entidade pública. Esta forma de organização, fundada em laços de amizade e parentesco, haveria de marcar a sociedade e a vida pública brasileiras.¹²

A família representava, na colônia, o único setor em que vigorava uma autoridade inquestionável, fornecendo, assim, a mais normal idéia de poder, respeitabilidade e de coesão entre homens. Como decorrência disso, predominavam na sociedade sentimentos próprios à comunidade doméstica, particularista e antipolítica – uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família.

10 WOLKMER, 2005. p. 66

11 ROSENN, 1998. P. 32

12 HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. P. 81-82

Esta família patriarcal, diz Buarque de Holanda, fornece o modelo de base, no campo do público, para as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos.¹³

Com o movimento de independência, “importam-se” para o Brasil os princípios liberais, que dariam as bases ideológicas para o movimento contra a dominação da metrópole. No entanto, o liberalismo distante de seu universo social e intelectual – que fez dele na Europa a ideologia negadora dos fundamentos da submissão do trabalho ao capital – tomou na sociedade brasileira pré-independência o sentido quase que unicamente anti-metropolitano.

É importante ressaltar que os responsáveis pela “importação” dos ideais liberais para o Brasil foram os bacharéis brasileiros formados em Coimbra.¹⁴ Mobilizados pela Independência e pela necessidade de autonomia, surgem no Brasil, em 1827, os primeiros cursos de Direito, fundados em Olinda e São Paulo. No entanto, diz Alberto Venancio Filho, a má qualidade do ensino já se mostrava logo nos primeiros anos. Em 1831, o Ministro do Império baixa um aviso sobre o desleixo e inércia de alguns lentes das universidades de Direito.¹⁵ Os professores não cobravam a frequência de seus alunos e aprovavam indistintamente todos que se apresentavam aos exames.

Além disso, a atividade de lente, apesar de representar grande prestígio social, era mal remunerada. Isto fez com que os professores preferissem outras funções à instrução jurídica.¹⁶ Também era manifesta a baixa qualidade do ensino e a letargia dos professores, que muitas vezes não se importavam com o conteúdo e com a didática das aulas ou sequer se preocupavam em ministrá-las.¹⁷

Neste viés, as salas de aula das universidades de Direito não

13 *Ibidem* p. 82, 85.

14 ADORNO, Sérgio. *Os aprendizes do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 42

15 VENANCIO FILHO, Alberto. *Das arcadas ao bacharelismo: 150 anos de ensino jurídico no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 49.

16 *Ibidem* p. 119.

17 Neste sentido, ver VENANCIO FILHO, Alberto. *Das arcadas ao bacharelismo: 150 anos de ensino jurídico no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

foram o espaço responsável pela profissionalização dos bacharéis. Na realidade, no ensino jurídico imperial, nada, ou quase nada, foi ensinado a respeito das ciências jurídicas. O aprendizado foi caracterizado pelo autodidatismo. As faculdades de direito se prestaram mais a distribuir um certo *status* necessário aos bacharéis para que ocupassem os cargos públicos do quadro burocrático, que a permitir a constituição de uma elite intelectual razoavelmente coesa e preparada.¹⁸

Segundo Venancio Filho,

Ser estudante de Direito era, pois, sobretudo, dedicar-se ao jornalismo, fazer literatura, especialmente a poesia, consagrar-se ao teatro, ser bom orador, participar dos grêmios literários e políticos, das sociedades secretas e das lojas maçônicas.¹⁹

No país, os bacharéis em direito exerceram um papel fundamental na estruturação do Estado Nacional, ocupando, conseqüentemente, os cargos públicos mais importantes e espalhando-se por todos os poderes, tanto durante o Império como na República. O bacharelismo – situação caracterizada pela predominância de bacharéis na vida política e cultural do país – auxiliou a incorporação do discurso liberal ao Estado.²⁰

Os bacharéis defendiam os sentimentos liberais: a liberdade, a igualdade e a democracia. O que se percebe, no entanto, é que esta defesa caracterizava-se por belos discursos vazios – a prática da oratória se fazia presente entre os bacharéis –, sem prática alguma. O discurso liberal veio de encontro à cultura brasileira caracterizada pela “acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional e uma estagnação ou antes atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras,

18 Ver ADORNO, 1998.

19 VENANCIO FILHO, 2004. P. 136.

20 KOZIMA, José Wanderley. Instituições, retórica e o bacharelismo no Brasil. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org). *Fundamentos de história do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.p. 324-326

racionalizadoras²¹, ou seja, de uma sociedade que prima pelas relações pessoais em detrimento do universal.

Este contraste, portanto, não permitiu que aqui se instalassem os ideais de igualdade e liberdade, característicos do liberalismo europeu. Assim, como aufere Buarque de Holanda,

(...) a ideologia impessoal do liberalismo democrático jamais se naturalizou entre nós. Só assimilamos efetivamente esses princípios até onde coincidiram com a negação pura e simples de uma autoridade incômoda, confirmando nosso instintivo horror às hierarquias e permitindo tratar com familiaridade os governantes. A democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido.²²

3. Jeitinho

A cultura que hoje permeia a sociedade brasileira possui certa “historicidade” e foi exatamente isto que se tentou demonstrar com o tópico acima. Há uma simbiose entre o campo pessoal e as relações impessoais, que de certa forma pode ser retratada também como dificuldade de se estabelecer fronteiras precisas entre o que é público e o que é privado. É possível, por este viés, estabelecer uma analogia entre passado e presente.

Dito isto, importa agora discutir como se mostra esta “herança” atualmente. Para tanto, recorreu-se à obra de Roberto DaMatta. Consoante DaMatta²³, há no Brasil códigos sociais complementares, mas diferentes entre si, os quais revelam modos distintos de pensar e se relacionar. Há o código da *casa*, espaço da família, das relações de parentesco e amizade, guiado pela lealdade e pelo compadrio. E há, por outro lado, o código da *rua*, que se baseia em leis universais e impessoais, na burocracia ancorada na sociedade, expõe um formalismo jurídico-formal que chega a ser absurdo.

21 HOLANDA, 1995. P. 61.

22 *Ibidem*, 1995. P. 160

23 DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

A casa é um espaço de calma, repouso e hospitalidade, relacionada às idéias de “amor”, “carinho” e “calor humano”. Por outro lado, a rua é uma terra perigosa, que pertence ao governo ou ao povo. Neste sentido, tudo que representa o espaço público é, em princípio, negativo “porque tem um ponto de vista autoritário, impositivo, falho, fundado no descaso e na linguagem da lei que, igualando, subordina e explora”.²⁴

Esses códigos diferenciados podem conduzir a éticas e discursos dúbios. Forma-se a postura dominante no Brasil refletida no conhecido adágio popular: “Para os amigos tudo, para os indiferentes nada, e para os inimigos a lei”. Neste sentido, os laços de amizade e compadrio impõem ao administrador da burocracia brasileira o hábito de “torcer a lei”²⁵. A obrigação de fazer a lei valer da forma correta é relegada a segundo plano, em benefício ao código da *casa*.

Contra a lei universal, eu me defendo e faço valer minha vontade e minhas razões não utilizando uma ou outra lei universal, mas uma relação pessoal. Uma relação pessoal que permita dobrar ou romper a lei, concretizando a sua impessoalidade abstrata (e no caso verdadeiramente absurda), *contra* a concretude mais que razoável de minha singularidade (...). A lei não está errada, mas não se aplica ao meu caso (ou ao caso dos meus protegidos). Logo, a lei deve ser esquecida ou anestesiada e o caso particular ressaltado por meio de um relacionamento específico.²⁶

Assim, os operadores do aparelho burocrático regulam não tendo em vista os “direitos do cidadão” ou a vontade da lei, mas a própria vontade pessoal.²⁷ “Isso nos permite mergulhar num verdadeiro emaranhado de decretos autoritários e personalistas que diluem quase completamente qualquer possibilidade de funciona-

24 *Ibidem*, p. 57-59.

25 ROSSEN, 1998. P. 43

26 DAMATTA, 1997. p.84 grifo no original.

27 BARBOSA, Livia. *O jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 43.

mento do sistema com um espírito universalizante.”²⁸

É neste meio que se mostra a instituição para-legal do “jeitinho”. Lívia Barbosa²⁹ realizou uma investigação a fim de demonstrar esta cultura do *jeitinho*. A autora faz uma pesquisa empírica, por meio de entrevistas com duzentas pessoas, das mais variadas faixas etárias e condições sociais, em algumas capitais brasileiras. Nesta pesquisa, ela revela que o *jeitinho* foi criado no Brasil, mas é claro que em outros países há, também, esta espécie de “jogo de cintura”, apesar de não levar este nome. Em nosso país, contudo, o *jeitinho* atinge um patamar diferenciado e especial, conhecido e utilizado por praticamente todos, caracterizador da identidade brasileira.

Trata-se, grosso modo, de uma forma “especial” de resolver um problema ou situação difícil ou proibida através da burla da alguma norma preestabelecida ou, ainda, com o uso da conciliação, esperteza, habilidade. Esse tipo de “saída criativa” para a resolução rápida de conflitos caracterizam o *jeito* – não importa se a solução será definitiva ou não, ideal ou provisória, legal ou ilegal.³⁰ É este “jeitinho” que promove a torção da lei, ou sua simples inaplicação, para benefício próprio e das pessoas inseridas na teia relacional.

Na sociedade brasileira, a obediência às leis é encarada como uma situação de pleno anonimato e grande inferioridade, o indivíduo que se sujeita à lei é justamente o cidadão. Cidadão, portanto, é aquele que está submetido às leis impessoais e universais, assim como ao poder brutal da polícia e da “política”, que o exploram e o tornam *um igual para baixo*.³¹

Mériti de Souza³² sugere que há uma falta de articulação da igualdade no contexto brasileiro, causada, essencialmente, pela imposição histórica “de cima para baixo” de uma ideologia liberal que não condiz com a realidade social brasileira. Neste viés, há

28 *Idem*, p. 43.

29 *Ibidem*.

30 *Ibidem*, p. 32-33.

31 DAMATTA, 1997. P 70-72.

32 SOUZA, Mériti de. *A experiência da lei e a lei da experiência: ensaios sobre práticas sociais e subjetividades no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan; São Paulo: FAPESP, 1999.

uma demanda nacional pela igualdade que foi negada e excluída na história, que assume as mais variadas formas, como a importância dada às relações pessoais, à afetividade e à intimidade, assim como a representação do brasileiro como o homem cordial³³.

Nossa sociedade, portanto, segundo a autora, seria produto da mescla de um sistema liberal e patrimonial, em que a noção de indivíduo e os pressupostos liberais estão conectados à idéia de patriarcalismo.³⁴ Além disso, ela afirma que há uma disparidade entre a legislação nacional e a estruturação social e cultural, o que leva ao não reconhecimento da lei pela maioria da população. Isto, contudo, não significa que não seja possível ao brasileiro a articulação da lei, mas indica que a demanda pela lei ocorre ao revés da sua articulação formal.³⁵

Esta demanda por leis mostra uma de suas facetas na “tendência de considerar como resolvido tudo que é promulgado como lei”³⁶. Há uma crença no Brasil de que os defeitos econômicos e sociais podem ser solucionados com a criação de leis, sem a preocupação de sua eficácia e exeqüibilidade. Assim, se uma lei é ineficaz ou inexequível, criam-se novas leis. Consoante Mériti de Souza, o *jeitinho*, além de ser uma forma de burlar as leis formais, também tenta promover uma igualdade negada – pois o *jeitinho* iguala as partes envolvidas – e articular o confronto com as leis que não dizem respeito ao modo de organização social da população.³⁷

Disposta esta situação, voltamos a DaMatta. Segundo o autor, um “milagre brasileiro” está no fato de não haver reflexão social sistemática acerca de como é disposta a sociedade brasileira, ou seja, acerca das teias de amizade e solidariedade.³⁸ Apesar de se reconhecer que a maior parte das leis formais não tem eficácia

33 *Ibidem*, p. 68

34 *ibidem*, p. 74.

35 *Ibidem*, p. 123.

36 ROSENN, p. 54.

37 SOUZA, 1999. P. 135.

38 DAMATTA, 1997. P 81.

simbólica no país, deve-se lembrar que o *jeitinho* cria uma relação de igualdade entre as pessoas envolvidas, desigualando-as dos demais cidadãos e elevando-as à condição de “pessoas”. Não há dúvida de que vige aí, em uma das facetas do *jeito*, uma lógica perversa: o imperativo brasileiro universal de “levar vantagem em tudo” e sobre todos.

4. A Prática (para)Legal

Esta relação singular que o brasileiro tem com a lei, ou seja, a utilização do instituto do *jeito* está presente em todos os âmbitos sociais. Neste sentido, pode-se, entender a torção da lei como o emprego de uma exceção. A lei é válida, mas, para o caso escolhido, ela não se aplica. Pela necessidade, então, um caso particular pode fugir à obrigação de observância da lei. O estado de exceção aparece para preencher uma lacuna fictícia no ordenamento – impossibilidade de resolver como aprover um caso particular – criada pela necessidade, a qual não é interna à lei, mas se refere à possibilidade de sua aplicação à realidade³⁹.

O que caracteriza o estado de exceção é um *estar fora, e ao mesmo tempo pertencer*⁴⁰. Ora, o que mais caracteriza o *jeito* é exatamente este deslizamento entre o legal e o ilegal, o estar no ordenamento jurídico e, ao mesmo tempo, não estar; por isso, é considerado *para-legal*.

No estado de exceção acontece o isolamento da “força da lei” em relação à lei. Assim, a norma está em vigor, mas não se aplica – já que não tem força – e, por outro lado, atos que não têm valor de lei, adquirem sua força. O estado de exceção, portanto, é um espaço de anomia onde o que está em jogo é uma força de lei, sem lei; e, por isso, Agamben escreve força de *lei*. No estado de exceção ocorre a abertura de um espaço em que norma e aplicação estão separados e uma pura força de *lei* realiza uma norma cuja aplica-

39 Neste sentido: AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004 p. 46-48

40 AGAMBEN, 2004. P. 57.

ção foi suspensa; a norma, assim, é aplicada desaplicando-se⁴¹. O que vigora, então, é uma pura força – de decisão – *sem lei, critério ou significado*.

No sentido contrário a esta suspensão da norma, é importante citarmos o positivismo jurídico. Primeiramente, segundo Kelsen, norma

é o sentido de um ato através do qual uma conduta é prescrita, permitida ou, especialmente, facultada, no sentido de adjudicada à competência de alguém. Neste ponto importa salientar que a norma, como sentido específico de um ato intencional dirigido à conduta de outrem, é qualquer coisa de diferente do ato de vontade cujo sentido ela constitui. Na verdade, a norma é um dever-ser e o ato de vontade de que ela constitui um sentido é um ser.⁴²

Kelsen pouco se dedica à interpretação do direito em sua obra. Mas afirma que a interpretação da norma significa o entendimento por via cognoscitiva do sentido do objeto a ser interpretado levando à fixação de uma *moldura* do Direito e, em decorrência disso, à consciência de que há diversas possibilidades *dentro* dessa moldura⁴³. A norma, portanto, permite uma variedade de interpretações ao operador do direito, mesmo porque a própria estrutura lingüística posta na lei não é perfeitamente exata. Contudo, deve-se salientar que há uma moldura, isto é, há um limite à interpretação.

São interessantes as sugestões dadas por Dimitri Dimoulis para que haja um distanciamento entre o intérprete e a norma, a fim de que as preferências subjetivas não influenciem na decisão, que deve manter-se na “moldura”. São elas: (1) *distanciamento na enunciação*, a qual pugna que a interpretação seja feita em uma narrativa indireta, não em primeira pessoa, tratando exclusivamente do conteúdo norma e não de opiniões pessoais; (2) *proibição de correção*, afirma que o intérprete não pode corrigir a von-

41 *Ibidem*, 2004. p. 61-63

42 KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 6

43 *Ibidem* p. 390

tade do legislador, proibindo-o de tomar este lugar; (3) *distinção entre papel do intérprete e papel do cidadão*, a opinião pessoal deve ser estar separada da interpretação.⁴⁴

Segundo Dimoulis, no meio jurídico brasileiro, mais precisamente nos debates das últimas décadas, o positivismo jurídico tem sido rejeitado e suspenso.⁴⁵ Surgem, neste plano, os adeptos de uma doutrina chamada *pós-positivismo*. Para o autor, trata-se da retomada de uma visão idealista do direito; esta doutrina brasileira, pugna pelo resgate de princípios e valores, reaproximando a Ética e o Direito, abrangendo a razão prática na metodologia do direito.⁴⁶

É alarmante a conclusão de Dimoulis acerca da adoção deste pós-positivismo brasileiro:

Na prática, a rejeição do positivismo jurídico oferece uma espécie de carta de alforria ao intérprete para que ele atribua às normas jurídicas o sentido que considere mais adequado (...).

Nesse âmbito, a interpretação jurídica é vista como *pretexto* para impor aquilo que o intérprete considera como a melhor solução de um conflito social. Quando se afirma que o decisivo para a aplicação do direito é o “homem” e não o conjunto das normas válidas, esse “homem” poderá decidir aquilo que reputar adequado, segundo preferências e crenças subjetivas.⁴⁷

O pós-positivismo, como se disse, proclama a força dos princípios no Direito. Para Dimoulis, considerar que a solução de casos concretos possa ser dada a partir da ponderação entre princípios é irracional. Por exemplo, não é possível dizer quando pode se permitir um aborto com base no direito à vida; ou, o princípio da dignidade da pessoa humana não dá solução jurídica à clonagem

44 DIMOULIS, Dimitri. *Positivismo Jurídico: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político*. São Paulo: Método, 2006. P.128-129.

45 *Ibidem*, p. 45.

46 *Ibidem*, p. 49-51.

47 *Idem*, p. 60.

ou a pesquisas biogenéticas.⁴⁸ Dessa forma, sob a justificativa de “principiologizar” a interpretação, amplia-se o poder discricionário de decisão do juiz, em detrimento do legislador.⁴⁹

Com o advento deste pós-positivismo, e sua licença para a flexibilização do direito, ou seja, a possibilidade de “pilotagem” da lei, cabe discutir de que forma esta prática chega ao Poder Judiciário brasileiro. Hoje se percebe, nos tribunais superiores, um movimento que tende à flexibilização da ordem jurídica, por meio de decisões que se “esgueiram” pelas normas.

É exemplificativo, portanto, o seguinte trecho do voto-vista do Ministro do Supremo Tribunal de Justiça, Eros Grau:

(...) ao interpretarmos/aplicarmos o direito não nos exercitamos no mundo das abstrações, porém trabalhamos com a materialidade mais substancial da realidade. Decidimos não sobre teses, teorias ou doutrinas, mas situações do mundo da vida. Não estamos aqui para prestar contas a Montesquieu ou a Kelsen, porém, para vivificarmos o ordenamento, todo ele. Por isso o tomamos na sua totalidade. Não somos meros leitores de seu texto – para o que nos bastaria a alfabetização – mas magistrados que produzem normas, tecendo e recompondo o próprio ordenamento.⁵⁰

Em outro acórdão, Mandado de Segurança 26.690-2, que tratava da constitucionalidade do ingresso ao Ministério Público Federal de uma candidata que não possuía os três anos de atividade jurídica exigidos pelo art. 129, § 3º da Constituição Federal – em concurso público feito após a vigência desta norma –, mas que já atuava como promotora no Ministério Público Estadual, o Ministro Eros Grau utiliza, além de outros, o seguinte argumento:

Estamos aqui, Senhor Presidente, diante daquilo que Vossa Excelência mencionou, em um certo momento e ocasião, como um caso

48 *Ibidem*, p. 253.

49 *Ibidem*, p. 60.

50 STF – Agravo Regimental 3.034-2, Paraíba – Relator Min. Sepúlveda Pertence.

fronteiriço, que reclama uma análise tópica. Eu diria, ainda acrescentando alguns subsídios ao meu voto escrito, que é numa situação como essa que fica muito clara a beleza e nobreza do ofício da interpretação do direito, interpretação do direito como construção da norma. Nós não somos meros leitores de textos normativos. Fôssemos meros leitores de textos normativos, bastaria a nós a alfabetização. Nós fazemos muito mais do que isso porque aqui integramos o ordenamento jurídico.⁵¹

Acompanhando o voto do Ministro Eros Grau, pronunciou-se o Ministro Carlos Britto:

Tenho, para mim, que, na linha do voto do Ministro Eros Grau, estamos aqui exercitando a interpretação como uma técnica de descoberta construção – vou um pouco além, não fico só na construção – da norma constitucional de que precisamos para resolver este caso, a comprovar que o juiz não é mesmo uma espécie de traça de processo, de ácaro de processo, ele é um ser do mundo e tem de atentar para a vida tal como a vida se nos dá, (...) a exigir muitas vezes uma solução exclusiva para o caso.⁵²

Ainda no mesmo acórdão, é interessante ressaltar o voto do Ministro Menezes Direito:

(...)Mas nessa circunstância precisa, considerando o período em que ocorreu, sem nenhuma racionália no tocante à hermenêutica ou à questão da interpretação da unicidade da carreira, sem nenhuma necessidade de qualquer tipo de interpretação, no caso concreto, excepcionalmente, se pode reconhecer o direito da impetrante em fazer o concurso do Ministério Público Federal, porque aquela exigência que hoje veio com a emenda nº45 não se aplicaria no momento em que ela fez o ingresso para o Ministério Público estadual. Numa palavra, o que estou dizendo é que nenhum raciocínio substitui o critério de excepcionalidade quanto ao julgamento do caso concreto.⁵³

51 STF – Mandado de Segurança 26.690-2, Distrito Federal – Relator Min. Eros Grau.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

Este trecho do voto do Ministro Menezes Direito passa a impressão de que há aí a pura decisão, a despeito da lei ou sua interpretação: o caso parece ter produzido o direito. Ao final foi julgado como constitucional o ingresso da candidata no Ministério Público Federal.

Percebe-se, pois, um modo singular de lidar com a lei. Ela pode ser flexibilizada ou suspensa diante de determinados casos concretos. Consoante Agamben, o estado de exceção traz um espaço onde a norma e sua aplicação se separam e uma pura força de decisão realiza uma norma cuja aplicação foi suspensa.⁵⁴ Partindo das mesmas premissas quanto à suspensão de normas, o instituto do *jeito*, esta forma “especial” de resolver uma situação difícil ou proibida, seja por meio da burla a alguma norma legal, seja por meio da habilidade e esperteza⁵⁵, difunde-se, e parece atingir o Poder Judiciário.

5. Conclusões

Na pesquisa apresentada tentou-se demonstrar alguns elementos culturais brasileiros que chamam a atenção quando se pretende tratar da cultura jurídica do país e da subjetividade brasileira. Este escrito aventurou-se a evidenciar a construção histórica de práticas como o *jeitinho*, e a caracterização de uma sociedade dividida entre códigos éticos dúbios, decorrência de uma organização que tem por base as relações pessoais.

Ensaaiou-se uma ligação entre o *jeito*, categoria popular de ação, utilizada por todos – ou quase todos –, e algumas das práticas do poder judiciário. Defende-se aqui que a linha teórica que possibilita esta conexão entre *jeito* e o plano jurídico, ou seja, aquilo que vela esta cínica união, é o *pós-positivismo* do Brasil.

Ao afirmar que o *jeitinho* é prática comum em todos os âmbitos sociais não se tem a ingênua ideia de que não existem de-

54 AGAMBEN, 2004. P 61, 62.

55 BARBOSA, 1992. P. 32-33

sigualdades sociais abissais, e de que o alcance da burla às normas não é diferente para cada pessoa, a depender da sua esfera socioeconômica e da extensão de sua teia de relações. O que se pretende com esta afirmação é trazer uma responsabilização dessas práticas. Deve-se ter em mente que a sociedade, agindo deste modo, *chancela* a utilização do *jeito* em todos os âmbitos sociais, do campo jurídico ao político.

Além disso, para longe do discurso entusiástico que transforma o *jeito* em base da identidade cultural – e cordial – brasileira, é importante ressaltar que sua prática, apesar de produzir uma (dissimulada) igualdade, produz a desigualdade daquele que não está envolvido no programa. Ou, como diz Ricardo Goldenberg de forma um pouco mais incisiva: “não existe esperto sem um tolo em virtude de quem o primeiro pode realizar-se como tal”⁵⁶.

Defendeu-se que há uma falta de eficácia simbólica da lei formal, que é posta sem nenhuma preocupação quanto à sua exequibilidade e eficiência. É preciso mostrar que esta falha na articulação simbólica da lei formal, assim como a famosa lei universal de “levar vantagem em tudo”, que, de certo modo, está no horizonte do *jeito*, são duas faces da mesma moeda. Neste espaço de legitimação social de burla às leis muitos direitos se perdem e são esquecidos. Resta saber o que podemos fazer com *isso* que nos foi legado...

56 GOLDENBERG, Ricardo. *No círculo cínico, ou, Caro Lacan, por que negar a psicanálise aos canalhas?* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 68.

6. Refêrencias Bibliograficas

- ADORNO, Sérgio. **Os aprendizes do poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BARBOSA, Lúvia. **O jeitinho brasileiro**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- CRISTIANI, Claudio Valentim. O direito no Brasil colonial. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org). **Fundamentos de história do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.
- DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DIMOULIS, Dimitri. **Positivismo Jurídico**: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político. São Paulo: Método, 2006.
- GOLDENBERG, Ricardo. **No círculo cínico, ou, Caro Lacan, por que negar a psicanálise aos canalhas?** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- GUYOMARD, Patrick. A Lei e as leis. In: ALTOÉ, Sônia. **A Lei e as leis – Direito e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Revinter, 2007.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IANNI, Octavio. **Enigmas da Modernidade-Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.
- ROSENN, Keith S. **O jeito na cultura jurídica brasileira**. Rio de

Janeiro: Renovar, 1998.

SOUZA, Mériti de. **A experiência da lei e a lei da experiência:** ensaios sobre práticas sociais e subjetividades no Brasil. Rio de Janeiro: Revan; São Paulo: FAPESP, 1999.

VENANCIO FILHO, Alberto. **Das arcadas ao bacharelismo:** 150 anos de ensino jurídico no Brasil. São Paulo: Perspectiva, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. **História do direito no Brasil.** Rio de Janeiro: Forense, 2005.

A utopia necessária de bloch

Guilherme Coimbra Felix Cardoso¹

Resumo: *O artigo pretende demonstrar a importância do pensamento utópico para a mudança do presente com vistas ao futuro. Trata especificamente do pensamento de Ernst Bloch, talvez o marxista mais otimista e esperançoso, que desenvolveu a temática da utopia concreta em contraposição à utopia abstrata.*

Abstract: *The paper aims to demonstrate the importance of utopian thinking to change the present, with a view to the future. Deals specifically with the thought of Ernst Bloch, the Marxist perhaps more optimistic and hopeful, who developed the theme of concrete utopia as opposed to abstract utopia.*

1. Introdução

Há um descrédito em relação à utopia herdado dos séculos XIX e XX. As perversões totalitárias em suas diversas vertentes – nazismo, stalinismo, fascismo –, os grandes planejamentos econômicos, políticos e sociais que não deram certo, as grandes guerras que buscavam novas humanidades, tudo isso foi responsável por considerar a utopia até mesmo a pior das projeções humanas. A filosofia no século XIX e XX, de modo geral, abandonava a utopia a uma espécie de metafísica de fantasias.

É contra a corrente desse pensamento, que se levantou Ernst Bloch. Judeu alemão, nascido pobre, exilado ao tempo de Hitler, perseguido na Alemanha Oriental pelos stalinistas, viveu 92 anos de atividade intelectual e política com olhos voltados ao futuro. Quando faleceu, no final da década de 70, havia conseguido res-

¹ Acadêmico do Curso de Graduação em Direito da UFSC, atualmente cursando a 4ª. fase.

tituir para até então combatida idéia de utopia uma dignidade filosófica ímpar.

Os temas principais da sua filosofia do direito, direito natural e dignidade humana, quando lidos apressadamente, permitem até identificá-los com algum passadismo jusfilosófico. Muito pelo contrário. Bloch critica o método jusnaturalista, e sua construção jurídica é, na verdade, uma dialética da dignidade. Talvez por isso, poucos tenham atentado, até o presente, para sua imersão profunda nos limites do discurso jurídico tradicional e para sua postulação radical de uma sociedade sem domínio.

Hoje, uma filosofia jurídica que trate da utopia se revela uma reflexão incômoda, mas necessária. Embora os tempos presentes se anunciem como impossibilidade, há multidões de injustiçados, explorados, angustiados, indignados e mesmo livres esperançosos cujas energias acumuladas reclamam a possibilidade. A dialética do amanhã novo saído das lutas de hoje ainda é um projeto de muitos. Por estes, pensamentos como os de Bloch fazem sentido.

2. O “novo” tem sua origem no “velho”:

A história e o tempo revelam-se como uma espécie de luta aparentemente escondida dos impulsos humanos, pois determinam vontades, esperanças e sentidos que escapam, muitas vezes, dos acontecimentos imediatos e das contradições objetivas. Por exemplo, o modo de ver o mundo pela escatologia judaico-cristã, ao anunciar a salvação, acaba por dar um sentido à história que um observador externo talvez seja incapaz de dimensionar. Nela, a escatologia judaico-cristã, o hoje é pelo amanhã.

Há uma pluralidade de perspectivas que reclama a história para sentidos muito distintos. O Iluminismo, por exemplo, critica veementemente a escatologia cristã pondo em lugar da salvação do homem por Deus, a salvação do homem por si mesmo. O marxismo, por sua vez, herdeiro e crítico da modernidade, ainda assim anuncia novos tempos, os da humanidade efetivamente socialista. A modernidade se apresentará deste modo, como uma

luta pelo tempo, pela sua interpretação e esperanças.

Contudo, todas essas doutrinas de pensamento apesar das críticas que fazem entre si, muitas vezes herdam grande parte das construções das doutrinas que criticam. O “novo” sempre traz consigo algo do “velho”. Pois é do “velho” que o “novo” nasce, e em princípio se apoia. O Iluminismo, de certa maneira, não se insurge contra a linearidade do tempo cristã, que é orientada pelo amanhã. Mas também o movimento das luzes aposta no presente melhor que o passado e no futuro melhor que o presente.

A linearidade do tempo faz pressupor ainda, no pensamento iluminista, a superação do problema da religião, como forma de cumprir o progresso natural da humanidade. Mas não é a negação do sentido do tempo que está em causa no Iluminismo: ele mantém a estrutura judaico-cristã, apenas elimina seu conteúdo e seus métodos. A estrutura linear do tempo, assim, apresenta ao menos duas grandes variantes de uma mesma visão.

Para a variante cristã, a esperança se dará pela promessa da revelação. O futuro desnudo pelo anúncio revela o sentido do presente. Já a variante iluminista olha o passado como constatação do progresso hoje e induz a esperança no futuro como decorrência. A esperança iluminista, assim, é indutiva, ao passo que a judaico-cristã é dedutiva, decorrente de promessas.

Um elemento essencial que se faz presente na modernidade, e se demonstra também um salto qualitativo, é o voluntarismo, que ao contrário do caráter contemplativo da esperança judaico-cristã se revela crucial para as filosofias política e jurídica do Iluminismo: o amanhã virá pela vontade, porque por esse impulso o ontem se fez hoje.

Os primeiros abalos na linearidade do tempo virão após a filosofia do Iluminismo. Até então, as disputas entre conservadores cristãos e progressistas iluministas eram de forma e conteúdo, mas nunca de fundo. Somente a inauguração do conceito filosófico da História, a partir de Hegel, trará impasse estrutural ao jogo filosófico alicerçado por séculos judaico-cristão-iluministas. O

tempo hegeliano – e marxista – impõe outras tarefas ao sentido do progresso e da história.

2.1 A Persistente Esperança:

A característica do Iluminismo na história é a de um frescor ainda não esgotado. As suas promessas não-cumpridas não parecem ser a rejeição total dos seus próprios ideais. O marxismo, na crítica às classes que empunharam esses ideais e na crítica aos seus métodos, parece ainda respeitar um corpo mínimo comum de aspirações e objetivos.

A liberdade e a igualdade exprimem, ao mesmo tempo, os sonhos anti-absolutistas iluministas e os desejos igualitários marxistas. Ao não negar todo o passado, o Iluminismo incorpora os eventuais tesouros do ontem em busca do melhor do futuro. O marxismo, por sua vez, anuncia o cumprimento de todos os ideais que o Iluminismo é incapaz de oferecer.

A trajetória das esperanças iluministas é radiante, mas, de certo modo, fracassada. Daí constatar-se que, em termos de intensidade e talvez de paixão, o marxismo tenha encampado a tarefa de modelar os tempos novos. A força utópica do marxismo confirmou-se como a mais ampla; seus sonhos socialistas, maiores e mais hercúleos que os liberais iluministas. Comum ao marxismo e ao iluminismo, no entanto, é a esperança fundada na razão.

No caso do Iluminismo, é o progresso da razão o próprio motor do progresso da história, como se fossem engrenagens mecanicamente ligadas. Ao Iluminismo, a razão trata de esclarecer e, neste processo, ela é suficiente em si mesma para a consecução da libertação. No marxismo, trata-se da razão crítica, que reconhece seus próprios limites, mas que, ainda assim, só conhece uma dialética que seja um esclarecimento racional para chegar à práxis da transformação. Isso porque, para o marxismo, nem toda razão é transformadora, e nem toda transformação é esperançosa.

3. Marx, o rompimento com o idealismo:

Na história do pensamento político e filosófico contemporâneo, a obra de Marx representa uma referência ao mesmo tempo crucial, mas potencialmente plurívoca quando trata da utopia. Marx pode ser tomado como o mais alto expoente da utopia da transformação humana no mundo contemporâneo e também como o maior negador da utopia. Não só os pensadores do marxismo divergem a respeito dos seus encaminhamentos da questão utópica, mas também divergem da leitura a respeito do tema no próprio Marx.

Surgindo do imo de todas as ambigüidades de Marx, no entanto, está um horizonte profundo e singular, que talvez seja o unificador maior de seu pensamento e tábua comum de todos os marxismos, por mais variados que sejam: o marxismo é uma filosofia da transformação, do anúncio do amanhã da libertação. Seja por causas econômicas necessárias, seja por razão da luta, o marxismo é uma filosofia que se vale do passado e do presente para vislumbrar o futuro.

Embora as correntes de interpretação de Marx queiram inscrevê-lo ou afastá-lo da questão da utopia, é inegável e comum a todas as vertentes do marxismo o fato de que este aponta para o futuro, para a transformação do presente em um amanhã de superação do capital. E, assim sendo, se ainda se quiser em algum momento imputar a Marx alguma espécie de messianismo, ela é necessariamente de pés no chão e calcada na práxis ou, dizendo de outra forma, uma espécie de utopia sem ser jamais idealista nem, ironicamente, utópica. Nisto convergem todas as interpretações sobre Marx.

Assim como Sócrates, que rompeu com o cosmos em sua filosofia, direcionando-se para os problemas internos do homem, Marx deu um novo e específico sentido à filosofia. Marx rompe com toda a filosofia alemã, idealista, que se bastava em interpretar o mundo. Dizia ele que toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que orientam a teoria para o misticismo en-

contram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática.

No entanto, o ápice da diferenciação entre o velho idealismo como imobilismo da interpretação e a práxis como atividade de interpretação revolucionária será o encaminhamento da filosofia para a transformação. Por isso o conhecido fecho das Teses sobre Feuerbach é explícito: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de forma diferente, o que importa é mudá-lo”. De certo modo, Marx sela um destino inarredável à atividade filosófica e a seu pensamento geral: a filosofia deve servir à transformação. O cerne do pensamento de Marx está em mudar o mundo. Está em se ocupar da sociedade dominada, capitalista, e das possibilidades de sua transformação.

3.1 Marx utópico

A utopia em Marx é, mais que um tema, um resultado implícito de seu pensamento e do apontamento de sua práxis política. Podem-se perceber no pensamento de Marx, fases bastante claras quanto ao proposto da utopia. Em suas obras iniciais, o socialismo utópico é-lhe uma referência fundamental, ainda que seja, no mais das vezes, como nas suas obras da década de 1840, para negá-lo em face de uma suposta cientificidade revolucionária.

No entanto, na fase madura do pensamento marxista, há um salto qualitativo que, se representa de um lado abandonar a temática explícita da utopia, parece, pelo contrário, melhor delineá-la na medida em que ela passa a se a resultante necessária e óbvia do processo de crítica do capital e de revolução social. Deixando de lado o binômio socialismo utópico *versus* socialismo científico, Marx mergulha estruturalmente nas entranhas do capital para analisar as formas de sua superação numa economia que seja resultante da mudança das relações de produção e do desenvolvimento das forças produtivas.

Demonstra-se, assim, que Marx rechaça o socialismo utópico não pela fronteira final a ser estabelecida, mas sim pelo déficit de análise do presente e dos meios e alternativas para a saída do capi-

tal em direção à sociedade socialista. Comungando de um mesmo fim, não comunga, no entanto, dos meios, nem tampouco da ingênua esperança no amanhã. Por isso, no pensamento de Marx, o socialismo utópico é muito mais um esboço incompleto, que deve ser rechaçado apenas pelas suas carências e suas fragilidades, do que propriamente um projeto singular que devesse ser tomado na conta de um opositor do socialismo científico.

Marx entende que falta ao socialismo utópico não bons ideais e horizontes, mas sim a crítica para que se chegue a estes. Restam débeis, assim, as tentativas de furtar do pensamento de Marx uma expressão utópica.

3.2 Conceituação

Para entender o pensamento de Marx, necessário se faz a conceituação de ícones chaves em seu pensamento: um, as forças produtivas e outro, as relações sociais de produção.

A ação dos indivíduos sobre a natureza é expressa no conceito de forças produtivas – o qual busca apreender o modo como aqueles obtêm, em determinados momentos, os bens que necessitam e, para isto, em que grau desenvolveram sua tecnologia, processos e modos de cooperação, a divisão do trabalho, habilidades e conhecimentos utilizados na produção, a qualidade dos instrumentos e as matérias-primas de que dispõem. Esse conceito pretende, pois, exprimir o grau de domínio humano sobre a natureza.

O conceito de relações sociais de produção refere-se às formas estabelecidas de distribuição dos meios de produção e do produto, e o tipo de divisão social do trabalho numa dada sociedade e em um período histórico determinado. Ele expressa o modo como os homens se organizam entre si para produzir e as diversas maneiras pelas quais os membros da sociedade produzem e repartem o bolo.

O conjunto das forças produtivas e das relações sociais de produção de uma sociedade forma sua *base* ou *estrutura* que, por sua vez, é o fundamento sobre o qual se constituem as instituições

políticas e sociais. Esta base material é, portanto, expressa no conceito de modo de produção que serve para caracterizar distintas etapas da história humana. Já as formas jurídicas, políticas, espirituais e de consciência estão dentro do conceito de *superestrutura*, pois se apóiam na *estrutura*, ou seja, não podem ser compreendidas por si mesmas, são instâncias que não possuem autonomia, dependem da estrutura, ou seja, do modo como se produz a vida (força produtiva) e do modo como se reparte o quinhão da vida (relações sociais de produção)

3.3 Marx revolucionário

Nas obras finais da sua juventude, Marx já aponta para uma teoria revolucionária de acento político-econômico, fugindo de qualquer armadilha humanista de tipo institucionalista-liberal. Marx, desde o início, afasta-se da compreensão da revolução como mera alteração política e jurídica. No entanto, as primeiras obras são fundadas numa expectativa de que as contradições do capital levariam a oposição de classes a uma extrema tensão e daí necessariamente à ruptura da dominação econômica.

Nas obras de sua maturidade e, em especial, em *O Capital*, Marx estabelece um outro nível de abordagem a respeito da relação entre forças produtivas e relações de trabalho. Ao invés de propor um procedimento mecânico no qual a mudança dos meios de produção gera necessariamente a mudança do sistema econômico, Marx propõe uma dialética entre forças produtivas e relações de produção. As relações de produção capitalistas geram forças produtivas específicas, e a transição ao socialismo é ao mesmo tempo a ruptura com as forças produtivas capitalistas e sua relação de produção.

O papel das superestruturas, dentre as quais o direito, nesta proposta da análise marxista, é bastante importante. O direito não se presta apenas como elemento que se reiteraria tanto no capitalismo quanto em qualquer sociedade pós-revolucionária, de sorte que até mesmo se pudesse esboçar algum socialismo jurídico dentro do capitalismo. Pelo contrário, o papel exercido pelo direito

no capitalismo é vital, na medida em que, por meio das categorias jurídicas, do sujeito de direito e do contrato, por exemplo, dá-se a própria estruturação do sistema.

Assim, as forças produtivas e a superestrutura, como o direito, hão de se revelar necessárias e dialéticas em face das relações de produção, implicando-se mutuamente. A proposta de Pachukanis, de considerar o fim do capitalismo o fim do direito, explica-se por essa vertente de interpretação do marxismo, mais fiel a *O Capital*. O resultado dessa visão dialética entre forças produtivas e relações de produção é o extremo refinamento teórico da posição de Marx na maturidade, em *O Capital*, tendo em vista que tal implicação mútua abre campo à ação revolucionária, e não ao mero mecanicismo da evolução histórica.

Numa visão mecanicista do pensamento de Marx, poder-se-ia interpretar que o mero agravamento das contradições levasse ao fim do capitalismo, por força de uma instabilidade inerente às relações de exploração do capital. A perspectiva econômica de Marx, no entanto, se baseia em outros pressupostos e, nessa dialética, conduz sua interpretação da revolução para os quadrantes da luta de classes.

4. Ernst Bloch, o messiânico

Bloch já era um filósofo um tanto quanto diferente ao final da década de 1910. Frequentou em 1919 o círculo intelectual de Max Weber, e era tido por esse grupo como místico religioso preocupado com questões apocalípticas, no dizer irônico a seu respeito daqueles que conviviam com Weber. Essa visão não surpreende, pois o weberianismo, ao acentuar o desencanto com o mundo promovido pelo capitalismo, leva Bloch a um curioso movimento escatológico, que já antecipava muito de suas futuras posições.

Como se disse, o trajeto inicial de Bloch revela-se uma espécie de anúncio de toda sua obra posterior. Sua metodologia, desde o início, é um amálgama de metafísica com marxismo, do qual nunca quis se desvencilhar no futuro. A grande influência

inicial de Bloch é, certamente, a mística judaica. Junto dela, o movimento gnóstico, além de uma espécie própria de consideração a respeito do protestantismo e do catolicismo, formarão a base do explosivo pensamento blochiano.

A gnose, com suas perguntas a respeito das origens e do futuro e de quem são os homens, oferece uma espécie de linguagem básica dos textos de Bloch. O filósofo também faz uso do expressionismo como forma de alcançar objetivos filosóficos mais profundos. Tais quais as parábolas evangélicas, essas imagens têm um sentido de arrebatamento, que impossibilitam qualquer indiferença em relação às questões tratadas. De alguma forma, é de se dizer, Bloch associa o expressionismo ao marxismo, no sentido de que este é uma filosofia que busca a transformação.

O problema da utopia revela-se, desde o início, o grande tema de Bloch. Todo o arco dos ramos da filosofia – filosofia da estética, política, do direito, da religião – está orientado para Bloch, de acordo com o problema da utopia, e tem por ambiente de diálogo o marxismo. Bloch e Marcuse, ambos os mais longevos de sua geração, restaram os únicos otimistas da filosofia marxista em face da negatividade geral que dominou a parte final do pensamento do século XX.

4.1 Bloch e a utopia necessária

O temário de Bloch parece, em primeira vista, amplamente invulgar para um marxista tradicional: o tema da utopia é um dos temas da diferença do marxismo para com o assim reputado socialismo utópico, sendo que Marx e Engels se dedicaram, minuciosamente, a separar o materialismo histórico e dialético – socialismo científico – de qualquer humanismo utópico idealista que também arrogasse a si a inspiração socialista.

Bloch é bastante ciente desta cisão entre o socialismo utópico e o socialismo científico e inscreve-se claramente nas fileiras segundas, marxistas. Para tanto, lançará os olhos ao problema da utopia com uma outra perspectiva. Superando a velha dicotomia marxista, Bloch separará aquela que denominou utopia concreta

daquela que reputou por utopia abstrata.

Sua premissa é uma reflexão partida da realidade e de suas contradições, buscando perceber as latências e as possibilidades efetivas. Assim sendo, há de separar aquela utopia abstrata, idealizada, da utopia concreta, que está ligada à situação real da história e de suas contradições e que, por não apostar na projeção ou na idealização, vincular-se-á à atividade humana, à práxis orientada para o futuro.

O caminho de Bloch para a construção de uma filosofia marxista da utopia começa da constatação da incompletude humana: o homem deseja porque ainda não tem, tem esperanças porque não é. A causa de tais desejos, dirá Bloch no *Princípio Esperança* (talvez, sua obra mais importante), reside na necessidade, na carência. Bloch vale-se recorrentemente, na maior parte de suas obras, dessa imagem da carência, exemplificada pela fome.

O conceito blochiano de fome leva ao impulso. Que se dizer, com isso, que a carência se direcionará ao buscar. A necessidade conduz à mudança, que impõe a busca de uma nova situação, tendo em vista a superação da fome. Por conta desse impulso que arte da fome, Bloch escalona os níveis de busca humana, a começar por um desejo vago, até chegar ao nível profundo da vontade.

Tais desejos, que levantam o homem de sua condição de fome e o impulsionam para mais além, são cotejados, por Bloch, com a teoria psicanalítica de Freud, buscando traçar possíveis paralelos. A teoria freudiana constrói uma conhecida e divulgada visão a respeito dos desejos, situando-os no nível das frustrações e das necessidades passadas, que se localizam no inconsciente. O impulso, para Freud, se dá pelo passado: as feridas do ontem inquietam o presente.

Bloch, neste ponto, dá margem a uma teoria dos desejos amplamente diversa da freudiana: no *Princípio Esperança*, postula os desejos futuros. Dirá Bloch que Freud se engana na medida em que liga os desejos simplesmente à história do passado do indivíduo, centrando-o nas inquietações sexuais. O homem possui

desejos futuros, motivações novas que devem saciar suas necessidades e carências, e tais impulsos não se devem a causas passadas, mas são amplamente orientadas pelo que virá.

Prosseguindo em seu paralelo com Freud, Bloch chega a um dos fundamentos do freudismo, a teoria dos sonhos. Tal qual lida com a questão do desejo, também no sonho Bloch aponta o caráter reativo da teoria freudiana, ligada ao passado e negadora do futuro. De fato, toda a psicanálise freudiana se funda na tentativa de hermenêutica dos sonhos como identificação dos traumas, recalques e vivências do passado do paciente. Bloch chamará estes sonhos de “sonhos noturnos”, os sonhos que liberam o passado.

Por isso, em oposição aos sonhos noturnos, Bloch encaminha a reflexão acerca dos “sonhos diurnos”, os sonhos acordados. Propõe essa categoria de sonhos identificando-a com tudo aquilo que se faz não mediante a utilização do inconsciente reprimido, mas sim do consciente, que se vale de instrumentos imediatamente racionais para consecução. O sonho diurno é uma deliberada tentativa de transcendência; o sonho noturno nasce da repressão oculta dos desejos, de sua castração que precisa inconscientemente ser rompida.

Enquanto no sonho noturno sua irrupção se dá como forma de engano da autocensura, o sonho diurno se vale de toda a potencialidade da vontade, da fantasia criadora, da deliberada intenção de se furtrar ao presente remetendo-se para o futuro. A utopia há de se valer de tais sonhos diurnos como forma de antecipação de consciência e realidade. O sonho diurno tem por características ainda não se concretizar efetivamente, mas libera energias volitivas e exercícios de consciência e de racionalidade que se encaminham para o sentido da concretização posterior.

Revela-se, assim, em Bloch, ao contrario de Freud, a construção de uma categoria fundamental da interioridade humana, a antecipação. Bloch há de cuidar do que revela sinais do futuro, antecipando-o e fornecendo elementos para o seu desejo e sua concretização, contrastando-se com Freud, que em sua teoria lança olhos ao passado. Os desejos pré-conscientes de futuro e a

consciência antecipadora são funções que se destinam a projetar, de um estado de não-ter ou não-ser, um futuro de ter e ser. O nível do desejo, ao menos, há de abrir portas para o vir-a-ser, razão pela qual as motivações geram energias liberadoras que podem se revelar aproveitadas para os grandes desejos utópicos concretos.

Dado que o problema do ser não é o problema do indivíduo, mas de toda a totalidade das circunstâncias, da situação existencial e da própria sociabilidade, Bloch propugna um início ontológico bastante profundo: se o ser se revela para o futuro, isso quer dizer que toda a natureza está aberta para o vir-a-ser; portanto ela é incompleta. A natureza incompleta é um dos fundamentos da profunda ligação entre o homem e a situação existencial. A humanidade faz parte dessa incompletude existencial, daí que está lançada para o seu próprio aperfeiçoamento, para se completar, buscando extinguir a fome e, portanto, tornar-se plena. A imanência ao se revela: a esfera da atividade ou da cultura humanas não é um projeto alheio à natureza, pois o todo da natureza está lançado na mesma circunstância de incompletude.

5. Conclusão

Pelos corredores do curso de direito da UFSC podem-se perceber algumas características bem peculiares do pós-modernismo contemporâneo. Nas primeiras fases do curso, todos os alunos estão otimistas quanto às suas carreiras e ao futuro, mas, conforme o tempo vai passando, o desânimo do pós-modernismo vai se fazendo presente, dia após dia. Alguns chegam a largar ou trancar o curso, outros persistem unicamente em busca do diploma.

Dá-se o que eu chamaria de síndrome do pessimismo platônico. Platão em sua obra tinha ao começo, uma visão bastante otimista com relação ao direito. Contudo essa visão mudou completamente depois que o filósofo viu seu mestre Sócrates condenado a beber cicuta. Formalmente foi condenado pelo direito. Depois de tal fato nada dentro do direito poderia ensinar uma boa interpretação ao filósofo Platão.

Tal pessimismo se faz presente também entre os professores. Por parte dos alunos é uma verdadeira maratona até o final do curso. O curso de direito seria como um oceano imenso a ser atravessado a nado, em que há algumas ilhas de descanso antes de se chegar ao verdadeiro destino. Essas ilhas de descanso são os ínfimos professores com boa vontade e otimismo.

Com certeza, falta a esses desanimados um pouco dos “sonhos diurnos” de Ernst Bloch. A utopia concreta de Bloch talvez nunca se fez tão necessária, principalmente para os teóricos da revolução que muitas vezes são os mais “mochos” em esperança, em fé e em um futuro melhor.

Não cometamos os mesmos erros da vulgata marxista tradicional. Façamos aquilo que o filósofo Alessandro Baratta nos aconselha: interpretemos o marxismo como um edifício aberto, livre de toda forma de dogmatismo. Façamos como Bloch, não descartemos no processo político de transformação social o papel de relevo da moral.

Não descartemos também o grande papel de relevo da religião a qual Bloch, ao contrário de Engels, via como uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas do princípio esperança. Bloch é o pioneiro, sem que ele próprio tenha dado dimensão à amplitude posterior de sua abertura temática, à união de moral, religião, ética e marxismo.

A genialidade de Bloch é a de lançar mão, para a concretização da ação política revolucionária, de heranças culturais, ideológicas, espirituais e morais que não são a linha de frente do pensamento materialista contemporâneo, isto porque a história, para Bloch, é um somatório contraditório de demandas e necessidades não-resolvidas, cujas energias se acumulam e não se canalizam em apenas uma frente de transformação.

Assim sendo, até mesmo para o direito, as demandas sociais são acúmulos de desejos, inspirações e energias. Tais energias represadas por inúmeros grupos das classes exploradas são o combustível para a utopia concreta, inclusive para uma utopia concre-

ta jurídica.

Não nos iludamos, Bloch não propõe a Revolução através do direito. Muito pelo contrário, ele se vale de alguns princípios que estão inseridos no conteúdo do direito como combustível para a utopia concreta. Bloch propõe claramente aqui, a superação do direito, reconhecendo neste, assim como Pachukanis, um fenômeno específico da sociedade burguesa, que não existiu antes do capitalismo nem existirá após a sua abolição.

Para entender os planos de Bloch para o direito, necessário se faz entender como Pachukanis entende o fenômeno jurídico. Os marxistas consideram que o Direito é um conjunto de regras impostas pelo Estado, que constrange os indivíduos a aceitá-las servindo, assim, aos interesses da classe dominante. Nessa perspectiva o Estado constitui uma “ditadura de classe”, que impõe as normas jurídicas de forma coativa para garantir a dominação de classe.

Pachukanis não se satisfaz com essa resposta genérica. Considera necessário analisar as peculiaridades do direito das sociedades capitalistas que o diferenciam de todas as demais. O direito capitalista garante a igualdade e a liberdade de todos, ou seja, é constituído por normas abstratas, que valem para todos e consagram a “autonomia da vontade”.

Esses dois princípios explicam-se pela estrutura do sistema capitalista. Como as mercadorias são trocadas igual por igual, no capitalismo todos devem ser iguais para poder trocar as mercadorias igual por igual. Além disso, no capitalismo, o trabalhador explorado não é constrangido a trabalhar, como acontecia nas sociedades escravocratas e feudais. No capitalismo o trabalhador não possui os meios de produção, pertencentes aos capitalistas, e por isso deve procurar com a própria iniciativa os patrões exploradores, pedindo emprego. Por isso, o direito garante a liberdade de todos.

Trata-se, porém, de uma liberdade e de uma igualdade puramente formais, quase ilusórias. Na prática, o sistema capitalista

consagra a violência e a exploração mediante a liberdade e a igualdade jurídica. Para que os membros de uma sociedade sejam realmente livres e iguais, é necessário que a revolução socialista acabe com o capitalismo e com o direito. Eis onde Bloch e Pachukanis querem chegar.

Como não poderia deixar de ser, a essência do direito para Bloch tem origem num único e mesmo fenômeno: a circulação dos produtos tornados mercadorias. E o direito como fenômeno específico da sociedade burguesa é um fenômeno histórico, é uma forma que foi cristalizada com o tempo. E por ser histórico pode-se deduzir que um dia ele acabará pelo menos na forma em que ele é configurado.

Sendo assim, não busquemos em Bloch a sociologia da libertação. Não procuremos nele o caminho para se chegar à revolução. O pensamento de Bloch, devemos ressaltar, é o combustível para a concreção dos nossos sonhos possíveis. E mesmo assim, a filosofia de Bloch não é uma prova de que o amanhã é possível. Bem menos e muito mais que isso, é só o chamado à possibilidade.

6. Referências Bibliográficas

MASCARO, Alysso Leandro. **Utopia e Direito**, Ernst Bloch e a Ontologia Jurídica da Utopia. São Paulo: Quartier Latin do Brasil, 2008.

QUINTANEIRO, Tânia. **Um Toque de Clássicos**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

DIMOULIS, Dimitri. **Manual de Introdução ao Estudo do Direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

PACHUKANIS, Evgeny Bronislavovich. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. São Paulo: Acadêmica, 1988.

Constitucionalismo intercultural: possibilidades para a emancipação indígena na América latina

Guilherme Ricken ¹

Resumo: *O presente artigo visa exibir os elementos de um novo movimento jurídico-político colocado em prática na América Latina, o constitucionalismo intercultural. Assim, por intermédio da análise da Constituição do Equador de 2008 e da Constituição da Bolívia de 2009, mostrar-se-ão as possibilidades para a concretização de uma juridicidade emancipatória em relação aos povos indígenas, notadamente aquelas que dizem respeito à autonomia e à jurisdição indígenas.*

Palavras-chave: Constitucionalismo latino-americano; interculturalidade; plurinacionalidade; povos indígenas.

Abstract: *This paper aims to discuss the elements of the “intercultural” constitutionalism, a new legal and political movement put into practice in Latin America. Through the analysis of the Ecuadorian Constitution of 2008 and the Bolivian Constitution of 2009, we intend to show the legal possibilities for achieving emancipatory practices concerning indigenous peoples, particularly those related to the indigenous autonomy and jurisdiction.*

Keywords: Latin America’s constitutionalism; interculturalism; plurinationality; indigenous peoples.

¹ Acadêmico da 5ª fase do curso de graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Membro do GPAJU - Grupo de Pesquisa em Antropologia Jurídica (CCJ/UFSC). Integrante do *Ius Commune* - Grupo Interinstitucional de Pesquisa em História da Cultura Jurídica (CCJ/UFSC). Bolsista PIBIC / CNPq. Trabalho orientado pela professora Dra. Thais Luzia Colaço. Correio eletrônico: herr_ricken@msn.com

1. Introdução

Os Estados nacionais latino-americanos, assim como muitos outros dentre aqueles situados nas demais partes da periferia do capitalismo mundial, consolidaram suas bases políticas, jurídicas, econômicas, sociais e epistêmicas sob o mito da homogeneidade étnico-cultural. A independência desses países, interrompendo a dominação – a de caráter oficial – exercida pelas potências europeias, mostrou-se insuficiente para romper com o pensamento e a prática colonialistas, mantendo, assim, relações desiguais de poder responsáveis por perpetuar a hierarquização, a inferiorização e a subalternização do “outro”².

Nesse desenvolvimento histórico, os povos indígenas, dotados de cosmovisões alheias à racionalidade ocidental, foram alguns dos maiores prejudicados. Aos índios foi legado o papel de meros coadjuvantes no processo colonizador – isso quando não lhes era reservada a exclusão pura e simples. Dessa forma, os descendentes dos habitantes originários do sub-contidente latino-americano encontram hoje sociedades incompatíveis com seus modos de vida, além de confrontarem tentativas – abertas ou não – de silenciamento de suas características culturais.

É de se constatar, contudo, que as atitudes tomadas pelas nações indígenas não tiveram por marca a passividade. Ao contrário, tais grupos levaram adiante as lutas pela reivindicação de direitos que consideravam seus, mas que lhes haviam sido negados ao longo de séculos de espoliação. Assim, o movimento indígena pôde lograr êxitos em relação a diversas de suas aspirações, mas nunca pôde alcançar metas tão ambiciosas quanto a transformação e a refuncionalização da estrutura do Estado em sua totalidade, o que perpassa, indubitavelmente, pela questão das relações interculturais.

No campo jurídico, certas novidades em relação ao trato com

2 “O ‘outro’ é o ‘aquém’ ou o ‘além’, nunca o ‘igual’ ao ‘eu’”. Cf. ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo?** 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 6.

os povos indígenas, ao pluralismo étnico-cultural e à tolerância para com as minorias foram trazidas pela Constituição da Colômbia de 1991, mas de forma preliminar e insuficiente. Entretanto, foram as recentes cartas constitucionais do Equador³ e da Bolívia⁴ as responsáveis por trazerem à tona com vigor o debate acerca da pretensa configuração uninacional e monocultural do Estado moderno, contribuindo para o repensar das instituições político-jurídicas.

Nesse sentido, o presente artigo tem por escopo a identificação dos mecanismos jurídicos presentes na Constituição Equatoriana de 2008 e na Constituição Boliviana de 2009 que possam permitir uma refundação dos respectivos Estados sob a ótica da emancipação dos povos indígenas. Assim, por intermédio da análise dos textos constitucionais, buscar-se-á enumerar os elementos concernentes à autonomia das populações indígenas e à jurisdição indígena, aspectos de vital importância para a consolidação dos índios enquanto sujeitos de uma democracia pluriétnica, intercultural e descolonizada.

2. O constitucionalismo intercultural

O Estado, do modo como é concebido atualmente, surgiu na esteira da transição do Medievo para a Idade Moderna. Sua afirmação, entretanto, ocorreu usualmente de forma vertical e hierarquizada, abarcando no interior das fronteiras então estabelecidas agrupamentos populacionais que apresentavam acentuadas discrepâncias culturais entre si. Mesmo o advento da imprensa e a massificação das redes de ensino tendo contribuído para a disseminação dos vernáculos nacionais, criando uma identidade cultural baseada em critérios linguísticos, ainda assim era comum encontrar, nos exíguos países da Europa moderna, diferenças entre

3 Aprovada pela Assembléia Constituinte em julho de 2008, foi também aprovada em referendo popular em setembro de mesmo ano.

4 Aprovada pela Assembléia Constituinte em dezembro de 2007, foi, igualmente, referendada em consulta popular em janeiro de 2009.

os povos que habitavam os diferentes pontos do território.

Por constituírem unidades políticas demasiado pequenas, esses agrupamentos humanos passaram aos auspícios dos nascentes Estados, apesar das peculiaridades concernentes aos seus costumes e tradições locais⁵. Assim:

[...] apesar da pretensão de unidade étnica do Estado Moderno, construindo a idéia da imagem de um único povo, na realidade, muitos grupos étnicos foram forçados a participar desse projeto, em que, alguns grupos, em detrimento de outros, detinham o poder político.⁶

Situação idêntica é encontrada na América Latina, onde a lógica do expansionismo europeu e da colonização fez com que os países do subcontinente passassem a contar com um mosaico demográfico extremamente diversificado. Segundo Anibal Quijano, a respeito dos Estados latino-americanos:

[...] esses novos Estados não poderiam ser considerados de modo algum como nacionais, salvo que se admita que essa exígua minoria de colonizadores no controle fosse genuinamente representante do conjunto da população colonizada. As respectivas sociedades, baseadas na dominação colonial de índios, negros e mestiços, não poderiam tampouco ser consideradas nacionais, e muito menos democráticas. Isto coloca uma situação aparentemente paradoxal: Estados independentes e sociedades coloniais. O paradoxo é somente parcial ou superficial, se observamos com mais cuidado os interesses sociais dos grupos dominantes daquelas sociedades coloniais e de seus Estados independentes.⁷

A independência dos países latino-americanos não bastou

5 WATSON, Adam. **A evolução da sociedade internacional**: uma análise histórica comparativa. Brasília: UnB, 2004. p. 272.

6 BRITO, Antonio José Guimarães. Estado nacional, etnicidade e autodeterminação. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. São José: Conceito Editorial, 2008. p. 60.

7 QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e s sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em: 25 out. 2009.

para fazer cessar a ingerência das metrópoles européias, dado o fato de que os movimentos em prol da libertação das colônias tenham sido, em sua maioria, orquestrados por uma elite dirigente educada conforme os valores e crenças dos próprios colonizadores. Dessa forma, a importação de modelos político-jurídicos e a incorporação, pelas nações recém-independentes, de matrizes institucionais oriundas do Velho Continente, compreendeu, conseqüentemente, a idéia européia de Estado-nação, bem como a cultura constitucional necessária à sua manutenção.

Nesse sentido, é possível entender a política de exclusão praticada contra os povos indígenas, negligenciando seus direitos ancestrais e negando os mecanismos jurídicos necessários à reprodução de sua vida material e cultural. Relevantes mudanças surgiram a partir do final da década de 1980, quando diversos Estados latino-americanos colocaram em prática o constitucionalismo multicultural.

Entre 1987 e 2001, a consolidação da política multiculturalista mostrou-se simplista e carente de uma práxis holística. As Constituições produzidas nesse período limitaram-se a enunciar o caráter multiétnico das sociedades nacionais e a conceder determinados direitos às minorias. Entretanto, não ocorreu uma reforma institucional, sequer referente à produção jurídica. Não se reconheciam os direitos indígenas como autênticos direitos subjetivos, mas como meras concessões estatais⁸.

Em contrapartida, as recentes inovações constitucionais na Bolívia e no Equador foram responsáveis pelo advento de um novo projeto jurídico, que se julga capaz de promover novas relações entre os atores sociais e contribuir para o fortalecimento de práticas emancipatórias no que concerne aos povos indígenas. O novo constitucionalismo propõe “interculturalizar” o Estado e a sociedade, dessa forma, ressaltando “lógicas, racionalidades e modos

8 WILHELMI, Marco Aparicio. Possibilidades e limites do constitucionalismo pluralista. Direitos e sujeitos na Constituição equatoriana de 2008. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 2009. p. 139-141.

socioculturais de viver historicamente negados e submetidos”⁹, além de frisar “a maneira pela qual faz com que essas lógicas, racionalidades e modos de viver contribuam de forma substancial e decisiva a uma nova construção e articulação – a uma transformação – societal e estatal”¹⁰.

A interculturalidade pressupõe a existência de uma nova estruturação do Estado, qual seja, o Estado plurinacional. Tal modelo busca a superação de iniquidades historicamente constituídas, com o intento de transcender o modelo de Estado liberal e monocultural. Assim, abrir-se-ia a possibilidade para descolonizar nações e povos indígenas originários, reintegrando a eles elementos como autonomia, autogoverno e reterritorialização. No mais, é um tipo estatal que presenciaria a readequação do modelo de soberania absoluta do Estado, aceitando concorrência em matéria jurisdicional¹¹.

O multiculturalismo, ao contrário da prática intercultural, opera no sentido do reconhecimento e da inclusão ao já existente, convertendo-se de luta das minorias excluídas em política de Estado. A interculturalidade, por sua vez, confronta e transforma as relações de poder, transformando o Estado, as relações entre os grupos, as práticas e os saberes e construindo uma proposta civilizatória alternativa¹². Assim, torna-se possível repensar a totalidade, não permitindo que as mudanças fiquem restritas somente a um ou outro aspecto da estrutura social.

Desafiando a lógica da modernidade¹³, o constitucionalismo

9 WALSH, Catherine. O interculturalizar da nova Constituição equatoriana. **Revista de Doutrina da 4ª Região**, Porto Alegre, n. 31, agosto. 2009. Disponível em: <http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao031/catherine_walsh.html>. Acesso em: 01 fev. 2010.

10 *Idem*.

11 GARCÉS, Fernando. Os esforços de construção descolonizada de um Estado plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 2009. p. 175-177.

12 WALSH, Catherine. Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. **Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas**, Quito, mar. 2002. Disponível em: <<http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html>>. Acesso em: 11 ago. 2009.

13 “[...] de fato, a modernidade é marcada por um intenso processo de homogeneização das iden-

intercultural fortalece os povos indígenas enquanto sujeitos ativos de sua própria história. Essa constatação defluiu dos mecanismos fornecidos pelas Constituições Boliviana e Equatoriana em matéria de confrontação e superação das estruturas vigentes, quais sejam, a autonomia e a jurisdição indígenas. Constatada a efetividade de tais instrumentos na realidade social das nações subalternas, abre-se espaço para a identificação de práticas sociais emancipatórias e pluralistas.

3. A autonomia indígena

Ao contrário dos movimentos nacionalistas do século XIX, que buscaram, tanto na Europa como na América, a formação de territórios independentes para os grupos étnicos descontentes com as posições subalternas a eles reservadas em suas regiões, os grupos indígenas, em sua maioria, não possuem anseios secessionistas, desejando usualmente o reconhecimento de uma determinada autonomia. Entretanto, a busca por autonomia tem percorrido caminhos diferentes na América Latina, tanto em função dos entraves particulares encontrados em cada um dos Estados como das vontades singulares dos diversos grupos indígenas.

Caracterizados enquanto minorias nacionais, os indígenas aparecem como nações próprias dentro do Estado-nação¹⁴. Além disso, as minorias indígenas apresentam uma característica em comum, qual seja, “justamente o desejo de continuar sendo sociedades distintas da cultura majoritária da qual formam parte;

tidades culturais, de silenciamento de saberes e práticas sociais alternativas e, enfim, de naturalização das relações de poder através da imposição de discursos e verdades supostamente únicos e universais”. Cf. CARVALHO, Lucas Borges de. Direito e barbárie na conquista da América indígena. **Seqüência**: revista do curso de pós-graduação em Direito da UFSC, Florianópolis, n. 49, dez. 2004. p. 57.

14 Will Kymlicka afirma que, caso um país contenha diversos grupos étnico-culturais dentro de seu território, ele deixa de ser um Estado-nação, passando a ser um Estado multinacional. Cf. KYMLICKA apud SANTOS, Rodrigo Miotto dos. Pluralismo, multiculturalismo e reconhecimento: uma análise constitucional do direito dos povos indígenas ao reconhecimento. **Revista da Faculdade de Direito da UFPR**, Curitiba, n. 43, 2005. Disponível em: <<http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/files/journals/2/articles/32628/public/32628-39949-1-PB.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2009.

exigem, por tanto, diversas formas de autonomia ou autogoverno para assegurar sua sobrevivência como sociedades distintas”¹⁵.

A Constituição Boliviana demonstra, já em seu artigo 2º, a importância dada à autonomia dos povos em um Estado Plurinacional. Diz o referido dispositivo:

[...] Dada a existência pré-colonial das nações e povos indígenas originários campesinos e seu domínio ancestral sobre seus territórios, garantir-se-á sua livre-determinação no marco da unidade do Estado, que consiste em seu direito à autonomia, ao autogoverno, a sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação de suas entidades territoriais, conforme esta Constituição e a lei.¹⁶

Por definição do artigo 298 da mencionada Carta Constitucional:

[...] a autonomia indígena originária campesina consiste no autogoverno como exercício da livre-determinação das nações e dos povos indígenas originários, cuja população compartilha de território, cultura, história, línguas e organizações ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias.¹⁷

O constituinte equatoriano agiu de maneira diversa, não reservando algum espaço que trate diretamente da questão da autonomia dos povos indígenas. Os fundamentos dela, por sua vez, encontram-se espalhados em uma série de dispositivos da Carta Magna, notadamente aqueles concernentes à autonomia dos entes territoriais autônomos.

A existência de um regime de autonomia faz-se importante para a concretização do princípio da livre determinação dos povos, o qual implica no gozo, por parte dos indígenas, de determinadas capacidades, suficientes para que controlem os assuntos referentes ao seu singular modo de vida e às questões e impasses

15 *Idem*.

16 BOLÍVIA. Constituição (07 fevereiro 2009). Constitución Política del Estado. Disponível em: <<http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2009. Tradução nossa.

17 *Idem*. Tradução nossa.

dele decorrentes. Para a constituição de tal regime, é necessária a junção de quatro elementos: o autogoverno, o território, competências determinadas e participação no quadro político do Estado.

3.1 Autogoverno

O autogoverno é o poder de gestão e administração dos próprios assuntos. Os povos indígenas, embora, em sua maioria, estejam cientes da cultura e do modo de vida ocidentalizado e, em menor escala, estejam inseridos nesse mesmo modo de vida, não deixaram de conservar elementos de autogoverno em suas próprias comunidades. Apesar disso, a autonomia configura-se como algo mais complexo e profundo, que depende das relações entre os indígenas e os demais membros da sociedade nacional, para que esta se proponha não a simplesmente reconhecer práticas já existentes entre os povos autóctones, mas sim a modificar as instituições políticas tradicionais de modo a permitir a efetivação de um autogoverno nas nações indígenas. No regime de autonomia, os povos, com um autogoverno legítimo, participam tanto do jogo de poder característico da política nacional como da partilha da receita tributária do Estado, recebendo uma determinada quantia em dinheiro para manterem suas atividades¹⁸.

Na Bolívia, o governo das autonomias indígenas será exercido sob a tutela das próprias leis e costumes das nações por elas abrangidas. Contudo, mesmo que a forma de organização social e a resolução de conflitos sejam delimitadas pelo estatuto da comunidade, há de se ressaltar que os autogovernos indígenas ficam sujeitos à Constituição do Estado¹⁹.

No Equador, os legisladores não reconheceram explicitamente o direito coletivo ao autogoverno, nos termos desejados pelo

18 SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomia, Estados pluriétnicos e plurinacionais. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas**: constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 2009. p. 69-70.

19 “Artigo 296. O governo das autonomias indígenas originárias campesinas será exercido através de suas próprias normas e formas de organização, com a denominação que corresponda a cada povo, nação ou comunidade, estabelecidas em seus estatutos e sujeitas à Constituição e à lei.” Cf. BOLÍVIA, op. cit. Tradução nossa.

movimento indígena. Entretanto, os elementos do que poderia vir a configurar um sistema de autogoverno encontram-se no rol de disposições do artigo 57, que trata dos direitos das comunidades, povos e nacionalidades indígenas. No artigo 57.1 é afirmado que constituem direitos coletivos de tais sujeitos manter, desenvolver e fortalecer livremente sua identidade, sentimento de pertencimento, tradições ancestrais e formas de organização social²⁰. Enquanto isso, o artigo 57.9 afirma aos índios o direito de conservar e desenvolver suas próprias formas de convivência e organização social e de geração e exercício de autoridade, em seus territórios legalmente reconhecidos e terras comunitárias de posse ancestral²¹.

3.2 Território

O território, por sua vez, é o âmbito no qual a coletividade indígena exercerá seu autogoverno. Em relação ao sentido que os povos indígenas dão ao território, cabe lembrar que ele não é simplesmente uma ferramenta de reprodução da vida material do grupo: o território é um recurso sociocultural, estando conectado a um sistema de crenças mitológicas, conhecimentos tradicionais e dependência da natureza²². Sem ele, não há como esperar que a comunidade continue existindo, pois alterações concernentes ao modo de relação com a terra implicariam em modificações profundas na própria dinâmica cultural do agrupamento indígena. Além disso, a existência de um território implica diretamente também na questão jurisdicional, uma vez que caberia aos povos indígenas a manutenção do sistema de resolução de conflitos, fundamentado a partir das normas do grupo étnico²³.

20 EQUADOR. Constituição (24 julho 2008). **Constitución del Ecuador**. Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2009. Tradução nossa.

21 *Idem*.

22 SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Antropologia e diferença: quilombolas e indígenas na luta pelo reconhecimento do seu lugar no Brasil dos (des)iguais. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. São José: Conceito Editorial, 2008. p. 143-148.

23 Zaffaroni, todavia, faz a ressalva de que a normatividade indígena não pode desprezar os Direitos Humanos, tais como prever penas que envolvam açoitamento e outras violências físicas e morais. Cf. ZAFFARONI, Eugenio Raúl et al. **Parte general del anteproyecto de reforma al**

Conforme preceitua o artigo 290.I da Constituição Boliviana, a autonomia indígena terá como fundamentos a territorialidade ancestral – contanto que tais territórios sejam ocupados contemporaneamente por populações indígenas – e a vontade dos próprios habitantes, mediante consulta a eles. Além disso, o mesmo artigo dispõe que, mesmo sendo o autogoverno regido pelas normas e procedimentos da comunidade, elas deverão estar em harmonia com o texto constitucional e com as leis do país.

Por sua vez, o artigo 291.I traz a afirmação de que, além das terras eminentemente indígenas, também outros municípios e regiões que fizerem jus ao pedido poderão gozar da autonomia indígena. Esta deverá ser consolidada em um estatuto, elaborado de acordo com as normas e métodos próprios de cada agrupamento²⁴.

Já no Equador, os indígenas possuem, em conformidade com o artigo 57.4, o direito de conservarem a propriedade de suas terras comunitárias, que, além de isentas de taxas e impostos, serão inalienáveis, inembargáveis e indivisíveis. Além disso a manutenção da posse de suas terras ancestrais é frisada nos dispositivos 57.11 e 57.5, sendo que este ainda garante a adjudicação gratuita de tais territórios²⁵.

A organização territorial do Estado equatoriano dar-se-á primariamente, consoante o artigo 242, em regiões, províncias, cantões e paróquia rurais. Por razões étnico-culturais, entretanto, poderão constituir-se regimes especiais, dentre os quais destacam-se, conforme o texto constitucional, as circunscrições territoriais indígenas. Caso alguma província, cantão ou paróquia rural seja habitada majoritariamente por indígenas, a entidade em questão

código penal de Bolívia: conforme a las resoluciones adoptadas en las reuniones de Santa Cruz de la Sierra (2008) y Buenos Aires (2008 y 2009). Com los ensayos introductorios inéditos del prof. Eugenio Raúl Zaffaroni. Disponível em: <<http://portal.uclm.es/portal/page/portal/IDP/BOLIVIA/Bolivia%20Anteproyecto%20Parte%20General%20version%20final.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2009.

24 BOLÍVIA, *op. cit.*

25 EQUADOR, *op. cit.*

poderá, após uma consulta popular que conte com a aprovação de ao menos dois terços dos votos válidos, adotar o regime especial indígena, conforme o artigo 257²⁶.

3.3 Competências determinadas

As competências determinadas são os poderes que poderão ser exercidos pelos povos indígenas. Da mesma maneira como ocorre no Estado Federal, os territórios indígenas autônomos devem contar com uma série de prerrogativas, evitando a centralização excessiva de funções na administração do país. Contudo, não é possível olvidar que o regime de autonomias também pressupõe um efetivo repasse de verbas para os entes, criando condições concretas para a realização dos anseios da minoria nacional, sejam eles de ordem política, econômica, social, jurisdicional, cultural, de saúde, educacional ou vinculados ao meio ambiente. Conforme preleciona Consuelo Sánchez, os povos indígenas que vêm incluindo a autonomia e o autogoverno entre suas demandas optam por requisitarem competências para:

[...] decidirem coletivamente as normas de uso, preservação, aproveitamento, controle e defesa de seus territórios, terras e recursos naturais; para formularem e executarem planos e programas econômicos, sociais, educacionais e culturais em sua jurisdição; para fomentarem o uso e o florescimento de suas próprias línguas; para exercerem seu sistema jurídico e as normas que regulam a vida dentro das comunidades e do conjunto de comunidades que compõem o povo indígena.²⁷

A Constituição Boliviana explicita um rol de competências exclusivas das autonomias indígenas, bem como as competências compartilhadas e concorrentes a serem exercidas por elas. Além delas, os governos indígenas poderão usufruir das competências que lhe forem transferidas ou delegadas.

O artigo 304.I enumera as competências a serem exercidas

²⁶ *Idem.*

²⁷ SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 74.

com exclusividade pelas autonomias indígenas. Entre elas, destacam-se a definição e gestão de formas próprias de desenvolvimento econômico, social, político, organizativo e cultural, de acordo com a identidade e a visão de cada povo, a gestão e administração dos recursos naturais renováveis, a formulação de políticas de habitação e redistribuição populacional conforme suas práticas culturais, o desenvolvimento e exercício de suas instituições democráticas conforme suas normas e procedimentos próprios e o exercício da jurisdição indígena para a aplicação da justiça e resolução de conflitos através de normas e procedimentos próprios²⁸.

Entre as competências compartilhadas, presentes no artigo 304.II, revestem-se de particular relevância as disposições concernentes ao resguardo e registro dos direitos intelectuais coletivos, como a medicina tradicional, e o controle e regulação de instituições externas que desenvolvam atividades em sua jurisdição²⁹.

Concorrentemente, conforme o artigo 304.III, compete às autonomias indígenas, em especial, legislar sobre organização, planificação e execução de planos, programas e projetos de educação, ciência, tecnologia e pesquisa, bem como sobre os sistemas de controle fiscal e administrativo de bens e serviços³⁰.

Para garantir que as autonomias indígenas não se vejam impedidas de exercerem suas competências devido à falta de recursos, o artigo 303.IV afirma que as verbas para o efetivo cumprimento delas serão transferidas automaticamente pelo governo central, conforme regulamentado em lei³¹.

A Constituição do Equador não é tão precisa quanto sua congênera boliviana em relação às competências dos governos indígenas – denominados de “circunscrições territoriais indígenas” –, visto que estes não constituem entes distintos, mas assumem as características do governo territorial autônomo correspondente.

28 BOLÍVIA, *op. cit.*

29 *Idem.*

30 *Idem.*

31 *Idem.*

Isso ocorre, conforme dito previamente, com base no artigo 257 da Carta Magna, que fornece fundamentos para que as paróquias, cantões ou províncias formados majoritariamente por índios possam, através de consulta popular, adotar o regime de governo indígena³².

Nesse sentido, as competências passíveis de exercício variam desde aquelas listadas no artigo 267, de menor alcance, vinculadas aos governos paroquiais, tais como planejar, construir e manter a infraestrutura física, os equipamentos e os espaços públicos da paróquia e incentivar o desenvolvimento de atividades produtivas comunitárias, a preservação da biodiversidade e a proteção do ambiente, até aquelas contidas no artigo 263, mais amplas, de responsabilidade das províncias, a exemplo de planejar, construir e manter o sistema de tráfego viário³³.

É permitida, ainda, a transferência de competências dos entes maiores para os entes menores. Assim como preceitua a Constituição da Bolívia, também o constituinte equatoriano garantiu, conforme a letra do artigo 273, que as competências assumidas pelos governos autônomos descentralizados serão acompanhadas de recursos suficientes para a execução das faculdades adquiridas³⁴.

3.4 Participação na política do Estado

Enfim, a participação no cenário político do Estado é realizada por intermédio de mecanismos que permitam que os povos indígenas sejam ouvidos nas questões referentes ao interesse nacional, tanto enquanto cidadãos do Estado como enquanto representantes políticos eleitos por seus pares. Isso se justifica pelo fato de que, historicamente, os indígenas não costumam tomar parte nos processos que culminam nas decisões políticas referentes a eles mesmos, sendo considerados meramente como destinatários das

32 EQUADOR, *op. cit.*

33 *Idem*

34 *Idem.*

normas, embora estas – especialmente a legislação especial referente a eles – os atinjam direta e incisivamente.

Assim, de modo a garantir espaço nas assembléias e parlamentos regionais e nacionais para os representantes indígenas, faz-se necessário uma nova divisão das circunscrições eleitorais, resultando na eleição, pelos territórios autônomos, de seus próprios parlamentares. Necessário é, ainda, garantir liberdade em relação ao tradicional sistema partidário, pois as agremiações, muitas vezes, não possuem a estrutura adequada nem a vontade política de assegurar demandas específicas das comunidades tradicionais.

A participação indígena na vida política nacional boliviana encontra respaldo no artigo 11.II.3 da Carta Magna, o qual afirma que a democracia será exercida, dentre outras formas, de maneira comunitária, por meio da eleição, designação ou nomeação de autoridades e representantes por normas e procedimentos próprios das nações e povos indígenas originários, entre outros, conforme a lei³⁵.

Ainda nessa direção, o artigo 147.II assegura a participação das nações indígenas na composição da Assembléia Legislativa Plurinacional – órgão composto pela Câmara dos Deputados e pela Câmara dos Senadores. Diz ele que na eleição dos assembleístas será garantida a participação proporcional das nações e povos indígenas originários³⁶.

Quanto ao modo de eleição, os indígenas não possuem a obrigação de seguir os métodos convencionais de participação política, utilizados entre os demais grupos da sociedade boliviana. Conforme o artigo 210.III, as organizações das nações e povos indígenas originários poderão eleger suas candidatas ou candidatos de acordo com suas normas próprias de democracia comunitária³⁷.

No Equador, igualmente, a letra da Constituição fornece me-

35 BOLÍVIA, *op. cit.*

36 *Idem.*

37 *Idem*

canismos de participação das populações indígenas nas instituições públicas e no processo de tomada de decisões políticas e técnicas. Enquanto sujeitos coletivos, os índios têm a faculdade, conforme o artigo 57.15, de construir e manter organizações que os representem, no marco do respeito ao pluralismo e à diversidade cultural, política e organizativa, de participar, mediante seus representantes, nos organismos oficiais, conforme determine a lei, e na definição das políticas públicas que lhes afetem, assim como no planejamento e decisão de suas prioridades nos planos e projetos do Estado, segundo o artigo 57.16, e de ser consultados antes da adoção de alguma medida legislativa que possa afetar qualquer de seus direitos coletivos, consoante artigo 57.17³⁸.

A presença, na Carta Magna equatoriana, dos direitos coletivos supramencionados, caracteriza, para Wilhelmi, uma “lógica contra-majoritária”³⁹. Nesse sentido, o constituinte optou por circunscrever determinados direitos na esfera daquilo que não é passível de decisão pela maioria, fazendo com que os sujeitos com menor potencial de participação política – como o foram, historicamente, os povos indígenas – não sejam reféns de decisões que, mesmo tomadas em consenso pela maioria, afetem suas garantias e interesses fundamentais.

4. A jurisdição indígena

O exercício da jurisdição surge, no pensamento monista-positivista preponderante na seara jurídica ocidental, como um dos dogmas do protagonismo estatal no campo das relações intersubjetivas. Conforme as concepções tradicionais, cabe ao Estado, em seu território, o monopólio da produção normativa, não sendo aceito qualquer concorrente no que concerne à criação e execução do Direito, bem como à manutenção do aparato jurisdicional, ocorrendo, em caso contrário, violação da soberania estatal.

38 *Idem*.

39 WILHELMI, *op. cit.*, p. 149.

Tal não é a situação verificada no constitucionalismo intercultural latino-americano, que, disposto a superar as contradições da legalidade dogmática monista, apresenta o pluralismo jurídico⁴⁰ como um dos baluartes de uma nova racionalidade emancipatória em prol de um sistema de justiça capaz de atender satisfatoriamente às demandas sociais. Os instrumentos não-oficiais de resolução de conflitos, presentes em qualquer ordem jurídica nacional, mas existindo sobretudo entre as populações marginalizadas das nações periféricas, ganharam ares de oficialidade em recentes Cartas Constitucionais, admitindo-se sua eficácia no que condiz a demandas específicas de determinados grupos.

Identificar o Direito com um produto exclusivo da máquina estatal gera, entre outros problemas, a “minimalização, para não dizer a exclusão, das múltiplas manifestações de exteriorização normativa dentro de um mesmo grupo social, o chamado Pluralismo Jurídico”⁴¹. Essa é uma realidade que atinge, em particular, os povos indígenas, uma vez que estes exibem formas jurídicas que, embora em consonância com suas cosmovisões e modos de vida, diferem-se daquelas consagradas pela modernidade eurocêntrica.

Sobre o conceito de pluralismo jurídico, Antonio Carlos Wolker nos ensina que:

[...] indistintamente do termo monismo ou centralismo, a concepção pluralismo jurídico está relacionada a mais de uma realidade, refere-se à qualidade que expressa a coexistência de coisas ou elementos distintos, envolve o conjunto de fenômenos autônomos e comparações heterogêneas que não se reduzem entre si. (...) O Pluralismo Jurídico representa a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sociopolítico, interagidas por confli-

40 Nos dizeres de Gunther Teubner, o pluralismo jurídico encerra os “ingredientes” da pós-modernidade: o local, o plural, o subversivo. Cf. TEUBNER, Gunther. Die zwei Gesichter des Janus: Rechtspluralismus in der Spätmoderne. In: SCHMIDT, Eike; WEYERS, Hans-Leo. *Festschrift für Hartmut Esser*. Heidelberg: Müller, 1995. p. 191.

41 ALMEIDA, Marina Corrêa de. *O pluralismo jurídico na América Latina: uma teoria para a descolonização do Direito demonstrada na experiência indígena*. 2009. 134 f. Monografia (Bacharelado) - Curso de Direito, Departamento de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. p. 7.

tos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais.⁴²

Atualmente, convivem na América Latina países que, em seus textos constitucionais, não reconhecem os sistemas jurídicos dos povos indígenas, países que, embora não reconheçam a jurisdição indígena, aceitam o direito consuetudinário indígena perante os tribunais oficiais, e países que, avançando na construção da interculturalidade, reconhecem a jurisdição indígena⁴³. Destaque especial é merecido pelas Constituições da Bolívia e do Equador, cujos autores tiveram a capacidade de ousar em temas até então manuseados com excessiva parcimônia.

Na Constituição da Bolívia, o pluralismo jurídico, encontra espaço, ao lado da interculturalidade, no artigo 178.I. Segundo ele, o poder de transmitir justiça emana do povo boliviano e se sustenta nos princípios do pluralismo jurídico e da interculturalidade⁴⁴.

No artigo seguinte, encontram-se disposições acerca dos tipos de jurisdições existentes no sistema jurídico plural boliviano, bem como da garantia de igualdade hierárquica entre a jurisdição indígena e a jurisdição comum:

[...] 179.I. A função judicial é única. A jurisdição ordinária será exercida pelo Supremo Tribunal de Justiça, pelos tribunais departamentais de justiça, pelos tribunais de sentença e pelos juízes; a jurisdição agroambiental pelo Tribunal e pelos juízes agroambientais; **a jurisdição indígena originária campesina será exercida por suas próprias autoridades**; existirão jurisdições especializadas reguladas em lei.

II. A jurisdição ordinária e a jurisdição indígena originária campesina

42 WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord.). **Dicionário de Filosofia de Direito**. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 637-640. Grifos do autor.

43 No primeiro grupo aparecem Brasil, Argentina, Chile, Panamá e Costa Rica. No segundo, Paraguai e Guatemala. No último, México, Colômbia, Venezuela, Peru, Equador e Bolívia. Cf. ALMEIDA, *op. cit.*, p. 33. A autora ressalva que, no Brasil, os sistemas jurídicos dos povos indígenas são reconhecidos pelo Estatuto do Índio (lei nº 6.001/73), embora de maneira restrita.

44 BOLÍVIA, *op. cit.*

gozarão de igual hierarquia.⁴⁵

Um dos capítulos da Carta Magna é dedicado integralmente à jurisdição indígena. Nele estão contidas as garantias inerentes à capacidade de jurisdição dos povos indígenas, bem como os cidadãos sujeitos à tal jurisdição e as matérias a ela relacionadas. O artigo 190 traz a afirmação da existência da justiça indígena, bem como elementos a ela relacionados:

[...] 190.I. As nações e povos indígenas originários campesinos exercerão suas funções jurisdicionais e de competência através de suas autoridades e aplicarão seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos próprios.

II. A jurisdição indígena originária campesina respeita o direito à vida, o direito à defesa e os demais direitos e garantias estabelecidos na presente Constituição⁴⁶

O artigo 191, por sua vez, delimita o âmbito de validade da jurisdição indígena, assim como a relação existente entre aqueles a ela sujeitos:

[...] 191.I. A jurisdição indígena originária campesina se fundamenta em um vínculo particular das pessoas integram a respectiva nação ou povo indígena originário campesino.

II. A jurisdição indígena originária campesina será exercida nos seguintes âmbitos de vigência pessoal, material e territorial:

1. Estão sujeitos a esta jurisdição os membros da nação ou povo indígena originário campesino, seja atuando como autores ou demandados, denunciadores ou querelantes, denunciados ou imputados, recorrentes ou recorridos.

2. Esta jurisdição conhece os assuntos indígenas originários campesinos conforme o estabelecido em uma Lei de Deslinde Jurisdicional.

45 *Idem*. Tradução nossa. Grifos nossos.

46 *Idem*. Tradução nossa.

3. Esta jurisdição se aplica às relações e feitos jurídicos que se realizam ou cujos efeitos se produzem dentro da jurisdição de um povo indígena originário campesino.⁴⁷

Enquanto isso, o artigo 192 preceitua que as decisões da justiça indígenas deverão ser acatadas pelas autoridades públicas, contando com a mesma confiança vinculada à jurisdição ordinária. Ainda no referido artigo, o legislador buscou construir os laços iniciais de uma cooperação entre as diversas jurisdições, fato a ser aprimorado em legislação infraconstitucional. Diz o artigo:

[...] 192.I. Toda autoridade pública ou pessoa acatará as decisões da jurisdição indígena originária campesina .

II. Para o cumprimento das decisões da jurisdição indígena originária campesina, suas autoridades poderão solicitar o apoio dos órgãos competentes do Estado.

III. O Estado promoverá e fortalecerá a justiça indígena originária campesina. A Lei de Deslinde Jurisdicional determinará os mecanismos de coordenação e cooperação entre a jurisdição indígena originária campesina, a jurisdição ordinária, a jurisdição agroambiental e todas as jurisdições constitucionalmente reconhecidas.⁴⁸

No Equador, a Constituição, em seu artigo 171, reconhece e aceita o pluralismo jurídico, elemento essencial para a manutenção da cultura indígena, mas não deixa de fazer determinadas ressalvas:

[...] 171.- As autoridades das comunidades, povos e nacionalidades indígenas exercerão funções jurisdicionais com base em suas tradições ancestrais e seu direito próprio, dentro de seu âmbito territorial, com garantia de participação e decisão das mulheres. As autoridades aplicarão normas e procedimentos próprios para a solução de seus conflitos internos, e que não sejam contrários à Constituição e aos direitos humanos reconhecimentos em instrumentos interna-

47 *Idem.* Tradução nossa.

48 *Idem.* Tradução nossa.

cionais. (...) ⁴⁹

Nota-se que o direito indígena encontra-se limitado tanto pela Constituição nacional quanto pelos direitos humanos reconhecidos internacionalmente. Além disso, o constituinte optou por garantir uma especial proteção às mulheres, fato que pode encontrar resistências em relação à cultura de uma série de povos indígenas latino-americanos. Continua o mesmo artigo:

[...] O Estado garantirá que as decisões da jurisdição indígena sejam respeitadas pelas instituições e autoridades públicas. Tais decisões estarão sujeitas ao controle de constitucionalidade. A lei estabelecerá os mecanismos de colaboração e cooperação entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária. (...) ⁵⁰

Outra restrição ao direito consuetudinário indígena contida no dispositivo supracitado é o controle de constitucionalidade das decisões da jurisdição indígena, criando mecanismos para uma eventual revisão das sentenças proferidas na comunidade. A necessidade de promulgação de uma lei que coordene as jurisdições indígena e ordinária também traz preocupações, tanto em função da demora em sua elaboração e aprovação quanto em relação a eventuais restrições nela contidas.

5. Considerações finais

Os marcos fundadores dos Estados nacionais da América Latina, baseados em matrizes político-jurídicas coloniais eurocêntricas, continham premissas que, costumeiramente, não eram verificadas no mundo real. Uma dessas premissas era a da homogeneidade étnico-cultural, a qual prometia conformar, dentro de um mesmo território, uma população que compartilhasse de uma mesma herança em matéria de costumes, crenças, mitologias e carga genética. Todavia, o que se viu foram países formados por

⁴⁹ EQUADOR, *op. cit.* Tradução nossa.

⁵⁰ *Idem.* Tradução nossa.

agrupamentos heterogêneos em que um grupo, através de determinados meios de dominação, impunha sua visão de mundo e seus valores aos indivíduos pertencentes às comunidades minoritárias.

Contrastando com a concepção tradicional de Estado-nação – monocultural e uninacional –, a América Latina viu surgir, no início do século XXI, o constitucionalismo intercultural, comprometido com o resguardo e com a promoção dos direitos e garantias fundamentais das minorias, buscando terminar com práticas históricas de exclusão através do fortalecimento de valores como a tolerância e a alteridade. Através de uma juridicidade emancipatória, a unicidade não é mais a força motriz do sistema, o que se materializa no reconhecimento dos pluralismos étnico, jurídico, econômico, cultural e nacional, entre outros. Não há mais a disseminação de um único conjunto de valores e pensamentos, mas o estímulo para que a diversidade social e cultural seja divulgada a todos os membros da comunidade.

No Equador e na Bolívia, o constitucionalismo intercultural é responsável por garantir especiais condições aos povos indígenas, as quais seriam vistas com um certo grau de estranheza em um Estado que primasse pela unidade étnico-cultural de seu povo. O reconhecimento da territorialidade ancestral dos grupos indígenas, resultando em esferas especiais onde eles possam exercer seu autogoverno com todas as características que um regime de autonomias permite, contribui para que as tradições dessas comunidades tradicionais sejam mantidas. Por intermédio do exercício de determinadas competências, do recebimento de verbas a serem utilizadas conforme as vontades e necessidades do grupo e da participação efetiva na vida política regional e nacional, os indígenas reforçam seu papel na sociedade e contribuem para a manutenção do pluralismo e da diversidade cultural.

Ressalte-se, ainda, que as Constituições aqui trabalhadas não tomam apenas a tarefa de incluir e enunciar direitos étnicos, mas contribuem para a refundação de seus respectivos Estados. Assim, percebe-se que a interculturalidade não pode ser alcançada

pela mera transfiguração da letra da lei, mas pela práxis cotidiana levada adiante pelos operadores do Direito, pelos movimentos sociais e pela população em sua totalidade. Com isso, espera-se que haja uma verdadeira possibilidade de emancipação e libertação dos povos indígenas latino-americanos, com vistas a um futuro tolerante, incluyente e plural.

6. Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Marina Corrêa de. **O pluralismo jurídico na América Latina: uma teoria para a descolonização do Direito** demonstrada na experiência indígena. 2009. 134 f. Monografia (Bacharelado) - Curso de Direito, Departamento de Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

BOLÍVIA. Constituição (07 fevereiro 2009). **Constitución Política del Estado**. Disponível em: <<http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2009.

BRITO, Antonio José Guimarães. Estado Nacional, etnicidade e autodeterminação. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. São José: Conceito Editorial, 2008. p. 59-73.

CARVALHO, Lucas Borges de. Direito e barbárie na conquista da América indígena. **Seqüência: revista do curso de pós-graduação em Direito da UFSC**, Florianópolis, n. 49, p. 53-70, dez. 2004.

COSTA, Adailton Pires. Questão nacional e ideologia: o ressurgimento das identidades nacionais no séc. XXI. In: TAVARES, Elaine (Org.). **Anais das 4. Jornadas Bolivarianas – Nações e nacionalismos na América Latina**. Florianópolis, Instituto de Estudos Latino-Americanos, 2008. Disponível em: <http://www.iela.ufsc.br/cd2008/artigos/JornadasBolivarianas_Questao_nacional_e_ideologia_2008.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2009.

EQUADOR. Constituição (24 julho 2008). **Constitución del Ecu-**

- ador.** Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2009.
- FRANCO, Jairo Vladimir Llano. Reconocimiento cultural y pluralismo jurídico em el Estado constitucional. In: GALVIS, Juliana Zapata et al. **Estado constitucional y diversidad cultural**. Cali: Poemia, 2009. p. 11-58.
- GARCÉS, Fernando. Os esforços de construção descolonizada de um Estado plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 2009. p. 167-192.
- GRIJALVA, Agustín. O Estado plurinacional e intercultural na Constituição equatoriana de 2008. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 2009. p. 113-134.
- LOZANO, Luisa Fernanda Garcia. A jurisprudência indígena da Corte Constitucional colombiana: produto de práticas emancipadoras ou adaptativas? In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 2009. p. 193-212.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em: 25 out. 2009.
- ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo?** 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomia, Estados pluriétnicos e plu-

- rinacionais. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 2009. p. 63-90.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 427-462.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 25-68.
- SANTOS, Rodrigo Miotto dos. Pluralismo, multiculturalismo e reconhecimento: uma análise constitucional do direito dos povos indígenas ao reconhecimento. **Revista da Faculdade de Direito da UFPR**, Curitiba, n. 43, 2005. Disponível em: <<http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/files/journals/2/articles/32628/public/32628-39949-1-PB.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2009.
- SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Antropologia e diferença: quilombolas e indígenas na luta pelo reconhecimento do seu lugar no Brasil dos (des)iguais. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. São José: Conceito Editorial, 2008. p. 125-159.
- TEUBNER, Gunther. Die zwei Gesichter des Janus: Rechtspluralismus in der Spätmoderne. In: SCHMIDT, Eike; WEYERS, Hans-Leo. **Festschrift für Hartmut Esser**. Heidelberg: Müller, 1995. p. 191-214.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. **Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas**, Quito, mar. 2002. Disponível em: <<http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html>>. Acesso em: 11 ago. 2009.
- WALSH, Catherine. O interculturalizar da nova Constituição

equatoriana. **Revista de Doutrina da 4ª Região**, Porto Alegre, n. 31, agosto. 2009. Disponível em: <http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao031/catherine_walsh.html>. Acesso em: 01 fev. 2010.

WATSON, Adam. **A evolução da sociedade internacional: uma análise histórica comparativa**. Brasília: UnB, 2004.

WILHELMI, Marco Aparicio. Possibilidades e limites do constitucionalismo pluralista. Direitos e sujeitos na Constituição equatoriana de 2008. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, 2009. p. 135-150.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico. In: BARRETO, Vicente de Paulo (Coord.). **Dicionário de Filosofia de Direito**. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 637-640.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl et al. **Parte general del anteproyecto de reforma al código penal de Bolívia: conforme a las resoluciones adoptadas en las reuniones de Santa Cruz de la Sierra (2008) y Buenos Aires (2008 y 2009)**. Com los ensayos introductorios inéditos del prof. Eugenio Raúl Zaffaroni. Disponível em: <<http://portal.uclm.es/portal/page/portal/IDP/BOLIVIA/Bolivia%20Anteproyecto%20Parte%20General%20version%20final.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2009.

Uma análise Pachukaniana do conceito de Direito de Roberto Lyra Filho

Helena Kleine Oliveira¹

Resumo: *Pretende-se demonstrar que apesar de R. Lyra Filho quanto E.Pachukanis pretenderem ter uma análise dialética do Direito e possuírem forte influência marxista, os dois autores possuem análises do Direito extremamente divergentes.*

Tem-se, então, a hipótese de trabalho segundo a qual os dois autores não possuem diferentes visões do fenômeno jurídico (como se o Direito fosse um objeto visto em paralaxe) mas, sim, identificam diferentes significados com o mesmo significante.

Assim serão conceitos mestres do nosso trabalho os seguintes: Direito como fenômeno social, direito e sua localização histórica, forma do direito, método, direito e Estado

Abstract: *This work aims to demonstrate that both R. Lyra Filho and Pachukanis intend to analyse law dialectically and have got a strong marxist influence. However their definition of law is extremelly different. That is not because they have different sights form the same object but because they identifie different objects as law.*

¹ Graduanda do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, bolsista do Programa de Educação Tutorial -PET

1. Introdução

O presente trabalho trata de utilizar como aporte teórico a obra “Teoria Geral do Direito e Marxismo” de E. Pachukanis para lançar um olhar sobre os conceitos de Roberto Lyra Filho e nasce do desejo de aproximar a obra dos dois autores. Como veremos ao longo do artigo, esse empreendimento tem limites teóricos intransponíveis, muito embora um leitor desavisado possa acreditar possível um diálogo extenso entre a obra dos dois autores. Afinal, ambos os autores pretendem uma análise dialética do Direito, não identificam o Direito com a Lei e nem mesmo o Direito com o Estado. É bem possível que, senão um diálogo, o encontro das duas obras propicia um debate intenso, debate esse que apresentaremos aqui.

Para que seja possível aproximarmos e confrontarmos os dois autores é proveitoso, antes, apresentarmos separadamente o conceito de direito com que trabalha cada autor. Portanto, o artigo será estruturado com os seguintes pontos: 1) Pachukanis e o direito como fenômeno burguês; 2) Lyra Filho e o Direito como Justiça Social; 3) Pachukanis e Roberto Lyra Filho: duas posições inconciliáveis?; 4) A importância histórica do aporte teórico lyriano; existindo, por fim, a conclusão.

É fato de que a obra dos dois autores não é de fácil acesso, sendo ainda mais escassa a existência de comentadores propriamente ditos – fatos esses que não impossibilitaram o desenvolvimento da pesquisa, muito embora tenham demandado algum tempo mais em sebos e bibliotecas.

É importante ressaltar que, no que toca Pachukanis, a autora utilizou como ponto principal, como já foi dito, a obra “Teoria Geral do Direito e Marxismo” e isso não se deu por acaso: a obra do autor sofreu severas mudanças teóricas ao longo de sua vida, mudanças essas atribuídas a tentativa do autor de adequar sua obra às concepções stalinistas de socialismo. Informa a autora, desde já, que trabalhará com o “jovem pachukanis”, leia-se pré-1930.

2. Pachukanis e o direito como fenômeno burguês

Uma coisa é certa em Pachukanis: ele, em sua crítica, vai além do senso comum e busca meios metódicos e científicos para fazê-la². Assim, o princípio da subjetividade jurídica (liberdade, autonomia, etc) não é visto como uma mera dissimulação burguesa, mas como um fenômeno com efeitos e que é intrínseco à sociedade capitalista – a supremacia desse princípio não se deve a um processo ideológico somente mas é “um real processo de transformação jurídica das relações humanas, que acompanha o desenvolvimento da economia mercantil e monetária”(p.10)³. Mas para melhor apreendermos a teoria Pachukaniana, trataremos dos seguintes pontos: a) Direito, Lei, Forma jurídica e seu momento histórico determinado, b) Direito e Estado e c) Direito objetivo e subjetivo; direito público e privado

2.1 Direito, Lei, Forma jurídica e seu momento histórico determinado

Pachukanis afirma que para analisar a estrutura jurídica, não se faz necessário ter a lei (decreto do poder político) como fio condutor, pois ela surge quando a divisão entre a esfera privada e a pública já está consolidada, ou seja: já foram realizados os momentos fundamentais da forma jurídica. A forma jurídica enquanto abstrações lógicas é um produto da forma jurídica real⁴, um produto da mediação real das relações de produção.

2 “Enquanto marxista não me obriguei a construir uma teoria da jurisprudência pura e sequer poderia, como marxista, fixar-me semelhante tarefa. [...] Este objetivo era o de dar uma interpretação sociológica da forma jurídica e das categorias específicas que a exprimem” (Pachukanis, p.66)

3 Este conjunto de fenômenos apreende: 1) consolidação da propriedade privada; 2) fim da servidão e das relações de domínio; 3) existência de toda propriedade enquanto propriedade móvel; 4) preponderância das relações obrigacionais; 5) poder político como particular forma de poder (divisão relações públicasXprivadas e direito públicoXprivado).

4 Pachukanis critica as teorias sociológicas e psicológicas do Direito, pois elas buscam explicar o direito como um fenômeno real mas esquecem da forma jurídica, não equacionando o problema da forma correta – e a muitos marxistas bastou inserir nessa perspectiva a luta de classes para que achassem que, então, tratavam de uma teoria verdadeiramente marxista

Pachukanis não contesta o fato de que o direito muitas vezes se constitui de uma experiência psicológica vivida pelos homens sob a forma de regras, princípios e normas gerais – mas o que lhe interessa mostrar é que a realidade social “em certa medida encoberta por um véu místico, não pode ser encoberta através destes conceitos” (Pachukanis, p.38)

O fim da mediação jurídica é garantir e mediar à produção e reprodução das relações de produção.

“O objetivo prático da mediação jurídica é o de dar garantias à marcha, mais ou menos livre, da produção e da reprodução social que, na sociedade mercantil, se operam formalmente através de uma séria de contratos jurídicos privados [...]. É por esta razão que não podemos limitarmo-nos na análise da forma jurídica à ‘pura ideologia’, negligenciando todo este aparelho objetivamente existente” (Pachukanis, p.13)

O leitor já deve ter intuído, então, que Pachukanis não reconhece a existência do direito a não ser na sociedade burguesa, mas vale ressaltar que ele acredita que existiram certos fenômenos que podem ser considerados “embriões”⁵ da forma jurídica. Diz ele:

“não resta dúvida de que a teoria marxista não deve apenas examinar o conteúdo material da regulamentação jurídica nas diferentes épocas históricas, mas dar também uma explicação materialista sobre a regulamentação jurídica como forma histórica determinada” (Pachukanis, p.19)

Assim, o jurista soviético continua na sua crítica às teorias sociológicas e psicológicas do Direito, pois elas, no lugar de construir um conceito de Direito e mostrar a importância desse conceito para um determinado tempo histórico, estudam o direito como regulamentação autoritária externa que serve indiferentemente para todas as épocas e para todos os estágios de desenvolvimento da sociedade humana – para Pachukanis isso não passa

5 “A forma mais desenvolvida permite-nos compreender os estágios anteriores onde ela surge unicamente na forma embrionária. A evolução histórica posterior põe a descoberto, simultaneamente, as virtualidades que já se podiam divisar num passado longínquo” (Pachukanis, p.35)

de generalizações estereis e escolásticas, que não merecem o nome de ciência.

“Qualquer tentativa de encontrar uma definição do direito adequada não só a estas complexas relações [de produção e reprodução da sociedade capitalista], mas também à “Natureza Humana” ou à “Comunidade Humana” conduz, em geral, inevitavelmente, a formulas verbais vazias e escolásticas” (Pachukanis, p.23)

Direito subjetivo e objetivo, *jus agendi* e *norma agendi* – essa divisão não parece como necessária dentro do conceito de direito. “Entretanto, a dupla natureza do direito, a sua divisão, por um lado em norma, e por outro, em faculdade jurídica, tem uma significação tão importante como, por exemplo, o desdobramento da mercadoria em valor de troca e valor de uso” (Pachukanis, p.24). Trataremos mais pausadamente da relação entre direito objetivo e direito subjetivo mais adiante. Por ora essa observação cumpre o papel de nos permitir afirmar que não se devem ignorar as generalizações e abstrações feitas pelos juristas burgueses, mas analisá-las e pôr em evidência o que realmente significam, descobrindo o condicionamento histórico da forma jurídica.

“O direito igualmente nas suas determinações gerais, o direito como forma não existe somente na mente e nas teorias dos juristas especializados. Ele **tem uma história real, paralela, que não se desenvolve como um sistema de pensamento mas antes como um sistema particular de relações que os homens realizam em consequência não de uma escolha consciente, mas sob pressão das relações de produção.** O homem torna-se inevitavelmente sujeito jurídico como inevitavelmente transforma o produto natural numa mercadoria dotada das propriedades enigmáticas do valor” (Pachukanis, p.33 – grifo nosso)

Em seu livro – Teoria Geral do Direito e Marxismo – Pachukanis começa pela forma jurídica em sua configuração mais abstrata e mais pura e, então, busca progressivamente o concreto histórico, diz ele que a evolução dialética dos conceitos corresponde à evolução dialética do próprio processo histórico. Faz isso porque

“A evolução histórica não implica apenas uma mudança no conteúdo das normas jurídicas e uma modificação das instituições jurídicas, mas também um desenvolvimento da forma jurídica como tal” (Pachukanis, p.35)

Antagonismo dos interesses particulares ou privados: essa é uma das premissas fundamentais da regulamentação jurídica; condição lógica da forma jurídica e causa real de evolução da superestrutura jurídica. O momento em que a regulamentação existente entre os humanos passa a ser jurídica é quando começam as diferenças e oposições de interesse. Já a unidade de fim representa a condição da regulamentação técnica.

A relação social *sui generis* da qual a forma jurídica é o reflexo inevitável é a relação dos proprietários das mercadorias entre si.

“A relação jurídica é como que uma célula central do tecido jurídico e é unicamente nela que o direito realiza o seu movimento real. Em contrapartida o direito, enquanto conjunto de normas, não é senão uma abstração sem vida” (Pachukanis, p.47)

Percebe-se, portanto, que “O direito, enquanto fenômeno social objetivo, não pode esgotar-se na norma ou na regra, seja ela escrita ou não.” (Pachukanis, p.48)

Antes de termos o conteúdo normativo como condição de existência do Direito, é necessário averiguar se o mesmo é respeitado na vida, se integra as relações sociais. É essa atitude que o jurista dogmático não toma, pois facilmente – e de forma puramente técnica- identifica direito e norma.

O jurista dogmático, ao pressupor a norma para a existência do direito entra no seguinte ciclo: a norma é vista como pressuposto primário da superestrutura jurídica – acontece que antes de se estudar essa superestrutura, há de se imaginar uma organização política, uma autoridade, que formule essas normas. Quer dizer: a superestrutura jurídica fica submissa à superestrutura política. Mas

“Marx mesmo salienta, contudo, que as relações de propriedade,

que constituem a camada fundamental e mais profunda da superestrutura jurídica, se encontram em contato tão estreito com a base, que surgem, como sendo ‘as próprias relações de produção’ das quais são a ‘expressão jurídica’. O Estado, ou seja, a organização do domínio político de classe, nasce no terreno de dadas relações de produção e de propriedade. As relações de produção e a sua expressão jurídica formam aquilo que Marx chamava de, na sequência de Hegel, a sociedade civil. [Quer dizer, em realidade] **A superestrutura política** e, notadamente, a vida política estadual oficial constituem **um momento secundário e derivado**” (Pachukanis, p.51 – grifo nosso)

Se até agora tínhamos afirmado que não é necessária uma lei autoritária externa para analisar a forma mais simples da relação jurídica, agora damos um passo adiante: O Estado enquanto organização social possuidora do monopólio da força é a totalidade concreta para a qual se deve caminhar após termos estudado a forma jurídica em seu momento mais puro. “É suficiente fundamentar a análise numa relação jurídica ‘cujo conteúdo é dado pela própria relação econômica’ e, seguidamente, examinar a forma ‘legal’ dessa relação jurídica como um caso particular” (Pachukanis, p.57). Ou seja, a obrigação jurídica – nessa forma mais simples e abstrata que estudamos até agora – é o reflexo e a contrapartida da pretensão jurídica subjetiva.

Antes de prosseguirmos, no entanto, há de se deixar clara a diferença da norma jurídica das demais regras:

“A ordem jurídica diferencia-se de qualquer outra espécie de ordem social, precisamente no que concerne aos sujeitos privados isolados. A norma jurídica deve a sua especificidade, que a diferencia da totalidade das demais regras morais, estéticas, utilitárias, etc., justamente fazendo valer, através delas, suas pretensões” (Pachukanis, p. 61)

É errado fazer da regulamentação externa o momento lógico fundamental do direito, pois isso nos levaria a identificar o direito com a ordem social estabelecida autoritariamente. Diz Pachukanis que o Estado, muito embora seja pensado como tal, não é uma superestrutura jurídica. É característica da sociedade burguesa

que os interesses gerais não coincidam com os interesses capitalistas e mais: os interesses gerais se opõem aos interesses privados ao mesmo tempo em que revestem a forma do direito, a forma de interesses privados! Diz Pachukanis:

“Todavia, o que caracteriza a sociedade burguesa é justamente o fato de os interesses gerais se destacarem dos interesses privados e de se oporem a eles. E eles próprios revestem, involuntariamente, nesta oposição, a forma de interesses privados, ou seja, a forma do direito. Ademais, como era de esperar, são principalmente estes momentos, que se deixam integrar completamente no esquema dos interesses privados isolados e opostos, que constituem os momentos jurídicos na organização estadual” (Pachukanis, p.64)

O Direito representa a forma de uma relação social *específica* – ainda que em sua volta exista uma certa névoa mística. E em alguns momentos esta relação transfere a sua própria forma para qualquer outra relação social ou mesmo para a totalidade das relações, quer dizer: “a regulamentação das relações sociais, em certas condições, reveste *um caráter jurídico*” (Pachukanis, p.42). Percebe-se que Pachukanis não vê a regulamentação como um todo homogêneo – a normatização das relações sociais não é totalmente jurídica.

Comprar/trocar um produto, no interior de determinada sociedade é um fato fundamental, uma lei fundamental. Mas essa tal relação reveste a forma jurídica da propriedade privada apenas em determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas e da divisão do trabalho que lhe é inerente: temos, então, que a propriedade enquanto livre disponibilidade dos bens de mercado é o fundamento da forma jurídica.

Sabe-se que na sociedade capitalista a mercadoria adquire valor independentemente da vontade do trabalhador que a produz – mas (e aqui está um ponto chave) a realização do valor no processo de troca pressupõe, ao contrário, um ato voluntário e consciente, por parte do proprietário de mercadorias. Por um lado, os homens se relacionam como se fossem coisas, por outro só se re-

lacionam-se se opuserem às coisas. Sendo que essa segunda forma de se relacionar é exatamente a relação jurídica.

“A esfera de domínio, que envolve a forma do direito subjetivo, é um fenômeno social que é atribuído ao indivíduo do mesmo modo que o valor, outro fenômeno social, é atribuído à coisa, enquanto produto do trabalho. O fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo jurídico” (Pachukanis, p.75)

Muito embora o ato da troca seja, dentro das categorias jurídicas, apenas mais uma manifestação concreta da capacidade jurídica e da capacidade de agir. Foi o ato da troca que permitiu, historicamente, o aprofundamento da idéia de sujeito,

“como portador de todas as possíveis pretensões jurídicas. É somente na economia mercantil que nasce a forma jurídica abstrata, em outros termos, que a capacidade geral de ser titular de direitos se separa das pretensões jurídicas concretas” (Pachukanis, p.76)

Em primeiro lugar o sujeito se apóia na estabilidade e na continuidade orgânica das relações, a repetição regular das relações de troca

“atribui à esfera subjetiva de domínio um novo sentido fundamentando sua existência mediante uma norma externa. O uso ou a tradição, enquanto fundamento supra-individual das tensões jurídicas, corresponde à estrutura feudal com os seus limites e a sua fixidez” (Pachukanis, p.77)

No feudalismo, a possibilidade de um mesmo estatuto jurídico formal para todos não existia – esse fenômeno estava conectado à economia da época, que era de unidades fechadas, autosubsistentes e com proibição de importar e exportar.

A vontade jurídica tem seu fundamento real na vontade de alienar. E para que essa vontade se realize é necessário um mútuo acordo entre os proprietários (o sujeito e a vontade jurídica só tem realmente vida no contrato) – contrato é acordo entre vontades independentes. Assim, o contrato é um conceito jurídico central porque representa um elemento constitutivo da idéia de direito

– quer dizer, historicamente o conceito de ato jurídico tem sua origem no contrato e não contrário. Diz Pachukanis:

“A forma jurídica, na sua forma mais simples e mais pura, recebe também no ato de troca um fundamento material. Por conseguinte, é para o ato de troca que convergem os momentos essenciais tanto da economia política como do direito” (Pachukanis, p.79)

2.2 Direito e Estado

O contrato social, o reconhecimento recíproco, é apenas uma explicação hipotética, que se utiliza da fórmula abstrata do contrato, das “formas orgânicas da apropriação que tem por base o trabalho, a conquista, etc. e que a sociedade dos produtores de mercadorias encontra já constituídas desde seu nascimento” (Pachukanis, p.79)

O surgimento de um mercado estável gera a necessidade de uma regulamentação jurídica para se dispor das mercadorias, para se dispor da propriedade: o conceito de propriedade surge não porque os homens assim resolveram atribuir reciprocamente esse conceito, mas porque essa era a única maneira de trocar sua mercadoria. Há de se deixar algo claro aqui:

“Quando nos apresentam a relação jurídica como uma relação organizada e bem disciplinada, identificando deste modo o direito com a ordem jurídica, esquece-se de que, na realidade, a ordem nada mais é senão uma tendência e o resultado final (ainda por cima imperfeito) e nunca o ponto de partida e a condição da relação jurídica” (Pachukanis, p.91)

Diz Pachukanis que o estado de paz é uma necessidade apenas quando a troca se torna um fenômeno corriqueiro.

“O Estado, enquanto organização de domínio de classe e enquanto organização destinada a travar as guerras externas, não necessita de interpretação jurídica e muito menos a permite. É um setor onde reina a chamada razão de Estado que nada mais é do que o princípio da oportunidade pura e simples. A autoridade como fiador da troca

mercantil em contrapartida, não só pode exprimir-se na linguagem do direito, mas revelar-se ela própria, também, como direito e somente como direito, ou seja, confundir-se totalmente com a norma abstrata objetiva” (Pachukanis, p.93)

Assim, uma teoria que busque ver todos os atos do Estado como jurídicos é inadequada: “Ela não pode ser o reflexo fiel de todos os fatos da vida do Estado e não pode dar senão uma reprodução ideológica, ou seja, deformada da realidade” (Pachukanis, p.93), quer dizer: para além do ponto de vista jurídico, em cada decisão do parlamento há mais do que uma decisão do Estado, mas uma decisão de certo grupo político. Mas, chegando a essa conclusão, não podemos limitarmo-nos à explicação de que seria vantajoso para a classe dominante esconder seu poder, ideologicamente, por detrás do Estado. Isso é verdade mas, não explica o contexto em que tal ideologia pode nascer e porque a classe dominante pode se servir dela. Pois a utilização consciente das formas ideológicas não coincide com sua origem – brevemente descrita nos parágrafos anteriores-, que geralmente é independente da vontade dos homens.

2.3 Direito objetivo e subjetivo, direito público e direito privado

Até agora vimos que, em Pachukanis, o direito é uma relação social própria de determinada época histórica (qual seja: o capitalismo) e que tem como fundamento o ato da troca (aqui inclui-se troca da mercadoria força de trabalho) entre duas pessoas consideradas iguais, o contrato (ressalta-se aqui, mais uma vez, que contrato não é necessariamente aquele embasado pela lei positiva do Estado); ou seja, a forma do direito é a forma dos interesses privados.

Assim, a raiz do sistema de direito privado está fundada nas relações sociais de uma sociedade de produção mercantil – e não no consentimento da autoridade pública, i.e., o Estado. Fato é que a troca não está presente unicamente na sociedade capitalista, chegando a ser o que Pachukanis conceituou como lei fundamen-

tal. Mas é fato também que a troca adquire diferentes características em cada modo de produção, dessa forma, a troca na Grécia Antiga não possui as mesmas características que a troca no modo de produção capitalista, pois esses dois momentos correspondem a diferentes estágios das forças produtivas e da divisão do trabalho que lhe é própria. A troca não se restringe a uma simples permuta de valores-de-uso, ela é também reflexo das relações sociais que produziram esse valor-de-uso e, se as características do valor-de-uso evolui conforme o tempo histórico (até que se possa encontrar no mercado a forma mercadoria), mudam conseqüentemente as características da troca mesma. **E é da forma que a relação social troca adquire na sociedade capitalista, que a forma jurídica⁵⁶ é reflexo inevitável.**

Diz Pachukanis:

“A possibilidade de adotar um ponto de vista jurídico corresponde ao fato de, na sociedade de produção mercantil, as diferentes relações se assentarem sobre o tipo das relações de troca comerciais e assumirem, por conseguinte, a forma jurídica” (Pachukanis, p.45)

Assim, pode-se perceber que historicamente foi a troca quem possibilitou o surgimento do conceito de sujeito. Afinal, muito embora, hoje, a relação entre os homens apareça como uma relação entre o produto dos seus trabalhos (ou seja, a primeira se coisifica e a segunda se humaniza), esses produtos (mercadorias) só podem ser trocados por sujeitos livres e autônomos – ou seja, o fetiche da mercadoria só pode se realizar quando o homem se opõem à própria mercadoria na forma do sujeito, aqui diz Pachukanis que o já mencionado fetiche se completa com o fetiche jurídico. Assim, é que o homem realiza na prática a liberdade formal da autodeterminação no momento da troca.

“Assim, o vínculo social entre os homens no processo de produção, vínculo que se coisifica nos produtos do trabalho, e que

6 E de agora em diante, quando nos referirmos à troca estaremos nos referindo à forma troca própria da sociedade capitalista.

toma a forma de uma legalidade elementar, impõe, para a sua realização, a necessidade de uma relação particular entre os homens, enquanto indivíduos que dispõem de produtos, enquanto sujeitos cuja 'vontade habita nas próprias coisas'. 'O fato de os bens econômicos serem frutos do trabalho constitui uma propriedade que lhes é inerente; o fato de eles poderem ser negociados constitui uma segunda propriedade, que depende somente da vontade dos seus proprietários, sob a única condição de tais bens serem apropriáveis e alienáveis'. Eis a razão pela qual, ao mesmo tempo que o produto do trabalho reveste a propriedade da mercadoria e se torna portador do valor, o homem se torna sujeito jurídico e portador de direitos: 'A pessoa, cuja determinante é a vontade, é o sujeito de direito.' (Pachukanis, p.71)

É correto afirmar, então que toda relação jurídica é uma relação entre sujeitos, que o sujeito é o núcleo da relação, o menor elemento – o qual não se pode mais dividir-. E o sujeito jurídico, por sua vez, é o proprietário de mercadorias que, tornado abstrato, é jogado para as nuvens.

Faz-se necessário, portanto, perceber que não é a lei que cria o sujeito jurídico, pelo contrário: é somente com a existência do sujeito econômico egoísta que a lei encontra esteio para existir, sendo assim, Pachukanis afirma que somente a existência de uma economia mercantil e monetária possibilita a existência de normas concretas; e diz que "daí onde falta este substrato, a relação jurídica correspondente é *a priori* inconcebível" (Pachukanis, p.54).

Pachukanis define o direito subjetivo como fato primário do direito, pois ele traduz-se, em último grau, nos interesses materiais, que existem independentemente da regulamentação externa, ou seja, consciente, da vida social. Nós já sabemos que, segundo o jurista soviético, a estrutura jurídica corresponde à estrutura econômica, mas a estrutura jurídica é formada por quais elementos? São eles (I) o sujeito como portador e destinatário de todas as pretensões possíveis e (II) o universo de sujeitos ligados uns aos outros por pretensões recíprocas.

Dessa forma, a divisão entre direito subjetivo e direito objetivo

não seria mais do que, agora em uma análise filosófica, a divisão do próprio humano entre indivíduo burguês privado e cidadão do Estado. Assim, o mesmo problema que agora analisamos também surge na forma do direito público e do direito privado⁷. Sendo que este último não seria nada mais do que o próprio direito subjetivo com algumas tênues modificações. Percebe-se, então, que é característica própria da sociedade burguesa o descolamento e a oposição dos interesses gerais em relação aos interesses privados – porém, os interesses gerais se revestem da forma dos interesses privados, isto é, o direito. Portanto, o conceito de direito público se desenvolve apenas dentro do movimento em que “é continuamente repellido do direito privado, enquanto tende a determinar-se como o seu oposto e através do qual regressa a ele como o seu centro de gravidade” (Pachukanis, p.65), e toda tentativa de apresentar a norma simplesmente como regra organizatória é a morte da forma jurídica.

O jurista soviético afirma que o direito subjetivo, em seu significado mais completo, não pode ser reduzido a uma série de imperativos e obrigações – e um claro exemplo disso é o direito de propriedade:

“Se a tentativa para reduzir o direito de propriedade a uma série de proibições dirigidas a terceiras pessoas não é mais que um procedimento lógico, uma construção mutilada e deformada, a representação do direito de propriedade burguês como uma obrigação social por sua vez não passa de mera hipocrisia” (Pachukanis, p.59)

7 “Outra dificuldade consiste em que o jurista, traçando com mais ou menos sucesso um limite empírico entre as instituições do direito público e do direito privado, depara novamente, dentro dos limites de cada um destes dois domínios, com o mesmo problema que parecia estar já resolvido, mas desta vez a partir de uma outra problemática abstrata. O problema surge nesse momento como uma contradição entre o direito subjetivo e o direito objetivo. Os direitos públicos subjetivos representam novamente os mesmos direitos privados (e por conseguinte também os mesmos interesses privados) ressurgidos e somente um pouco modificados, eu se comprimem numa esfera onde deveria prevalecer o interesse geral pessoal estabelecido pelas normas do direito objetivo” (Pachukanis, p.63)

3. Lyra Filho e o direito como justiça social

A obra de Lyra Filho é vasta e, além do enfoque que dá ao direito, uma nota comum a toda sua produção é seu estilo de organizar o pensamento: muitos dos seus livros sequer são divididos em capítulos e quando o são eles – os capítulos- tendem a ser muito genéricos e englobantes. De tal forma que a autora usou alguns momentos e algumas folhas de rascunho para dividir e organizar os principais elementos da teoria do professor. Optamos por usar os mesmos temas que Marilena Chauí usou quando da feitura do trabalho intitulado “Roberto Lyra Filho ou da Dignidade Política do Direito”, embora não tenhamos usado sua mesma ordem de exposição.

Marilena Chauí enxerga quatro pontos-chave na obra de Lyra Filho: 1) a distinção entre Direito e Lei e compreensão da idéia e da prática da justiça; 2) a crítica do positivismo jurídico e do iusnaturalismo; 3) a distinção entre movimentos de contestação e movimentos de transformação; 4) a importância de uma apreensão dialética do direito.

O primeiro ponto de que trataremos é a distinção entre Direito e Lei e em seguida daremos ênfase à apreensão dialética do Direito manejada pelo autor. No que toca à crítica do positivismo e do iusnaturalismo daremos maior ênfase a sua crítica à Kelsen. Analisaremos a distinção entre movimentos de contestação e movimentos de transformação, mas isso será feito no capítulo intitulado “A importância histórica do aporte teórico lyriano”.

3.1 Direito e lei

Já mencionamos que o autor em estudo não identifica direito e lei, ainda que, para ele, a Lei possa refletir o momento (dentro do devenir histórico) em que se encontra o Direito - a lei, em certos momentos, pode “direcionar” o direito no sentido da emancipação social -. Mas, muito embora o Direito possa estar refletido na lei positiva, Lyra não define uma forma exata para o direito.

Lyra também não restringe o direito a determinado tempo histórico⁸: diz que existiu e sempre existirá Direito. Cabe lembrar, no entanto, que ele analisa com muito mais afinco em suas obras o fenômeno de ascensão da burguesia e luta da mesma para se manter no poder⁹. Quando diz que a lei pode em certos momentos direcionar o Direito para a emancipação social, Lyra propõe também um novo Direito, onde há de se observar a realidade jurídica (que nasce da ação e reflexão sobre a realidade) e a pluralidade de ordenamentos com olhos de quem busca a libertação.¹⁰

Entramos, agora, em uma parte de suma importância: Lyra Filho diz que assim como é incoerente limitar todo o Direito à legislação, também é incoerente afirmar que todo o conteúdo presente em uma legislação seja Direito – pois ela é formada por Direito e Antidireito. O Antidireito é a negação do Direito com “d” maiúscula, é a negação daquele Direito que nasce das lutas sociais e do desejo de liberdade, é aquilo que é desviado por interesses de classe, por parcelas e grupos que pretendem a propagação da ordem estabelecida.

3.2 Direito Dialético

Chauí destaca três aspectos importantes na abordagem dialética do Direito de Lyra: em primeiro lugar ela destaca que ao temporalizar o direito tendo como princípio a sua dimensão política o autor permite, como já mostramos, esclarecer a diferença entre lei e direito. Em segundo lugar, ela acredita que

“a apreensão do Direito na totalidade histórica (nacional e internacional) permite rever a idéia, clássica no marxismo, segundo a qual o

8 A única ressalva que faz é em relação às sociedades primitivas, nas quais não teria existido Direito.

9 Onde estaria o Direito, por exemplo, na Grécia Antiga ou em Roma, durante as invasões Bárbaras, para onde apontaria o vetor da liberdade, nesse caso? Cabe a quem julgar isso?

10 Diz o autor que a pluralidade de ordenamentos é própria de uma sociedade dividida em classes e que, por assim ser a sociedade do nosso espaço e do nosso tempo -ainda que o discurso oficial não o diga - plurais são os nossos ordenamentos. O próprio direito oficial – direito “positivo” – já pressupõe a existência de outros Direitos que não o positivo, caso contrário o adjetivo não seria necessário.

Direito é parte da mera superestrutura, quando se considera, como o faz Roberto Lyra Filho, que a luta contra a exploração, a desigualdade, a dominação, a violência e a justiça se efetuam no nível da infra-estrutura graças ao domínio do próprio Direito"¹¹ (Chauí, p.26)

E por fim – e em terceiro lugar – diz ela que o foco que tem as relações sociais e políticas entre classes, grupos e Estados diferentes como campo do Direito explicita as contradições entre lei e justiça, e permite “abrir a consciência tanto quanto a prática para a superação dessas contradições. Isso significa abrir o Direito para a História e, nessa ação, para a política transformadora” (Chauí p.26)

Para Lyra, a visão dialética alarga o foco do Direito, englobando as pressões coletivas (até mesmo as normas não-estatais de classe e grupos espoliados e oprimidos) existentes na sociedade civil. Mais uma vez percebemos que, para ele, o verdadeiro Direito – aquele que indica princípios e normas libertadores - não pode ser restrito a produção legislativa. Uma teoria realmente dialética seria capaz de acabar com a divisão estanque entre direito positivo e direito natural, mantendo certos aspectos de cada um e reenquadrando-os em uma visão superior. Nessa teoria, o Direito

“se apresenta como posituação da liberdade conscientizada e conquistada nas lutas sociais e formula os princípios supremos da Justiça Social que nelas se desvenda. Por isso, é importante não confundi-lo com as normas a que venha ser vazado, com nenhuma das séries contraditórias de normas que aparecem na dialética social” (Lyra Filho, 1982-A, p.88)

Para o autor, o Direito é um instrumento de mudança e não um embargo social, instrumento para que possamos alcançar uma sociedade nova. **O Direito é processo, é um constante estar sendo, é um feixe dialético em que convivem a formalização, a eficácia e a legitimidade.** Diz, então, que o jurista que busca uma sociedade nova deve ter em mente que o direito é um fenômeno

11 Afirmação com a qual a presente autora não concorda e que trataremos de analisar mais adiante.

social e que

“a tarefa é criar uma ciência jurídica sem dogmas, analítica e crítica ao mesmo tempo, no inextricável enlace que reclama investigação sociológica e abordagem de normas, com vistas à totalização numa filosofia dialética do direito. Mas para não servir, a seu turno, de escape idealista, essa posição deve, antes de tudo, voltar-se para o processo conflitivo, esboçado na práxis social, e a conscientização dos bloqueios estruturais impedindo o encontro de novas, mais justas e racionais ordenações, a partir da infra-estrutura” (Lyra Filho, 1980, p.42)

Tendo escrito sua obra antes da década de 90 do século passado, Lyra tem sérias críticas aos Estados então existentes, tanto os capitalistas quanto os socialistas. Diz Lyra que é necessário

“marcar a diferença do posicionamento de grupos – como os grupos étnicos, religiosos e sexuais – de bastante importância da dialética do Direito e não diretamente ligados à oposição sócio-econômica e jurídica das classes – que, por outro lado e como veremos, continuam a digladiar-se, mesmo nas sociedades socialistas já implantadas” (Lyra Filho, 1982-A, p.68)

No entanto, acredita na futura existência de um Estado socialista por completo democrático e provedor da emancipação.

Quer dizer: o autor ainda tem como última determinante a luta de classes, mas, junto a essa ele vê também o embate entre grupos que são oprimidos de outra forma – cor, credo, gênero, etc.

“A luta de classes **e grupos**, que cinde o bloco demográfico (da população), as oposições de espoliados e espoliadores, de oprimidos e opressores, movimentam a dialética social e, nela, a vertente jurídica, incompreensível e inexplicável fora deste contexto” (Lyra Filho, 1982-A, p.68)

Assim, ele crê que

“as cristalizações de normas das classes e grupos espoliados e oprimidos produzem as instituições próprias, cuja presença na estrutu-

ra é fator de maior ou menor desorganização social, envolvendo a atividade anômica (a contestação das normas do ramo dominante), seja espontânea (sem maior coesão e ordem de militância), seja organizada (ao revés, com grupos adestrados e coesos, estratégia e tática bem articuladas" (Lyra Filho, 1982-A, p.70)

3.3 Positivismo e iusnaturalismo

Em seu livro "O que é Direito", Roberto Lyra Filho expõe que a palavra-chave para entender o positivismo é ordem e a palavra-chave para entender o iusnaturalismo é justiça. Diz ele:

"isto se esclarece bem nas duas proposições latinas que simbolizam o dilema (aparentemente insolúvel) entre ambas as posições: *iustum quia iussum* (justo, porque ordenado), que define o positivismo, enquanto este não vê maneira de inserir, na sua teoria do Direito, a crítica à injustiça das normas, limitando-se a proclamar que estas contêm toda justiça possível ou dizer que o problema da injustiça 'não é jurídico'; e *iussum quia iustum* (ordenado porque justo), que representa o iusnaturalismo, para o qual as normas devem obediência a algum padrão superior, sob pena de não serem corretamente jurídicas. Este padrão tende, por sua vez, a apresentar-se, já dissemos, como fixo, inalterável e superior a toda legislação" (Lyra Filho, 1982-A, p.28-7)

Assim, o aparentemente insolúvel impasse entre *iustum quia iussum* e *iussum quia iustum* seria resolvido através da busca pelo momento social e político da ordem e da justiça, nesse sentido diz Chauí:

"A superação dessa antítese abstrata por uma dialética do Direito significa, pois, reencontrar a origem sócio-política da ordem e da justiça, as divisões sociais em cujo interior são produzidas dissimuladas em sua verdade profunda e visíveis apenas em seus aspectos ideológicos" (Chauí, p.18)

Já em seu livro "Para um Direito sem Dogmas", Lyra faz um breve retrospectivo histórico sobre a ascensão da burguesia e como o discurso jurídico da mesma mudou. Diz ele que como ne-

nhum fenômeno social se dá no vácuo, é imprescindível observar toda ideologia jurídica através da história. Assim, quando da ascensão burguesa, o positivismo teve caráter revolucionário – com objetivo de garantir as conquistas até então feitas com relação ao sistema feudal-, hoje, séculos mais tarde, essa mesma ideologia adquire justamente a função oposta – a de garantir os interesses da classe burguesa em oposição aos por ela explorados -. Com o fim do feudalismo, a burguesia – que antes tinha utilizado o ius-naturalismo racionalista como direito de insurreição – relaciona, de forma indissociável, a liberdade à ordem legal do Estado capitalista.

“A essa altura, a burguesia deixou de ser uma classe revolucionária e inicia a digestão de suas conquistas; não carece mais de instrumentos críticos e valorativos, diante das normas formalizadas e promulgadas; pois ela já detém o poder, inclusive nomogético. E o novo dogma leigo é decorrência de tal situação” (Lyra Filho, 1980, p.22)

Assim, o autor critica Kelsen e diz que, ao se falar em paz e ordem política (como faz o primeiro autor), o sentido classista do Estado é dissimulado - com as figuras do consenso (que funciona como um véu, com função de legitimador da mera existência das leis) e da eficácia se exclui da ciência do direito tanto o processo político quanto a discussão sobre as bases da sociedade. Sem referir-se aos fatos sociais que constituíram e mantêm as normas – ou seja, escondendo a prática e a reflexão sobre a prática jurídica - a teorização positivista restringe-se a dois fatos sociais: a norma posta e a eficácia da mesma. Assim, o normativismo é uma ficção que se pretende real. E, como fruto desse método que indissociavelmente – assim se pretende – une Direito e Estado surgem falácias, dentre as quais as que pregam o fim do direito como produto obrigatório do fim do Estado.

Assim o autor diz que ordenamentos jurídicos plurais são características da sociedade dividida em classes¹² mas o reconhecimento desse fato, por certo, possui uma potencialidade libertado-

¹² Esse tema será melhor trabalhado no próximo tópico

ra - posto que exigem das parcelas subjugadas consciência sobre a sua própria situação - que os grupos dominantes não estão dispostos a assumir. Ou seja, não por acaso que Kant, em seu método, separou filosofia e direito: enquanto a discussão sobre o direito justo é dever dos filósofos, o direito positivo – aquele que toca diretamente a vida social - cabe ao Estado, tomado pela burguesia em ascensão¹³.

Reduzir o direito à estrutura que o direito estatal mantém – e é isso que faz o normativismo – , isolando e desentranhando, nos termos de Lyra Filho, o direito supralegal; nunca é muito repetir, é tê-lo como mero instrumento classista.

4. Pachukanis e Roberto Lyra Filho: duas posições inconciliáveis?

Temos como ponto de partida o fato de que tanto R. Lyra Filho quanto E. Pachukanis pretendem ter uma análise dialética do Direito e possuem forte influência marxista – no entanto, as duas análises do Direito são extremamente divergentes.

Utilizando o método dialético desenvolvido por Marx em “Introdução à Crítica da Economia Política” Pachukanis percorre o caminho aparência-essência-aparência pensada, enquanto Lyra Filho, com fortes e declaradas inspirações hegelianas, desenvolve o seu “Humanismo Dialético”.

Percebe-se, portanto que ambos os autores, em suas teorias dialéticas, não identificam Direito e Lei, nem identificam Direito e Estado, mas os conflitos são inegáveis e inconciliáveis: enquanto um define o Direito como relação social própria da sociedade burguesa, outro define como critério aferidor do que é Direito a Justiça Social, assim apenas Pachukanis estabelece uma forma para

13 O fato de que o direito positivo serve à burguesia pode não ser óbvio para o jurista atual mas já estava claro para a aristocracia feudal alemã quando do embate entre Savigny e Thibaut. Tendo a formalização do direito a missão de acabar com os resquícios feudais, Thibaut defendia a codificação do direito na Alemanha (seguindo os moldes franceses) e Savigny – defendendo o modelo aristocrático-feudal – se opõe a esse projeto que considera, até mesmo, subversivo.

o fenômeno jurídico, o contrato. Enquanto E. Pachukanis diz que Direito é justamente aquela relação social necessária à existência da sociedade mercantil¹⁴, R. Lyra Filho diz que Direito é aquilo que permite a emancipação social, ou seja, aquilo que poderíamos chamar de advento de uma sociedade socialista.

E é na busca por uma sociedade socialista que acontece outro (des)encontro entre os autores: enquanto para o jurista soviético o Direito deve encontrar sua extinção na sociedade socialista, para o Professor da UnB é apenas através do Direito que se chega à essa sociedade emancipada.

Os dois autores, ainda, tratam de dividir a ordem jurídica estatal: enquanto Pachukanis divide o Direito em público e privado e objetivo e subjetivo (identificando Pachukanis o núcleo do Direito no Direito Privado - “Os traços essenciais do direito privado burguês são ao mesmo tempo os atributos característicos da superestrutura jurídica” (Pachukanis, p.10)); Lyra Filho divide o ordenamento em Direito e Anti-Direito, sendo que o Anti-Direito de Lyra parece se aproximar do Direito privado de Pachukanis e, em mais um ponto de discordância, Lyra Filho nega a qualidade jurídica do Anti-Direito!

4.1 O que seria uma crítica de Pachukanis a Roberto Lyra Filho

Pachukanis, em seu livre mestre, critica as teorias do Direito que o definem como “regulamentação autoritária exterior”. Diz ele que essa definição serve para todas as épocas e estágios das sociedades humanas e, portanto, é incapaz de mostrar o valor do conceito “Direito” para uma determinada época histórica. Diz ele:

“As tentativas que se fizeram na economia política para que fosse encontrada uma definição do conceito de economia englobando todas as épocas históricas assemelham-se inteiramente a estas definições. Se toda teoria econômica consistisse apenas em tais gene-

14 Perceba-se, então, que enquanto um autor localiza o Direito em determinado período histórico, o outro trata de torná-lo imanente à vida em sociedade.

ralizações, estereis e escolásticas, ela não mereceria sequer o nome ciência” (Pachukanis, p.23 - grifo nosso)

Acreditamos que essa linha crítica se aplicaria à teoria Lyriana: ao definir Direito como aquilo que no processo histórico permitiu o que se traduz como emancipação social, o professor R. Lyra Filho acaba por não definir um tempo histórico para o fenômeno e não permite o estudo dos mecanismos de funcionamento e forma do Direito mesmo.

“Qualquer tentativa de encontrar uma definição do direito adequada não só a estas complexas relações, mas também à “Natureza Humana” ou à “Comunidade Humana” conduz, em geral, inevitavelmente, a formular verbais vazias e escolásticas” (Pachukanis, p.23)

Pachukanis bem lembra uma particularidade dos conceitos que as ciências sociais utilizam: aqui os conceitos não são eternos, eles surgem em determinadas épocas históricas. Quer dizer: as categorias sociais possuem vida peregrina, surgem e, ao decorrer da história, são superados.

“O direito igualmente nas suas determinações gerais, o direito como forma não existe somente na mente e nas teorias dos juristas especializados. Ele tem uma história real, paralela, que não se desenvolve como um sistema de pensamento mas antes como um sistema particular de relações que os homens realizam em consequência não de uma escolha consciente, mas sob pressão das relações de produção. O homem torna-se inevitavelmente sujeito jurídico como inevitavelmente transforma o produto natural numa mercadoria dotada das propriedades enigmáticas do valor” (Pachukanis, p.33)

Quer dizer, o Direito, para o autor russo, não existiu sempre – ele surgiu quando da existência de determinadas condições e possui a sua própria existência atrelada a essas condições. Lyra, em sua teoria, reconhece que o Direito não é fruto do pensamento mas, pelo contrário, fruto da vida e das relações humanas – o que ele não faz, nem poderia fazer sobre as bases que constrói, é determinar essas relações humanas.

O professor da Universidade de Brasília está ciente do caráter de classe do fenômeno jurídico – e em certo momento chega a afirmar:

“Aliás, toda a Teoria Geral do Direito, segundo a tradição, é burgue-síssima, e vive falando em devedor, credor, adimplemento” (Lyra Filho, 1982-B, p.55)

Em seu livro “Direito do Capital e Direito do Trabalho”, Lyra chega mesmo a propor aquilo que poderíamos chamar de um Direito proletário em oposição àquele direito “do capital” (que refletiria os interesses burgueses). E esse é outro claro ponto de discordância, pois Pachukanis diz que a corrente que clama conceitos proletários para um direito proletário parece ser revolucionária, mas na verdade, acaba decretando o direito como imortal (como sabemos, Lyra não vê nenhum problema nisso, pelo contrário, em diversas vezes faz essa afirmação).

“O aniquilamento das categorias do direito burguês significará nestas condições o aniquilamento do direito em geral, ou seja, o desaparecimento do momento jurídico das relações humanas” (Pachukanis, p.27)

Já falamos no capítulo sobre Pachukanis que, para ele,

“Na esfera da organização política, o direito público não pode existir a não ser como reflexo da forma jurídica privada ou então deixará, de maneira geral, de ser um direito” (Pachukanis, p.63)

Como sabemos, isso se dá porque a forma jurídica mesma é a da oposição de interesses entre sujeitos autônomos, que dizer, a forma do Direito privado. Já Lyra Filho crê justamente no inverso e chama de Direito por excelência aquilo que refletiria os interesses coletivos (direito público) e de anti-Direito (quer dizer, aquilo que é oposto ao Direito) o Direito privado.

Já falamos da relação do Direito lyriano com a justiça social: o último é critério para o segundo. E sobre a justiça, diz Pachukanis:

“Eis que o próprio conceito de justiça deriva da relação de troca e

fora dela não tem sentido. No fundo, o conceito de justiça não contém, essencialmente, nada de novo com relação ao conceito de igualdade de todos os homens, anteriormente analisado. Eis a razão por que é ridículo ver contido na idéia de justiça qualquer critério autônomo e absoluto” (Pachukanis, p.112-113)

Expostas todas as contradições, chegamos ao ponto-chave do artigo: a autora entende que os dois autores não possuem diferentes visões do fenômeno jurídico (como se o Direito fosse um objeto visto em paralaxe), mas, sim, identificam diferentes significados com o mesmo significante. Vejamos.

Pachukanis recorta e nos expõe o momento histórico do direito e sua forma. Enquanto Lyra Filho dá o nome de Direito à vontade por liberdade e a luta por igualdade. A autora se filia, como o leitor deve ter percebido, à Teoria Pachukaniana. Mas não o faz para desconstruir a Teoria Lyriana e deixá-la à mercê de toda e qualquer crítica. Pelo contrário, trata-se de desconstruí-la para depois reerguê-la de tal forma a mostrar o papel de luta que a mesma desempenhou e desempenha.

5. Conclusão: A importância histórica do aporte teórico lyriano

Se referindo aos grupos que – em nome do domínio de classe capitalista – tomam o poder, diz Lyra:

“Aí é que se insere o paradoxo de negar a intocabilidade de um ordenamento estatal completo, inclusive na cúpula constitucional (o que importa em admitir parâmetro de aferição superior às leis), e logo em seguida, recomposta *uma outra* legalidade, reverter à idéia de que esta é intocável e não pode ser mudada, nem mesmo por meios pacíficos (como se aquele parâmetro fosse monopólio dos vitoriosos eventuais e questão fechada de uma *sistema único, legitimado por si mesmo*” (Lyra Filho, 1982-B, p.52)

“Por outro lado, O Direito não é puramente externo (nem puramente interno, é claro), mas também as normas jurídicas estão sujeitas àquele mesmo processo, enquanto, por exemplo, chegamos a perceber que o positivismo jurídico [...] é uma ideologia que o próprio Estado gerou (e um certo tipo de ensino perpetua), para nos tornar mas dóceis a tudo o que o poder em exercício pretenda exigir de nós” (Lyra Filho, 1982-B, p.54)

A crítica feita ao aporte teórico de Roberto Lyra Filho feita ao longo do último capítulo não se basta em si, ela foi feita para que se possa perceber o avanço e a importância que a construção teórica do autor teve para a sociedade brasileira – e o seu significado de luta. Afinal, foi essa concepção de Direito que – desvencilhando-se dos marcos positivistas em que vivia a Academia – tratou de deslegitimar a ordem jurídica posta e de dizer que as normas colocadas pelo Regime Militar não eram Direito, não sendo, portanto, legítimas. Mas não só, ao mesmo tempo em que deslegitimava um regime, Lyra Filho coroava como legítimas todas as lutas e anseios por Justiça Social.

Pachukanis diz que é errado fazer da regulamentação externa o momento lógico fundamental do direito, pois isso nos levaria a identificar o direito com a ordem social estabelecida autoritariamente. Esse fato parece ser claro a Lyra Filho em toda sua obra. Em plena Ditadura Militar Lyra Filho tem a coragem e a audácia libertadora, diz que as regras que então regulavam a sociedade brasileira (e que, muitas, ainda regularam) não eram legítimas e – conhecedor do peso simbólico que a palavra “Direito” possui – mas, diz que essas regras sequer eram direito, elas são o Anti-direito, o contrário da justiça social.

6. Referências Bibliográficas

- Lyra Filho, Roberto. **Para um Direito sem Dogmas**. Porto Alegre: S. A. Fabris, 1980.
- Lyra Filho, Roberto. **Razões de Defesa do Direito**. Brasília: Obreira, 1981.
- Lyra Filho, Roberto. **Problemas Atuais do Ensino Jurídico**. Brasília: Obreira, 1981.
- Lyra Filho, Roberto. **O que é Direito**. São Paulo: Brasiliense, 1982 - A.
- Lyra Filho, Roberto. **Normas Jurídicas e Outras Normas Sociais**, in Direito & Avesso, Boletim da Nova Escola Jurídica Brasileira, ano I, n.º 1, Brasília, Edições Nair, 1982 - B.
- Lyra Filho, Roberto. **Direito do Capital e Direito do Trabalho**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1982 - C.
- Lyra Filho, Roberto. **Karl, meu amigo: Diálogo com Marx sobre o Direito**. Porto Alegre, co-edição S. A. Fabris e Instituto dos Advogados do Rio Grande do Sul, 1983.
- Lyra Filho, Roberto. **Pesquisa em que Direito?** Brasília: Edições Nair, 1984.
- Lyra Filho, Roberto. **Por que Estudar Direito, Hoje?** Brasília: Edições Nair, 1984.
- Lyra Filho, Roberto. **Desordem e Processo**. Porto Alegre: S. A. Fabris, 1986.
- Naves, Márcio Bilharinho. **Marxismo e Direito – um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- Pachukanis, E.B. **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. SP: Editora Acadêmica, 1988. Tradução: Silvio Donizete Chagas

Violência estrutural e direito: Incidentes para além de Antares

*Lucas Gonzaga Censi*¹

Resumo: *Esse artigo tem como objetivo analisar a obra Incidente em Antares de forma tal que possibilite reflexões sobre a prática jurídica penal. Utilizando conceitos e teorias da Criminologia Crítica, busca-se compreender o Direito como instituto não dissociado de uma realidade social, mas, antes, como discurso e prática de conservação das desigualdades existentes.*

Palavras-chave: Criminologia Crítica. Teoria do Direito. Literatura. Ditadura.

Abstract: *This article aims to analyze the book Incidente em Antares in such a way that allows reflection on the criminal law practice. Using concepts and theories of Critical Criminology, we seek to understand how the Law is not divorced from social reality, but rather as discourse and practice conservation of existing inequalities.*

Keywords: Critical Criminology; Theory of Law; Literature; Dictatorship.

1. Introdução

A Literatura se mostra, de forma geral, mais do que uma atividade criativa: é um espaço de vislumbre para a própria condição de ser humano. Dessa maneira, dialoga com nossos anseios, angústias, desejos e valores. Há, entretanto, um tema complexo não muito abordado em nossas leituras: a política. A Literatura não pode deixar de construir personagens e tramas tão complexos

¹ Graduando da quarta fase do Curso de Direito da UFSC. Integrante, e Bolsista PIBIC, do Grupo de Pesquisa de Direito & Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina – *Literato*.

quanto os conflitos inerentes a nossa sociedade, afinal, trata-se da própria condição humana. O Direito, portanto, enquanto campo político, não resta imune a tal ferramenta artística.

Ao serem iniciados os estudos sobre Direito e Literatura que deram mote a este artigo, uma comparação foi feita, reiteradamente, pelos principais teóricos desta intersecção: a Literatura como espaço de criação e liberdade, enquanto o Direito seria o campo da calcificação de valores. Ora, tal justaposição é equivocada; não de forma *favorável* ao Direito, mas porque devemos perceber na Literatura um caráter ambíguo; tal qual a área jurídica, essa forma de arte não está isolada das relações sociais e, de forma muito recorrente, utiliza-se de suas sutilezas para esconder e reverenciar valores muitas vezes conservadores e preconceituosos.

A oportunidade de trabalhar com *Incidente em Antares*, uma obra realmente libertária, fez com que o enfoque fosse mudado à medida que o livro era lido e relido, o que, conseqüentemente, também se refletia nas pesquisas em Direito na Literatura. Acredita-se ter chegado a um resultado interessante, uma vez que estabelece contato com a Criminologia Crítica, o que irá nos ajudar a observar com mais cuidado – e desconfiança – as promessas jurídicas reproduzidas em nossas salas de aula.

Este artigo busca traçar, enfim, um panorama geral da última obra de Érico Veríssimo e apresentar uma possível leitura crítica não só da obra citada, mas do próprio Direito. Ao descrever a violência institucional em dois períodos diferentes – utilizando um jogo interpretativo entre o contexto do autor e o nosso, enquanto leitores –, seremos obrigados a ponderar até que ponto há uma real igualdade entre os cidadãos frente aos éditos da norma jurídica.

2. A obra

O narrador de *Incidente em Antares* é onisciente, o que significa dizer que não é uma obra em primeira pessoa, assim como, também, não está focado somente a partir de um personagem. Por ser formado de pequenas cenas, ao invés de capítulos, o livro

adquire uma fluidez narrativa, intercalando, em algumas horas, os personagens apresentados e, em outras, mantendo certa “fidelidade” para com um.

Destaca-se nessa obra, também, o traço regionalista do Rio Grande do Sul; logo, são comuns não só as expressões gaúchas, mas também os valores rio-grandenses. Érico Veríssimo, ao lidar com esses valores, sutilmente mostra que o próprio Brasil de sua época (e de hoje também) ainda mantém aspectos interioranos e, até, reacionários. Salta aos nossos olhos o machismo e paternalismo da sociedade antarense, assim como o alto teor conservador e moralista do discurso das classes dominantes. O autor, contudo, ao tornar explícitas tais ideologias, também as desmistifica com a hipocrisia das elites; basta observarmos personagens como Dona Quitéria Campolargo, coronel Vacariano, professor Libindo Olivares e doutor Lázaro. Por fim, os mortos insepultos, como será abordado mais adiante, serão as principais testemunhas e denunciadores desta hipocrisia.

A obra se divide em duas partes: uma chamada *Antares*, dedicada a contar a história da cidade e montar o pano de fundo para o incidente; a segunda, por sua vez, contará o incidente e suas repercussões, denominando-se *O Incidente*. As diferenças entre essas duas metades do livro, contudo, mostram-se muito mais amplas, porém, sutis.

A primeira parte, destinada à história da cidade, é marcada, inicialmente, pela rixa entre os clãs Vacariano e Campolargo. Observamos, logo no nome destas famílias, os valores e meios de poder presentes na sociedade ruralista de Antares: o gado e as terras. Assim que chegam à cidade, os Campolargo, que são naturais de Uruguaiana, despertam o ciúme do patriarca dos Vacariano, Chico Vacariano; por muito pouco o primeiro encontro desses chefes políticos não termina em violência. A partir desse encontro, mesmo que socialmente pacífico, uma série de ataques e contra-ataques se desenrolam e somente se encontra a paz entre os dois clãs com Coronel Vacariano e Dona Quitéria Campolargo. É interessante notar que Zózimo, o real “herdeiro” dos Campolar-

go, deixa de lado a liderança da família e a entrega à esposa, a qual personifica todo um ideal autoritário, elitista e reacionário.

Outro importante fator nessa metade do livro é a tensão política; afinal, podemos citar o golpe de Floriano Peixoto, a ascensão política de Getúlio Vargas, a insurreição de São Paulo, o golpe do ditador de São Borja, o governo Dutra, a reeleição de Vargas e seu suicídio, o período Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart. São corriqueiros, portanto, os momentos em que os antarenses discutem seus posicionamentos políticos, apressam-se para ler os jornais e ouvem, atentamente, seus rádios. Isso demonstra, então, a inquietação da república brasileira, a qual é representada quase como frágil. Está nítida, também, a luta de classes em Antares: de um lado, os poderosos observam paranóicos a todas as possíveis movimentações dos “enviados de Moscou” e prometem reagir com força - leia-se: por intermédio do exército - a qualquer tentativa de revolução; por outro, os cidadãos se mostram ansiosos por mudanças políticas e não é à toa que este momento do livro termina com uma greve.

Estruturalmente, essa etapa demonstra outra característica interessante: a linearidade. Mesmo que se mantenha com pequenas cenas, elas possuem coesão e não há grandes “saltos” entre locais e personagens. Pode-se interpretar esse fenômeno como reflexo da segurança política em Antares, mesmo que efêmera e, como se mostrará futuramente, frágil. Não é mera coincidência, portanto, que, uma vez que se inicia a greve geral, essa parte do livro termina e, então, inicia-se uma sucessão de cenas imprevisíveis. Diante da imprevisibilidade, abre-se espaço para a arbitrariedade do autor, a qual o leitor aceita, para, então, entrar em um campo de batalha entre o absurdo e o real, ou, como é visto no livro, entre o vivo e *aquilo que deveria estar morto*. Aqui se acredita estar presente uma análise, e crítica, da estrutura política do Brasil em que Veríssimo se encontrava: a arbitrariedade do poder militar, pautado no uso ilimitado e escancarado da violência.

A segunda parte do livro, intitulada *O Incidente*, inicia-se no dia 11 de dezembro de 1963. Uma greve geral afeta Antares, o que

não só deixa a cidade paralisada como também refém de muita tensão política; os poderosos se perguntam se a revolução estaria próxima, enquanto os trabalhadores almejam melhores salários. Essa paralisação, porém, não se resume somente ao espaço dedicado aos vivos: a classe trabalhadora de Antares decide fechar o cemitério.

Por uma ironia do destino, justamente no dia em que estoura a greve, sete pessoas morrem subitamente. As tentativas de sepultá-las, no dia seguinte, ficam impedidas e os caixões com os corpos ficam largados ao relento. Durante a madrugada do dia 13, porém, os sete mortos levantam-se e decidem reclamar um último direito básico: serem sepultados. Para ter sucesso em tal empreitada, e como forma de chocar Antares, as criaturas, nem mortas nem vivas, encaminham-se para a cidade e, ao meio dia, prometem golpeá-la em seu coração: o coreto da praça central.

A partir daí, a história desenrola-se com base no trajeto que cada morto faz para reencontrar-se com sua vida passada; assim, abordam-se brevemente cada um desses momentos para, depois, chegar-se à cena do coreto e sua repercussão.

DONA QUITÉRIA CAMPOLARGO, como já admite ao sair de seu esquife, acredita que os maridos de suas filhas, e as próprias, nunca realmente a amaram. Seu objetivo, portanto, consiste em ir a sua casa e, em suas palavras, “Dar um sustinho em meus genros e nas minhas filhas.”² Ao chegar lá, observa sorrateiramente a disputa de suas jóias pelas famílias de suas filhas; indignada, recolhe suas jóias e as despeja no vaso sanitário. Por fim, exclama: “Pronto. A divisão está feita. O rio Uruguai herdou minhas jóias.”³

CÍCERO BRANCO, por sua vez, vai à sua residência e encontra, como já imaginava, sua esposa com um jovem, ambos nus, na cama. Não mais dando importância para sua condição, pois afirma ser um “[...] corno póstumo [...]”⁴, ironiza e faz chacotas

2 Idem, *ibidem*, Op. Cit.; p. 277.

3 VERÍSSIMO, Erico. Op. Cit.; p. 295.

4 Idem, *ibidem*, Op. Cit.; p. 383.

com o casal de amantes. Feito isso, vai ao cartório para “carimbar” alguns documentos que serão usados contra Coronel Tibério Vaccariano e o prefeito Marechal Vivaldino Brabsão; mesmo morto, porém, Cícero faz uso de falcatrua, pois chantageia o cartório a falsificar a data do carimbo como três dias anteriores.

Importante fazer uma breve pausa para compreendermos a profundidade dos momentos que descrevem o retorno dos mortos às suas vidas. Ao término da leitura de tais cenas, percebe-se que esse reencontro implica não só em um choque com a realidade; há uma tentativa de trazer esclarecimentos e justiça à antiga vida destes *mortos insepultos*. Nas duas primeiras, dedicadas aos poderosos de Antares, observa-se que tal esclarecimento está atrelado, ironicamente, a valores superficiais: para Dona Quitéria, o materialismo e mesquinhez dos seus herdeiros; em Cícero Branco, o adultério e a falsidade entre o casal. Com as próximas cenas, entretanto, há um elemento mais profundo e poderoso: a tentativa de redenção ou, pelo menos, busca pela paz. Tal diferenciação entre os personagens evoca uma inversão muito interessante: os poderosos tornam-se fracos e reféns da própria podridão em que conviviam; os marginalizados, por sua vez, tendo em vista a profundidade lírica do que é debatido em suas cenas, revelam sua nobreza e humanidade.

BARCELONA, o sapateiro anarquista, primeiramente vai à sua casa; depois, entra em sua oficina e, após interagir com alguns de seus instrumentos, observa um sapato que estava fazendo para Jefferson Monroe, o gerente americano de uma das indústrias de Antares: por sua indignação, pode-se intuir que o personagem observa a materialização de sua sujeição ao poder das classes superiores. Por fim, rumo à delegacia para um breve acerto de contas com o delegado Inocêncio Pigarço.

MENANDRO OLINDA, o maestro “louco”, entra em sua casa e esbarra não só em seus objetos, mas também nos *meandros* (esta é a razão de seu nome) de sua alma. Nesta cena é apresentado o drama da vida desse artista: sua relação perturbada entre sua mãe, ele e suas mãos. Como demonstra o desenrolar da cena, Me-

nandro possui um sentimento de culpa muito profundo para com suas mãos, pois, ao mesmo tempo em que as contempla divinamente, as usou para se masturbar. Somado a isso, tem-se o choque causado pela entrada repentina de sua mãe em um desses momentos, o que o atormentou na sua noite de estréia como artista. Assim, diante da *ultrapassada* dor de viver, Menandro admira o local de seu suicídio.

EROTILDES - enfatiza-se que ela possui Eros em seu nome -, uma prostituta velha e abandonada de Antares, é aguardada por sua amiga, Rosinha, na alcova improvisada em que viviam. Quando reencontra sua companheira de vida, Erotildes assusta-se com a naturalidade deste encontro. A causa dessa reação de honestidade pode ser detectada pelas dificuldades e injustiças que essas amigas sofreram unidas; dessa maneira, as duas compartilham sentimentos e Rosinha conta, tristemente, um estupro que sofrera na noite anterior. Essencialmente, lemos a vida buscando consolo na morte. É então, na última frase da cena, que Érico nos presenteia com um belo, e triste, pedido de Rosinha: “Diz pra Deus que me dê uma boa morte, já que não me deu uma boa vida.”⁵

PUDIM DE CACHAÇA, bêbado conhecedor das sarjetas de Antares, vai à busca de seu amigo Alambique; logo, conclui-se que o personagem não pretende encontrar refúgio em sua casa. Ao encontrar seu amigo, novamente nos deparamos com uma cena de naturalidade, onde ambos se toleram a despeito do estado de Pudim de Cachaça. O tema da conversa gira em torno do assassinato por envenenamento ter sido causado por sua esposa; como reflete o próprio Pudim, ele era um peso para Natalina e compreende a atitude. O personagem se mostra, por fim, preocupado com a situação da companheira e pede para que a perdoem de seu crime.

O momento dedicado a João da Paz mostra-se relevante para esse artigo por uma série de fatores. Primeiramente, a cena é narrada por um fragmento do diário do Padre Pedro-Paulo; logo, Veríssimo nos insere nas percepções e emoções do autor do diário, o

5 Idem ibidem, Op. Cit.; p. 488.

que causa uma aproximação entre o leitor e a situação trágica de João. Deve-se atentar que esse personagem é não só testemunha, mas vítima do conluio entre: I) a tortura empregada pela polícia de Inocêncio Pigarço; II) a autorização política do prefeito e da classe dominante; III) o apoio jurídico de Cícero Branco; e, por fim, IV) do suporte médico do doutor Lázaro ao maquiar a morte deste jovem com um boletim médico falso. Assim, Érico Veríssimo escancara o fato de que mesmo o emprego desmedido da força necessita das sutilezas sociais; o processo da tortura, então, expande-se consideravelmente, o que denuncia atores antes ofuscados. Percebe-se a seriedade e o drama que o autor confere a este personagem, resultando em uma denúncia primorosa da tensa situação política de um cidadão sem garantias de vida.

O personagem, como o nome sugere, é marcado pelo pacifismo; em sua personalidade é traçada a honestidade e a ingenuidade, o que nos induz a pensá-lo como um personagem quase que infantil. Por ironia, também se percebe a coragem; João representa, portanto, os idealistas, ou melhor, aqueles que morreram *honestamente* por um ideal de sociedade. Seu encontro com o padre tem como objetivo pedir sua ajuda na escolta de Ritinha, sua companheira, até o outro lado do rio, já em solo argentino. Rita Paz, por sua vez, pede ao padre que traga seu companheiro, para um último encontro; assim, lê-se nessa cena um dos momentos mais tocantes do livro, onde Rita admite não ter resistido às torturas que sofrera.

Poucos minutos antes das dez, os cidadãos influentes de Antares encontram-se em uma reunião, porém, chega-se a lugar nenhum. A tentativa de justificar tão estranho acontecimento por meio de um *delírio coletivo*, como é sugerido pelo professor Libindo Olivares, mostra-se irremediável e, com a décima segunda badalada dos sinos da igreja, os *pró-homens* encaminham-se para o coreto. Como prometido, lá estão os mortos insepultos...

A cena do coreto é o cerne da narrativa de *Incidente em Antares*; ali fica explícito o embate entre os vivos e *aqueles que deveriam estar mortos*; o velado e o escancarado ou, como se torna expres-

são recorrente a partir deste ponto do livro, as máscaras do baile caem. Devemos atentar ao fato de que a intenção dos mortos é o seu sepultamento, a qual passa pelo desmascaramento da cidade. Assim, os mortos cobram dos vivos a necessidade de verdade e justiça, pois, ironicamente, não estão mais atrelados aos bons costumes nem as leis da vida; nas palavras de Cícero Branco, “Ora, ora, meu caro magistrado, a morte me confere todas as imunidades. Estou completamente fora do alcance da lei dos homens.” . Acredito que é explícita, e inteligente, a ligação e crítica à censura vigente durante a ditadura.

A praça está abarrotada de curiosos: dois furgões de refrigerante lutam pelo maior número de vendas, assim como duas ambulâncias de hospitais rivais disputam pelo maior número de pessoas atendidas. Jovens com lenços nos rostos sobem nas árvores para instigar as denúncias. Os principais acusadores dos vivos são o advogado Cícero Branco e o sapateiro Barcelona, justamente os indivíduos com maior engajamento político no grupo. Suas denúncias não poupam ninguém da cidade: desde os casos amorosos de casais “exemplares”, às torturas empregadas pela polícia do delegado Inocêncio e escondidas por outros “cidadãos honrados”, às falcatruas de Coronel Vacariano e o prefeito Vivaldino, ao uso de drogas, à prostituição de meninas, ao descaso público para com a favela Babilônia e seus cidadãos marginalizados; enfim, em uma sociedade tão podre e hipócrita quanto a de Antares, pouco resta *imaculado* pela verdade dos mortos. Não é possível negar as semelhanças com o Brasil.

Após as várias denúncias, os mortos decidem se calar. Sentam-se no próprio coreto e silenciam, o que faz com que os cidadãos saiam da praça e alimentem-se, no aconchego de suas casas, de tudo o que foi dito. Por volta das quatro da tarde, uma enorme quantidade de ratos invade Antares. Na verdade, tal “população” já estava presente na cidade, nas entranhas de seus prédios antigos , logo, fica estabelecida uma ligação metafórica entre a verdade e o surgimento desta praga.

Na manhã seguinte ao incidente no coreto, um grupo de cida-

dãos invade a praça da cidade e ataca os defuntos. Por mais que Barcelona reaja - a morte, ou a verdade, não sente as dores dos vivos - os mortos decidem retornar ao lugar que lhes é cabido: os caixões. Tão logo somem, o clima na cidade muda: vizinhos se cumprimentam, parentes abraçam-se, casais perdoam-se e o alívio traz aconchego a todos. Preocupados com a possível fragilidade do clima na cidade, e com a divulgação do incidente, os poderosos decidem iniciar um plano para *apagar o fato*; a este movimento seria dado o nome de *Operação Borracha*.

A conseqüência da dita operação, Érico Veríssimo deixa explícita:

Sete anos após aquela terrível sexta-feira 13 de dezembro de 1963, pode-se afirmar, sem risco de exagero, que Antares esqueceu o seu macabro incidente. Ou então sabe fingir muito bem.⁸

3. Verdades denunciadas pela violência

Interpreta-se a última obra completa de Érico Veríssimo como uma defesa da *verdade*, ou melhor, a busca por uma justiça através de um encontro com o que está velado. Observa-se constantemente, conforme se tentou resumir, que os personagens buscam se redimir através do encontro com o passado: seja em um campo individual, nos encontros dos mortos com seus entes (não tão) queridos, seja no espaço social, na cena do coreto. Ironicamente, mas que também legitima nossa leitura de *O Incidente em Antares*, são indivíduos que deveriam estar mortos, mas que andam, falam e emocionam-se, que trazem a *verdade* à tona. Ou seja, o que deveria estar morto e enterrado (e quem sabe escondido) apodera-se do *direito* de escancarar a *verdade*, justamente por não ser afetado pela sociedade dos vivos, com o único intuito de poder ser enterrado dignamente. A *verdade* torna-se, então, a única ferramenta digna para estes “mortos-insepultos”.

Mas o que podemos entender com essa *verdade* em *O Incidente*? Em um primeiro momento, é possível uma interpretação

aberta; a contraposição entre os mortos e os vivos, sendo os primeiros aqueles os quais buscam justiça, é um símbolo intenso. Seria, todavia, mais interessante tentarmos contextualizar a obra. Há críticas a uma política oligárquica, corrupta e paternalista; há o início da favelização, com o bairro conhecido por Babilônia; os “enviados de Moscou” parecem estar prontos para orquestrar a revolução e instaurar a ditadura do proletariado, logo no início de sua vida industrial, Antares vive sua primeira greve geral; a polícia do delegado Inocêncio Pigarço caça, e mata pessoas subversivas; a elite recorrentemente clama por uma intervenção militar... Enfim, Érico Veríssimo reflete em seu livro a conjuntura social em que ele, enquanto intelectual, vive. Dessa maneira, a *verdade* que os *mortos-vivos* se apoderam, portanto, é a própria realidade que vive Érico: a ditadura-militar torna-se revelada no coreto de Antares.

É aqui, portanto, que se encontra um possível significado para os *mortos-insepultos*: eles são as vítimas de uma violência estrutural, ou seja, que se opera em um âmbito institucional e, também, informal. Pode-se citar, como exemplo de uma violência social, a vida de Erotildes e Rosinha, ambas marginalizadas (*legitimamente*, conforme o pensamento machista de Antares) por conta da prostituição:

Rosinha baixa a cabeça e conta:

-Ontem de noite uns meninos me agarraram à força e me levaram pra um terreno baldio. Uns cinco ou seis... Primeiro me tiraram toda a roupa, até me rasgaram um vestido quase novo. Me derrubaram, se puseram em mim, não houve porcaria que fizessem comigo. Depois foram embora dando risadas e não me deram um mísero vintém.⁶

Com relação à morte de Erotildes:

-Mas hoje ninguém mais morre disso [tísica]. Com todos esses antibióticos...

6 Idem ibidem, Op. Cit.; p. 294.

–É verdade – diz o advogado – mas Erotildes estava recolhida à ala dos indigentes do Hospital Salvator Mundi. O doutor Lázaro alegava que na farmácia do hospital nem em nenhuma outra cidade existia estreptomina. Prometeu mandar buscar o remédio fora, mas pelo visto esqueceu...⁷

A violência institucional fica mais evidente com a figura de João da Paz, justamente por esse personagem ter sido um militante de esquerda morto pela polícia antarense. Suas feridas resultantes da tortura, porém, são mascaradas pelo laudo técnico do médico Lázaro e pelo aparato jurídico do advogado Cícero Branco. Difícil não relembrar a foto do jornalista Vladimir Herzog, onde se negava uma prática com um discurso supostamente legítimo...

–Não desconverse. Você sabe muito bem que não morri de pneumonia no hospital, mas fui, isso sim, assassinado na prisão. Você nega isso?

– Não.

– E você também sabia muito bem que eu não cometi nenhum crime.

– Um momento! Não tenho o dom da ubiqüidade nem o da onisciência. Nem o próprio prefeito sabe de tudo quanto se passa na sua delegacia. Houve uma denúncia... O delegado Inocêncio é um fanático da justiça e um técnico. Ele afirma que você é o chefe em Antares do “grupo dos onze”. Queria saber o nome dos outros dez guerrilheiros potenciais. Interrogou você pelos métodos normais, aceitos pelas nossas leis, mas você recusou falar...⁸

⁷ Idem ibidem, Op. Cit.; p. 246.

⁸ Idem ibidem, Op. Cit.; p. 255.

3.1 A violência como ferramenta e a morte como acidente de trabalho

“-Posso falar?”

O grande erro foi torturar e não matar.

Fodam-se! Fodam-se!”⁹

Apesar das sucessivas - e ainda existentes - tentativas de negar e esconder o uso da violência durante o regime militar, tal fato já é considerado comprovado pela historiografia brasileira. Valas comuns foram encontradas, ossadas foram analisadas, corpos identificados, vítimas foram ouvidas e o governo já admitiu a culpa do Estado brasileiro pela dor imposta aos resistentes à ditadura.

Podem-se encontrar vários dados que ajudam a construir um balanço dos golpes dirigidos - com especial enfoque às organizações de esquerda - ao povo de nosso país¹⁰: cerca de 50 mil brasileiros passaram pelas prisões por razões políticas; 20 mil pessoas foram torturadas¹¹; 320 políticos de esquerda mortos, sendo que 144 foram dados como “desaparecidos”; centenas de baleados em manifestações públicas, com a possibilidade de mortos; 7.367 acusados judicialmente e 10.034 atingidos na fase de inquérito em 800 processos judiciais contra a segurança nacional; 4 condenações à morte; 10 mil cidadãos condenados ao exílio e 130 banidos do território nacional; 4.862 tiveram cassados seus mandatos e direitos políticos; 6.592 militares foram punidos e, por fim, 245 estudantes foram expulsos de suas universidades.

No amplo rol de crimes praticados pelos militares, a tortura

9 Depoimento do deputado federal Jair Bolsonaro, em 2008, como resposta a civis contrários à tortura militar de 64.

10 Neste artigo foram utilizadas as obras *Brasil Nunca Mais* (19ª edição) e *Combate nas Trevas* (1ª edição), de Jacob Gorender. Também contribuiu com dados o livro, organizado pela Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, *Direito à Memória e à Verdade*. Devemos ter em mente que, muito provavelmente, os valores reais são muito superiores aos apresentados aqui, tendo em vista que as autoridades militares tiveram ampla possibilidade de adulterar documentos analisados.

11 Como a tortura tem conseqüências complexas, estima-se que muitas vítimas não foram incluídas nestes dados por conta do medo de denunciar seus torturadores.

figura um papel icônico, provavelmente pela sua brutalidade e, conforme muitas vítimas revelam, pelo sadismo dos torturadores. Segundo Jacob Gorender (1987), deve-se ter cuidado ao argumentar que a tortura militar foi ensinada pela CIA; afinal, muitas dessas técnicas remontam ao período escravocrata brasileiro. Um exemplo claro é o “pau-de-arara”, o qual consistia em um tronco onde a vítima, devidamente imobilizada, sofreria espancamentos; a “inovação” moderna seria colocar essa trave apoiada sobre dois suportes, deixando-a suspensa, o que fazia o peso do corpo pressionar os pés e as mãos. Nessa primeira fase, também encontramos outros métodos rudimentares, como o afogamento e o encarceramento com animais. Dentre alguns exemplos de depoimentos contidos no livro *Brasil Nunca Mais*, citamos:

(...) havia também, em seu cubículo, a lhe fazer companhia, uma jibóia de nome ‘Miriam’; (...); (...) que, ao retornar à sala de torturas, foi colocada no chão com um jacaré sobre seu corpo nu (...).¹²

O segundo momento definido por Gorender é aquele reconhecido pelo uso de instrumentos elétricos e com maior influência do *know-how* americano. É o período dos instrumentos dobradores de tensão, os quais aplicavam altas dosagens de eletricidade às vítimas do regime. Como exemplo desse tipo de instrumento, havia a “cadeira do dragão”, que consistia em uma cadeira de barbeiro, porém toda laminada com alumínio; com alguns condutores elétricos anexados, o instrumento garantia dores generalizadas ao corpo. Outro exemplo desta fase da tortura é a geladeira, uma sala de refrigeração onde o torturado era trancado, nu, por dias. Como o ambiente era pequeno e metalizado, os torturadores faziam uso de barulhos, que ecoavam dentro da caixa e deixavam, inúmeras vezes, a vítima surda por dias.

Os militares sabiam muito bem o que estavam fazendo e conheciam, inclusive, as implicações futuras que seus *métodos de segurança nacional* poderiam causar; daí a solução utilizada no dia

¹² Brasil Nunca Mais. Petrópolis: Editora Vozes; 19ª edição; p. 39.

28 de agosto de 1979. A Lei de número 6.683, conhecida como Lei da Anistia, garantia perdão judicial a todos que, durante 02 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979, cometeram *crimes políticos* ou eleitorais, aos que tiveram seus direitos políticos suspensos e aos que foram punidos por Atos Institucionais e complementares. Dessa maneira, João Figueiredo prometia um final democrático ao país e, ao mesmo tempo, garantia a imunidade jurídica aos pretensos *revolucionários de 64...*

Atualmente, graças à atuação política de setores civis, organizações não-governamentais e setores do próprio Estado, a anistia está sendo rediscutida com relação à interpretação do conceito de *crime político*, isso é, até que ponto a violência institucional durante o regime militar pode ser considerada um ato político. Desta maneira, acredita-se que estaria aberta uma brecha para a condenação dos militares anistiados. Não devemos, entretanto, nos iludir com a punição penal dos torturadores. Nada aplacará a dor que sofreram os torturados; nada aplacará a dor do desaparecimento de uma pessoa próxima. Infelizmente, não há qualquer possibilidade digna de justiça para estes cidadãos. Isso não significa dizer, porém, que devemos abandonar a apuração, estudo e devida publicação destes crimes passados; na verdade, é aqui que se deve encontrar o cerne de nossa luta. Nesse sentido, o terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos mostra-se – pelo menos em sua redação atual - como diretriz importante para consolidação de uma memória histórica. O povo brasileiro, enquanto formador de sua cultura e história nacional, deve ter acesso absoluto aos documentos remanescentes do período ditatorial brasileiro; somente desta maneira poderemos instigar a construção de um esclarecimento público capaz de analisar, criticamente, o Estado passado e, principalmente, o atual.

Como nos ensina Hannah Arendt, os momentos extraordinários da história são carregados de um tesouro inesperado, o qual é, geralmente, inominável. Muitas vezes não o percebemos; em outras, ele nos escapa pelas mãos. Essa forma etérea, tal qual fosse um fogo fátuo, existe por uma não compreensão histórica, por

uma falta de tradição e memória, tanto dos atores deste momento extraordinário quanto de seus herdeiros¹³.

Se realmente é verdade, segundo René Char¹⁴, que “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”, então somente através da vívida memória acerca da violência estatal é que, mais do que resistir, poderemos superar a violência institucional atual.

4. Estarão nossos mortos sepultados?

Seria fácil, e cômodo, terminar este artigo tratando da violência militar; afinal, não há mais riscos em denunciar o terror deste momento histórico. Alguns, acreditando estarem no auge de sua intelectualidade crítica, falam de um governo *patético* regido por *generais de pijama* como algo pertencente ao passado, totalmente superado por um novo e belo Estado Democrático de Direito. Não devemos afundar nesse debate vazio: nossa posição, enquanto futuros – se já não o somos – operadores do direito, obriga-nos a submeter o discurso jurídico formal (aquele presente nos códigos, doutrinas e em nossas aulas) a incessantes comparações à prática do próprio Direito.

No âmbito do Direito (e Política) Penal, geralmente se define a atividade jurídica como aquela que visa garantir o devido controle social, capaz de proteger os cidadãos de possíveis conflitos entre si e/ou protegê-los do abuso estatal. Este conceito, na verdade, tem suas bases nas teorias políticas modernas, como o contratualismo, e, a partir do surgimento do paradigma científico, teve contribuições de conhecimentos não jurídicos. Na busca por razões para o crime, a Antropologia Criminal de Lombroso e a Sociologia Cri-

13 ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1979; p.31. “A perda, talvez inevitável em termos de realidade política, consumou-se, de qualquer modo, pelo olvido, pelo lapso de memória que acometeu não apenas os herdeiros como, de certa forma, os atores, (...). Isso porque a memória, que é apenas um dos modos do pensamento, embora dos mais importantes, é impotente fora de um quadro de referência preestabelecido, e somente em raríssimas ocasiões a mente humana é capaz de reter algo inteiramente desconexo.”

14 Poeta francês o qual teve importante participação no movimento surrealista na França; famoso por integrar e escrever sobre a resistência de seu país durante a Segunda Guerra Mundial.

minal de Ferri apresentam-se como marcos teóricos para o nascimento da Criminologia.

Inspirada pelo empirismo e causalismo, dois importantes pressupostos do cientificismo do século XIX, o nascente campo de conhecimento estudava a criminalidade como um fenômeno natural, ou seja, causalmente determinado. Desta maneira, seria possível apontar causas científicas através de métodos experimentais e estatísticas criminais, o que levaria, aparentemente, de maneira exata à “cura” do comportamento desviante. “Ela indaga, fundamentalmente, o que o homem (criminoso) faz e por que o faz.”¹⁵.

Ao buscarem por um perfil físico, social e intelectual do criminoso, tanto Lombroso quanto Ferri direcionaram seus estudos para os indivíduos já condenados. Assim, suas teorias acabaram por criar um estereótipo de criminoso que correspondia justamente às classes dos mais baixos estratos sociais. Percebe-se que tal teoria, respaldada por um discurso científico, baseia-se em uma visão maniqueísta: a sociedade normal e burguesa (o “bem”) contra uma minoria perigosa e criminosa (o “mal”). O remédio para essa minoria, então, seria o encarceramento adequado, objetivando a uma *ressocialização*; ou seja, o criminoso era um indivíduo de comportamento desviante, o qual deveria se enquadrar a uma lógica social tida por *correta e natural*.

Tamanha é a força – e utilidade – de tal paradigma que ele ainda produz efeitos reais sobre a sociedade contemporânea, seja na sua ideologia ou em suas práticas de controle formal e informal. Ouvimos, cotidianamente, que o criminoso possui uma mente degenerada; não só assistimos, no conforto de nosso sofá, às operações policiais em uma favela próxima, como aplaudimos a prisão – e morte – de *bandidos*; conhecemos a punição informal para um estuprador e pedófilo, e isso já não mais nos choca; temos em nossa mente o estereótipo do criminoso genérico, porém não nos consideramos preconceituosos. Assim, tal representação ontoló-

15 ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Sistema Penal Máximo x Cidadania Mínima: Códigos da Violência na Era da Globalização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003; p.35.

gica do crime mostra-se muito mais do que um conceito: trata-se da legitimação de um preconceito quanto à criminalidade.

Tal lógica – e prática – de controle social possui, entretanto, um pressuposto falho: considerar a conduta como um crime em si, ou seja, possui um significado estanque e imutável. Ora, sabemos que a sociedade – assim como seus valores e a própria condição humana – possui suas significações determinadas por relações sociais concretas; não há um valor universal, transcendental ou metafísico (salvo para aqueles que crêem em dogmas religiosos...). Assim, o comportamento desviante e a criminalidade não passam de uma qualidade (etiqueta) atribuída a determinados indivíduos através de processos de interações e relações sociais; por consequência, não podemos estudar o fenômeno da *criminalização* de forma independente das relações sociais. E, se falamos em “criminalização” (e “criminalizado”, conseqüentemente) na última frase, é porque tal termo é definido por um *status* conferido a certos indivíduos, selecionados como reação a uma conduta considerada, socialmente, criminosa. Ocorre, portanto, uma inversão nos objetos a serem estudados: se antes, com o paradigma etiológico, era sobre o indivíduo, agora é sobre a estrutura que o seleciona que devemos nos debruçar. *Mudam-se as perguntas*: de “quem é o criminoso?” e “por que ele realiza o crime?” para “quem é definido como desviante?” e “por que são definidos como tal?”¹⁶.

4.1 Seleção desigual e a impunidade como regra

Se abrirmos o código penal, observaremos os mais variados crimes; no que toca a legislação complementar, seu número de páginas chega próximo ao triplo da parte geral e especial juntas. Obviamente, então, tal empreendimento de controle das condutas se mostra megalomaniaco e, com um rápido olhar sobre o código, não devemos nos surpreender com os inúmeros *crimes* que cometemos ao longo de nossa vida. Toalhas roubadas de hotel; calúnia;

16 ANDRADE, Vera Regina Pereira de. Sistema Penal Máximo x Cidadania Mínima: Códigos da Violência na Era da Globalização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003; p.39-45.

difamação; furto; lesões corporais; uso cotidiano de softwares piratas; quebra de direitos autorais; sonegação de impostos; venda de entorpecentes... Nossos crimes são extensos e variados, porém estamos impunes.

Por outro lado, caso venhamos a entrar em uma prisão ou analisemos dados criminais, perceberemos que a clientela penal é selecionada dos estratos mais pobres e marginalizados de nossa sociedade. Conforme dados da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) do Sistema Carcerário¹⁷, 82,4% dos criminalizados possuem escolaridade inferior ao ensino médio completo; 57,9% possuem entre 18 e 29 anos e 58,07% possuem pele parda ou negra. Assim,

O sistema penal, em um significativo número de casos, especialmente em relação aos delitos patrimoniais – que são maioria –, promove condições para a criação de uma carreira criminal. Particularmente, dentre as pessoas originárias das camadas mais humildes da sociedade, o sistema seleciona aquele que, tendo caído em uma primeira condenação, surgem como bons candidatos a uma segunda criminalização, levando-os ao ingresso no rol dos desviados, como resultado do conhecido fenômeno psicológico do ‘bode expiatório’.¹⁸

Concluí-se, então, que há um enorme abismo – chamado de *cifra negra* – entre os números reais da *criminalidade* e os dados contidos em relatórios oficiais, os quais delatam tão somente o valor da criminalização e seleção penal. Dessa maneira, é fácil deduzir a incapacidade estrutural de operacionalizar a programação normativa penal, tamanho é o número de *criminosos reais* e a abrangência da lei. Esta análise incorre em mais uma conclusão interessante: a impunidade, e não a criminalização, é a regra do sistema penal.

Se, de um lado, tem-se uma imunidade penal quase que total, do outro existe uma implacável seleção respaldada por critérios como cor, gênero e classe social. Como explicar, então, a relação

17 CPI organizada pela Câmara dos Deputados Federais. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/2701>. Acessado em 11 de abril de 2010. Páginas 72-75.

18 PIERANGELI, José Henrique e ZAFFARONI, Eugênio Raúl. **Manual de Direito Penal Brasileiro V.1 – Parte Geral**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008; p.71.

entre Dogmática Jurídica, inspirada por um discurso democrático, e a prática penal, comprovadamente desigual?

Em face mesmo do que foi exposto, impõe-se refutar parcialmente o argumento da falta de conexão entre Dogmática e realidade social. Ela se encontra cognoscitiva ou teoricamente separada da realidade social, mas funcionalmente não. Pois se a Dogmática Penal apresenta uma extraordinária capacidade de permanência espaço-temporal e uma sobrevivência histórica secular no centro e na periferia do capitalismo mundial é porque ela mantém uma conexão funcional com a realidade; é porque potencializa e cumpre certas funções na realidade social, ao mesmo tempo em que traz inscrita uma potencialidade universalista que lhe permite funcionar fora de seu espaço e tempo originários. E é esta conexão funcional que explica sua marcada vigência histórica.¹⁹

O fenômeno da seleção penal, deste modo, não pode ser analisado de forma distanciada da realidade social; está, antes, ligado a ela por cumprir e executar funções veladas. Em uma leitura sociológica e estrutural das relações de poder, podem-se reencontrar nos mecanismos da seleção penal processos análogos aos da desigual distribuição de bens e oportunidades em nossa sociedade. Assim, mostra-se falho afirmar que o direito visa, unicamente, à defesa igualitária dos cidadãos, justamente porque não é asséptico, neutro: está apropriado por uma ideologia condicionada a relações de dominação de classe.

Essa consolidação do poder, materializada na seleção criminal de estratos *já estigmatizados*, operacionaliza-se em duas esferas da estrutura social: uma institucional e outra informal. A segunda é representada por organismos de controle não vinculados, diretamente, ao aparelho estatal; são exemplos a mídia, o ensino, a família, os setores religiosos, os partidos políticos. Sua esfera de controle está na disseminação de valores e preconceitos que solidifiquem a visão ontológica do crime, alimentando o conceito de “inimigo público”.

No campo institucional, aquele dominado pela norma e ritua-

19 ANDRADE, Vera Regina de. *A Ilusão da Segurança Jurídica: do Controle da Violência à Violência do Controle Penal*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997; p.32. *Grifo nosso*.

lística do Direito, há duas instâncias para esta seleção. A primeira, geral e abstrata, está representada pela norma e sua tipificação de condutas. Ao delimitar bens jurídicos e quantificar a quantidade de pena necessária, incorre-se pela definição de quais condutas são nocivas à *sociedade de bem*, tendo como base a ideologia daqueles que detém hegemonia no exercício das relações de poder. A seleção secundária, por sua vez, é a própria operacionalização da seleção primária, ou seja, é a aplicação do Direito; é, por isso, o momento de maior controle e discricionariedade. A aplicação da lógica do crime ontológico se dá através de um processo de afunilamento, selecionando-se operadores e funcionários *alinhados* – ou que assim aparentam – com interesses vigentes.

[...], o poder de atribuir a qualidade de criminoso é detida por um grupo específico de funcionários que, pelos critérios segundo os quais são recrutados e pelo tipo de especialização a que são submetidos, exprimem certos extratos sociais e determinadas constelações de interesses.”²⁰

Na seleção penal por crimes²¹, o maior índice é a prisão por roubo qualificado (19,32%), seguido por tráfico de entorpecentes (14,41%) e, em terceiro, roubo simples (8,35%); em um cômputo geral, os crimes de roubo, roubo qualificado, furto, furto qualificado e tráfico de entorpecentes pesam o equivalente a 58% sobre o total de condutas avaliadas. Não restam dúvidas de uma preponderante criminalização sobre os danos contra patrimônio quando comparada aos danos contra outros bens jurídicos. Não se mostra leviano Foucault ao afirmar que o surgimento da polícia está determinado à proteção dos estoques contra a depredação e pilhagem das massas empobrecidas pelo *cercamento* de suas terras.

E justamente o grande problema do poder na Inglaterra nesta época, [sic] é o de instaurar mecanismos de controle que permitam a proteção dessa nova forma material de fortuna. Daí se compreende

²⁰ ANDRADE, 1997; p.276.

²¹ CPI organizada pela Câmara dos Deputados Federais. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/2701>. Acessado em 11 de abril de 2010. Página 75.

porque o criador da polícia na Inglaterra, Colquhoun, era alguém que a princípio foi comerciante, (...). A polícia de Londres nasceu da necessidade de proteger as docas, entrepostos, armazéns, estoques, etc. 22

Considera-se importante demonstrar que a pena de reclusão, tão importante e cara para muitos dos operadores do direito, mostra-se incapaz de solucionar os conflitos criados pelo próprio modelo social, político e econômico que nos é imposto. Muito se comenta, tanto no campo formal quanto informal, de uma necessária – “*mesmo que dolorosa*” - rigidez penal; a verdade é que nunca se prendeu tanto quanto atualmente. De acordo com o último censo penitenciário, lançado em Dezembro de 2009, o Brasil conta com um contingente de 473.626 presos, dos quais 152.612 (cerca de 30%) cumprem o regime provisório. A título de ponderação sobre o crescimento da população prisional, em 1995 havia 148.760 cidadãos encarcerados, um valor ligeiramente inferior ao número atual de presos provisórios. Mesmo com esta triplicação do valor de presos,

[...] enquanto se observa uma taxa de reincidência de 60% a 65% nos países do Primeiro Mundo, a taxa de recidiva penal no Brasil oscila de 70% a 85%. No caso das penas e medidas alternativas, a taxa de reincidência não ultrapassa 12%. 23

A operacionalidade da instituição penal, principalmente no que concerne às penas punitivas por encarceramento, pode ser definida, portanto, como: I) Ineficaz em sua promessa formal, uma vez que não cumpre o *tratamento e ressocialização dos indivíduos delinquentes* – justamente por serem estes termos falaciosos; II) Política, por estar engajada a uma ideologia, a qual imuniza uma classe social abastada, enquanto seleciona indivíduos cuja única utilidade ao sistema é legitimar seus abusos e desigualdades

22 FOUCAULT, 2009; p. 101.

23 CPI organizada pela Câmara dos Deputados Federais. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/2701>. Acessado em 11 de abril de 2010. Página 280..

inerentes; III) *Violenta*, pois torna a vida humana nua frente às relações de poder e submete, por questões e interesses classistas, danos psíquicos (paranóia, loucura, humilhação) físicos (mortes, torturas, lesões) e sociais (preconceito, *etnocídio*) através de privações de liberdade, segurança, profissão, estudo, sexualidade.

Ao final deste percurso, observa-se, então, que a violência estatal sistemática não é um fato extraordinário na sociedade burguesa; o poder coercitivo desigual é, muito antes, um pressuposto da existência de tal Estado. Não se nega que tal posição seja radical e, para uma grande maioria, escandalosa. Por esse motivo foi esboçado um quadro da violência militar: ao compararmos ambos os momentos, concluiremos que a violência aumentou, porém focalizou-se aos espaços sociais sem representação, voz e nosso interesse.

Os filhos da classe média e os intelectuais já não são mais mortos. Quem sabe por isso não nos importemos com o atual descontrole da violência institucional.

5. Conclusão

O presente artigo buscou o uso do exagero, assim como o faz Érico Veríssimo, para escancarar uma realidade tida por absurda e inverossímil, pelo menos no âmbito do discurso. Aproximar o Direito da Literatura, para muitos, é uma tarefa infrutífera e não passa de mera *perfumaria acadêmica* ou, quando muito, um mero exercício intelectual. Levantar questionamentos sobre a violência do *Estado Democrático de Direito* contemporâneo através de uma comparação com a Ditadura Militar, também para muitos, não é só uma atividade absurda: é algo que beira o maldito ou o antidemocrático. Quem sabe para estes, acreditar que o Direito possa ser usado como ferramenta de dominação seja tão absurdo quanto dar ouvidos a uma verdade subversiva proferida pela boca de *mortos-insepultos*.

Não é o que nos mostra Antares. Não é o que nos mostra o Brasil.

Assim, tal qual o *homo sacer* romano ou os mortos-vivos de Antares, há indivíduos que circulam por nossa sociedade alheios ao próprio destino, miseráveis e inexistentes por estarem próximos a uma promessa de fartura e gozo; sentenciados a vagar carregando uma vida sem valor, não caberá punição àqueles que os matarem.

Mais do que vítimas, seus corpos são testemunhos de uma prática subterrânea da maior promessa moderna.

6. Referências Bibliográficas

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Sistema Penal Máximo x Cidadania Mínima: Códigos da Violência na Era da Globalização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

_____. **A Ilusão da Segurança Jurídica: do Controle da Violência à Violência do Controle Penal**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BASTOS, Alcmeno. **O jogo do real e do irreal em Incidente em Antares, de Érico Veríssimo**. Disponível em: <http://www.alcmeno.com/html/textos/>. Acesso em 11 de abril de 2010.

Câmara dos Deputados Federais. **Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) do Sistema Carcerário**. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/2701>. Acessado em 11 de abril de 2010.

CHAUÍ, Marilena. **O que é Ideologia**. 2ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2009.

_____. **A Microfísica do Poder**. São Paulo: Editora Graal, 2009.

GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas - A Esquerda Brasi-**

leira: das Ilusões Perdidas à Luta Armada. São Paulo: Editora Ática, 1987.

LUCAS, Fábio. **Ética e Estética de Érico Veríssimo.** Porto Alegre: Editora Age, 2006. Capítulo I.

Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. **Direito à Memória e à Verdade.** Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007.

VERÍSSIMO, Erico. **Incidente em Antares.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

Arquidiocese de São Paulo. **Brasil Nunca Mais.** 19ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

O Pluralismo Jurídico na América Latina: O atual reconhecimento Constitucional da legalidade e jurisdição indígena e seus limites

Marina Corrêa de Almeida¹

Resumo: *Este Trabalho tem por objetivo demonstrar que a percepção da crise e esgotamento do modelo jurídico liberal-individualista obriga a busca de novos padrões normativos que possam melhor solucionar as demandas específicas advindas da produção e concentração do capital, das profundas contradições sociais e da permanente crise institucional. Busca-se firmar o entendimento de que os Estados latino-americanos, por sua formação colonial, possuem uma diversidade étnica e cultural que acabou por produzir Nações com especificidades que necessitam ser relevadas na formação de seus sistemas jurídicos, que acabaram por ser reconhecidas tanto internacionalmente (OIT e ONU) como constitucionalmente em alguns países latino-americanos. A partir de então, os Estados da América Latina que reconheceram o pluralismo jurídico, representado pelo direito consuetudinário indígena, enfrentam um novo desafio: compatibilizar o direito oficial estatal com o direito e jurisdição de seus povos originários.*

Palavras-chave: Pluralismo Jurídico, Direitos Indígenas, Constituição

Abstract: *This work aims to demonstrate that the perception of crisis and exhaustion of the liberal-individualistic legal pattern obligates to seek new normative standards that can better address the specific demands arising from the production and concentration of capital, the deep social contradictions and the ongoing institutional crisis. We seek to confirm the understanding that the Latin American states, for its colonial formation, have an ethnic and cultural diversity that eventually produced Nations with specificities that need to be into prominence in the formation of legal systems which were eventually recognized both internationally (ILO and UN) as constitutionally in some Latin American countries. Since then, the Latin American states which have recognized legal pluralism, represented by*

¹ Estudante da 10ª fase da Graduação em Direito da UFSC.

indigenous customary law, they face a new challenge: to reconcile the official state law with law and jurisdiction of their native peoples

Keywords: Legal pluralism, Indigenous Peoples Law, Constitution

Nas sociedades periféricas do capitalismo como são as dos países da América Latina, nota-se que a crise de legalidade monista atinge a eficácia no âmbito da Justiça. Essa crise no Judiciário condiz com as próprias contradições da cultura jurídica nacional, ainda colonizada, constituída sobre a racionalidade do dogmatismo positivista e firmada em procedimentos formais que, querendo-se neutros, são incapazes de acompanhar as transformações sociais e a própria especificidade desses países.

O problema que se verifica, então, é o fato de o Judiciário estar configurado em uma cultura jurídica incapaz de entender essa sociedade nas suas especificidades, bem como de solucionar os conflitos inerentes a ela, somando-se ainda a dificuldade de se discutir com profundidade a verdadeira democratização do Direito, monopolizado pelo Estado.

Os Estados latino-americanos possuem uma diversidade étnica e cultural que acabou por produzir Nações com especificidades que necessitam ser relevadas na formação de seus sistemas jurídicos. No entanto, a formação social, política e principalmente econômica é profundamente influenciada pelo nosso histórico de colonização. A massificação do pensamento de uma minoria, doravante denominada classe dominante, faz das aparências realidade e, dessa forma, mascara o verdadeiro sentido da produção jurídica como mecanismo inerente ao sistema de acumulação capitalista.

Neste sentido, a falta de respeito com o pluralismo cultural e legal fez parte da condição de subordinação política dos povos e comunidades indígenas na América Latina, o que facilitou a exploração, sobretudo econômica, dos mesmos. Historicamente, dita falta de reconhecimento se traduziu em uma variedade de formas de marginalização e repressão da diferença, incluindo a ilegalidade dos sistemas normativos indígenas, a criminalização

de práticas culturais distintas aos referentes do direito oficial, além de repressão de autoridades indígenas e comunais que administram a justiça de acordo com normas, valores e princípios próprios.²

Entretanto, durante a última década, uma série de países latino-americanos fez mudanças substanciais em suas Cartas Constitucionais para acercar a institucionalidade legal com a realidade plural de seus países, sobretudo em atenção às demandas indígenas.

Podem-se dividir os países que, de alguma forma, contemplaram o pluralismo étnico cultural em suas Constituições em três grupos distintos: o dos países que em suas Constituições não fazem referência à pluralidade étnica de seu povo – ainda que não tenham logrado se furtrar a legislar sobre o assunto -, como o Panamá, Chile, Costa Rica, Argentina e Brasil; o dos países que, se brindam à pluralidade, não o fazem de forma ampla (Paraguai e Guatemala) e, por fim, o dos países que além de reconhecer a pluralidade em suas Constituições, também se esforçam por reconhecer o direito e a jurisdição indígenas, notadamente México, Colômbia, Bolívia, Peru, Equador e Venezuela.

Com este reconhecimento se pratica uma mudança paradigmática no princípio constitucional de igualdade perante a lei, que deixa de ter seu fundamento na uniformidade, entendendo-se que, para ser efetiva a igualdade de todos, é necessário o reconhecimento do direito à diferença. Nos dizeres de Magdalena Gómez, citada por Mallo³, “*Se trata de que en circunstancias similares se aplique la misma norma, pero eso no significa que no deban o no puedan existir normas que regulen derechos diferentes en atención a la pluriculturalidad*”.

2 FAJARDO, Raquel Yrigoyen. El reconocimiento constitucional del pluralismo legal en Peru. Hacia una interpretación comprensiva del Convenio 169 y la Constitución. In: GARCIA, Manoel Calvo (coord.). *Identities Culturales y Derechos Humanos*. Dykinson: Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati.2002. p.230

3 MALLOL, Vicente Cabedo. *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*. Valencia: Editorial UPV.2004. p. 90

Não se pode considerar o reconhecimento Constitucional do direito indígena sem se observar a pressão internacional, impulsionada pelos movimentos sociais indígenas, que – em prol da extensão dos Direitos Humanos a todos os povos do mundo – foi fator chave para o início da consolidação do pluralismo jurídico na América Latina. Neste sentido, há que se destacar o papel da Organização Internacional do Trabalho que formulou o Convenio 169, adotando nova política sobre povos indígenas e tribais e a recente Declaração Universal das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas.

O Convênio, firmado em 1989, tratou de reconhecer aos povos indígenas sua própria identidade e de respeitá-la, criando mecanismos de participação e de consulta em todos os assuntos que lhes atingem diretamente. Fez uma revisão e modificou o antigo Convênio 107, que foi a primeira normatividade internacional sobre os povos indígenas. O texto do Convênio 169 se distancia consideravelmente das posições indigenistas, abraçando importantes reivindicações de todos os povos indígenas.

Não obstante, omite conceitos como autodeterminação ou autonomia, limitando-se a menção de alguns direitos sociais e culturais com especial referência étnica. Ademais, ao referirem-se aos indígenas os denominam povos, porém esclarecendo - evitando que se possa invocar um direito a livre determinação – que tal denominação não pode ser entendida, para fins deste Convênio, tal e como se entende dentro do Direito Internacional.⁴

Os países que ratificaram tal Convênio (México, Colômbia, Bolívia, Costa Rica, Paraguai, Peru, Honduras, Guatemala, Equador, Argentina, Brasil e Venezuela) deveriam reformar e adaptar a legislação e a Constituição nacional para cumprir com as disposições encerradas neste Convênio, que reconhece uma ampla gama de direitos coletivos aos povos indígenas, como por exemplo, o direito a propriedade e posse de terras que tradicionalmente ocu-

4 LÓPEZ, Erika Liliana López. La demanda indígena de autonomía em Mexico: La pertinencia del Pluralismo Jurídico. Teses para obtener el grado de maestra de Derecho. México D.F: UNAM. 2006. p. 151, 152.

pam (artigo 14, item 1), ou o direito a decidir suas próprias prioridades no que se refere ao processo de desenvolvimento (artigo 7º, item 1)⁵.

O importante a ressaltar é que o Convênio 169, sobretudo em seus artigos 8º, 9º e 10, possibilitou aos Estados estabelecer novas relações entre o direito consuetudinário indígena e o sistema jurídico estatal, estabelecendo a forma e os limites de reconhecimento do direito e jurisdição indígena. Segundo Mallol⁶, este reconhecimento se estabelece em três níveis: no reconhecimento da originalidade, por quanto o direito indígena existe como sistema jurídico original dos povos indígenas; no reconhecimento da complementaridade, posto que o direito indígena convive com o direito estatal e no reconhecimento das contradições, ao prescrever que o direito e a jurisdição indígena serão respeitados na medida em que não resultem incompatíveis com os direitos humanos.

Os limites estabelecidos para o direito e jurisdição indígenas estão bem explícitos no artigo 8º, item 2⁷:

Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres y instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos.

Desta alínea surge uma primeira crítica ao pluralismo que o Convênio 169 foi capaz de proporcionar aos países latino-americanos. É o que considera Carlos Frederico Marés, citado também por Mallol⁸, ao afirmar que

os sistemas jurídicos nacionais, e inclusive o Convênio 169 da OIT, consideram que a aplicação das regras indígenas é somente uma

5 Convênio 169 da OIT. Disponível no site www.oitbrasil.org.br. Acessado em 13.10.2009

6 MALLOL, Vicente C. 2004. p.95

7 Idem. p.94

8 MALLOL, Vicente C. 2004. p.95

fonte secundária do direito estatal, tolerada quando a lei for omissa ou desnecessária. Isso quer dizer que os Estados chegam a admitir que existe um direito próprio dos povos indígenas, porém inferior, pois deve ser limitado pelos direitos fundamentais, pelo sistema jurídico nacional e pelos direitos humanos internacionalmente reconhecidos, isso equivale a dizer que estes direitos não gozam de autonomia frente ao direito oficial.

Contudo, o Convênio 169 é especialmente importante já que cria verdadeiras obrigações jurídicas para os Estados que o ratificam. Apesar de não ser norma vinculante, converteu-se em norma moral e politicamente obrigatória para os países multiculturais, reticentes com a pluriculturalidade de seu povo.

O último passo dado em direito internacional foi a criação da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas (2007), que reforça e amplia o horizonte de direitos dos povos indígenas, fundando-os na igual dignidade dos povos e o direito de determinar livremente seu destino. Embora se trate formalmente de uma declaração e, portanto, não sujeita à ratificação, inclui uma cláusula para que os estados tornem efetivas as disposições deste instrumento.

A Declaração, por seu conteúdo, constitui um novo parâmetro internacional em direitos dos povos indígenas. De certa forma, a Declaração é um ponto de chegada, porque sintetiza os avanços realizados no direito internacional dos direitos dos povos indígenas, aprofunda e amplia direitos que estão no Convênio 169 da OIT, recolhe os princípios desenvolvidos na jurisprudência da Corte Interamericana e incorpora demandas indígenas. Além disso, é um ponto de partida, porque sua efetividade depende do compromisso dos estados e do sistema das Nações Unidas⁹.

Portanto, ainda que com limitações, os projetos internacionais constituem um passo importante para os povos indígenas no terreno da legitimação e reconhecimento de seus direitos, servindo de base para as sucessivas reformas constitucionais que, em maté-

9 LÓPEZ, Erica Liliana L. 2006. p.153

ria indígena, vão tomando corpo na América Latina.¹⁰

O reconhecimento da legalidade e jurisdição indígena é um fenômeno recente e, ao mesmo tempo, crescente, visto que todos os países que reformaram suas Constituições nas últimas décadas não deixaram de incluir uma nova gama de direitos, de trato coletivo, os direitos indígenas. Esta reforma responde à dinâmica do que se tem denominado “dupla transição”: por um lado caminhando ao neoliberalismo, ou melhor, à economia globalizada e, por outro, buscando a democracia. Deste modo, como aponta Willem Assies e Hans Gundermen¹¹, enquanto por um lado as reformas constitucionais e de Estado respondem às exigências e orientações de mecanismos multilaterais, por outro lado não podem desconsiderar as diversas expectativas da população local, gerada no processo de transição democrática. É justamente no marco da transição democrática que os Estados começam a reconhecer a diversidade étnica e cultural presente em seus territórios.

A trava que encontra este reconhecimento é o tratamento meramente formal dado ao pluralismo, devido à forte resistência política, sobretudo pelo modo como este está inserido nas Constituições latino-americanas. Nota-se, por exemplo, em grande parte dessas Cartas, o uso verbal no futuro, querendo referir-se à situações presentes. Além disso, quase todos os artigos fazem referência a uma lei a ser criada para coordenação entre o direito estatal e o direito indígena. Como afirma Clavero¹²:

Por ahí parece que anda una clave de aplazamiento o incluso de suspensión de derechos indígenas reconocidos (...) La efectividad de un registro queda diferida para el futuro, para un futuro mediado, entre otros elementos, por la ley, incluso con el sinsentido de considerarse derechos humanos los derechos indígenas (...) Derechos indígenas

10 Idem. p. 157

11 ASSIES, Willem e GUNDERMEN, Hans (eds). *Movimientos Indígenas y Gobiernos Locales en America Latina*. San Pedro de Atacama: IIAM, 2007. p14.

12 CLAVERO, Bartolomé. *Derechos Indígenas y Constituciones latinoamericanas*. In: BERRA-ONDO, Miguel (coord). *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Universidad de Deusto: Instituto de Derechos Humanos. p.330.

como el derecho a la cultura propia puede logicamente entenderse como derechos humanos. Lo que no tiene sentido es que unas constituciones que procedan al reconocimiento de dicha equivalência teóricamente para reforzar unos derechos, los indignen por humanos, los dejen diferidos y encomienden la determinación a la eventualidad de la ley.

Desse modo, o reconhecimento da multiculturalidade latino-americana não logra o que o pluralismo jurídico vem propor: conjugar autonomia e participação dos atores sociais sempre excluídos dentro do marco democrático de cidadania e integração. Integração esta que deve se dar de outra forma, a sempre buscada pelo modelo ocidental; um verdadeiro Estado democrático tem que estar apto a utilizar-se e incorporar elementos da cultura do outro. A interculturalidade é necessária ao multiculturalismo precisamente para que este não se confine em espaços marginais, tornando-se uma rede de comunicações tendente a harmonizar o Estado Plural.

Ainda assim, tendo em conta que o simples reconhecimento constitucional não proporciona efetividade ao Pluralismo jurídico emancipatório, cabe agora delinear sinteticamente o que as novas Constituições latino-americanas têm de inovadoras e, por isso, merecedoras de reconhecimento.

Foram instituídos o direito individual a identidade diferenciada e o direito coletivo das diferentes culturas, povos indígenas e grupos étnicos, que deverão ser respeitados e receberão proteção estatal. Pelos verbos utilizados – reconhecer e proteger – o Estado não só admite a existência da diversidade étnica, senão que se obriga a protegê-los.

É o que está disposto na Constituição Política Colombiana, *in verbis*:

ARTICULO 7o. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de *la Nación colombiana*.

Quanto à natureza dos mesmos, cabe remarcar que se trata de

direitos coletivos, por quanto fazem referência ou afetam a uma coletividade, aos povos e grupos étnicos. Segundo Stavenhagen, citado por Mallol¹³ “*pueden ser considerados derechos humanos específicos propios de categorías específicas de la población (...) los derechos humanos básicos no pueden ser plenamente disfrutados, ejercidos y protegidos si no se protegen simultaneamente los derechos colectivos*”.

Segundo Marco Aparício¹⁴, os principais direitos coletivos demandados pelos povos indígenas e de diversas formas contemplados nas Constituições da América Latina, podem ser divididos em quatro frentes: direito ao território, direito à cultura, direito ao desenvolvimento da identidade étnica e direito à autodeterminação.

Um exemplo claro dessas intenções ficou marcado durante o seminário “Povos Indígenas, Constituições e Estados Plurinacionais”, realizado em La Paz, Bolívia, em janeiro de 2008. Na declaração final do evento, realizado pela Coordenadora Andina de Organizações Indígenas (CAOI), organização criada em julho de 2007, os participantes ratificam sua decisão:

*Os Povos Indígenas decidem integrar o Abya Yala [América], para reconstruir nossos Povos, lutando pela inclusão e a construção de Estados Plurinacionais e Sociedades Interculturais, com novos governos que reconheçam nossos territórios e direitos coletivos e implementem políticas públicas, saberes e democracias interculturais, tendo como princípio para as sociedades a Unidade na Diversidade, e a construção de sociedades alternativas sobre a base das propostas dos Povos Indígenas.*¹⁵

Compareceram ao seminário representantes dos povos Aymara, Quéchua, Poqra, Mapuche, Kichwa, Pemón, Miskitu, Guarani, Ayoreo e Chiquitano, provenientes da Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Argentina (formadores, com o Chile, da CAOI), Venezuela, Nicarágua, Honduras e Paraguai. O Brasil esteve representado

13 MALLOL, Vicente C. 2004. p.103

14 Idem. p. 101

15 OJEDO, Igor. ALAI: América Latina en Movimiento. Povos Indígenas se unem por Estados Plurinacionais. 18.01.2008. In <http://alainet.org/active/21711&lang=es>. Acessado em 11.05.2009.

pela Coordenadora de Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA) e através do Conselho Indigenista Missionário (Cimi)¹⁶.

Talvez o mais importante a se destacar é que os movimentos indígenas demandam não só a restituição de seus bens materiais, como o direito a gozar de suas terras e recursos naturais, senão também autonomia territorial, autodeterminação, direito a expressar e manter sua identidade coletiva, educação bilíngüe intercultural, reconhecimento constitucional como povos indígenas e participação política¹⁷.

O foco é a viabilização de sociedades baseadas em novos paradigmas, que levem em conta as percepções de mundo dos diversos povos originários da região, excluídos da participação política desde a chegada de espanhóis e portugueses à região. Eles exigem não serem mais vistos como folclore, e sim como sujeitos, verdadeiros atores políticos¹⁸.

Quando se fala em autodeterminação a partir de um enfoque jurídico, está-se incluindo o reconhecimento dos sistemas jurídicos de cada povo indígena e do direito ao livre exercício da função jurisdicional conforme o mesmo por parte das próprias autoridades indígenas. Este reconhecimento do próprio pluralismo jurídico, como visto, não figura em todas as Constituições reformadas recentemente e, quando figuram, estabelecem-se maiores ou menores restrições e limites ao exercício jurisdicional.

Colômbia, Paraguai, Bolívia, Peru, Equador, Venezuela e México são os países que, de algum modo, procedem ao reconhecimento da jurisdição e autoridades indígenas, visto que as comunidades indígenas destes países lograram manter em seu seio formas próprias de resolução de conflitos. Analisando cada uma destas Constituições, percebe-se que, não em raros casos, a ju-

16 dem. p. 13

17 Idem. p.14

18 BELLO, Álvaro. *Etnicidad y ciudadanía em América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL, 2004. p. 18

risdição própria é tratada de forma alternativa ou suplementar, geralmente ficando submetidas a instâncias superiores não indígenas e tampouco multiculturais.

A proposta inserta nestas Cartas Maiores é que haverá necessidade de uma lei que realize a tarefa constitucional de compatibilizar e coordenar as jurisdições indígenas. Isso ocorre, segundo Clavero¹⁹, porque não há autonomia política que possa permitir a consideração desta possibilidade de concorrência na coordenação, ficando, portanto, a cargo da lei estatal compatibilizar a atuação das distintas esferas jurisdicionais, tornando mesmo o próprio judiciário incapacitado para resolver ditos conflitos de competência.

A lei que deverá coordenar a zona de interseção entre o direito indígena e o direito estatal não foi todavia implementada em nenhum destes países, o que tem dificultado sobremaneira a atuação das autoridades indígenas na resolução de conflitos. É o que acontece, por exemplo, no Peru, onde apesar das mudanças legais a favor do pluralismo, muitas autoridades comunitárias indígenas continuam sendo perseguidas penalmente por supostos delitos de usurpação de função, contra a liberdade individual, coações, sedição, entre outros, por aplicar a justiça própria²⁰.

Em sentido contrário, a Corte Constitucional Colombiana, ao explicar em sua sentença T-606/01²¹ a jurisdição indígena, rompe tal barreira, ao proclamar que:

Para la Corte, la jurisdicción indígena está integrada por sus propias autoridades judiciales, la potestad que estas tienen para establecer normas y procedimientos propios, con sujeción de estos a la ley y a la Constitución. Según la jurisprudencia, la jurisdicción indígena no

19 CLAVERO, Bartolomé. s/d. p.303

20 FAJARDO, Raquel Yrigoyen. El reconocimiento constitucional del pluralismo legal en Peru. Hacia una interpretación comprensiva del Convenio 169 y la Constitución. In: GARCIA, Manoel Calvo (coord.). **Identities Culturales y Derechos Humanos**. Dykinson: Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati. 2002. p. 231

21 Sentença T 606/01, Relator: Marco Gerardo Monroy Cabra. Publicado em 27.06.2001. Disponível em: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/radicador>. Acessado em 21.10.09

está supeditada a la expedición de la ley previa, pues la Constitución tiene efectos normativos directos. Pero no solamente es la Constitución la que establece esta jurisdicción especial indígena. La OIT en el Convenio 169 (sobre pueblos indígenas y tribales), aprobado en Colombia por la ley 21 de 1991, trae toda una PARTE, denominada "TIERRAS". En virtud del bloque de constitucionalidad, las citadas normas de los Convenios, y particularmente para el presente caso el artículo 17 del Convenio 169 de la OIT, se integran con la Carta Fundamental en cuanto dicho Convenio contempla temas de derechos humanos, cuya limitación se encuentra prohibida aún durante los estados de excepción.

Portanto tem-se que a aplicabilidade da jurisdição indígena é imediata e, além disso, deve ser aplicada a todos os indígenas da comunidade. Isto se deve ao fato de que as autoridades indígenas são consideradas o poder legítimo para aplicar a coação ou qualquer decisão que se adote. Se fosse possível ao indígena preferir a uma outra jurisdição a idéia de segurança jurídica estaria, de antemão, ameaçada²². Cabe salientar que autoridades indígenas serão aquelas que correspondam aos distintos povos e comunidades nativas de acordo com seu próprio Direito, como bem estabelece a lei Estatutária de Justiça, lei nº270/1996.

Não obstante essa exceção, muitos são os autores que buscam estabelecer o conteúdo mais apropriado de dita lei. Para Mallol, esta lei de coordenação deverá harmonizar a ordem estatal e sua legislação com os sistemas internos dos povos indígenas. Esta idéia exclui de antemão a intenção de regulamentar a própria jurisdição indígena, ou pressionar para que a própria comunidade o faça, pois é algo que pertence ao âmbito da autonomia interna de cada comunidade. Nos dizeres de Glady Germana, citada pelo próprio autor:

Es decir, darles herramientas a los jueces de la republica para que la justicia pueda ser realmente una fuente de armonía, tanto para los

22 MALLOL, Op.cit.p.152

pueblos indígenas como para los vecinos con los cuales conviven.²³

Quanto ao conteúdo da lei, é também Mallo²⁴ quem nos apresenta quais devem ser os principais temas abordados. Segundo o autor, dever-se-ia estabelecer as bases para determinação de quem será a competência na solução de conflitos que envolvam indígenas, bem como determinar resoluções para possíveis conflitos de competência entre a jurisdição estatal e a indígena.

A Constituição Boliviana estabeleceu que haverá necessidade de criação de uma lei de coordenação, a chamada Lei de Deslinde Jurisdicional que, todavia, ainda não foi promulgada. No entanto, é Mondonio quem traz a baila as possíveis formas de articulação entre as distintas jurisdições. Primeiramente, o advogado constitucionalista esclarece que deverá ser o pluralismo jurisdicional o encarregado condicionar o pluralismo normativo, o que quer dizer que o juiz republicano somente poderá aplicar leis emanadas por autoridades judiciais estatais, enquanto a autoridade indígena somente deverá aplicar o direito consuetudinário indígena, sempre limitado por alguns direitos, sobretudo os elencados no artigo 190: respeito a vida, o direito de defesa e os demais direitos e garantia estabelecidos na presente Constituição.²⁵

Para Mondonio existem dois critérios que deverão orientar a compatibilização jurisdicional, o “*deslinde jurisdiccional por exclusión y deslinde jurisdiccional por concurrencia*”. Segundo o autor, o deslinde por exclusão se aplica aos casos que são de conhecimento privativo de determinada jurisdição republicana, e dos quais as autoridades indígenas não são competentes para apreciar, como por exemplo, os casos das jurisdições agroambientais e especiais. Já o deslinde por concorrência se aplica para delimitar a competência entre jurisdição indígena e a jurisdição ordinária que, segundo a própria Constituição (art. 179, II), possuem a mesma

23 MALLOL, Vicente C. 2004. p.129

24 Idem. p. 133-134

25 Idem. p. 7

hierarquia perante o ordenamento²⁶.

Outro tema basilar para a referida lei seria a determinação de limites mínimos em matéria de direitos humanos que deverão ser observados pela jurisdição indígena. Porém, a definição e interpretação dos direitos humanos não podem ficar nas mãos de uma única orientação cultural, nem de único aparato institucional, pelo perigo de se estar violentando o direito a diversidade e o reconhecimento do pluralismo.

Neste sentido, a doutrina assentada pela Corte Constitucional Colombiana, em sua sentença T- 496 de 1996, nos traz algumas possíveis soluções para determinar quais os limites da jurisdição indígena em relação aos direitos humanos. Trata-se da doutrina de maximização da autonomia das comunidades indígenas e minimização de suas restrições²⁷. Esta regra de interpretação é utilizada pela Corte em suas sentenças com objetivo de resolver ações de tutela pleiteadas por cidadãos colombianos indígenas que consideram violados seus direitos fundamentais pela jurisdição especial indígena.

Dita regra supõe que, ao ponderar os interesses que possam conflitar-se em um caso concreto com o interesse de preservação da diversidade étnica da Nação, serão admissíveis somente restrições às autonomias das comunidades quando se cumpram as seguintes condições:

- a. Que se trate de una medida necesaria para salvaguardar un interés de superior jerarquía (v. g. la seguridad interna).
- b. Que se trate de la medida menos gravosa para la autonomía que se les reconoce a las comunidades étnicas.²⁸

Esta minimização das restrições nos remete ao problema dos

26 Idem. p. 3

27 Sentença T- 496 de 1996. Disponível em: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/T-496-96.htm>. Acessado em 25.10.09

28 Idem.

limites da jurisdição especial indígena e, concretamente, ao respeito dos direitos fundamentais. Tratou-se de estabelecer alguns limites mínimos ao reconhecimento em relação aos povos indígenas, que a Corte denomina de “mínimos aceitáveis”²⁹. Tais limites somente se referem a casos quando realmente resulte intolerável por atentar contra os bens mais preciosos ao homem. Nota-se, portanto, que a Corte vem optando por um relativismo cultural moderado³⁰.

O magistrado relator de dita sentença, Carlos Gaviria Diaz, ao referir-se aos direitos humanos que podem limitar a jurisdição especial indígena, afirmou que se trata de *“derechos acerca de los cuales existe un mayor consenso intercultural extraídos, de una parte, de una observación empírica de lo que en la misma comunidad se respeta invariablemente; pero de otra, de los textos (internacionales de derechos humanos)”*.³¹

Segundo a própria Corte, estes direitos sobre os quais existe um maior consenso intercultural são os direitos à vida, à proibição de escravidão e de tortura. Quanto aos direitos a que se refere a própria Constituição tem-se o direito à legalidade dos procedimentos, à tipicidade do delito e à legalidade da pena. Nota-se que a Corte não faz referência ao devido processo legal, deixando de fora como mínimos intangíveis o direito de contraditório e a necessidade de defesa através de advogado.

Pactuando com as idéias de Boaventura Santos³² sobre racionalidade emancipatória dialogada como passo para a incorporação destes limites na lei de coordenação, os direitos humanos devem ser objeto de um amplo debate e diálogo intercultural entre os povos indígenas e a cultura ocidental. Somente através do consenso sobre tais limites é que será possível fixar mínimos intangíveis nas leis de coordenação.

29 Idem.

30 MALLOL, Op.cit

31 Sentença T 496/96. Disponível em: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/T-496-96.htm>. Acessado em 25.10.09

32 Idem. p. 135

O último aspecto que não deverá ser esquecido por esta lei é o do reconhecimento das decisões tomadas no seio da jurisdição indígena sem que se estabeleçam novos requisitos que, na prática, possam significar em desconhecimento da efetividade jurisdicional indígena ou que coloquem tal jurisdição em grau de instância inferior. Por esta razão, o uso das palavras ratificação ou homologação deverão ser evitados por parte das instâncias oficiais³³.

Mallol³⁴ entende que as decisões indígenas, com o único fim de que possam repercutir e ter eficácia fora da comunidade de origem, podem ser reconhecidas pela jurisdição estatal, mediante um mero trâmite formal, em que se comprovaria que a decisão em concreto e transitada em julgado foi ditada por uma autoridade indígena no exercício de sua função jurisdicional.

A vigência efetiva do reconhecimento da jurisdição especial e dos direitos indígenas está inserta em um novo marco maior que é o da construção de Estados Pluriculturais. Construção que implica em um novo modelo de redistribuição de poder, de descentralização, de se redesenhar a relação do Estado com os povos indígenas, de se implementar a consulta e participação cidadã para o manejo da coisa pública, enfim, de um novo modelo de democracia, a multicultural.

Referências Bibliográficas

ASSIES, Willem e GUNDERMEN, Hans (eds). **Movimientos Indígenas y Gobiernos Locales en America Latina**. San Pedro de Atacama: IIAM, 2007

BELLO, Álvaro. **Etnicidad y ciudadanía em América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas**. Santiago de Chile: CEPAL, 2004.

CLAVERO, Bartolomé. **Derechos Indígenas y Constituciones**

33 FAJARDO, Raquel Y. In: GARCÍA, Manoel Calvo (coord). Op. cit. p. 246

34 MALLOL, Vicente C. 2004. p. 141

- latinoamericanas. In: BERRAONDO, Miguel (coord). **Pueblos Indígenas y derechos humanos**. Universidad de Deusto: Instituto de Derechos Humanos. s/d.
- FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena em las politicas indigenistas y el constitucionalismo andino. In: BERRAONDO, Miguel (coord.) **Pueblos Indígenas y Derechos Humanos**. Deusto: Instituto de Derechos Humanos. s/d.p. 537-567
- LÓPEZ, Erika Liliana López. **La demanda indígena de autonomía em Mexico: La pertinencia del Pluralismo Jurídico**. Dissertação (mestrado em Direito) Curso de Direito da Universidade Autônoma do México. México D.F: UNAM. 2006
- MALLOL, Vicente Cabedo. **Constitucionalismo y derecho indígena em América Latina**. Valencia: Editorial UPV.2004
- OJEDO, Igor. ALAI: América Latina em Movimento. **Povos Indígenas se unem por Estados Plurinacionais**. Disponível em: <<http://alainet.org/active/21711&lang=es>>
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convênio 169**. Disponível em: <www.planalto.gov.br/consea/Static/documentos/.../conv_169.pdf>
- SOUSA SANTOS, Boaventura. **Transformação e Conflito Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique**. Porto: Ed. Afrontamento. 844 ed. 2003.
- WOLKMER, Antonio C. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura do Direito**. São Paulo: Alfa Ômega, 1994.

Direito como suposta ciência jurídica: Análise de uma ontologia de cristalização do sujeito

Marja Mangili Laurindo ¹

Resumo: *O presente artigo procura colocar em discussão o Direito enquanto fruto de modos de ser do homem, isto é, não independentemente de fatores que, na ontologia heideggeriana, são meramente secundários: em realidade, trata-se de uma suposta ciência condicionada pelo próprio homem e, conseqüentemente, está à mercê de sua indeterminação e da consciência de seu tempo. Dessa maneira, considera-se o vir-a-ser como o verdadeiro determinante. O Direito, portanto, só pode servir ao homem e elevá-lo à sua própria condição quando produto da revolta e da radicalização das perguntas tradicionais.*

Palavras-chave: Vir-a-ser; Liberdade; Ontologia Heideggeriana; Positivismo Jurídico.

Abstract: *This article seeks to put into discussion the law as the result of ways of being, that is not independent of factors that, in Heidegger's ontology, are only incidental: in reality it is a supposed science conditioned by man and consequently is at the mercy of its indeterminacy and consciousness of its time. Thus, it is the coming-into-being as the true determinant. The law, therefore, can only serve man and elevate it to their own condition when product of the revolt and the radicalization of the traditional questions.*

Keywords: Coming-into-being; Freedom; Heidegger's Ontology; Legal Positivism.

¹ Acadêmica do curso de graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista do PET, Programa de Educação Tutorial.

1. O homem condenado à liberdade: o Direito como produto de um ser-aí indeterminado.

A questão da liberdade é assunto deveras amplo. Procura-se, neste presente artigo, desenvolver tal tema à luz de alguns pensadores, especialmente Camus e Heidegger, naquilo em que se contrapõem.

Embora este último seja considerado um dos maiores pensadores do século XX, dentro da limitação que encontra este texto, é possível afirmar que sua filosofia, apesar de clarear, à luz de algumas velas, alguns caminhos no sentido de uma abertura do ser como tal, restringiu e limitou a indicação desses mesmos caminhos, uma vez que elas parecem, em sua pesquisa, meros parasitas de uma verdadeira ontologia. De outra maneira, Camus abordou problemas que são, de fato, cotidianos ao homem, ao ser-aí heideggeriano: o absurdo como instrumento de uma revolta própria de um vir-a-ser.

Encarar o homem como construtor de sua realidade, isto é, senhor de si mesmo e de seus possíveis modos de ser, é fundamental para o início de qualquer análise das situações ditas secundárias. De fato, são essas mesmas situações as condicionantes que o alcançam e, como será exposto, tem o poder de limitá-lo. Considera-se, assim, a análise do Direito como instrumento de transformação e fruto de modos de ser distintos, manifestação do vir-a-ser e suas implicações.

Se a liberdade é essencialmente inerente ao homem, consequentemente a responsabilização e a culpa também lhe são próprias.

A questão jurídica, entretanto, é outra. A *culpa*, em seu sentido jurídico, não é por si só existente: ela só existe quando tipificada como tal em um ordenamento. Dessa forma, os que estão sob tal sistema de leis estão sob o princípio do *Nullum crimen, nulla poena sine praevia lege poenali*. Além de uma garantia constitucional que protege o indivíduo diante de sua fragilidade perante a

autoridade legislativa e judiciária, evidencia que a culpa jurídica não é algo próprio, mas atribuído.

Seria essa a culpa de Joseph K., personagem d'O *Processo* de Franz Kafka? Aí está o fio que parece dividir a sensível diferença entre a culpa própria e a atribuída. Expressou-se, nessa obra, sensivelmente o absurdo da condição humana. Acusado, K. ignora o porquê de sua condenação. Pergunta-se às vezes o motivo sem, no entanto, obter resposta alguma. Ainda assim, continua a viver sua vida, sem qualquer assombro, dentro dessa estranha condição. Seu processo é desconhecido de todo. O deslace final da obra se dá com a morte irresistível de K., morto “como um cachorro”. Tal processo não se lhe parece estranho, pelo contrário, é de tamanha familiaridade que conviver com ele não lhe é impossível, de modo que sua vida como funcionário público permanece inalterada. O esdrúxulo processo que corre obscuramente sob a égide da cotidianidade pode servir de metáfora ao atual sistema jurídico.

Diz Roberto A.R. De Aguiar que em realidade a grande técnica do direito é aparentar a *naturalidade* de sua existência, justificando assim aos que sofrem de sua “imparcialidade” problemas que são falsamente insolucionáveis. Destarte, parece muito natural que pessoas sejam confinadas com o propósito de serem re-educadas, o que de fato não ocorre. O que se passa, verdadeiramente, é uma punição, uma atribuição de culpa aos transgressores de uma ordem imposta pelos que visam manter seu *status quo*. Justifica-se, então, a sobreposição de bens de propriedade sobre os bens tais quais vida e integridade física. Essa discrepância entre valores na tutela do Direito Penal, por exemplo, é uma técnica de administração de controle social que atua legitimamente reprimindo quaisquer revoltas insurgentes. Causas sociais como o Movimento Passe Livre, atuante nesta cidade, são duramente confinados na esfera da impossibilidade. Em nome da “proteção social”, esses movimentos acabam por ser criminalizados. O que está em jogo não é outra coisa senão a propriedade. Dessa forma, a liberdade só pode ser considerada formalmente, já que para exercê-la não se encontra aparato estatal que a tutele, mas inversamente a

esse posicionamento, contém aquilo que surge espontaneamente e como mais “originário” no cerne de uma sociedade. É necessário que o Estado garanta meios de ser exercido o que se garante formalmente por lei. Para isso, a dita “justiça” deve ser distributiva. De nada vale a abertura de um ser-aí indeterminado sem que dela decorra a liberdade real que é manifestada pela possibilidade de escolha, impossibilitada em tal sistema.

2. O condicionamento como manutenção das formas jurídicas e sociais

Atentando-se às garantias constitucionais, compreende-se que, em princípio, a liberdade está assegurada. Há que se dizer que, antes mesmo de garantida, esta mesma liberdade está condicionada pelo sistema atual no qual se encontra tal ordem jurídica. Não somente pelo viés econômico, mas também cultural e social. Tal problema atua, fatalmente, sobre o papel que desempenha o Direito na sociedade. Como controle das interações sociais, isto é, prescrevendo e sancionando determinados comportamentos, somente faz legitimar a estruturação maior. Portanto, atua no sentido de legitimar a relação entre incluídos e excluídos.

Justifica-se, pois, na determinação do homem a tal disposição de coisas. O direito à liberdade de propriedade instaura uma contradição naquilo que há de mais basilar no próprio modo de ser desta sociedade. O homem é livre *para a propriedade*. Consente então com essa idéia metafísica de que é próprio do homem apoderar-se de algo que, em princípio, é comum a todos. Da mesma forma que assegura a propriedade privada, mantém a relação entre o burguês e o desapropriado, uma vez que um não existe sem o outro. Na abertura de *O Teorema*, filme de Pier Paolo Pasolini, essa questão é colocada: e se todos fossem burgueses? A resposta não poderia ser outra a não ser como um reflexo da compreensão de que se trata de uma interação parasitária. Daí a insuficiência da idéia de extirpação da pobreza: se todos fossem burgueses não haveria a quem explorar, dando-se, por fim, a insustentabilidade

dessa forma política como possibilitadora de oportunidades e de igualdades, como pretende aparentar o capital financeiro. Daí dizer que o homem está compreendido como ser-á determinado à “parte que lhe cabe neste latifúndio”.

Diz-se, então, que cabe somente ao próprio homem, como indivíduo, as decisões e os fatos que lhe atingem. Movidos pela determinação e pelos sentimentos novelescos mais inflamados, ele seria capaz de superar as adversidades e promover uma reflexão apartadora de tudo que há de mau na sociedade. É-lhe permitido travar uma luta *individual*, a nível daqueles que lutam contra a própria condição. Assim sendo, insere-se entre os semelhantes, nas vítimas comuns deste sistema, uma idéia de elevação social que nada mais faz que incutir um maniqueísmo darwinista entre os próprios, uma cisão opositora que fomenta a idéia de distinção entre “capazes” e “incapazes” de ascensão social. Confere ao sujeito a falsa liberdade de ser o que não lhe é permitido, uma vez que está condicionado das mais diversas formas, alienado pelo que produz e *em si mesmo*. Ao mesmo tempo, a propriedade privada asfixiou o individualismo e as possibilidades advindas dele ao criar um individualismo falso. Impediu que uma parcela da comunidade social se individualizasse e que sua personalidade fosse absorvida por suas posses: a exigência de endereço fixo e de trabalho para conceder liberdade provisória a uma pessoa que está sendo processada é um exemplo típico da sobreposição dos bens de propriedade sobre a concepção de cidadão livre. Atente-se ao Art. 73 do Código Civil, o qual considera domicílio de pessoa natural, destituída residência habitual, “o lugar onde for encontrada”, ainda que este mesmo seja a mais fétida pocilga deste reino. Trata-se do reconhecimento e da legitimação por parte deste Código das dissonâncias entre os *status* daqueles que regula.

Desprovido do que lhe é mais essencial, daquilo que lhe deveria ser próprio e no entanto não o é, isto é, o resultado de sua força produtiva. O assalariado está em constante processo de alienação - fala-se naquilo que os marxistas costumam chamar de “natureza estranhada”. Por conseguinte, sua liberdade também está condi-

cionada por uma série de fatores que propiciam sua marginalização. Está-se diante de um sorrateiro paradoxo sistemático, ocultado por medidas reformistas em larga escala de produção, produto de uma manutenção da liberdade de propriedade.

Tais medidas acreditam-se, por vez ou outra, findar as deficiências do capitalismo. O que acaba por ocorrer, no entanto, é servirem como artifício de uma política que procura mostrar, através destas mesmas mudanças superficiais, que é possível que se alcance um estado de bem estar social sem transformações radicais. O liberalismo é, para estes mesmos reformistas, o sistema libertário, o mais propício à desejada liberdade democrática de expressão e de “desenvolvimento”. Reduzindo o índice de desempregos, cedendo alguns direitos aqui e ali, certas concessões aos movimentos sociais (na outra mão, criminalização e atomização destes mesmos movimentos), criam-se expectativas alentadoras de que haverá um momento de superação que dará algum sentido à sua vida de privações. Trata-se de uma bela luz de um peixe de profundezas abissais.

Sejamos claros, a maioria da chamada esquerda de hoje joga o jogo do capitalismo com uma face humana... “um pouquinho melhor, um pouquinho mais tolerante...” isso não é suficiente, este é o mínimo não negociável de ser um revolucionário hoje: nem capitalismo com uma face humana – e esta face humana pode ter diferentes, bem, faces: mais welfare state, mais tolerância, o que quer que queiram [...] (ZIZEK, 2010)

Ainda que livre e indeterminado, o homem está, dia a dia, condicionado pelas formas de violência com que os instrumentos de poder se voltam contra ele. Por isso, afirma-se que, mesmo que o atual sistema judiciário seja retributivo, e, em verdade, muito melhor seria se fosse restaurativo (nos moldes em que se encontra hoje), não é mais que uma medida de reforma que ignora o problema em essência. Mesmo que o referido modo alternativo se desse eficazmente, a sociedade, em termos materiais, não se alteraria. Não é suficiente, pois, se falar em “reflexão” do criminoso, que nada mais é do que a catequização da conformidade que visa

a estaticidade. Quê resultados radicais se obtêm de uma intermediação de conflitos quando, em realidade, está-se marginalizado em meio à miséria?

A violência como fator inerente à existência dessa ordem é desconfigurada e polarizada como problema dos grandes bolsões de pobreza urbanos, onde ainda subsistem os marginalizados, para os quais a melhor prescrição é a repressão exemplificativa aos que estão em situação semelhante. Está, no entanto, por toda parte: desde a repressão a olhos vistos a movimentos sociais àquela que ocorre legitimamente sob a égide do Direito instituído. Nesse sentido, o sujeito atual dir-se-ia vitimizado. Não o é de todo. Colocá-lo como vítima é, por vezes, ignorar a força própria de sua revolta.

3. O discurso humanista ambíguo como forma de atomização

Encarar criticamente o modelo de Estado monista é, de fato, tarefa das mais importantes. É reconhecer uma história de dominação que reprimiu manifestações diversas de ser do ser-aí que levou a um processo de padronização “civilizatório”. Aquele que está à margem da sociedade, diz-se, não é devidamente encarado como sujeito de direito, uma vez que não são reconhecidas no sistema legitimado as características que fazem da sua produção cultural uma forma de autenticidade. Cite-se como exemplo o recente caso francês, tomado por Slavoj Žižek para análise daquilo que costuma se chamar de tolerância. Acerca do que se passou na França, onde se cogitou a possibilidade de banimento do uso do véu muçulmano, escreveu:

Além disso, como disse Sarkozy, os véus “não são bem-vindos” porque, em um país secular como a França, eles intimidam e alienam os não-muçulmanos... não se pode deixar de notar como o supostamente universalista ataque à burka em nome dos direitos humanos e dignidade termina como uma defesa do modo de vida particular francês. (ZIZEK, 2010)

Percebe-se que o uso do discurso pregador de um humanismo geral, o qual está atrelado ao discurso do burguês em um primeiro instante, pode servir de duas maneiras distintas que se contrapõem paradoxalmente: quer seja como defensor dos direitos daqueles sujeitos marginalizados, tratados ora como que vítimas peculiares, reconhecidos como tal, ora como iguais, quer seja como fundamento de garantias de intolerância. Apropriou-se o governo francês de uma discurso humanista com o objetivo de cindir seus nacionais daqueles que ameaçam sua hegemonia. Neste mesmo sentido, afirma ainda Žižek:

As pessoas podem muito bem ter sua religião, contanto que esta não se configure como um modo de vida substancial, isto é, desde que ela seja entendida como uma “cultura” particular ou, melhor dizendo, um simples fenômeno de estilo de vida: o que a legitima não é aquilo que lhe é imanente, a afirmação de uma verdade, mas o fato de nos permitir expressar nossos sentimentos e atitudes mais íntimos. (ZIZEK, 2010)

Esquece-se, no entanto, que também aquele que está inserido naquilo que se costuma chamar de “próprio” não reconhece por si os mecanismos jurídicos de sua própria regulação social. Fala-se no deslocamento do sujeito ante a alteridade, mas, em realidade, quem não é um “estrangeiro” perante os métodos do sistema judiciário enquanto fruto de uma construção de interesse unilateral?

4. Indeterminação como motor de transformação: a liberdade inerente em construção

Se existe uma questão essencial em qualquer forma de classificação dos modos políticos ou judiciários certamente ela é a liberdade. No entanto, afirmar que é inerente ao ser-aí – o homem heideggeriano – não é suficiente para que ela seja exercida. É fundamental compreender como ela se dá a partir de uma ciência do *dever ser* (a dita “ciência” jurídica), para obter tal viés materialista que eleve o homem à sua própria condição. A objetivação não pode, de todo, ser excluída do entendimento sobre as coisas;

excluí-la do debate é eximir o homem de sua responsabilidade e de seu vir-a-ser quando disposto o tema como secundário e parasitário. O ser-aí é livre. Livre para o quê? Livre aonde? Respostas ontológicas não podem satisfazer tal questão: uma ontologia jurídica só expressaria e, por conseguinte, justificaria um Direito de dominação. Ainda assim, não se deve resumir a liberdade à simples resposta de um jogo entre dominadores e dominados. Não há que restar dúvidas quanto à indeterminação do homem.

A liberdade, encarada como escolha sem constrangimento é uma conceituação que até deve ser objeto de reflexão enquanto meta e norte de uma das facetas do humano. Mas, na atual ordem das relações entre os seres humanos, é difícil falar-se em liberdade de escolha. Vivemos sob um arbítrio maior que nos tolhe e controla, impondo condutas, padrões, pensamentos e linguagens, o que significa dizer que não escolhemos, somos escolhidos porque são escolhas já decididas anteriormente pelos que oprimem. (AGUIAR, p. 106)

Em tal sistema hodierno, essenciais são as liberdades de propriedade e de consumo expropriadas daquilo que se costuma chamar proletariado. Logo, a resolução desse impasse se dá também nos campo político e no jurídico em um segundo momento.

Como parte de uma superestrutura, o Direito atua como instrumento de uma classe pela manutenção de seus interesses. Há, de fato, um Direito positivado que contrapõe pessoa jurídica à física e expõe esta aos interesses da primeira, detentora dos meios de produção. De que outra maneira se explicaria um Direito Penal que não se furta em punir pequenos delitos contra a propriedade alheia? Até que ponto se faz valer o *princípio da insignificância*?

Do mesmo modo que para Heidegger a instrumentalidade de um instrumento se dá por sua relação com outros utensílios, a instrumentalidade do Direito só pode se dar com o fato social. Seu modo de ser só pode ser revelado originalmente a partir de seu uso; é na ocupação, no estar junto do homem ao mundo que se libera o deixar e o fazer da manualidade intramundana.

Seria a sociedade coincidente com o modelo de “organismo

social” de Émile Durkheim? Comparado a um corpo que responde não como a soma dos seus cidadãos, mas como algo que se deriva disso, totalmente diverso, resultante em uma consciência coletiva coesa pelos fatos sociais? Ou como diria Heidegger, um modo de ser impessoal que “prescreve o modo de ser da cotidianidade”? A medianidade que caracteriza a compreensão do homem no que se refere ao ser adquire formato a partir dessa impessoalidade. Assim:

Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite pro dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal [...] O cuidado da medianidade desentranha também uma tendência essencial da *pre-sença*², que chamaremos de nivelamento e todas as possibilidades do ser. (HEIDEGGER, 1997, p. 250)

Se, por um lado, o ser-aí se vê indeterminado, por outro se encontra nivelado a uma estrutura capaz de suprimi-lo em sua peculiaridade. Pergunta-se: é um nivelador de possibilidades ou simplesmente *aparenta* ser, na medida em que *naturaliza* tal impressão, através de mecanismos tais qual a neoliberalização da cultura como massificação objetiva? Seria realmente a convivência, a co-presença, nivelada ou ela é, dia a dia, levada a crer-se como tal? O trabalho ao qual esta ontologia se propõe é levar este sistema posto em suas últimas conseqüências; é a cristalização de algo que, em princípio, se propõe não ética, porém “reveladora” de uma ordem tal que em seu ser “original” está representado um modo de ser aburguesado. A instrumentalização do Direito está limitada e se fazendo limitar por interesse que, em suas raízes, é do dominador. Uma ontologia, pois, revelará unicamente a estruturação de um modo de ser burguês, mas que necessariamente não o é, dada a indeterminação dos modos de ser do homem e o vir-a-ser característico.

2 O termo *pre-sença* deve ser entendido como sinônimo de *ser-aí*, traduções distintas de *Dasein*.

Assim, observa-se que a ideologia do capitalismo baseia sua análise em como justificar e dar um ar de verdade aos encobri-mentos, pois a ordem pública da sociedade contemporânea preci-sa de algo para se justificar.

Marx diria que a história é marcada pelo conflito entre clas-ses antagônicas que não faz unir consciências individuais e tam-pouco produz consciência coletiva de coesão social. A evidência se encontra na existência de um Estado de Direito, destinado à manutenção de tal ordem justamente por tal sociedade ser “na-turalmente” conflitante. Dentro dessa visão materialista e histó-rica, que de todas as maneiras vai de encontro ao que Heidegger acreditava, isto é, contra a idéia da inexistência de algo interior ou exterior ao homem que separe o ser-aí do mundo, tanto quanto o conceito de consciência. Para este último, o ser-aí é mundo. Ainda assim, pretensiosamente, coloca-se aqui o materialismo acima do discurso que, por vezes, encobre o que se quer fazer descobrir. En-quanto o ser-aí não possuir um nome, um bairro e um problema a ser resolvido, a inautenticidade se mascara como aquilo que há de mais original enquanto decadência.

Como suporte do poder de uma minoria que detém os meios de produção (tanto industriais quanto culturais), de outro modo, é-lhe possível funcionar em prol de uma “justiça” eficaz, atuante de acordo com os princípios positivados em determinado ordena-mento jurídico. Dá-se a ele o nome de Direito Alternativo. Procu-rando soluções alternativas a casos que aparentemente são alvos de uma jurisprudência que não reflete os interesses sociais, selam finais diferentes a pontos conflitantes de relevância social como o aborto, por exemplo. O que se deixa claro, no entanto, é que tal posicionamento alternativo não entra em choque, de maneira alguma, com o ordenamento estabelecido, pelo contrário, se faz dentro dele e se aproveita de suas lacunas e falhas para vigorar. Não é, pois, uma revolta material contra o sistema: é uma discor-dância oriunda dentro do próprio, cuja ação não ultrapassa os li-mites do reformismo. Não há, entretanto, que se negar totalmente tal corrente.

5. A revolta contra o encobrimento

A corrente positivista procura a positivação desse direito tal quais as ciências da natureza, ditas causais, cujo processo de “asepsia” - exterminador um tanto presunçoso- visa restringir a aplicabilidade de ciências outras que não tenham como objeto de determinação a norma, ignorando-as em nome de uma suposta pureza. A apreensão pura, portanto, garantiria a apreensão jurídica de maneira a evitar que juízos de valor transgredissem a ordem normatizada em detrimento de um juízo de fato, capaz de assegurar àqueles que se usam deste instrumento a neutralidade digna de uma ciência exata e descomprometida com o fato social. Uma vez que este engloba diversas ciências, a exemplo das econômica e sociológica, descomprometer-se com ele implica ignorar a relação entre direito e sociedade como substancial. Ainda por esse viés, justifica-se o ignorar dessas mesmas relações com o argumento de que elas são questões que não lhe cabem. As ciências causais, inversamente às prescritivas, são independentes da volição humana. O que parece, no entanto, é que mesmo a ciência prescritiva a ignora.

É evidente que uma regra de moralidade ou uma regra de Direito relacionam a condição à conseqüência não segundo o princípio da causalidade, mas segundo um princípio totalmente diferente. Uma lei de natureza é um enunciado no sentido de que se A existe, B existe, ao passo que na regra da moralidade, ou uma regra de Direito, é um enunciado no sentido de que, se A existe, B *deve* existir. Trata-se da diferença entre o “ser” e o “dever ser”, a diferença entre a causalidade e a normatividade (ou imputação). (KELSEN, 1997, p. 139)

Reduzindo as relações outras à indiferença, as normas devem ser compreendidas a partir de um conhecimento objetivo. Enquanto ciência normativa lhe interessa, sobretudo, a *relação das normas com elas mesmas*. Diferentemente do princípio da causalidade, o princípio da imputação confere ao direito caráter subsidiário à vontade humana, ou seja, está aparentemente sob a instabilidade volitiva própria dos homens, em verdade a autori-

dade competente para tal em determinado ordenamento jurídico. Assim sendo, considera-se que, se em princípios os homens são livres e somente por que o são é que devem ser imputados por suas condutas na medida em que são prescritas normativamente. Dá-se, pois, coerção, submetida também aos freios do ordenamento - somente a norma liga o crime à sanção, de onde se afirma que não se trata de naturalidade, mas de artifício produzido por volição. Toda norma é ato de vontade. Uma vez originadas, estas normas devem orientar as ações ou omissões humanas que compete à Ciência Jurídica descrever.

O valor atribuído a um objeto não é dado as propriedades desse objeto sem referência a uma norma pressuposta. O valor não é inerente ao objeto julgado como valioso, é a relação desse objeto com uma norma pressuposta. (KELSEN, 1997, p. 140)

Dessa forma, o ordenamento surge como a garantia de um Estado de Direito, no qual a supremacia da lei se faz perante os poderes e os controla, isto é, regula o uso da força sem no entanto sê-la. Assim sendo, a imparcialidade lhe surge como parte de um discurso que procura ser neutro, independente daquilo que costuma distinguir bom de mau. Afirma Kelsen que

Não podemos encontrar o valor de uma coisa real ou de uma conduta efetiva analisando esses objetos. O valor não é imanente à realidade natural. Portanto, o valor não pode ser deduzido da realidade [...] O fato de que na realidade peixes grandes comem peixes pequenos não implica que a conduta do peixe seja boa, tampouco que seja má. Não existe nenhuma interferência lógica a partir do “é” para o “dever ser”, da realidade natural para o valor moral jurídico. (KELSEN, 1997, p. 140)

A noção que distingue bom de mau há muito foi desmistificada. O operador comprometido socialmente com sua função não deve, pois, levá-la como verdade dogmatizada. Como demonstrado por Nietzsche, esta concepção está imbuída de uma construção histórica a ser estudada. Entretanto, ignorar em aparência a condição que taxonomiza “neutramente” “peixe grande” de “peixe

pequeno” e entendê-la como um problema de relativização que não cabe ao parecer jurídico é negar a estruturação material que nada se assemelha a uma idealização platônica; não ultrapassa, e nem se pretende a tal, a dar respostas a conflitos sociais, categorizando-os como problemática que antepõe, exclusivamente, direito natural do positivista. Reduziu a dialética à “futilidade” e “logicamente errado” e o combate engajado à questão de método tecnicista, desprovido de qualquer subjetividade. Procura retirar do homem aquilo que há de essencial como sujeito de movimento histórico, usando-se da autoridade científica para estabelecer padrões injustificados daquilo que é lógico/racional do que é idealismo. Extirpou-se, em razão de um discurso supostamente neutro, a subjetividade crítica do sujeito como indeterminado.

Para o positivismo, o Direito é a ciência do *dever ser*, isto é, diferentemente das ciências da natureza, tais quais a física e a química, implica na *prescrição* de comportamentos, ao invés de prevê-los ou descrevê-los, a exemplo das ciências exatas. Dessas situações, ressurgem a questão: é o Direito uma Ciência? Fica evidente que não. Não há, como afirmam os positivistas, um julgamento *de fato* que predomine em detrimento de um julgamento *de juízo*. É impossível julgamento sem subjetividade, e assim, em realidade é o que torna esta “ciência” mais humana.

Em vista disso, acreditando na possibilidade de transformação do presente, a revolta se impõe como a verdadeira alternativa. Voltando-se para si mesmo, extintos os grilhões da alienação que estranha o homem de si próprio e daquilo que ele produz, ele pode se revoltar.

[...] por isso, uma das poucas posturas filosóficas coerentes é a revolta, o confronto perpétuo do homem com sua própria escuridão. Ela e a exigência de uma transparência impossível e questiona o mundo a cada segundo. Assim como o perigo proporciona ao homem uma oportunidade insubstituível de captá-la, também a revolta metafísica estende a consciência ao longo de toda experiência. Ela é a presença constante do homem diante de si mesmo. Não é aspiração, porque não tem esperança. Essa revolta é apenas a certeza de um

destino esmagador, sem a resignação que deveria acompanhá-la.
(CAMUS, 2007, p. 66)

A suposta Verdade do Direito, de uma maneira ou de outra, é sempre procurada. A partir do momento em que ela for decretada e naturalizada como ciência positivada, colocar-se-á em um pedestal que afasta quaisquer possibilidades de interpretá-la conforme a realidade social que suas transformações exigem. A sua hermenêutica estaria, portanto, inutilizada. Há em tal sistema fatores que encobrem, por meio de um discurso, o que há de mais original quanto à função do direito. O Direito positivista se passa por “algo para”, e, entretanto, é algo “em si”. Daí decorre a importância da subjetividade em sua aplicação. Conseqüentemente, a pergunta “o que é isso?”, no caso do Direito, não deve ser vista como uma objetificação. É, pelo contrário, humanização que não se completa com a simples significação de “o que caracteriza o martelo é o martelar”, uma vez que a experiência do Direito, por si só, não implica em uma evolução material, mas em uma resignação sem propósito que cristaliza o ser-aí em um modo de ser. Se a hermenêutica, a princípio, se dá por impulsão de uma concepção prévia, ou seja, uma antecipação do sentido do ser, ao longo de suas investigações o intérprete deve estar aberto aos novos sentidos que se darão e que possibilitarão uma revisão daquilo que está posto. Se, portanto, um texto está sob interpretação tal que o mais importante é a captação daquilo que se apresenta como imediato, prevalece a opinião prévia já inculcada nele.

A interpretação fenomenológica deve oferecer para a própria presença a possibilidade de uma abertura originária e, ao mesmo tempo, da própria pre-sença interpretar a si própria. (HEIDEGGER, 1997. p. 194)

Conclui-se dessa maneira que o Direito não deve se manter atado ao estigma de ciência reducionista, subjugadora do direito espontâneo à lei juridicamente normatizada. A justiça não é independente de problemáticas políticas ou filosóficas, e que não está, de maneira alguma, fora do campo prático social. Afinal, não há

direito sem sociedade que o destrua e reconstrua a fim de servir-se dele. É inerente ao ser-aí o questionamento. Acreditar que o Direito é uma ciência, sobretudo pura, é desacreditar da possibilidade infinita do vir-a-ser.

6. Referências Bibliográficas

AGUIAR, Roberto A. R. de. **O que é Justiça: Uma abordagem dialética**. 2ª Ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1987.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. 4ª Ed. Rio de Janeiro - São Paulo: Editora Record, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 6ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

KELSEN, Hans. **O que é Justiça?** 1ª Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

ZIZEK, Slavoj. **Democracia Corrompida**. Disponível na Internet via <http://slavoj-zizek.blogspot.com/2010/07/o-vizinho-de-burka-slavoj-zizek.html>, acessado no dia 25/08/2010.

ZIZEK, Slavoj. **O que significa ser revolucionário hoje?** Disponível na Internet via <http://slavoj-zizek.blogspot.com/2010/01/transcricao-do-debate-what-does-it-mean.html>, acessado no dia 25/08/2010.

Notas sobre a constituição do complexo jurídico na Ontologia do Ser Social de György Lukács

*Marcel Soares de Souza*¹

Resumo: *O presente artigo busca situar o complexo jurídico no âmbito da Ontologia do Ser Social de György Lukács. A partir do caminho que leva o filósofo húngaro até a elaboração de sua Ontologia, busca-se caracterizar alguns aspectos do complexo jurídico na obra da maturidade de Lukács, como a relação entre base e superestrutura, a autonomia relativa do direito e as conexões entre as esferas jurídica e política.*

Palavras-chave: Lukács, ontologia, ser social, direito.

Abstract: *This article intends to situate the complex of law in the Ontology of the social being by György Lukács. From the way which takes the Hungarian philosopher towards the elaboration of his ontology, some aspects of the complex of law are characterized in the latest work of Lukács, like the relation between base and superstructure, the relative autonomy of law and the connections between the spheres of law and politics.*

Keywords: Lukács, ontology, social being, law.

¹ Acadêmico da 10.^a fase do curso de graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET). Contato: mss1201@gmail.com

1. Introdução

Responsável pela elaboração de uma das mais originais contribuições à tradição marxista, o filósofo húngaro György Lukács (1885-1971) – como é nota comum na história do pensamento marxista – jamais dedicou um trabalho especificamente ao tratamento da questão jurídica, apesar de ter obtido sua primeira graduação em ciência jurídica e política e da convivência em Heidelberg com figuras como Weber, Jellinek, Kelsen, Lask e Radbruch. (VARGA, 1980).

Entretanto, a partir da trajetória política e acadêmica de Lukács, são-nos fornecidos elementos para uma compreensão do fenômeno jurídico, sobretudo do ponto de vista metodológico, em *História e consciência de classe* (1923), *A destruição da razão* (1954) e, principalmente, em *Para a ontologia do ser social* – obra de sua maturidade.

O presente trabalho pretende, de forma analítica, abordar alguns aspectos da caracterização do complexo jurídico a partir da *Ontologia do Ser Social*.

A concepção madura de Lukács a respeito do direito, nesse sentido, reveste-se de uma importância dupla.

Internamente àquilo que se denominou *tradição marxista*, a compreensão de Lukács acerca da esfera jurídica – sem perder de vista a prioridade do momento de produção material da vida – fornece uma alternativa às concepções deterministas que vêem no direito um mero reflexo superestrutural de relações econômicas inerentes ao modo de produção capitalista, bem como à dissolução do sujeito e à desistoricização promovidas pelo marxismo althusseriano.

Do ponto de vista da crítica do direito e das instituições burguesas, a obra de Lukács é do mesmo modo implacável ao enfrentar tanto o *normativismo* kelseniano quanto o *decisionismo* de Carl Schmitt, e ao conceber o caráter alienado da regulação social levada a cabo pelo direito, sem por isso resvalar em mecanicismos.

2. O tratamento do direito no percurso de Lukács até a *Ontologia*

A publicação de *História e consciência de classe*, produto direto dos acontecimentos na Rússia a partir de 1917, é considerada verdadeiro *evento* na história do marxismo (ZIZEK, 2003), e fato que inaugura a tradição que Perry Anderson (1989) denominou *marxismo ocidental*.

O referido trabalho surge como reação às tendências deterministas de um certo materialismo vulgar então em voga na União Soviética, restaurando a centralidade do método dialético para a filosofia marxista e tendo como problema principal a “revolução proletária contra a reificação capitalista” (LÖWY, 1979, p. 190).

Os principais eixos norteadores da obra estão na afirmação da classe operária como *sujeito-objeto* da história e na crítica do fenômeno da *reificação*, pelo qual relações humanas assumem a forma de coisas, expressa na seguinte passagem:

Ela [reificação] imprime sua estrutura em toda a consciência do homem; as propriedades e as faculdades dessa consciência não se ligam mais somente à unidade orgânica da pessoa, mas aparecem como ‘coisas’ que o homem pode ‘possuir’ ou ‘vender’, assim como os diversos objetos do mundo exterior. (LUKÁCS, 2003, p. 223)

A premência da adoção do *ponto de vista da totalidade* revela a impossibilidade de se ter o direito como ciência, vez que esta só pode partir de um conhecimento das partes em relação ao todo (ALMEIDA, 2006, p. 123). Para Lukács, a *ciência do direito*, então em construção elaborada por Jellinek e Kelsen, apresenta-se como instância privilegiada de manifestação de uma atitude reificada:

Isso ocorre porque aqui a impossibilidade de conhecer o conteúdo qualitativo a partir da forma do cálculo racionalizado não adquiriu a forma de uma concorrência entre dois princípios de organização do mesmo domínio (como o valor de uso e o valor de troca na economia política), mas apareceu desde o início como um problema de forma e de conteúdo. A luta pelo direito natural e o período revolu-

cionário da classe burguesa partem justamente do princípio de que a igualdade formal e a universalidade do direito (sua racionalidade, portanto) estão em condição de determinar, ao mesmo tempo, seu conteúdo. [...] A classe burguesa recusa ver na *existência* de uma relação jurídica, em sua facticidade, o fundamento de sua validade. (LUKÁCS, 2003, p. 235)

E o fundamento real da origem do direito, a modificação das relações de poder entre as classes torna-se confuso e desaparece nas ciências que tratam do direito, nas quais – de acordo com as formas de pensamento da sociedade burguesa – nascem os mesmos problemas da transcendência e do substrato material que na jurisprudência e na economia política. (Idem, p. 238)

Ainda em *História e consciência de classe*, no texto *Ilegalidade e legalidade*, Lukács analisa a luta revolucionária do proletariado em suas relações com o direito posto, situando-a para além dos limites ideológicos da legalidade, ao mesmo tempo em que critica um certo “romantismo da ilegalidade” (LUKÁCS, p. 465). Conforme Mascaro (2009, p. 542), “legalidade e ilegalidade não se apresentam como referências prévias da luta revolucionária. O socialismo não se faz na legalidade (pois seria apenas um reformismo) ou na ilegalidade (pois essa é uma posição romântica).”

Lukács volta a tratar do direito em um dos capítulos de *A destruição da razão*, texto publicado em 1954, obra em que o filósofo situa o irracionalismo como fenômeno do período imperialista, identificando-o com as origens do fascismo.

O filósofo marxista direciona sua crítica à separação entre o ser e o dever-ser operada no campo da filosofia neokantiana do *metajurídico* de Jellinek e da *depuração valorativa* de Kelsen, por esvaziar o direito de seu conteúdo concreto. (LUKÁCS, 1972, p. 530).

Embora compartilhando em alguns pontos a crítica de Carl Schmitt ao normativismo kelseniano, ao liberalismo e ao sistema parlamentar, Lukács associa à crítica do jurista alemão ao parlamentarismo uma apologia da ditadura, denunciando a feição ir-

racionalista do conceito do político (amigo-inimigo) de Schmitt, que também esvazia as possibilidades de apreensão do fenômeno jurídico a partir de seu conteúdo concreto:

Este jogo de conceitos antagônicos – amigo-inimigo – se apresenta com a pretensão de resolver todos os problemas da vida social e, com isso, não faz mais que pôr em evidência sua vacuidade e arbitrariedade. (LUKÁCS, 1972, p. 534)²

Por meio do fio condutor representado pelo esvaziamento da concretude do fundamento do direito, Lukács *aproxima os pólos decisionista e normativista* da filosofia do direito, este como corolário da reificação operada sob o capitalismo e aquele como sopro de irracionalidade legitimador das ditaduras fascistas.

A partir da década de 1960, Lukács – à medida que concluía uma volumosa *Estética* – passa a registrar o desejo de escrever uma *ética marxista*, cujo *prelúdio necessário* (TERTULIAN, 1996) passaria pela grande obra de sua maturidade: a *Ontologia do ser social*.

A essa altura, Lukács já fazia uma autocrítica das posições defendidas em *História e consciência de classe*, cuja reedição só foi autorizada em 1967, acompanhada de um prefácio em que ele próprio apontava as limitações da grande obra de sua juventude, sem, no entanto, abandonar o *ponto de vista da totalidade*:

O que se nota, sobretudo, é que *História e consciência de classe* representa objetivamente – contra as intenções subjetivas de seu autor – uma tendência no interior da história do marxismo que, embora revele fortes diferenças tanto no que diz respeito à fundamentação filosófica, quanto nas conseqüências políticas, volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Tenho em vista aquelas tendências que compreendem o marxismo exclusivamente como teoria social ou como filosofia social e rejeitam ou ignoram a tomada de posição nele contida sobre a

2 Tradução do autor. Trecho original: “Este juego de conceptos antagónicos – amigo-inimigo – se presenta con la pretensión de resolver todos los problemas de la vida social y, con ello no hace más que ponder de manifiesto toda su vacuidad y arbitrariedad”.

natureza. (LUKÁCS, 2003, p. 14).

No mesmo prefácio, Lukács adianta a tarefa que se propôs: reconstruir a filosofia de Marx como uma ontologia do ser social, tendo o *trabalho* como categoria central:

Procura-se, é verdade, tornar compreensíveis todos os fenômenos ideológicos a partir de sua base econômica, mas a economia torna-se estreita quando se elimina dela a categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza (Idem, p. 15).

Para além da polêmica contra o irracionalismo contida em *A destruição da razão*, Lukács, em sua *Ontologia do ser social*, centrará fogo no neopositivismo³, o que interessa particularmente ao direito, na medida em que constitui a base filosófica de elaboração da ciência jurídica a partir de Kelsen e Jellinek.

3. Caracterização do complexo jurídico na *Ontologia do Ser Social*

Se a obra de Lukács passa a apontar seu caminho na direção da elaboração de uma *ontologia do ser social* de cunho marxista, é natural que também tenha se processado uma superação do tratamento dado à esfera jurídica frente à obra de sua juventude.

Em que pese o caráter inacabado da *Ontologia*, que a constitui – principalmente no que pode interessar à filosofia do direito – como terreno filosófico ainda insuficientemente explorado, lá estão postas as bases da elaboração intelectual madura de Lukács, capazes de fixar os caminhos uma abordagem ontológica do fenômeno jurídico enquanto complexo valorativo, que desempenha

3 “O neopositivismo lhe aparece [a Lukács] como o avalista filosófico do reino da manipulação. Pode-se até dizer que o fato de voltar-se para a ontologia constitui, para ele, uma enérgica reação contra certa hegemonia do neopositivismo no cenário filosófico: diante das tentativas de homogeneização cada vez mais explícita da vida social, submetida aos imperativos do cálculo e da quantificação, a ontologia do ser social pretende dar destaque à heterogeneidade e à diferenciação extremas do tecido social, opondo uma negação clara ao confisco do indivíduo e à manipulação” (TERTULIAN, 1996, p. 37).

funções reais, não por acaso abordado no capítulo dedicado à *reprodução*.

É da constituição da esfera jurídica, de sua legalidade própria e de sua *autonomia relativa* que passaremos a tratar.

3.1 O projeto ontológico lukacsiano

Em que possam pesar as divergência interpretativas no que toca ao grau da relação existente entre *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* – relações já, em grande parte, explanadas por Lukács no prefácio mencionado no capítulo anterior –, fato é que existe uma ruptura entre tais fases do pensamento de nosso autor.

No que diz respeito ao método, como observa Sérgio Lessa (1996, p. 72), “se em *História e Consciência de Classe* podemos falar de um método dissociado do conteúdo, no opus postumum lukacsiano temos a incessante reafirmação da necessidade de um fundamento ontológico ao método”.

Há que se enfatizar que a ontologia nos moldes propostos por Lukács nas trilhas de Marx não guarda qualquer relação com abordagens metafísicas, com a dedução apriorística de categorias ou com concepções de substância desistoricizadas.

Carlos Nelson Coutinho (2008, p. 147) resume o projeto ontológico de Lukács em duas metas interligadas:

1) a de resgatar, contra o neopositivismo contemporâneo (e, de modo mais geral, contra uma herança que parte do ‘criticismo kantiano’), o princípio de que a análise do ser deve preceder a análise do conhecer, já que esse último é momento de uma totalidade mais ampla, ontológica, ou seja, da práxis social global; 2) e, ao mesmo tempo, há de conceber esse ser não como algo contraposto aos ‘entes’, não como uma essência inefável e irracional, como faz Heidegger, por exemplo, mas como totalidade concreta e dinâmica, apreensível por uma racionalidade dialética.

Segundo Lukács, a especificidade do ser social dá-se a

partir da centralidade ontológica do trabalho, categoria pela qual ocorre a mediação entre homem e natureza, e por meio da qual se articulam dialeticamente uma *causalidade dada* – própria da natureza – e uma *causalidade posta* – própria do mundo dos homens, enquanto seres *que dão respostas*. Como afirma Carlos Nelson Coutinho (1996, p. 20):

Toda a esfera social, segundo Lukács, por um lado, só pode ser pensada na medida em que se levem em conta simultaneamente a ação criadora da práxis humana, e, por outro, a presença de determinações causais, tanto as postas pela natureza interna e externa ao homem quanto as repostas pelos resultados da própria ação teleológica.

Retomando a abordagem de Marx acerca da questão do trabalho, Lukács afirma tal categoria como modelo de toda a práxis social⁴:

“É no e pelo trabalho que se efetiva o salto ontológico que retira a existência humana das determinações meramente biológicas. Sendo assim, não pode haver existência social sem trabalho” (LESSA, 2002, p. 27).

Ao estabelecer a articulação dialética entre *teleologia* e *causalidade*, mediada pelo trabalho (que ao lado da linguagem e da sociabilidade, constitui as chamadas mediações *inelimináveis* do ser social),

Lukács torna impossível a confusão entre a vida da natureza e a vida da sociedade: a primeira é dominada pela causalidade espontânea,

4 Ao reconhecer no trabalho uma esfera de mediação ineliminável do ser social, enquanto intercâmbio orgânico entre homem e natureza, não se pode confundi-lo como as formas historicamente específicas que o trabalho assume no seio do modo de produção capitalista, associado à produção da mais-valia. É o que afirma Marx em *O Capital*: “O trabalho, como criador de valores-de-uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem – quaisquer que sejam as formas de sociedade, - é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana”. (1985, p. 50). Válido remeter, aqui, também à tese de doutorado do Professor Sérgio Lessa, *Mundo dos homens* (2002b, p. 27-47), a respeito da distinção entre trabalho e trabalho abstrato (produtivo e improdutivo) e às relações entre a centralidade ontológica da categoria trabalho, a centralidade quotidiana do emprego e a centralidade política da classe trabalhadora.

não teleológica por definição, enquanto a segunda é constituída através dos atos finalísticos dos indivíduos. Mas a conexão indissolúvel entre finalismo e causalidade lhe permite demonstrar tanto o caráter de irredutibilidade do mundo dos valores, que é produto da consciência ponente (os fins nunca são apenas epifenômenos da causalidade natural) como o necessário enraizamento dos valores na rede de cadeias causais, objetivas e subjetivas. Desse modo, sua ontologia do ser social tem como fundamento uma teoria dialética da gênese dos valores. (TERTULIAN, 1996, p. 63).

No entanto, é preciso ressaltar que o trabalho, como posição teleológica primária, não subordina diretamente todos os processos sociais, vez que a explicitação histórica do ser social dá-se por uma longa cadeia de mediações. Dessa maneira, Lukács, longe de assumir um determinismo econômico ou uma concepção teleológica da história, afirma que a virada materialista na ontologia do ser social se dá com a “descoberta da prioridade ontológica da economia” (LUKÁCS, 1979, p. 20).

3.2 O complexo do direito da *Ontologia do ser social* e a noção de autonomia relativa

Ao encampar a crítica da economia política elaborada por Marx associada às ideias hegelianas de *totalidade concreta* e da contraditoriedade dialética do real, Lukács possibilita uma compreensão não determinista da relação entre a economia e a formação dos complexos valorativos no processo de explicitação histórica do ser social – sendo a sociedade entendida como um *complexo de complexos*.

Nesse sentido, rememorando a afirmação de Marx segundo a qual a coincidência entre essência e fenômeno tornaria toda ciência supérflua, surge a categoria da *mediação* como ponto de interesse da ciência, por meio da apreensão dialética dos nexos entre essência e fenômeno.

Entende-se a mediação, aqui, como *medium* processual no

qual tem lugar a relação entre os complexos⁵.

Considerando a tendência de que, com o avanço da sociabilidade frente às determinações meramente naturais, ocorre uma complexificação das mediações sociais, sua importância fica claramente demonstrada do ponto de vista metodológico e da relação entre os complexos sociais.

Destaca Nicolas Tertulian (1996, p. 64) sobre a leitura que Lukács faz de Marx a respeito do desenvolvimento *desigual* dos complexos sociais:

[...] ele continua, por exemplo, a recordar que a lógica do Direito e a lógica da Economia não são de modo nenhum perfeitamente compatíveis, uma vez que as relações jurídicas são o resultado de uma opção relativamente autônoma, que nunca é um simples epifenômeno das relações econômicas.

É aqui que Lukács opera um dos principais avanços no campo marxista para a compreensão do fenômeno jurídico, fugindo dos vergastados esquemas baseados na idéia de determinação unilateral da superestrutura pela estrutura e opondo-se frontalmente à noção de *sobredeterminação*, formulada pelo pensamento estruturalista de Louis Althusser.

Os complexos sociais são, para Lukács, dotados de *autonomia relativa*, de uma legalidade própria, cuja reprodução *autônoma* é condição necessária para a reprodução social como um todo:

[...] ao localizar na luta de classes a gênese do Direito, Lukács em nenhum momento desconhece o seu caráter de complexo social. Tal como todo complexo, também o Direito, para desempenhar com sucesso suas funções sociais, tem de desenvolver uma especificidade que se manifesta na sua autonomia relativa de desenvolvimento diante da totalidade social e diante da economia. (LESSA, 2002a, p. 116).

Desmistificando a idéia de que o direito atua como instân-

5 “I could perhaps say that mediation is the process-like medium in which the interaction of complexes takes place”. (VARGA, 1985, p.109)

cia solucionadora de conflitos sociais, Lukács apresenta a esfera jurídica como responsável pela própria *manipulação dos conflitos*, simulando um suposto equilíbrio:

O funcionamento do direito se apóia, então, sobre o seguinte método: manipular um turbilhão de contradições de tal modo que nasça um sistema unitário, mas também capaz de regular na prática o contraditório ‘realizar-se’ social tendendo ao ótimo, de se mover sempre com elasticidade entre pólos antinômicos (por exemplo, entre a violência nua e uma convicta vontade confiante na moral) a fim de produzir – no curso de deslocamentos de equilíbrio no âmbito de um domínio de classe em lenta ou rápida transformação – a cada vez as decisões e estímulos às práticas sociais mais favoráveis àquela sociedade. (LUKÁCS, 1976, II, p. 222)⁶

3.3 Base e superestrutura: superando o determinismo

A partir das concepções lukacsianas sobre o direito, podem-se lançar também algumas indagações acerca de problemas referentes ao complexo jurídico, como os da relação entre *base e superestrutura*, e aqueles envolvendo as conexões da esfera do direito com os complexos da política e da ideologia.

A discussão em torno do direito pelos pensadores marxistas não raro conduz às noções de *base e superestrutura*. Lukács, entretanto, pouco trabalha com essa distinção e, quando o faz, usa-a como ilustração do que considera um marxismo *vulgar* (VARGA, 1985).

Assim, a base e a superestrutura para Lukács são categorias insuficientes, apenas úteis quando consideradas enquanto conceitos relacionais, momentos de uma totalidade maior, em ar-

6 “Il funzionamento del diritto poggia dunque sul metodo seguente: manipulare um turbine di contraddizioni in modo tale che ne sorga un sistema soltanto unitario, ma anche capace di regolare praticamente il contraddittorio accadere sociale tendendo all’otimo, di muoversi ogni volta con elasticità fra poli antinomici (por esempio, nuda violenza e convinta volontà confiante con la morale), al fine de produrre – nel corso di continui spostamenti d’equilibrio entro un dominio di classe in lenta o rapida trasformazione – ogni volta le decisioni e gli stimoli alla prassi sociale piú favorevoli a quella società”.

ticulação dialética. Como destaca Csaba Varga:

Esta dialética concreta tem conseqüências. Primeiramente, a superestrutura não é 'criação' da base, conseqüentemente não se pode sustentar que uma superestrutura particular 'corresponda' a uma base em particular. Em segundo lugar, a relação entre base e superestrutura não pode ser vista como um tipo de hierarquia de valores. Isso não significa, evidentemente, que a esfera econômica não seja um elemento (sobrepontantemente) decisivo na totalidade do processo social. Isso somente quer dizer que o problema da prioridade ontológica só pode ser razoavelmente elaborado a partir da compreensão da coexistência inseparável entre base e superestrutura.⁷ (VARGA, 1985, p. 121)

O direito, em Lukács, como os demais complexos sociais, necessita, portanto, de certo grau de autonomia para que possa cumprir efetivamente suas funções:

[...] já a partir dessas escassas e fragmentárias indicações podemos tirar uma conseqüência de relevo acerca do funcionamento e da reprodução dos complexos sociais parciais: a necessidade ontológica de sua autonomia relativa e devida especificidade não previsíveis e não adequadamente aferíveis em termos lógicos, porém racionais do ponto de vista da ontologia da sociedade. (LUKÁCS, 1976, II, p. 224).⁸

Referindo-se à impossibilidade do direito em se articular somente sobre a *força* (e parecendo retomar idéias já expostas em

7 Tradução do autor. Trecho original: "This concrete dialectic has consequences. Firstly, the superstructure is not the 'creation' of the base, consequently it cannot be maintained that one particular superstructure necessarily 'corresponds' to a particular base. Secondly, the relationship of the base and the superstructure cannot be seen as a sort of value-hierarchy either. This does not mean, of course, that the economic sphere is not a decisive (overriding) element in the social total process. It only means that the problem of the ontological primacy itself can reasonably be raised on the sole basis of the acknowledgement of the inseparable coexistence of base and superstructure."

8 Tradução do autor. Trecho original: "[...] già da queste scarse e frammentarie indicazioni possiamo trarre una conseguenza di rilievo circa il funzionamento e la riproduzione dei complessi sociali parziali: cioè, la necessita ontológica di una loro relativa autonomia e devoluta specificità non prevedibile e non adeguadamente afferabile in termini logici, ma razionale dal punto di vista dell'ontologia della società."

Gramsci), Lukács trabalha o paradoxo do direito, cuja estrutura repressiva repousa sobre a sempre iminente ameaça do uso da força, mas desta não podendo se valer a todo tempo:

Temos aqui novamente o desdobramento contraditório: de um lado a força como garantia última dessa existência e unidade, do outro, a impossibilidade de basear somente sobre a força a unidade das práticas sociais garantida e controlada a partir do direito. (Idem, p. 221)⁹

Entendendo o direito não como conjunto normativo-teórico, mas como sistema de indicações para o agir prático, emerge a esfera jurídica em sua *função ideológica* de conformação de posições teleológicas:

É a isto que Lukács se refere quando reconhece a dualidade de destinatários das normas legais: ‘no sistema legal cada enunciado é feito com uma dupla intenção: primeiramente, para influenciar as projeções teleológicas de cada membro da sociedade em uma certa direção e, em segundo lugar, a persuadir o grupo de pessoas cuja atribuição social é implementar as definições estatutárias legais na prática a fazer suas posições teleológicas de determinada maneira. (VARGA, 1985, p. 118)¹⁰

Como em Gramsci, ocorre um deslocamento da formulação acerca da questão da ideologia. De um campo negativo-gnosiológico¹¹, parte-se para uma abordagem positiva das funções

9 Tradução do autor. Trecho original: “Abbiamo qui di nuovo lo sdoppiamento contraddittorio a noi già noto: da una parte la forza come garanzia ultima di questa esistenza e unità, dall'altra, l'impossibilità di basare solamente sulla forza questa unitarietà della prassi sociale garantita e controllata dal diritto”.

10 Tradução do autor. Trecho original: “This is what Lukács refers to when he recognize the duality of the addresses of legal norms: ‘in the legal system any general statement is made with a dual intention: firstly, to influence the teleological projections of every member of society in a certain direction, secondly, to persuade the group of people, whose social assignment is to implement statutory definitions of the law into legal practice, to make their teleological projections in a given manner”.

11 Nesse sentido, vale a referência a Nicolas Tertulian (2008, p. 70-71): “Lukács estabelece, antes de mais nada, uma distinção entre cognição (conhecimento) e ideologia. A vocação da primeira é desantropomorfizante; a ideologia, ao contrário, alimenta-se de todo um complexo de representações saturadas de atos de exteriorização do sujeito. O solo de que se nutre a atividade ideológica é a ‘ontologia da vida cotidiana, impregnada de atos de valorização”.

ideológicas no âmbito das disputas pela hegemonia em determinado bloco histórico, ou, o que seria mais próximo de Lukács, na complexificação das determinações durante o processo histórico-dialético de explicitação das categorias do ser social.

A *vantagem* de tal abordagem é a compreensão de que a progressiva difusão e invisibilidade do poder no tecido social não se devem a uma estratégia do próprio poder (muitas vezes referido como sujeito da história mais que o próprio homem), mas, como afirma Terry Eagleton (2007, p. 198):

É preferível que o poder se mantenha convenientemente invisível, disseminado por todo o tecido da vida social e, com isso, naturalizado como um costume, um hábito, uma prática espontânea. Quando o poder mostra seu jogo abertamente, pode transformar-se num objeto de contestação política.

A função real da ideologia que afirma a *autonomia plena do direito* tem também destinatários específicos identificados com os *profissionais do direito*. Tal ideologia, para Lukács, coexiste contraditoriamente com a realidade do direito:

Esta realidade colide com a ideologia dos operadores do direito acerca da autonomia do direito e de sua aplicação lógica. A ideologia em questão é baseada em uma falsa consciência, ainda que do ponto de vista ontológico ela tenha uma tarefa real: nomeadamente, como um tipo de ideologia profissional, dela se espera que transmita e ajude a implementar na prática as regras do jogo, isto é, os princípios declarados do funcionamento de determinada profissão. (VARGA, 1986, p. 213)¹²

3.4 Direito e política

Também é merecedora de atenção em Lukács a relação desen-

12 Tradução do autor. Trecho original: "This reality conflicts with the lawyers ideology about the autonomy of law and his logical application. The ideology in question is based in a false consciousness, yet from an ontological point of view it has a real task: namely, as a kind of professional ideology, it is expected to transmit and help to implement on the practice the rules of the game, i.e., the declared principles of functioning or a given profession".

volvuda entre os complexos do direito e da política, uma vez que o autor situa a origem de ambos – resguardadas suas distinções essenciais – no surgimento da sociedade de classes.

A dominação do homem pelo homem, com o advento do antagonismo entre as classes, passa a demandar complexos sociais específicos, como afirma Sérgio Lessa (2002a), e aí podem ser situadas tanto a gênese da política quanto a do direito.

Assim, além do fato de terem origem nos conflitos que surgem de tal dominação e de ensejar a existência de um *corpo de especialistas*, direito e política têm em comum o fato de, sob o avanço dos padrões de sociabilidade capitalistas, serem fetichizados como motores do progresso social:

Tanto num caso como no outro – ainda que de forma mais ostensiva no Direito, que conta com um corpo de especialistas muito mais estável e exclusivo – tais práxis tendem a produzir a ilusão de serem elas as categorias fundantes e determinantes do desenvolvimento social. (LESSA, 2002a, p. 120)

O corpo de especialistas, mencionado no item anterior, é também um dos pontos de contato existentes entre as esferas jurídica e política.

Para que se atribua uma aparência de coerência sistêmica ao conjunto de preceitos direcionados à manipulação dos conflitos sociais, tanto o direito quanto a política necessitam do conjunto de especialistas que possam mediatizar tal manipulação.

Assim como no direito, campo em que juristas praxistas ou acadêmicos se encarregam da legitimação da imagem de unidade e coerência do ordenamento, a política também engendra seu grupo de especialistas e cria espaços institucionalizados em que a emanação da vontade popular é declaradamente assimilada e expressa.

Entretanto, apesar de ostentarem tantos pontos de contato, direito e política – em razão da própria diferença entre os níveis ontológicos que ocupam – apresentam certos aspectos divergentes, fato que obra por evitar aquilo que seriam simplificações gros-

seiras: *o direito* em hipótese alguma se confunde com a política e nem é a ela subordinado em uma relação meramente instrumental.

Uma dessas diferenças pode ser encontrada na própria estabilidade de cada um dos complexos. Observa-se, no direito, uma normalidade muito mais acentuada dentro do esquema geral da regulação social, tanto no que toca a estabilidade de seu corpo de especialistas como ao grau de fetichização muito mais acentuado que se opera em seu âmbito.

Sérgio Lessa (2002a) aponta ainda que a política constitui-se em uma esfera onde a dinâmica social expressa-se com maior vigor do que na esfera do direito.

A dinâmica social, aliás, em dado momento histórico, pode determinar a maior ou menor aproximação entre as esferas do direito e da política. Assim, e aqui novamente Gramsci – embora não mencionado diretamente por Lukács – se pode fazer sentir: a permeabilidade do direito pela política mostra-se muito mais acentuadamente em períodos históricos em que o momento da força mostra-se predominante, com a proeminência daquilo que o teórico político italiano denominou sociedade política. Já quando se constata a dominância do consenso e a preponderância da sociedade civil, o distanciamento entre as esferas jurídica e política se mostra maior.

4. Considerações finais

A abordagem ontológica proposta por Lukács, em termos gerais, cumpre a importantíssima tarefa de se contrapor – sem, para isso, escapar ao marxismo – a uma concepção teleológica da história e a um rígido determinismo econômico unívoco que, segundo Tertulian (1996, p. 60), atua “tirando a eficácia dos outros complexos da vida social”.

Rompe-se, assim, com deformações de uma certa vulgata marxista que, no plano teórico, operaram profundos empobrecimentos e, na história, fundamentaram experiências que vieram a

deslegitimar a proposta alternativa socialista.

No campo do direito, esse cenário faz-se sentir principalmente no valor que muito tempo se atribuiu a análises que, quase infantilmente, pintavam o complexo jurídico como reflexo superestrutural imediato da base material da sociedade e como instrumento rigidamente controlado por um voluntarismo de classe.

Ao mesmo tempo em que a proposta lukacsiana, partindo da noção de prioridade ontológica do momento econômico, baliza claramente os limites do complexo jurídico, também o estabelece como espaço de disputa, conforme destaca Mészáros:

Pode haver muitas formas de instituições legais cujas potencialidades devam ser constantemente exploradas tendo em vista uma crescente humanização da legalidade. Uma dessas formas é a que é chamada de 'democracia direta: virtualmente uma 'terra virgem' para os esforços teóricos e práticos desse tipo'. (2006, p. 172)

Entretanto, a principal contribuição de uma postura ontológica reside na concepção que historiciza os mais profundos espaços de continuidade, afastando qualquer possibilidade de se considerar a forma de ser capitalista como último horizonte histórico.

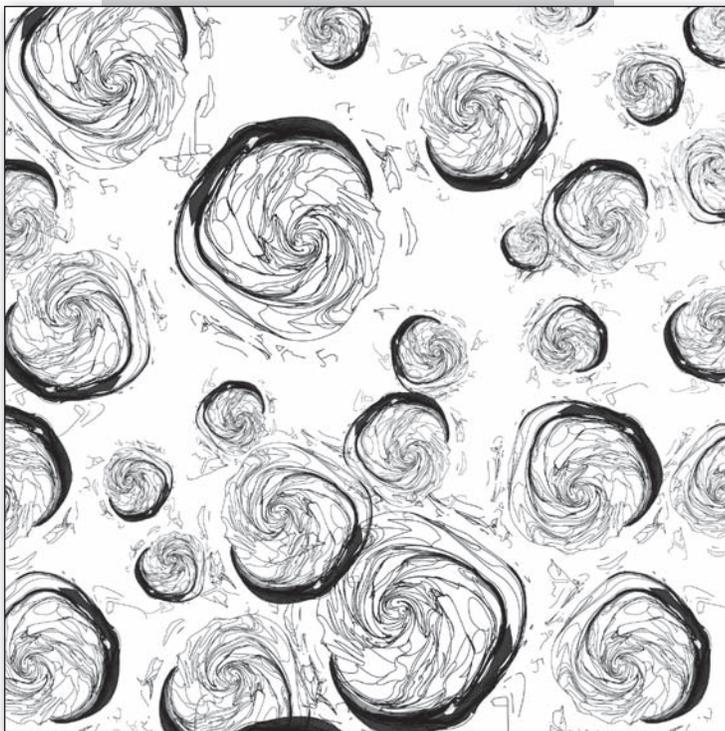
Como afirma Sérgio Lessa (2002a, p. 104), "se os homens construíram a atual forma capitalista de ser, podem, também, potencialmente, extingui-la, substituindo-a por outra mais adequada às suas necessidades presentes".

Estabelecida a possibilidade ontológica da superação da sociabilidade capitalista, está aberto o terreno para que os homens superem, também, os complexos de regulação social a ela correlatos, rumo a uma normatividade social não-alienada.

5. Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O direito no jovem Lukács**. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2006.
- ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. 3ª edição. São Paulo: Editora Cortez, 2008.
- EAGLETON, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- KAMENKA, Eugene. Lukács and law. **Australian Society of Legal Philosophy Bulletin**, n. 10, p. 255-263, 1986.
- LESSA, Sérgio. Para uma ontologia do ser social. In: ANTUNES, Ricardo; RÊGO, Walquiria Leão (Orgs.). **Lukács: um Galileu no século XX**. 2ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.
- _____. Lukács: direito e política. In: _____. ; PINASSI, Maria Orlanda (Orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002a.
- _____. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002b.
- LUKÁCS, György. **El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1972.
- _____. **Per l'ontologia dell'essere sociale I, II* e II**** (a cura di Alberto Scarponi). Roma: Editori Riuniti, 1976.
- _____. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl. **O Capital. Livro I**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1985.

- MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. São Paulo: Editora Atlas, 2009.
- MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
- TERTULIAN, Nicolas. Uma apresentação à Ontologia do Ser Social, de Lukács. **Revista Crítica Marxista**, n. 3, p. 54-69, 1996.
- _____. O conceito de ideologia na ontologia de Lukács. **Revista Margem Esquerda**, n. 11, p. 70-81, 2008.
- VARGA, Csaba. **The place of law in Lukács world concept**. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
- _____. Towards the ontological foundation of law. **Instituto de investigaciones jurídicas – Série G. Estudos Doctrinales**, n. 81, p. 203-216, 1986.
- _____. Autonomy and instrumentality of law. **Acta juridica hungarica**, vol. 40, p. 213-255, Budapeste, 2000.
- ZIZEK, Slavoj. From History and Class Consciousness to The Dialectic of Enlightenment... and Back. **New German Critique**, n. 81, 107-123, 2000.



Escritos Livres

Mahler e Freud: o encontro e os encontros

Felipe Dutra Demetri

Simplicidade

Marco Antônio Vargas Sandi

Angústia, abertura e revolta: *A Queda* de Albert Camus e o conceito de inautenticidade em Martin Heidegger

Marja Mangili Laurindo

Almoço, sábado

Rafael Cataneo Becker

Mais uma resposta a Caetano

Victor Porto Cândido



Mahler e Freud: o encontro e os encontros

Felipe Dutra Demetri¹

“(…)cheia de expressão, sem se envergonhar da própria emoção, sua música choca a sensibilidade domesticada.”

Theodor Adorno

Nove meses antes de morrer, Gustav Mahler encontrou-se com Sigmund Freud. Duas figuras que marcaram o início do século XX e que conseguiram exprimir através de suas respectivas obras um prelúdio triste do que estava por vir: mal estar, absurdo e aquilo que viria a se perfazer como o nazifascismo, regime de extrema intolerância e racionalidade perversa. Ambos eram judeus, sendo que Mahler converteu-se posteriormente ao cristianismo como forma de ser aceito no mundo ocidental e de evitar o preconceito já consolidado.

Sobre o seu judaísmo, Mahler afirmava que era apátrida sob três dimensões: como boêmio na Áustria, como austríaco na Alemanha e como judeu no mundo. Esse deslocamento em relação ao terreno fica cristalino nas suas composições, visto que o estilo de Mahler é especialmente peculiar: se alguém acredita que há uma promessa de felicidade, não passa disso. O compositor é irônico quando a alegria aparece na sua música, pois ela vem apenas de passagem e geralmente termina subvertida de forma trágica, revelando o que realmente acontece: é impossível satisfazer uma pul-

¹ Acadêmico da quarta fase do Curso de Direito da UFSC. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (SESu/MEC). Compositor e violinista. E-mail: fdemetri@gmail.com

são² por completo. As tensões em Mahler raramente se resolvem de uma maneira ideal, levando o ouvinte-espectador a sentir uma certa angústia. Não por acaso, o mesmo trajeto da felicidade nas suas sinfonias se repete na vida pessoal: a filha favorita, que seria uma luz de esperança, morreu cedo.

As obras do compositor possuem uma antiestrutura³, ou seja, ela existe, mas de forma a renegar-se para ir além daquilo que é puramente racional e pequeno-burguês. Enquanto as estruturas clássicas serviam para dar conforto, ou seja, “findo o tema A posso esperar o tema B”, as estruturas em Mahler prestavam-se para o exato oposto. Era preciso desconstruir a lógica da resignação e substituí-la pela indignação, de modo que não podia a platéia ficar inerte diante de uma das suas execuções; era preciso, acima de tudo, trazer o incômodo. Adorno dizia que nada em Mahler é o que parece. Em outras palavras, aquilo que é consciente raramente reflete o que está nas entranhas da sua música. Dessa forma, não é errado dizer que Mahler foi possuidor de uma linguagem musical que, segundo Barford, se chama “psiquismo tonal”.

À mesma época que Mahler compunha, também florescia a psicanálise, que, assim como os *Kiendertotenlieder*, não era um discurso agradável. A título de mero exemplo, se hoje em dia ainda é difícil conceber uma criança como um *ser sexual*, naquela época, na aurora do século passado, era uma idéia que simplesmente causava ojeriza. Freud estava ciente desses desconfortos e Mahler, sabendo disso ou não, soube aproveitá-los bem. A estética de Mahler se escorea em matizes de canções folclóricas e estruturas internas que se repetem e se autorreferenciam. A primeira sinfonia é exemplo claro: o cuco, interpretado pelo clarinete no primeiro movimento, reaparece de várias outras formas em momentos posteriores; a canção *Frère Jacques* surge no terceiro movimento com muita ironia. Esses elementos combinados criam um substrato que determina tudo que está no porvir, apelando para o

2 “é o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente”, conceito dado por Freud.

3 Outros compositores, como Stravinsky, renegam a estrutura por completo.

inconsciente⁴. No mesmo sentido, na psicologia freudiana trata-se de buscar compreender o mecanismo de funcionamento das pulsões inconscientes que se manifestam de inúmeras maneiras, de modo que o analista pode apenas inferir o que está por trás (ou por baixo). É possível afirmar, então, que se compreendem as sinfonias de Mahler através da livre associação, regra fundamental da psicanálise. Se uma pessoa diante de fatos cotidianos e aparentemente banais é capaz de fazer conexões que permitirão a descoberta do funcionamento de seu próprio aparelho psíquico, também é a partir deste método que podem ser observadas as canções mahlerianas. Exemplo claro são as sinfonias *Wunderhorn*, que apresentam estruturas imbricadas cheias de associações explícitas.

Outra questão importante é a subjetividade. Na sinfonia *Eroica* de Beethoven, o sujeito sinfônico é particularmente poderoso e, como consequência lógica, o *eu* está em primazia. Cabe à plateia apenas observar enquanto o herói morre de maneira triunfante e recebe todas as honrarias de uma esplêndida marcha fúnebre no segundo movimento. É uma forma de pensar típica do Iluminismo, alimentada pelo otimismo e por uma crença num mundo melhor. Entretanto, em Mahler, essas promessas são quebradas e o sujeito sinfônico não é onisciente: ele é, em grande parte, determinado por circunstâncias exteriores ou superiores ao ego. Ele se vê constantemente afetado por questões imanentes ou oriundas daquilo que não está explícito, relegando o sujeito que deixou de ser todo poderoso para um não menos digno segundo plano. Isso tem conexão direta com o profundo abalo teórico que Freud provocou ao estudar as tensões inconscientes. As evidências que os nossos hábitos são influenciados pelas leis daquilo que não temos acesso conscientemente representam algo simplesmente dramático, e são uma idéia que continua causando brigas enfurecidas entre pessoas bem educadas.

4 Outro exemplo é a quarta sinfonia, onde a incômoda melodia inicial do primeiro movimento trazida pela flauta, clarinete e percussão condiciona todo o resto da música.

Conta-se, através dos registros de Alma Mahler e do próprio Freud, que Gustav Mahler marcou uma consulta com o psicanalista e a desmarcou três vezes. Na época, em 1910, o compositor tinha sérias preocupações em relação ao casamento com Alma. Depois desses desencontros, os dois combinaram uma sessão num hotel e passaram nada menos que quatro horas conversando enquanto andavam pela cidade, como se estivessem numa análise *sui generis*. Apesar do resultado da terapia psicanalítica vir a longo prazo, o breve encontro deixou Mahler confiante e com ótimas impressões. O compositor confessa posteriormente que foi capaz de entender por que sua música conjuga tragédia e um pouco de divertimento, lembrando um caso de infância: certa vez, seu pai, que era uma pessoa rude, tratou a mãe de Mahler de maneira inadequada, fazendo com o que o jovem Gustav, não suportando a situação, fugisse de casa e, já na rua, ouvisse a popular canção vienense “*Ach, du lieber Augustin*”. Aqui é preciso tomar cuidado e não se deixar levar por certas obviedades. Esse caso deixa claro que as memórias infantis de Mahler tiveram papel determinante nas composições ulteriores, mas também demonstra que essas memórias contribuíram para que suas músicas se tornassem ainda mais complexas. Se o “*Frère Jacques*” aparece na primeira sinfonia, não é a toa que ele vem como uma marcha fúnebre, opondo o mundano e o trágico.

Mahler e Freud foram sujeitos da história que tiveram a sensibilidade de perceber e compreender o mundo que os cercavam. A partir disso, foram capazes de atacar as bases da sociedade causando desconforto e discórdia, cada um a sua maneira. Mahler, figura polêmica, era um maestro ambicioso e um compositor genial ciente da sua capacidade. Sua música exprime o tempo conturbado em que viveu, o começo do fim de certas esperanças, o descrédito da felicidade, o absurdo mundano. Freud, não menos polêmico, foi persistente em enfrentar as fortes resistências dos cientistas da época e demonstrou coragem ao desbravar o inconsciente. É incrível pensar que se encontraram apenas uma vez.

Referências Bibliográficas

- CSAMPAI, Attila. DIETMAR, Holland. **Guia básico dos concertos: música orquestral de 1700 até os nossos dias.** Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- BARFORD, Philip. Mahler: **Sinfonias e canções.** [S.l.]; Zahar Música, [195-?].
- FREUD, Sigmund. **Três ensaios sobre a sexualidade.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução: Jayme Salomão.
- _____. **Uma nota sobre o inconsciente na psicanálise.** Rio de Janeiro: Imago, 1996. Tradução: Jayme Salomão.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise.** 8. ed. São Paulo: Martins Fontes. Tradução: Pedro Tamen.
- MAHLER recriado por completo. **Portal do Governo do Estado de São Paulo.** Disponível em: <<http://www.saopaulo.sp.gov.br/spnoticias/lenoticia.php?id=208773>>. Acesso em: 23 julho 2010.
- MITCHELL, Donald. **Mahler and Freud.** Disponível em: <<http://mahlerarchives.net/archives/freud.pdf>>. Acesso em: 23 de julho de 2010.

Simplicidade

Marco Antônio Vargas Sandi

Quando era criança, nunca fui daquelas a me imaginar com as profissões de adulto. Nunca quis ser médico ou engenheiro, nem queria ser advogado, como minha mãe. Achava tudo que rodeava essas escolhas extremamente chato. Não conseguia entender quais eram suas motivações, o que pra eles era diversão, pois até aquilo que eles achavam divertido não me provocava excitação alguma. Não entendia o carnaval, não entendia as festas, o álcool; achava muita coisa irracional. O que tinha de tão especial em uma lata de cerveja? Acima de tudo, não entendia como eles não brincavam, como davam tanto valor ao trabalho e deixavam o lazer em segundo plano.

Quando era criança, jurei pra mim mesmo que continuaria a brincar, e permaneceria a ver a vida daquele mesmo jeito que enxergava; que não cairia na absoluta chatice dos mais velhos. Eles problematizavam tudo, discutiam em demasia por pormenores desnecessários... E eu achava aqueles problemas tão fáceis de serem resolvidos. Parecia que eu sabia as respostas de muitos problemas, mas ninguém acreditava no que eu falava. Num contexto geral, eu realmente sentia que lhes faltava coragem na vida. Os adultos nunca faziam uma loucura; eram sensatos demais, sérios demais. Estavam sempre iguais, falando das mesmas coisas, chatas e imutáveis e desinteressantes.

Foi desse jeito que cresci, pensando que tinha dentro de mim todas as respostas, que tudo era muito simples, com o poder em mãos de resolver todos os dilemas dos mais velhos. Queria, de

fato, mostrar a eles como era fácil não viver em conflito com a política, com a religião, com as diversas formas de ver Deus, ou com as contas no final do mês. Sentia que a preocupação devia rondar as coisas mais simples, essenciais. Essas que deviam destoar e chamar a atenção dos adultos tão responsáveis e cheios de compromissos.

Nessa esperança, com 17 anos, saí de casa, tendo a ciência de que o mundo não era assim tão complicado, sem temor de levar minha vida e resolver os problemas de adultos. Sabia, ao contrário, que o mais dificultoso seria explorar o meu interior, encontrar a sabedoria, aprender aquilo que não seria tão palpável. Sem dúvida, muito do que aquela criança percebeu é totalmente verdade: a vida é simples, os adultos que problematizam.

Eu só não contava, entretanto, ingenuamente, em ficar adulto e a ter, à flor da pele, os problemas de adulto, aqueles que antes só observava. Dessa vez, tornei-me protagonista dos meus atos, e não simples “analisador” dos problemas dos outros. Descobri, então, que a seriedade crescia com a idade e, quando vemos, a rotina e a “burocracia das atitudes” tomavam conta do cotidiano. Vi como é fácil “endurecer”, tornar-se sério, e começar a achar tudo difícil. Complicado é simplificar. Percebi ser muito confortável não fazer loucura alguma.

Transforma-se em normalidade estar cercado de documentos, de vencimentos, de datas, números, de expectativas de rendimento, de metas a serem alcançadas, de prazos e prêmios. Torna-se normal sonhar com a viagem somente no final do ano (e se tudo correr bem). Passamos a encontrar beleza na família, no sossego, estabilidade, marido e mulher, filhos, gatos, cachorros e plantas, em suma, problemas domésticos.

Será que essa é a diversão de verdade?

Acredito que o excesso de lucidez e discernimento da “maturidade” acaba por minar algumas das percepções essenciais. São tantas atribulações, compromissos, convenções, que realmente devemos tomar cuidado para não vivermos dentro deles, como um pássaro num viveiro, que “pensa” ser a árvore artificial tudo

aquilo que pode tocar, e que o mundo afora é apenas cenário.

Dessas conclusões, às vezes me pego imaginando eu mesmo velhinho, daqueles carequinhas com seus chapéus, bengalas e cadeiras de balanço, quase sem audição e falando bem pausadamente. Nessa perspectiva – quando visualizo um futuro não palpável – prefiro e tenho esperança de imaginar um velhinho malandramente sorridente, sem aquele mesmo discernimento de antes, mas com um sorrisinho moleque no canto dos lábios, denunciando que percebeu ser a vida bela, louca, surpreendente e curta, e que a verdadeira consciência por muitas vezes se resume em conseguir ver o mundo com aquela simplicidade de criança.

Angústia, abertura e revolta: A Queda de Albert Camus e o conceito de inautenticidade em Martin Heidegger

Marja Mangili Laurindo¹

Resumo: *A leitura do conceito de inautenticidade em Heidegger suscita na obra de Camus o posicionamento do sujeito, ser-aí heideggeriano, frente à cotidianidade das suas relações e o descobrimento das questões em princípio secundárias no trabalho do primeiro autor. Busca-se a crítica ao posicionamento e comprometimento do homem com o mundo e consigo mesmo através da revolta.*

Palavras-chave: Cotidianidade; Inautenticidade; Indeterminação; Escolha; Revolta;

Abstract: *The reading of the concept of inauthenticity in Heidegger raises from Camus' work the positioning of the subject, Heidegger's being-there, compared to everydayness of their relationships and the discovery of some issues faced as secondary by the first author, searching critical arguments to the positioning and commitment of the man with the world and oneself through the revolt.*

Keywords: Everydayness; Inauthenticity; Indeterminacy; Choice; Revolt.

1. Descobrimento

Se por um lado a elucidação do ser se faz necessária para o entendimento de sua existência, de outro a inserção do homem em sua cotidianidade reconhecível é-lhe indispensável. É, portanto, necessário que, ao invés do exílio da filosofia, se faça uma aproximação àquilo que, em princípio, soaria parasitário à ontologia.

Parte-se, aqui, da leitura de A Queda, obra de Albert Camus,

¹ Acadêmica do curso de graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista do PET, Programa de Educação Tutorial.

sob a perspectiva do conceito de decadência ou queda em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger.

A retomada de um ponto de certa forma abandonado pela filosofia, isto é, a questão do sentido do ser, levou Heidegger a procurá-la por meio de um método fenomenológico, proporcionador da abertura necessária para tanto: busca-se apreender o sentido do ser através de manifestações que indicam caminho ao que há de mais original, àquilo que se mostra verdadeiramente. O melhor meio, então, não poderia ser se não o mais palpável: a cotidianidade. Parte-se, por conseguinte, da idéia de que a descrição não deve ater-se exclusivamente aos entes, já que o que o se procura é o ser, partindo-se de um método fenomenológico que se mostre enquanto ser e estrutura ontológica.

A investigação aprofundada é-lhe necessária, uma vez que a compreensão do sentido de ser nos é mediana. Isto significa dizer que nos é possível compreender claramente o que se quer dizer com expressões tais quais “o quarto é azul” e “sou feliz” sem, no entanto, poder-se explicar o que propriamente é o Ser. De qualidade universal, não pode ser especificado ou atribuído especificamente a um ou outro ente. Trata-se, ao mesmo tempo, do mais claro e mais obscuro termo.

Objetivando esclarecer tal paradoxo, a abertura surge como instrumento de *descobrimeto* do ser, daquele atribuído a um ente especificamente enquanto simultaneamente retira dele os encobrimentos que dificultam seu entendimento. A preocupação de *Ser e Tempo* reside em fazer investigação ontológica em extensão à investigação ôntica, a qual está presa aos entes.

2. Inautenticidade e queda em Heidegger: análise da abertura e a decadência do sujeito camuseano de *A Queda*

De que maneira tal abertura ao ser se dá?

Quem faz essa reflexão sobre o ser é o próprio ser-aí (*Dasein*).

Enquanto ente capaz de questionar, é de tal sorte que único possibilitado a questionar-se: é uma investigação de si mesmo por si mesmo, um privilégio ôntico-ontológico. Ela pode, no entanto, estar sujeita a um entrave significativo no que se refere a essa interpretação. Há, afirma Heidegger, algo que se opõe ao fenômeno. Trata-se do encobrimento.

Diferentes são os modos possíveis de encobrimento dos fenômenos. Um fenômeno pode manter-se encoberto por nunca ter sido descoberto. Dele, pois, não há conhecimento nem desconhecimento. [...] A tarefa preliminar de se assegurar “fenomenologicamente” o acesso ao ente exemplar como ponto de partida da própria analítica já se acha sempre delineada a partir do próprio ponto de chegada. (HEIDEGGER, 1997, p.67-8)

Quer-se, por meio desse breve intróito sobre o encobrimento, chegar a uma maneira de ser do ser-aí que se fundamenta nesse modo de ser encobridor. Trata-se da inautenticidade, representada pela *queda*. Detenhamo-nos nela.

O homem autêntico é aquele que reconhece a radical dualidade entre humano e não-humano. Desconhecê-la é mergulhar na inautenticidade, é sofrer uma queda. Existência inautêntica e queda são sinônimos. Queda, porque os *existentialia* são necessidades ontológicas imprescindíveis ao ser humano, e que no estado de inautenticidade tendem a se degradar. A queda é um estado de decadência, de derrelição, de desamparo. (PENHA, 1988, p. 43)

Dessa queda experimenta-se, se não cotidianamente pelo próprio ser, pelo prazer de lê-la. Expressada ora em prosa poética, ora em romances, de Ferdinand Céline a Charles Bukowski, cujas obras retratam tão bem a solidão própria de homens que, independentemente de suas localizações históricas, experimentam de uma mesma situação: a condenação sartriana do homem à liberdade.

O ser-aí em queda é a fuga de si mesmo, é tal “movimento” ontológico abrupto capaz de lançá-lo no turbilhão de uma impessoalidade, pelo qual o ser-aí compreende a infinidade de possibi-

lidades próprias de ser. Na medida em que a queda se dá, a fuga de si mesmo não pode levar a outra coisa que não a si próprio e ao que há de essencial no ser-aí, a angústia. Aí está beleza do que está expresso na literatura e na poesia. É como se, após uma longa caminhada sob a Ursa Maior, o homem encontrasse, por fim, a si mesmo e os bolsos de suas calças furados.

Embora descritas muito distintamente em termos literários, em comum apresentam a decadência do homem, a desmundanização do ser-aí e sua conseqüente objetificação, seja pela guerra, expressa em “Viagem ao Fim da Noite”, seja pela miséria poetizada de um velho safado bukowskiano. Ambos exploram, ao invés de um desespero, uma indiferença própria dos angustiados. É um ensaio para a revolta do homem contra sua condição e uma prosa que se soçobra entre desesperança e continuidade, em uma relação de fidelidade com o Absurdo: expressa a tragédia pelo cotidiano e o absurdo pelo que há de mais lógico.

Ainda assim, analisemos outra obra: *A queda*, de Albert Camus.

Ora, era sobretudo dos outros que eu estava enojado. É claro, eu conhecia as minhas fraquezas e as lamentava. Continuava, no entanto, a esquecê-las, com uma obstinação bastante meritória. O processo dos outros, pelo contrário, tramitava incessantemente no meu coração. Isto o choca, certamente? Pensa talvez que não é lógico? Mas o problema não é o de permanecer lógico. O problema é o de contornar, e, sobretudo, oh, sim, sobretudo, o problema é evitar o julgamento. Não digo evitar o castigo. Porque o castigo sem julgamento é suportável. Ele tem, aliás, um nome que garante a nossa inocência: a infelicidade. Não, pelo contrário, trata-se de fugir do julgamento, de ser continuamente julgado, sem que jamais a sentença seja pronunciada. (CAMUS, 1956, p. 60)

Em uma primeira leitura, identifica-se a estranha semelhança entre essa obra e “Memórias do Subsolo” de Dostoiévski, talvez não por acaso. Os dois romances se atêm à fragilidade do caráter humano, em uma síntese de auto degradação e cinismo corrosivo. A abertura “Sou um homem doente... Um homem mau, um homem desagradável. Creio que sofro do fígado. Aliás, não entendo

níquel da minha doença e não sei, ao certo do que estou sofrendo” (DOSTOIEVSKI, 2000) inevitavelmente remete *A Queda* ao texto daquele primeiro. O homem de Camus expõe, ao longo de sua narração, sua própria moléstia àquele com quem conversa, isto é, seu leitor e juiz em um segundo momento.

O narrador é Jean-Baptiste Clamence, advogado parisiense que presencia a queda de um corpo às margens do rio Sena. Possibilitado de evitar tal evento, julga não apropriado retornar devido à chuva e à satisfação inerte de uma existência mediana, fechada em si mesma e em tal insinceridade imparcial no que diz respeito às relações sentimentais e profissionais com outros e, principalmente, em relação a si mesmo. Essa sua ação omissiva pôs fim à sua “compreensão” (ou melhor, a experiência heideggeriana) de mundo, dando-lhe visão outra sobre a fragilidade do homem e a responsabilidade de sua inércia.

Diz-se tratar de um desabafo do próprio Camus. Há, no entanto, uma segunda compreensão, de que seja uma crítica àquilo que há de mais próprio em cada homem, àquilo que não é indiferente a qualquer leitor que acompanhe Clamence em sua narrativa pelas ruas de Amsterdã.

A princípio, a queda a que se refere o título é a sugestiva queda do corpo sobre a ponte pela qual Clamence transitava no momento. Em realidade, a queda que de fato interessa é a do *próprio personagem*. Dantes em uma imersão junto “ao mundo” das ocupações, justificando seus atos em um sujeito impessoal, vê-se agora responsabilizado por sua ação e pela seqüência trágica de sua omissão. Não há como evitar o escape: a escolha diante daquilo que surge como possível implica na correspondente responsabilidade de sua determinação. Assim, a não escolha já é em si uma escolha, partindo-se da idéia de que a omissão também é uma ação. Cair na impessoalidade surge como uma saída alentadora ao ser-aí.

Pertence à facticidade da pre-sença ter de permanecer em lance enquanto for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolta no turbilhão

da impropriedade do impessoal. (HEIDEGGER, 1997, p.240)

O que se observa é o grande exílio individualista de um homem que criador de convicções em tal enclausuramento que, fica claro, não passa de uma fuga à profundidade dos envolvimento. Sobre sua convicção, ele afirma:

Extraordinário ou não, ela me ergueu muito tempo acima do tedioso dia-a-dia, e fiquei planando literalmente, durante anos, dos quais, para dizer a verdade, ainda tenho saudades. Planei até a noite em que...[...] Sentia-me à vontade em tudo, é bem verdade, mas nada me satisfazia. (CAMUS, 1956, p. 26)

Trata-se do conforto de atribuir aos próprios atos consequências presumíveis, de valor moral inquestionável ainda que em seus subterrâneos não o seja, as quais asseguram ao ser-aí concordância consigo mesmo e com o mundo. Clarence desempenha sua função com o descomprometimento próprio de uma irresponsabilidade decorrente de uma fuga incessante pela qual se reconhece, gradativamente, como sujeito de ação e culpa.

A minha profissão satisfazia, felizmente, esta vocação das alturas. Ela me livrava de qualquer amargura em relação ao próximo, a quem eu sempre servia, sem nunca lhe dever nada. Ela me colocava acima do juiz, que, por minha vez, eu julgava; acima do réu, que eu obrigava ao reconhecimento. Medite sobre isso, meu caro senhor; eu vivia impunemente. Nenhum julgamento me dizia respeito, não me encontrava no palco do tribunal, mas em algum lugar nas galerias, como esses deuses que, de tempos em tempos, se fazem descer de um maquinismo, para transfigurar a ação e dar-lhe o seu sentido. No fim das contas, viver no alto é uma das únicas maneiras de ser visto e saudado pela maioria das pessoas. Aliás, alguns de meus bons criminosos tinham, ao matar, obedecido ao mesmo sentimento. (CAMUS, 1956, p. 22/3)

Se o propósito é encontrar o ser em sua totalidade, parece estranho que isso se faça a partir da análise da decadência, visto que o que ocorre é uma fuga, na qual o ser-aí propicia um desencontro consigo mesmo. No entanto essa fuga só é possível por que a prin-

cípio se deu uma abertura. Continua Heidegger:

É justamente daquilo que foge que a presença corre “atrás”. Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a presença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma.[...] Em razão de seu caráter de abertura, o desvio ôntico-ontológico propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo que foge como tal, de forma ontológico-existencial. (HEIDEGGER, 1997, p.248)

A disposição da angústia como abertura privilegiada do ser é anteposta ao temor. Este é provindo sempre de algo intramundano. O que torna a questão da angústia tão perturbadora é justamente sua indeterminação. O seu “com o quê” não é manual intramundano; não há nada que esteja à mão que sirva como objeto de angústia. A ameaça soçobra, pois, no nada. Isso quer dizer que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo. Assim, o angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo.

Em vez de determinar o ser-aí, a angústia perante o nada lhe propicia as possibilidades diversas e a liberdade diante do poder-ser-no-mundo; ela é que torna possível a liberdade de escolha e a responsabilidade que esta implica. A autenticidade se deu com a quebra da familiaridade cotidiana do sujeito em questão, a partir do momento em que a angústia ante o nada lhe surge.

Foi nesse momento que o pensamento da morte irrompeu na minha vida diária. Contava os anos que me separavam do meu fim. Buscava exemplos de homens da minha idade que já estivessem mortos. E me atormentava a idéia de que não teria tempo para realizar minha tarefa. Que tarefa? Nem eu sabia. Para falar com franqueza, valeria a pena continuar a fazer o que eu fazia? Mas não era exatamente isso. (CAMUS, 1956, p.70)

É através da angústia que se transcendem os momentos particulares da existência, experimentando-se antecipadamente a morte e o nada. O ser-aí é interrompido em seu movimento decadal. É ela quem conduz a dualidade dos modos de ser: a autenticidade ou a inautenticidade da existência como possibili-

dades ao ser-aí.

Pode-se dizer que a imersão do *Dasein* na impessoalidade leva à queda. O golpe que sofreu a impessoalidade deu-se no momento em que Clemence se viu responsável pela humanidade, como agente da condição do próprio homem, insignificamente perdido na indiferença juntamente com os outros “seres-aí”. Só dessa maneira, através da angústia perante a indeterminação, é que se pode contatar o mundo como mundo.

3. A abertura como instrumento de uma revolução: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder”.

O ser-aí *existe*. Distinto por si mesmo de uma pedra, que é, mas não existe. O *Dasein*, ente que tem o privilégio de um existir que precede sua essência, não é determinado tal qual uma semente que, determinada por seu desenvolvimento biológico, há de tornar-se uma planta. Dessa forma, essências várias são possíveis: o homem é um vir-a-ser. Segundo Heidegger:

A essência da pre-sença está em sua essência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedade” simplesmente dada de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela configuração. As características constitutivas da pre-sença são sempre modos possíveis de ser e somente isso (HEIDEGGER, 1997, p. 77-8).

Para Heidegger, a existência inautêntica é um refúgio à angústia da morte. Dessa maneira, conclui-se que é interiorizando o pensamento da morte que se autentica a existência. Não haveria de todo uma influência Heideggeriano em “O Mito de Sísifo”, onde Camus aborda a morte para exaltar a vida? Uns podem afirmar que condenar o homem à sua liberdade incutindo nele a idéia de morte e absurdo é um tanto pessimista. Não é, ainda, um conformismo resignado à tragicidade, mas revoltado contra compreender o Absurdo é, antes de qualquer coisa, revoltar-se. A revolta é o que move o homem à abertura. O absurdo é a certeza

de um destino esmagador sem a resignação determinista que o acompanharia por suposto.

Quê fazer com tal abertura? Nietzsche certamente proporia a elevação do homem à condição de *Übermensch* pela transvaloração moral e também pela vontade de poder. Trata-se, em suma, de um grande privilégio, essa vontade de poder. Ela não é, contudo, vontade *pelo* poder, mas sim a autodestruição e a reconstrução constante do homem pelo próprio homem: é a auto-superação. Longe de ser um manual de conforto, Nietzsche filosofa com o auxílio de um martelo:

Erro da vontade livre- hoje já não temos mais nenhuma compaixão pelo conceito de “vontade livre”: sabemos muito bem o que ele é – o mais suspeito artifício dos teólogos que existe; um artifício que tem por objetivo fazer com que a humanidade se torne “responsável” à moda dos teólogos, isto é, que visa fazer com que a humanidade seja dependente deles...Eu ofereço aqui a psicologia de toda e qualquer atribuição de responsabilidade. - Onde quer que as responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de querer punir e julgar. Despiu-se o vir-a-ser de sua inocência, quando se reconduziram os diversos modos de ser à vontade, às intenções, aos atos de responsabilidade.[...]Os homens foram pensados como “livres”, para que pudessem ser culpados. (NIETZSCHE, 2000, p.49)

Certamente que sim. Somente se responsabilizando por seus atos é que o homem pode ser livre, no sentido em que renega às “instituições superiores” tal poder. É assumindo sua culpa que o homem pode ser considerado livre. Ao atribuir a outrem sua responsabilidade, o homem vê-se como mero coadjuvante, escravizado pela idéia de um senso comum que o leva à queda. Por outro lado, não atribuindo a ninguém responsabilidade qualquer, está qual um ser simplesmente dado, um ser em-si. Esta compreensão deve permitir que o sujeito veja a si próprio como agente que, uma vez comprometido com a idéia de que sua escolha é universal em certo sentido, caminha em direção a um engajamento que é fruto e atua em concordância com a própria visão que o sujeito tem de si mesmo: um condenado à escolha e às suas conseqüências implicantas.

4. Referências Bibliográficas

CAMUS, Albert. **A Queda**. 4ª Ed. Rio de Janeiro - São Paulo: Editora Record, 1956.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. **Memórias do Subsolo**, 1ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2000

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 6ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**: (ou como filosofar com o martelo). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PENHA, João da. **O que é existencialismo**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Almoço, sábado

Rafael Cataneo Becker

Para ocupar o cinzeiro de um não-fumante, algumas espinhas de peixe. O gelo demais pula do copo para o prato com o auxílio de um garfo. Pobre do molho da moqueca.

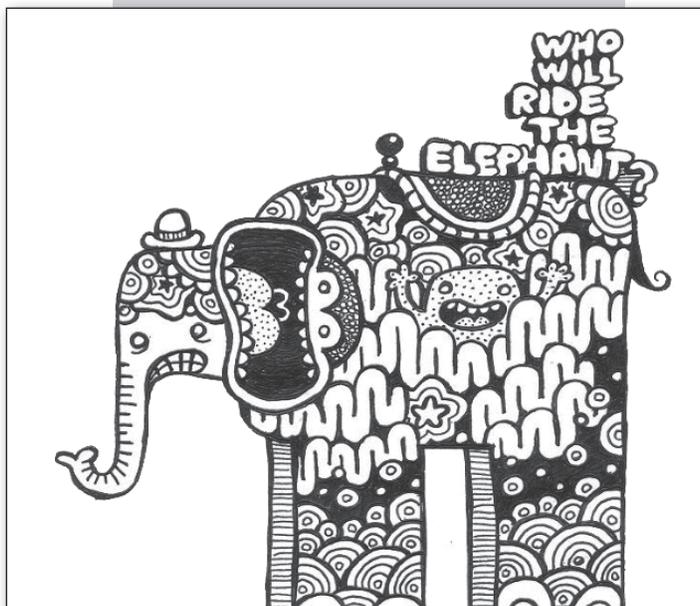
Uma aranha à paisana entre o líquen usa suas patinhas como britadeira tateando a casca e descobrindo o caminho que só dá em mais árvore.

O chocolate derretido que escorre por entre as bolas de sorvete endurece como uma escultura cartográfica, de modo que, após comermos o sorvete, resta no fundo do pote o retrato tridimensional das rugas do sorvete, as cordilheiras do sorvete, a máscara mortuária do sorvete.

Mais uma resposta a Caetano

Victor Porto Cândido

Ali se via Alice, ao léu dos alíseos, aliciando aliados a dilacerar os alicerces do Lácio. Desavisada, contudo, dos alvitres ventilados – à vera – por velhos, venerandos vernáculos vindos dos vales do veneno e do vinho, vociferou à face dos que falam favor-fervor-e-frevo, ferozmente frente à figura dos filhos de Vaz (de Camões), papagaios dos pampas, dos passeios nas praias, dos prados – pôs-se a pensar de nós, brasileiros. Tentativa frustrada, fruto de frágil pensar, vez que, a bem da verdade, bastantes vidas buscavam beber do que vertia (e verte) das bocas abertas, de Lisboa à Bahia: língua-liame de lírico e onírico, larga literatura, letra louvada levada ao limite da própria letra. Aí que Alice, ali se vendo refletida, ressabiou-se, resignada, e serviu, assim, à fina flor contra que antes levantava.



Universidade, Comunidade e afins.

Recepção aos Calouros

Alunos do PET Direito UFSC

Reforma dos Universitários

Karla Patrícia Costa de Moura

Uma reflexão socrática sobre a Universidade

Elysa Tomazi

Plantação de Falácias. Sete coisas que nos contam sobre a (ausência de) Defensoria Pública em Santa Catarina

Marcel Soares de Souza e Victor Porto Cândido

Saindo da Torre de Marfim: um relato do 31º ENED

Rodrigo Sartoti

Poesia

Daniel Picolli Garcia, Gustavo Gomes, Igor Marques Maicon Hamilton Adão, Milaine Coelho e Taisa Alessio

Cabo de Guerra

Gabriela Pereira Querino, Vitória de Macedo Buzzi Paula Kovalski Fernandes, Rodolfo Macedo do Prado Jean Mattos Alves teixeira e Victor Marafon

Deixa a vida me levar

Ana Luíza Rosa, Júlio César da Silva, Larissa Aparecida Vidal e Mariani Lopes de Oliveira

Paródia do Hino Nacional Brasileiro

Emilly Cavalheiro Esidio, Hanna Silveira Búrigo e Jeniffer da Silva



Recepção aos Calouros

Alunos do PET Direito UFSC

“Não penseis que eu tenha vindo trazer paz à Terra; não vim trazer a paz, mas a espada – porquanto vim separar de seu pai o filho, de sua mãe a filha, de sua sogra a nora; - e o homem terá por inimigos os de sua própria casa.”

Mateus, cap. X, versículo 34 a 36.

No começo estavam tímidos, beiravam, quem sabe, até a desconfiança. Havia, também, no ar, uma certa curiosidade. Pensavam eles: “o que será que esse pessoal quer com a gente?”. Logo saberiam!

Começamos de uma maneira muito simples. Levamos todos os calouros para as salas de aula da pós-graduação e iniciamos uma atividade inédita no CCJ. Com perguntas sobre a função da universidade e as expectativas dos novos alunos, demos o pontapé inicial para uma rica e animadora discussão. Passamos um pequeno filme produzido pela UNE – União Nacional dos Estudantes – com uma breve história das universidades no Brasil. Depois, dividimos os calouros em vários grupos, deixando, em cada um desses, notícias sobre o sistema de ensino universitário brasileiro e textos clássicos de Darcy Ribeiro e Álvaro Vieira Pinto. Cada grupo deveria ler todo o conteúdo para depois colocá-lo em discussão com os colegas.

Dentro desses vários pequenos grupos, deu-se um fato muito interessante: falou-se sobre tudo! Ou, ao menos tudo parecia estar em pauta. Diante da provocação inicial, do documentário e dos textos, floresceram todos os demais temas: sociedade, ensino público, cotas, privatização do ensino, greve, desigualdade social, corrupção, sucateamento do ensino. Falou-se até em “fetichismo de mercadoria”. Nós, petianos, olhávamos aquilo, um tanto surpresos. Nossa expectativa era, ao menos, tirá-los da estaticidade, mas não imaginávamos que haveria tanta energia por parte dos calouros. Não raramente, alguns ânimos se exaltavam dentro dos grupos. Conflitos de idéias surgiam. Eis o que nós queríamos.

Em cada grupo, a discussão se polarizava. Normalmente, existiam dois posicionamentos contrários. Argumentos conservadores e progressistas se digladiavam, um tentando convencer ao outro. Contidos ou exaltados, todos demonstraram o que traziam dentro de si. Conforme as discussões iam progredindo, o véu que cobre cada posicionamento político foi desaparecendo. A dialética se fez reiteradamente, as visões dos problemas trazidos foram desconstruídas e reconstruídas, num processo incessante de tese, anti-tese, para uma posterior síntese.

Depois dessa etapa, quando todos pareciam ligeiramente cansados, fizemos uma pausa para uma pequena refeição. Ufa! Isso cansa, diziam alguns. Realmente, pensar a realidade cansa, e muito! Findo do intervalo, cada grupo foi apresentar o resultado da discussão para a turma inteira, só que agora com um pequeno adendo: deveria fazê-lo em forma de teatro, paródia, ou poesia. Foi neste mesmo momento que nós, veteranos entre 3ª e 10ª fases, nos sentimos completamente surpreendidos pelos calouros.

Essa surpresa teve como causa a desenvoltura, a criatividade e o protagonismo dos novos alunos do direito. Logo percebemos que a máxima de que o novo supera o velho se aplicava a nós, os velhos naquele momento. Uns demonstraram-se exímios atores, e dos mais engraçados. Outros, poetas da melhor extirpe, da mais profunda sensibilidade. Teve até uma incrível paródia do hino nacional. Todos demonstraram um completo entendimento daquilo

a que nos propomos fazer. A experiência foi esplêndida! A sensação foi de total dever cumprido.

Por mais que aparente, nosso verdadeiro objetivo não foi o de colocar uns contra os outros. Muito pelo contrário, nosso intuito foi o de provocar a discussão, ou seja, demonstrar que a “realidade” queima, inclusive a de um estudante de Direito da Universidade Pública. Queríamos explicitar que a regra é o conflito, e não o consenso, como muitas vezes se supõe. Acreditamos profundamente que é imperioso reconhecer que as sociedades e as organizações sociais não se mantêm unidas pelo consenso, mas pela coação, não por um acordo universal, mas pelo domínio por alguns sobre outros. O curso de graduação em Direito, coincidência ou não, contorna todas as contradições da realidade brasileira, fazendo com que o ensino seja totalmente asséptico.

Nesse sentido, o objetivo subjacente desta atividade era demonstrar que a Universidade, até pelo próprio nome que carrega, é um universo onde é possível identificar todos os problemas estruturais da sociedade. Se o Brasil é desigual e sofre com a miséria, a Universidade, não por acaso, é reflexo disso. É evidente que ela possui uma função de protagonista para a transformação social, porém, teorias alienígenas para o nosso mundo brasileiro foram aqui implantadas com o aval da academia. É por isso que Darcy Ribeiro e Vieira Pinto se fizeram presentes, para demonstrar que o caminho da modernização reflexa, aquela que importa idéias do centro do mundo, não dizem respeito à nossa realidade.

Haverá, com certeza, aqueles que dirão que subvertemos os calouros ou que queremos causar o caos entre eles, o que não é verdade. Não queremos promover um desentendimento pessoal, como uma interpretação superficial do trecho do Novo Testamento, o texto introdutório, pode supor. O “não vim trazer a paz mas sim a espada”, ao nosso ver, deixa claro que a sociedade é demasiadamente complexa e não é possível compreendê-la senão pela via do conflito. Espada aqui não quer simbolizar guerra, morte,

como normalmente se supõe e como foi usado para legitimar as Grandes Cruzadas do Sec. XII. Espada quer dizer divisão, embate de idéias diferentes ou opostas. Qual é a causa dele? O conflito como embate de idéias tem a sua causa primeira o surgimento de uma nova idéia . O nascimento do novo sempre traz uma ruptura consigo. Não foi à toa que Sócrates foi condenado a beber cicuta, veneno da época. Ele criou uma filosofia nova, que abalou toda a aristocracia da época, inclusive seus falsos pensadores, os sofistas. Ele trouxe o novo, e esse novo criou uma cisão com o velho. Foi condenado à morte. Motivo: subvertia os jovens da época com uma filosofia enganosa. (Tomara que não tenhamos o mesmo fim!)

Parabéns aos calouros, pela desenvoltura, pela criatividade, pela coragem! Se as novas gerações do Direito, aquelas que ainda estão por vir, possuírem esse mesmo perfil, o presságio é de que ventos melhores virão, e eles já estão vindo, como fica bem demonstrado em nossos espirituosos calouros do Direito da UFSC.

Reforma dos Universitários

*Karla Patrícia Costa de Moura*¹

O texto é resultado da reunião promovida pelo PET (Programa de Educação Tutorial) de Direito, na manhã da sexta-feira do dia 27 de agosto de 2010, para discutir a problemática da reforma universitária com os acadêmicos da primeira fase do curso diurno. Propõe-se contextualizá-la e destacar-lhe os principais aspectos, fazendo algumas reflexões pessoais a respeito do assunto.

Palavras-chave: Reforma Universitária; PET; conscientização acadêmica.

Conquistar uma vaga em uma Universidade Federal é um prodígio muitas vezes tão arduamente alcançado que, uma vez nela inseridos, muitos alunos, maravilhados, negligenciam as verdadeiras grandes tensões que envolvem a instituição. Majoritariamente, eles dirigem suas críticas à superficialidade da infraestrutura interna física e intelectual, focando dissabores quanto ao desconforto de carteiras, ausência de professores e/ou sua falta de assistência, superlotação do restaurante universitário etc. Desse modo, restringem a problemática da reforma universitária a um âmbito especialmente particular, descuidando da real amplitude de seu alcance social.

Atentos a isso, os membros do PET (Programa de Educação Tutorial) de Direito reuniram, na manhã da sexta-feira do dia 27 de agosto de 2010, os acadêmicos da primeira fase do curso diurno com o ensejo de propor-lhes a questão de uma forma didaticamente agradável, agrupando-os e oferecendo-lhes textos a

¹ Aluna da 1ª fase do Direito Diurno

respeito. Estes, por sua vez, deveriam ser sinteticamente apresentados aos demais colegas sob divertidas formas artísticas – ao que resultaram paródias ao hino nacional e à famosa cantiga infantil “Atirei o pau no gato”, poemas inspirados e apresentações teatrais descontraídas. A experiência foi bastante válida para despertar uma conscientização, até então em muitos adormecida, sobre a extrema importância da instituição superior de ensino na ordem social.

Através do encontro, e de um posterior aprofundamento a respeito da pauta, evidenciou-se que, mais do que uma ferramenta pedagógica, a Universidade brasileira, atualmente, muitas vezes serve de instrumento de domínio e controle ideológico pela classe dominante². A pretensa neutralidade acadêmica proporciona, na realidade, uma “falta de ideologia”, uma apoliticidade que só serve para fortalecer a política em vigor, na falta de quem efetivamente a questione. Faz-se necessária, assim, a “destruição do ‘saber institucionalizado’, do ‘saber burocratizado’ como único ‘legítimo’”³, em que o professor é aquele que detém, de forma exclusiva, o conhecimento verdadeiro, absoluto, transmitido como uma informação incontestável. Dessa forma, ele age como um mero “adestrador” do aluno, por sua vez subjugado pelo sistema de avaliação através de exames, “esse batismo burocrático do saber”, como afirma Tragtenberg⁴.

O estudante universitário precisa atentar ao fato de que faz parte de uma “camada socialmente privilegiada em relação à juventude trabalhadora e à marginal”⁵, devendo engajar-se na luta para consolidar a Universidade em seu verdadeiro e imprescindível papel: o de agente transformador da realidade social, refletor das profundas contradições desta e agregador das contestações estudantis e aspirações populares. Dessa forma, é importante ter

2 PINTO, Álvaro Vieira. **A questão da universidade**. São Paulo: Cortez, 1986. p. 19.

3 TRAGTENBERG, Mauricio. **Sobre educação, política e sindicalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2004. p. 14.

4 *Idem*. (TRAGTENBERG, 2004. p.14)

5 RIBEIRO, Darcy. **A universidade necessária**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. p. 6.

em mente que é indispensável sair do âmbito das abstrações e agir em prol da aplicação prática e socialmente útil do conhecimento adquirido, evitando, assim, a “delinquência acadêmica” e a “traição do intelectual”⁶.

Outra questão pertinente é a adoção ou de uma postura modernizadora ou de uma autonomista quanto à reforma universitária. Enquanto a primeira propõe um enquadramento acadêmico a moldes exógenos de aperfeiçoamentos e inovações, a segunda defende uma efetiva inserção da Universidade em seu contexto social, neste devendo buscar suas influências e o desenvolvimento de uma consciência crítica.

Parece razoável buscar um equilíbrio entre as duas colocações. Apesar da forte resistência à primeira, alegando-se considerável risco de submissão a vontades estrangeiras alheias e muitas vezes contrárias aos ânimos do povo, combinado à manutenção dos interesses locais dominantes, não se pode negar a segurança obtida pela confirmação do sucesso de novas perspectivas em outras instituições, proporcionando maior agilidade ao desenvolvimento do ensino nacional. Ao mesmo tempo, a evidente indispensabilidade de se efetivar a segunda postura, fortalecendo e acelerando o progresso da sociedade, deve amortecer a ameaça.

Em outro aspecto, o Banco Mundial suscitou revolta entre os acadêmicos ao publicar suas orientações-chave para a referida reforma. Em uma delas, defende-se uma “maior diferenciação institucional”, incentivando o surgimento de estabelecimentos não-universitários de “diversos tipos: colégios politécnicos, institutos profissionais e técnicos de ciclos curtos, *community colleges* (com dois anos de ensino acadêmico ou profissional), além de ensino à distância”⁷. O que seria uma alternativa válida para “regular a demanda social por ensino superior”⁸, através de cursos de bai-

6 Expressões utilizadas por Tragtenberg.

7 SGUISSARDI, Valdemar. **O banco mundial e a educação superior: revisando teses e posições?** p. 6.

8 SGUISSARDI, Valdemar. **O banco mundial e a educação superior: revisando teses e posições?** p. 8.

xo custo e mais específicos, não fosse o simultâneo incentivo à privatização dos mesmos, o que fatalmente acarretaria a exclusão daqueles que não pudessem arcar com os custos da carreira almejada. Além disso, transferir-se-ia o “poder de decisão” não apenas do Estado, mas também das instituições de ensino superior e seu corpo docente aos interesses particulares de estudantes e empresas “clientizados”, que, como se apreende da experiência com as faculdades privadas, nem sempre transcendem de suas motivações íntimas e consagraram-se os mais aptos para tal.

Outra diretriz do Banco aponta para uma diversificação das fontes de financiamento universitário, incluindo a participação do aluno nos gastos. Este ponto afetou especialmente o acadêmico da Universidade Federal de Santa Catarina, a qual, através da Resolução Normativa nº 03/CC de 05 de julho de 2010, aprovou a cobrança de taxas acadêmicas, dentre elas a revalidação de diploma de cursos de graduação e o reconhecimento do de pós-graduação expedidos por instituições de ensino superior estrangeiras, registro de diploma expedido por outras instituições de ensino superior do Estado, segunda via de documentos, matrículas em disciplina de curso de graduação ou de pós-graduação com reprovação por frequência insuficiente e de alunos especiais em disciplina isolada ou na qualidade de aluno ouvinte de curso de graduação e de pós-graduação (com ressalva às exclusões aferidas nos artigos 3º, 4º e 5º da resolução supracitada).

A esse respeito, o juiz substituto Hildo Nicolau Peron justificou plausivelmente a aprovação em termo de audiência da Ação Civil Pública nº 2008.72.00.006005-1/SC. Dentre as alegações, estava a permanência da garantia de “gratuidade dos serviços e prestações inerentes ao normal desenrolar da educação prestada pela UFSC aos seus alunos”⁹, além da possibilidade de se

contar com meios de coibir práticas abusivas e/ou de remunerar de forma compatível os serviços e prestações para aqueles que não são

9 Justiça Federal. Ação Civil Pública nº 2008.72.00.006005-1/SC. Termo de audiência (14. janeiro de 2010) - acordo entre o Ministério Público Federal e a UFSC.

alunos regulares da instituição, para os que já foram ou para aqueles que, tendo obtido uma vez o serviço público, a ele novamente recorrem outra(s) vez(es) independentemente das razões, tal como se dá nos pedidos de segundas vias de documentos, e nas demais hipóteses para as quais serão mantidas as taxas, pois em todas elas há justificativa plausível para manutenção. Exemplificativamente: não seria admissível a isenção de taxa de rematrícula do aluno reprovado por frequência insuficiente indistintamente, quando em muitas delas a reprovação se dá por burla da regra de ter que fazer uma carga horária mínima por semestre. (Justiça Federal. Ação Civil Pública nº 2008.72.00.006005-1/SC. Termo de audiência - 14. janeiro de 2010 - acordo entre o Ministério Público Federal e a UFSC.)

Quanto às orientações de “estreita vinculação entre o financiamento fiscal e os resultados” e a “prioridade aos objetivos da qualidade e da equidade”, incumbindo ao Estado “o credenciamento, a fiscalização e a avaliação das IES, além da distribuição dos recursos estatais, sob critérios de desempenho”¹⁰, é de extrema importância que sejam aplicadas. Desse modo, sacraliza-se o princípio da concorrência, sempre motivador das maiores obras da humanidade.

Após a instigação do PET a uma profunda reflexão a respeito do real dimensionamento da problemática universitária, parecem um tanto medíocres as reclamações a respeito de carteiras incômodas, professores desinteressados (ou desmotivados) ou a lentidão na fila do restaurante universitário. Certamente, boa parte dos novos ingressos que presenciaram a inicialmente despretenhosa reunião com os veteranos partiram para suas casas com uma visão mais ampla sobre o que verdadeiramente representa uma Universidade, muito além de uma (talvez) garantia de emprego.

10 SGUISSARDI, Valdemar. *O banco mundial e a educação superior: revisando teses e posições?* p. 6-7.

Referências Bibliográficas

Justiça Federal. Ação Civil Pública nº 2008.72.00.006005-1/SC. Termo de audiência (14. janeiro de 2010) - acordo entre o Ministério Público Federal e a UFSC.

PINTO, Álvaro Vieira. **A questão da universidade**. São Paulo: Cortez, 1986.

RIBEIRO, Darcy. **A universidade necessária**. 2 Ed. RJ: Paz e Terra, 1975.

SGUISSARD, Valdemar. **O banco mundial e a educação superior: revisando teses e posições?**

TRAGTENBERG, Mauricio. **Sobre educação, política e sindicalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2004. p. 11-20.

UFSC. Resolução Normativa nº 03/CC de 05 de julho de 2010 - aprova o valor das taxas acadêmicas.

Uma reflexão socrática sobre a Universidade

Elysa Tomazi¹

Ao longo de sua análise sobre a Antigüidade, o tema da política desponta no pensamento de Hannah Arendt como foco de uma longa investigação, haja vista que “nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito” (Arendt, 2009b, p.201).

Perpassando pela história dos filósofos gregos, as experiências de Sócrates e de seus posteriores discípulos assumem grande relevância no pensamento de Arendt – no âmbito da filosofia política, ela demonstra as importantes e profundas conseqüências que a vida e morte daquele sábio imprimiram nessa área de conhecimento. Destarte, o episódio fundamental que marca essa transformação é o julgamento de Sócrates - tendo como base de discurso a persuasão, aquele no qual o debate se dá por meio da exposição de opiniões e da argumentação, Sócrates, aos olhos de Platão, teria sido responsável por sua própria morte, pois a arte de persuadir, porquanto não foi suficiente para convencer os juízes, demonstrou que dela não podem resultar verdades, mas meras opiniões.

Esse fato, portanto, segundo Arendt, marcará profundamente a filosofia platônica - Platão passou a desconfiar da persuasão, opondo, desse modo, a *doxa*, ou seja, a opinião, à verdade, esta somente acessível aos filósofos. Nesse sentido, evidencia-se também

¹ Aluna do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista do Programa de Educação Tutorial – PET.

que o filósofo não deve se ocupar dos assuntos da *pólis*, como fez Sócrates, pois estes põem em risco a existência da verdade. É dentro desse contexto que Arendt propõe o entendimento do Mito da Caverna – quando o filósofo encontra a saída da caverna, na qual as pessoas vêem refletidas imagens que representam suas próprias opiniões, sua forma de ver o mundo, ele vê no céu aberto o mundo das idéias. Porém, sua condição de mortal o impele a voltar, mas a luz das idéias foi tão impactante que a escuridão da caverna agora o assusta. Assim,

o motivo de os filósofos não saberem o que é bom para eles – e o modo como se alienam dos assuntos práticos dos homens – é captado nessa metáfora: eles já não conseguem enxergar na escuridão da caverna, perderam seu senso de orientação, aquilo que chamaríamos de senso comum (ARENDR, 2009a, p.74).

Nesse sentido, os assuntos humanos, que são o foco da política, representam para Platão um empecilho à filosofia, pois impedem que os homens comuns da *pólis* se libertem de suas meras opiniões para poderem ver e apreender o mundo das idéias. Por conseguinte, Arendt visualiza nesse mito a clara concepção que os filósofos da época passaram a ter da política e, conseqüentemente, da vida na *pólis* – ela é aquilo que os mantêm distantes da verdade e que os ameaça a viver na escuridão.

A partir de então, tem-se uma ruptura profunda entre filosofia e política, pois à medida que os filósofos negam a *pólis*, também negam toda a atividade política, haja vista que a vida na *pólis* grega foi, segundo a filósofa alemã, uma experiência política no mais elevado sentido. Essa afirmação deriva da equiparação proposta por Arendt entre liberdade e política – em poucas palavras, porquanto o presente texto não se propõe a analisar em pormenores o

conceito arendtiano de liberdade², a política grega esteve fundada e orientada pela liberdade, pois aqueles que se libertavam de suas necessidades diárias se encontravam no espaço público da *pólis*, onde poderiam “interagir uns com os outros sem coação, força nem dominação, como iguais entre iguais, [...] conduzindo todos os seus assuntos por meio do diálogo e a da persuasão” (ARENDDT, 2009a, p.172).

Essa ruptura, perceptível em Platão, também vem à tona no que diz respeito à fundação da Academia por este filósofo, uma vez que somente nesse ambiente reservado o diálogo livre poderia levar à verdade. A questão que se impõe é que esse espaço acadêmico não deixou de ser público, mas a liberdade que se buscava era, porém, diferente – para que a minoria (os filósofos) pudesse exercer seu diálogo uns com os outros, ou seja, a sua liberdade acadêmica, era necessário que ela fosse dispensada da liberdade política vivida na *pólis*. Nesse sentido, dedicar-se à vida na Academia tinha como pré-requisito a libertação da política, questão esta que deu força à idéia de que a política é uma necessidade e apenas um meio na busca de fins mais elevados.

Destarte, ainda que se queira pensar numa possível autonomia entre a academia e a *pólis*, Arendt nos alerta que isso não é possível. Tal afirmação se deve ao fato de que a minoria só poderia desfrutar de sua liberdade se a esfera da política continuasse à disposição da maioria, pois se fazia necessário que esta se ocupasse da administração da *pólis* e da provisão das necessidades. Em conseqüência, tais assuntos, que originalmente só eram políticos quando não impostos e sim discutidos amplamente, invadiram a esfera política e se tornaram as únicas questões restantes a ela. Destarte, a política assume um caráter paradoxal – “por um lado, ela é necessidade que se contrapõe à liberdade; por outro, o pré-requisito da própria liberdade” (ARENDDT, 2009a, p.191).

A conseqüência determinante que surge nesse contexto e que se propaga até hoje é a mudança da relação entre liberdade e polí-

2 Ver ARENDT, Hannah. O que é a liberdade?.

tica: igualá-las já não é mais possível. Tal resultado, no pensamento arendtiano, tem estreita ligação com a separação entre minoria e maioria, proposta pela filosofia desde Platão e Aristóteles. Mas a questão que se releva fundamental para o debate a que se propõe esse texto é a afirmação de Arendt segundo a qual

O que prevaleceu, e ainda hoje define nossa idéia de liberdade acadêmica, não foi a esperança platônica de uma *pólis* governada pela Academia, ou de uma política moldada pela filosofia, mas uma academia distante da *pólis*, por assim dizer uma *a-politia*, ou indiferença em relação à política (ARENDR, 2009a, p.190).

Ainda que fundada em categorias do pensamento grego e escrita na década de 50, essa reflexão proposta por Arendt soa demasiado pertinente em se tratando da atual realidade de nossas universidades. Não se pode negar, evidentemente, que o meio universitário, à diferença da Academia de Platão, lança olhares constantes à política e tem-se consolidado como um espaço importante no que tange tanto à atividade quanto ao debate políticos. Além disso, há que se atentar para o fato de que a universidade ensinou, ao longo da história política do país, marcantes movimentos de luta e oposição.

Contudo, tal postura assumida pela universidade não me parece ser capaz de superar a crucial dicotomia maioria/minoria já apontada por Arendt – apesar de não se poder afirmar sem oposições que a universidade se mantém alheia à política, os iguais que interagem entre si e entre os quais, conseqüentemente, se trava o debate político, são uma minoria que nem sempre está disposta a dialogar com a maioria. Isso porque a política desencadeada no meio universitário reproduz a idéia que teve origem em Platão – se se superou a concepção segundo a qual a academia não deve se ocupar dos assuntos políticos, ainda tem-se a pretensão de que a universidade, como lugar por excelência do conhecimento, é um

dos poucos ambientes em que a política se pauta sobre um debate esclarecido, refletido e, portanto, superior à atividade política que se trava fora dos muros desse recinto “iluminado”.

A universidade brasileira, desde suas origens e apesar dos esforços democratizantes, é, já em sua essência, um lugar destinado a uma minoria. E a atitude assumida dentro da academia, quando se trata da atividade política, colabora para a manutenção dessa dicotomia na medida em que ela se arroga o papel de, por meio de suas verdades e conhecimentos, conduzir uma maioria que - voltando-se à concepção de Platão - discute e se orienta baseada em meras opiniões sem validade.

Se a filosofia grega nos deixou essa herança platônica, Arendt aponta, na via contrária, um importante contributo de Sócrates sobre a questão:

Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades. Seu método era o *dialegesthai*, trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade não pela destruição da *doxa* ou opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade. O papel do filósofo, então, não é o de governar a cidade, mas ser seu ‘moscardo’, tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas (ARENDR, 2009a, p.57).

Esse modo de encarar o papel do filósofo pode servir-nos de inspiração quando se trata de repensar o rumo assumido por nossas universidades. Torna-se imperativo, desse modo, fortalecer a função social da universidade perante a maioria que não tem acesso às suas salas e, muito menos, ao que nelas se discute. Tal função, porém, se pensada na proposta de Sócrates, jamais poderia se limitar à imposição de conhecimentos científicos e verdades absolutas, uma vez que estas são impossíveis aos homens, haja vista que estes, na sua pluralidade, compreendem o mundo de maneiras distintas.

Sócrates acreditava ser necessário “tornar verdadeira a *doxa*,

ver a verdade de cada *doxa* e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros” (ARENDDT, 2009a p.61). Destarte, essa profunda reflexão tão bem articulada por Arendt não pode passar em branco - uma universidade voltada, antes de tudo, no sentido de recuperar e dar espaço à *doxa* da maioria, entendida como a compreensão que cada indivíduo possui do mundo, é o grande desafio que, desde a Antigüidade, se impõe à relação política/conhecimento acadêmico.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **A promessa da política**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2009a.

ARENDDT, Hannah. **O que é a liberdade?**. In: ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. 6ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2009b.

Plantação de Falácias.

Sete coisas que nos contam sobre a (ausência de) Defensoria Pública em Santa Catarina

Marcel Soares de Souza¹
Victor Porto Cândido²

Luís Fernando Veríssimo, em *Comédias para se ler na escola*, brinca com o significado de algumas palavras de sonoridade peculiar. Uma delas é a *falácia*, que o autor imagina ser um tipo de cultura vegetal. Veríssimo chega a lembrar de um velho amigo que largou tudo para se dedicar ao cultivo de falácias.

Das safras desse ardiloso vegetal que ultimamente têm ocupado o espaço público – especialmente desde que o Movimento pela Criação da Defensoria Pública em Santa Catarina³ começou a ganhar corpo –, merecem destaque as proferidas por todos aqueles que resistem a admitir uma Defensoria Pública catarinense nos moldes constitucionais, cujos argumentos tornaram-se verdadeiras plantações de falácias.

1 Acadêmico da 10.^a fase do curso de graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista do Programa de Educação Tutorial - PET.

2 Acadêmico da 6.^a fase do curso de graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista do Programa de Educação Tutorial - PET.

3 O Movimento pela Criação da Defensoria Pública no Estado de Santa Catarina encontrou início na Universidade Comunitária da Região de Chapecó – UNOCHAPECÓ em 2005, após debate no painel “Constituição: Defensoria Pública, Emenda Constitucional n. 45 e Cidadania” e elaboração do Manifesto de Chapecó pela construção da instituição no estado. Participaram juristas, professores e estudantes de cursos diversos. Após cinco anos, o Movimento conseguiu reunir mais de 50 mil assinaturas de catarinenses, levadas à Assembléia Legislativa juntamente com um projeto de Lei de Iniciativa Popular – o primeiro no estado. Outras informações e contato podem ser encontrados em: <<http://www.unochapeco.edu.br/defensoriapublica>>.

Únicos exemplares de vegetação capaz de prosperar em latifúndios improdutivos, os discursos falaciosos vêm sendo cultivados em larga escala no contexto dos debates locais e nacionais sobre a criação da Defensoria Pública catarinense. A erradicação dessas ervas daninhas é tarefa de urgência histórica para que se evite o definitivo estiolar do acesso à justiça⁴, tão propalado retoricamente – e tão violado diuturnamente.

Segue um breve exercício de combate a *falácias*, especificamente direcionado a sete de suas mais conhecidas espécies, que parecem ter encontrado em Santa Catarina o ambiente mais propício a seu germinar.

A taxonomia das falácias segue a classificação de *Lineu*, embora seu conteúdo político aproxime-se mais de *Agostinho* – não o bispo de Hipona, mas aquela personagem do conhecido seriado semanal.

***Fallacia constitutionalis*: o modelo catarinense é constitucional**

O artigo 134 da Constituição da República Federativa do Brasil, após caracterizar, em seu *caput*, a Defensoria Pública como essencial à função jurisdicional do Estado, assim dispõe em seus parágrafos:

§ 1º Lei complementar organizará a Defensoria Pública da União e do Distrito Federal e dos Territórios e prescreverá normas gerais para sua organização nos Estados, em cargos de carreira, providos, na classe inicial, mediante concurso público de provas e títulos, assegurada a seus integrantes a garantia da inamovibilidade e vedado o exercício da advocacia fora das atribuições institucionais.

4 Aqui, imprescindível a referência ao livro *Acesso à justiça e cidadania*, da Professora Maria Aparecida Lucca Caovilla, uma das grandes responsáveis pelo Movimento pela Criação da Defensoria Pública em Santa Catarina. É também digna de nota a dissertação de mestrado defendida em 2008 pelo Professor Ruben Rockenbach Manente na Universidad Pablo de Olavida (Espanha), sob orientação do saudoso Professor Joaquin Herrera Flores, intitulada *O acesso à justiça da classe social necessitada, Defensoria Pública e o Estado de Santa Catarina: visibilizar, desestabilizar e transformar*.

§ 2º Às Defensorias Públicas Estaduais são asseguradas autonomia funcional e administrativa e a iniciativa de sua proposta orçamentária dentro dos limites estabelecidos na lei de diretrizes orçamentárias e subordinação ao disposto no art. 99, § 2º.

Em outras palavras, o constituinte concebeu tão-somente *um* modelo de Defensoria Pública: aquele organizado como instituição dotada de autonomia orçamentária e quadro de servidores públicos concursados.

O legislador constituinte catarinense, no entanto, olvidou-se de que não habita terras ianques e de que a relação existente entre as Constituições dos Estados-membros e a Constituição Federal é de *autonomia derivativa* e não de *independência plena*. Assim, qual verdadeiro milagreiro, transformou o modelo definido na CRFB/1988, com todas as suas nuances institucionais republicanas, em um *convênio* com a OAB. Repare o momento da transfiguração aludida:

Art. 104. A Defensoria Pública será exercida pela Defensoria Dativa e Assistência Judiciária Gratuita, nos termos de lei complementar.

E, na mais prosaica das manobras de técnica legislativa, fez-se o milagre por meio da Lei Complementar 155/95:

Art. 1.º Fica instituída, pela presente Lei Complementar, na forma do art. 104 da Constituição do Estado de Santa Catarina, a Defensoria Pública, que será exercida pela Defensoria Dativa e Assistência Judiciária Gratuita, organizada pela Ordem dos Advogados do Brasil, Seção de Santa Catarina – OAB/SC.

Matematicamente, a Constituição Catarinense afirma que, embora a Constituição Federal diga que *A é diferente de B*, em terras barrigas-verdes *A é igual a B*.

Supérfluo, então, rememorar José Afonso da Silva: “[...] todas as normas que integram a ordenação jurídica nacional só serão válidas se conformarem com as normas da Constituição Federal.”⁵

5 SILVA, Afonso José da. Curso de Direito Constitucional Positivo. 16. ed. São Paulo: Malheiros,

Em síntese, não há acrobacia hermenêutica capaz de negar que a Santa Catarina *não foi facultado* o poder de sacrificar a organização institucional da Defensoria Pública no altar de um convênio com a OAB/SC para a prestação de assistência judiciária à população necessitada.

Vale lembrar que o *caput* do artigo 134 da CFRB/1988 aponta que o modelo de Defensoria Pública ali consagrado remete à garantia prevista no artigo 5º, LXXIV da Carta Republicana. Aviso aos navegantes: *estamos no terreno das cláusulas pétreas!*

Novamente, recorre-se a José Afonso da Silva, que fulmina com qualquer possibilidade de se reconhecer caráter constitucional ao modelo em voga em Santa Catarina:

Defensorias Públicas estaduais. Os Estados não têm a faculdade de escolher se instituem e mantêm, ou não, a Defensoria Pública. Trata-se de instituição já estabelecida para eles na Constituição Federal, sujeita até mesmo a normas gerais a serem prescritas em lei complementar federal para a sua organização em cada Estado, em cargos de carreira, providos, na classe inicial, mediante concurso público de provas e títulos, assegurada a seus integrantes, como vimos, a garantia de inamovibilidade e vedado o exercício da advocacia fora das atribuições institucionais.⁶

Fallacia efficiensis: ao contrário da Defensoria Pública, a defensoria dativa funciona de maneira eficaz

Que o Ministério Público e o Poder Judiciário tenham que a criação de uma Defensoria Pública possa reduzir a sua influência é, embora não aceitável, compreensível. Causam estranheza, no entanto, posicionamentos no seio da OAB, como aquele expresso por Walter Carlos Seyfferth, Conselheiro Federal da Ordem, em nota divulgada pela Assessoria de Comunicação da OAB/SC:

1999, p. 48.

⁶ *ibidem*, p. 617.

E aqui aponto o melhor para nosso Estado e nosso povo: sem a necessidade de inchaço em órgãos públicos com o aparelhamento através de mais uma estrutura administrativa cara e desnecessária, com a manutenção de defensores públicos concursados.

A aparente preocupação com eficiência e economia busca assinalar uma contraposição entre uma defensoria dativa – ágil, eficaz e econômica – e uma Defensoria Pública – mastodôntica, ineficaz e desnecessária.

O argumento exposto na nota acima vai ainda mais longe, ao negar aos defensores públicos a legitimidade de eventuais paralisações em busca de equiparação salarial:

Para que sirva de reflexão, e no futuro todos possamos ver o engodo, teremos um sistema de defensoria falido, ineficiente por falta de pessoal, caro, com paralisações por busca de equiparações salariais, falta de assessores, o que já ocorre em inúmeros Estados.⁷

O que se afirma é que, longe de ser uma *conseqüência* da subvalorização do papel da defesa aos necessitados, eventuais paralisações da categoria dos defensores públicos seriam *causa da ineficiência* da instituição, discurso de matriz abertamente neoliberal.

Além do mais, é cômodo dizer, a partir de números que nada revelam sobre a qualidade da assistência judiciária prestada pela defensoria dativa, que o serviço é eficaz. Ocorre que não há sequer parâmetros para comparação da *eficácia* da atuação da defensoria dativa frente à Defensoria Pública, visto que esta tem atribuições e organização institucional muito mais amplas.

Fallacia representationis: a OAB/SC fala em nome de sua classe?

Com a recente apresentação de Projeto de Lei de Iniciativa Popular que propõe a criação da Defensoria Pública catarinense nos

⁷ A íntegra do manifesto assinado pelo conselheiro Walter Carlos Seyffert está disponível em: <<http://www.oab-sc.org.br/controller?command-noticia.Detail#id=2757>>.

moldes constitucionais, a seção catarinense da OAB/SC saiu em defesa do modelo de defensoria dativa adotado no estado.

O discurso, abertamente terrorista, visou à criação de uma co-moção social na categoria, objetivando *barrar as tentativas de se extinguir o modelo catarinense de defensoria dativa*.

A OAB catarinense, no entanto, não fala por toda a sua categoria. Seu portal, embora assuma a organização de uma coalizão contra o fim da defensoria dativa, não retrata a existência de amplos setores entre estudantes de direito, professores e advogados que se mostram favoráveis à criação da Defensoria Pública catarinense.

O discurso encampado pela OAB/SC não traduz, assim, a pluralidade de posicionamentos na classe dos advogados. Ademais – e aqui retornamos a mais um trecho da malfadada nota do Conselheiro Federal Seyfferth –, prefere menosprezar o trabalho de esclarecimento levado a cabo pelo Movimento pela Criação da Defensoria Pública, em vez de celebrar de forma alvissareira que o primeiro projeto de lei de iniciativa popular da história de Santa Catarina diga respeito justamente à luta popular por acesso à Justiça:

Lamentavelmente, estamos vivendo em nosso Estado mais um capítulo que a médio e longo prazos mostrará o quanto o povo pode ser enganado. E quem pagará a conta mais uma vez será o contribuinte. Faço referência à busca que alguns menos esclarecidos e desconhecadores da realidade brasileira pugnam pela criação da Defensoria Pública.

A postura da OAB catarinense inclusive vai de encontro àquela defendida pela OAB nacional, como lembra o Defensor Público da União Gabriel Faria de Oliveira, que oportunamente aponta para um interessante ponto a ser lembrado: a porcentagem dos recursos destinados à defensoria dativa que é repassada à OAB e a natureza corporativista do argumento encampado pela Ordem em Santa Catarina:

Em posição contrária ao presidente da OAB Nacional César Britto, que

reiteradamente tem se manifestado pelo fortalecimento das defensorias públicas, uma vez mais o Exmo. presidente da OAB/SC está a defender o sistema de Santa Catarina de defensoria, o que vem se repetindo desde que a OAB/SC passou a receber 10% dos repasses dos defensores dativos hoje algo em torno de R\$ 300.000,00 mensais (arts. 5 e 6 LC 155/97), com autorização para aplicação no mercado financeiro.⁸

Fallacia excludentis: a criação da Defensoria Pública implica a supressão da defensoria dativa

O discurso adotado pelas forças contrárias à criação da Defensoria Pública em Santa Catarina parece se apoiar sobre uma nota comum: apresenta Defensoria Pública e defensoria dativa como modelos antagônicos e mutuamente exclusivos⁹.

Numa plantação de falácias, parece oportuno que se traga ao texto a menção do *espantalho*: o discurso que reduz o argumento do outro a um facilmente refutável e, descartando-o, tenta promover a desqualificação de todo o resto.

Ocorre que, porque gradual, a implantação do modelo constitucional de Defensoria Pública em Santa Catarina não extinguiria a atuação em convênio com a OAB/SC por meio da defensoria dativa: apontaria apenas para a progressiva diminuição da necessidade de seu espectro de atuação.

Num verdadeiro apelo ao medo sustentado em falsa dicotomia, a “frente de defesa” organizada contra as inexistentes tentativas de abolição da defensoria dativa tem conseqüências política e prática evidentes: deslocar o foco do debate público acerca do acesso à justiça e da necessidade de implantação da Defensoria Pública catarinense.

8 O artigo, publicado no Diário Catarinense e de autoria do Defensor Público Gabriel Faria de Oliveira, está disponível em: <http://andpu.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=614>.

9 Nesse sentido a fala do presidente da seção catarinense da OAB, Paulo Roberto de Borba: “Vários movimentos tentam acabar com a Defensoria Dativa com a implantação de outro modelo, colocando em risco um atendimento jurídico gratuito democrático e eficiente.” Disponível em: <<http://www.oab-sc.org.br/controller?command=noticia.Detail&id=2866>>.

***Fallacia capillaris*: a defensoria dativa garante o acesso à justiça**

Um outro argumento que retorna insistentemente quando se instaura o debate sobre a Defensoria Pública catarinense é o da capilaridade da defensoria dativa catarinense.

A cada vez que o modelo catarinense é questionado, surge o *staff* da OAB/SC, munido de números que atestariam a *impressionante capilaridade* da defensoria dativa¹⁰.

Tais números, contudo, nada revelam sobre o estado da arte da qualidade dos serviços desenvolvidos pelos defensores dativos, constituindo-se em mera quantificação não-qualitativa.

Uma breve incursão pelas Varas de Execuções Penais de Santa Catarina revela com precisão que, a despeito do excelente trabalho desenvolvido por valorosos defensores dativos de Santa Catarina, o acompanhamento dos procedimentos de execução penal é, via de regra, ruim¹¹.

O corporativismo dos argumentos lançados pela OAB/SC chega, por vezes, às raias do absurdo e demonstra contradições internas irremediáveis no seio da própria entidade.

10 “A defensoria dativa e o projeto de lei em trâmite na Assembleia que pretende criar uma defensoria pública outro assunto do encontro de hoje entre o presidente da OAB/SC, Paulo Borba, e o procurador-Geral de Justiça de Santa Catarina, Gercino Gomes Neto. Borba mostrou a Gercino os números da defensoria dativa em Santa Catarina, com destaque para a capilaridade do sistema, que congrega cerca de sete mil advogados em todo o território catarinense.” Em: <<http://www.oab-sc.org.br/controller?command=noticia.Detail&id=2866>>.

11 Outro, por certo, não foi o motivo por que a Força Nacional da Defensoria Pública aportou em terras catarinenses para realizar, nos meses de agosto e setembro de 2010, um mutirão de execuções penais junto aos presos da penitenciária localizada em São Pedro de Alcântara: “Cerca de 30 defensores públicos iniciaram, na segunda-feira (16/8), mutirão carcerário na Penitenciária de São Pedro de Alcântara, região metropolitana de Florianópolis (SC). O mutirão vai até o dia 27 deste mês. A assistência jurídica da Força Nacional em Santa Catarina, que ainda não possui Defensoria Pública, será feita em duas etapas. [...] De acordo com o coordenador nacional da Pastoral Carcerária da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Padre Valdir João Silveira, a realização do mutirão carcerário foi objeto de requerimento da Pastoral dirigido à Defensoria Pública da União em dezembro de 2009. O requerimento havia apontado a urgência de um mutirão para minimizar a crise no sistema penitenciário catarinense e também atender a reivindicação dos apenados por melhorias na Penitenciária de São Pedro de Alcântara.” Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2010-ago-17/defensoria-publica-faz-mutirao-carcerario-santa-catarina>>.

Em audiência do Movimento pela Criação da Defensoria Pública em Santa Catarina com deputados e representantes da OAB/SC, ocorrida em 2007 na Assembléia Legislativa de Santa Catarina, um representante da seção catarinense da Ordem chegou a afirmar que a defensoria dativa era importante *oportunidade de trabalho para acadêmicos recém-formados*.

Incapaz de fazer frente à mercantilização do ensino jurídico e à proliferação massiva dos cursos de Direito que, semestralmente, arremessam milhares de bacharéis ao mercado de trabalho, a OAB/SC aponta para a importância da defensoria dativa como forma de contornar as dificuldades hoje imperantes na carreira advocatícia.

Num argumento circular – tomando nota do valor destinado à Ordem pelo Estado por conta do atual modelo de defensoria, ao qual já nos referimos –, poderíamos ir além e questionar novamente o corporativismo e dizer que a *necessidade* de ofício aos novos advogados acaba por, talvez, justificar a *incapacidade* do parágrafo acima, que ata a OAB/SC no fazer frente à mercantilização do ensino do Direito.

Fallacia gastuspublicus: organizar a Defensoria Pública demandaria gastos astronômicos aos cofres públicos

Um dos pífios argumentos é o da ausência de recursos. Entretanto, como lembraram João Alberto Ramos e Alexandre Moraes da Rosa, gasta-se no Estado quantia mais que suficiente à criação e manutenção de uma defensoria pública de excelência, nos moldes constitucionais (R\$ 1,7 milhão por mês!). Perceba-se que esse valor seria mais do que suficiente para se implementar um serviço adequado¹².

Ademais, enquanto *função essencial à atividade jurisdicional*

12 FRANCO, João Alberto. A Notícia, Florianópolis, 5 dez. 2008. n. 250. p. 11. [Colaborou Alexandre Moraes da Rosa].

do Estado, a Defensoria Pública não pode ser pensada a partir da idéia de *gasto*, pautada por uma racionalidade gerencialista, mas a partir da compreensão de uma atividade orçamentária do Estado destinada à consecução dos fins sociais constitucionalmente postos e à efetivação dos direitos e garantias fundamentais.

Fallacia societatis: a Defensoria Pública não atende aos interesses da sociedade civil

Por fim, a rainha de todas as falácias: a ausência de *interesse social* quanto à estruturação da Defensoria Pública em Santa Catarina.

Esse argumento ignora que a sociedade civil, longe de ser um bloco monolítico oposto ao Estado, é cindida por inúmeras contradições e por classes em disputa para o estabelecimento de uma visão de mundo hegemônica.

Destarte, não há que se falar em *interesse social*, e tampouco há que se apresentar a OAB/SC como representante de tal interesse.

No entanto, essa postura é reproduzida cotidianamente em espaços como, por exemplo, debates televisivos entre os atuais candidatos ao governo do Estado de Santa Catarina, em que a seção catarinense da OAB é apresentada como representante-mestre da *sociedade civil*.

Acaso as inúmeras entidades que apóiam a criação da Defensoria Pública em Santa Catarina não são representativas da sociedade civil? Não participam da grande festa da sociedade civil a ANADEP, a AJD, o SINJUSC, a ANDPU, o MST, a Pastoral Carcerária¹³? Os diversos Centros Acadêmicos, Diretórios Centrais e Escritórios Modelo de Instituições de Ensino Superior?

13 Em ordem, a Associação Nacional dos Defensores Públicos - ANDP, a Associação dos Juizes para a Democracia - ADJ, o Sindicato dos Trabalhadores do Poder Judiciário em Santa Catarina - SINJUSC, a Associação Nacional dos Defensores Públicos da União - ANDPU e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra - MST. Juntamente com a Pastoral Carcerária, também referida, formam um conjunto de organizações e movimentos sociais que apóiam a proposta de criação da Defensoria Pública em SC.

Conclusão: ubi societas ibi fallacia

A batalha pela criação da Defensoria Pública em Santa Catarina dá-se em diversas frentes, inclusive naquela que aqui se buscou munir: o enfrentamento dos principais argumentos lançados pelas forças contrárias à criação da instituição em nosso Estado.

O Movimento pela Criação da Defensoria Pública em Santa Catarina vem desempenhando importante papel também nessa frente, por meio da organização de reuniões locais, caravanas e seminários por todo o estado.

É preciso, entretanto, que os debates atinjam também os setores mais interessados na efetivação do modelo constitucional de Defensoria Pública: as classes subalternas. Nesse sentido, o diálogo e a aproximação com os movimentos sociais faz-se fundamental.

Por fim, é essencial que as faculdades de direito, espaços de formação dos *futuros* (e, diante das atribuições correntes dos estagiários, por que não dizer *atuais*?) operadores do direito, encamperem o enfrentamento do discurso dominante.

Em Santa Catarina, no entanto, a assunção da bandeira da criação da Defensoria Pública é ainda tímida do ponto de vista do movimento estudantil nos cursos de Direito.

Nas faculdades particulares – ressalvadas algumas valiosas iniciativas –, isso se deve ao fato de que a OAB/SC, por meio de suas “Comissões do Acadêmico”, exerce grande ingerência no movimento discente.

Já na única faculdade pública de Direito de Santa Catarina, o Centro Acadêmico XI de Fevereiro (CAXIF) compôs, entre os anos de 2007 e 2008 a Coordenação Estadual do Movimento pela Criação da Defensoria Pública em Santa Catarina.

Com a troca da gestão, em junho de 2008, a luta pela defensoria foi progressivamente abandonada, apesar do apoio abstratamente hipotecado pelas gestões conservadoras que desde então ocuparam a diretoria do CAXIF.

Desde 2008, assim, a luta pela Defensoria Pública foi sistematicamente reificada, passando a integrar em igualdade de condições uma extensa pauta da qual também fazem parte importantes atividades como jogos de videogame e congressos mercantilizados. A política do Centro Acadêmico, desde então, tem sido *reativa*, sendo que *todas as ações proativas* em favor da criação da Defensoria Pública em Santa Catarina partiram do grupo que hoje se apresenta como oposição à gestão que ora cumpre mandato.

A deslegitimação das lutas populares como um todo é sempre orquestrada com base em oposições falaciosas como *ordem-baderna*, *ciência-ideologia* ou *documento-panfleto*.

Longe de pretender esgotar textualmente uma luta que só será vencida na *práxis*, o presente texto – sem por isso descuidar da seriedade no trato das questões a que se reporta – não se envergonha de seu caráter *panfletário*.

Saindo da Torre de Marfim: um relato do 31º ENED

Por Rodrigo Sartoti¹

De 11 a 18 de julho deste ano, reuniram-se em Brasília cerca de 1500 estudantes de Direito de todo o País para debaterem o tema “Direito e Sensibilidade” no 31º Encontro Nacional dos Estudantes de Direito – ENED. Diversas universidades estiveram representadas; a mistura de sotaques, as trocas de experiências, os debates, as oficinas e a manifestação estudantil marcaram o Encontro deste ano, organizado pelo CADir (Centro Acadêmico de Direito da UnB) e pela FENED (Federação Nacional dos Estudantes de Direito).

Pela primeira vez nos últimos anos, partiu da UFSC delegação de estudantes do nosso curso. A iniciativa de participação no evento não partiu do CAXIF, que está inativo na FENED há 3 anos (portanto, desde que tomou posse a gestão que sucedeu a “O Tempo Não Pára”). No entanto, por iniciativa do PET – Programa de Educação Tutorial e do Literato – Grupo de Pesquisa em Direito e Literatura, partiu da UFSC uma delegação.

A Conferência de Abertura do Encontro deu-se na manhã de segunda-feira, quando todos os estudantes foram recepcionados pelo Reitor da UnB e por estudantes representando a FENED e o CADir. Digno de nota o fato de que os acadêmicos presentes à mesa não trajavam terno e gravata, formalismo (desnecessário)

¹ Acadêmico da 5ª fase diurno. Membro do DCE. Bolsista de Extensão do PET-Direito. Membro do Literato. E-mail: rsartoti@gmail.com

que é bastante comum nos eventos acadêmicos organizados pelo CAXIF. A Conferência Inaugural teve como ponto alto a fala da Prof.^a Dra. Deisy Ventura, professora de Direito Internacional da USP, cujas palavras deram o tom do espírito animado das discussões que se sucederam: “o Direito do jeito que está hoje não serve pra nada, mas ele precisa servir pra alguma coisa e nós precisamos fazer com que ele sirva” e “a separação Direito/Política é conversa para boi dormir!”.

A tarde de terça-feira foi marcada pelo ENAJU – Encontro Nacional de Assessoria Jurídica, reunindo mais de 300 estudantes que trabalham com assistência e assessoria jurídica popular por todo o país. Mais uma vez nossa delegação esteve presente e pudemos entrar em contato com estudantes que desenvolvem esse tipo de trabalho.

O Painel da manhã de quarta-feira teve como tema “Abrindo a Caixa de Pandora: a realidade seletiva do sistema criminal”, com a presença do Prof. Dr. Juarez Cirino dos Santos, da UFPR. Após o painel, ocorreu mais uma rodada de Grupos de Trabalhos, no qual nossa delegação coordenou um dos GTs.

O ato público organizado pela Comissão Organizadora do 31º ENED, que teve por lugar a Esplanada dos Ministérios, politizou a tarde de quarta-feira. Com cartazes, faixas, carro de som e palavras de ordem, cerca de 500 estudantes concentraram-se em frente à Catedral Metropolitana de Brasília e seguiram até o Ministério da Educação para reivindicar que o currículo-base das Faculdades de Direito seja voltado à realidade social do país. O repúdio às atléticas e às baterias machistas dos cursos de Direito do País também foi objeto das manifestações.

Durante a manifestação, o teatro teve vez em frente ao MEC: uma encenação jurídica em cujo banco dos réus foi colocado o método de ensino das universidades atuais; na acusação estavam os estudantes; e no meio, a justiça com vendas nos olhos e um juiz amarrado com cordas que mexia de acordo com a vontade alheia cativou o público e casou arte e política. Após a manifestação, uma comissão composta de sete estudantes oriundos do ENED

foi recebida pelo chefe de gabinete do MEC. Foram apresentadas críticas ao REUNI (Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais) e às limitações do currículo de Direito, e defendeu-se a valorização da pesquisa e da extensão na universidade. O MEC comprometeu-se a receber as propostas elaboradas pela plenária final do 31º ENED e a estabelecer um canal de comunicação direto com estudantes de Direito de todo o Brasil.

A segunda rodada de oficinas ocorreu na quinta-feira pela manhã. A delegação da UFSC ministrou duas delas: uma sobre “Criminologia Crítica”, pelo acadêmico Marcel Soares de Souza e outra sobre “Direito e Literatura”, pelos integrantes do Literato.

Durante a tarde aconteceu o 3º Painel, discutindo-se o tema “Gênero e Direito”, tema nacionalmente recorrente entre os acadêmicos do curso. A delegação ufsquiana coordenou um dos GTs que encaminhou à plenária final pedido de apoio da FENED à descriminalização e à legalização do aborto e de repúdio aos centros acadêmicos que utilizam o corpo da mulher como forma de promover eventos recreativos. Também solicitamos à FENED apoio ao Movimento Pela Criação da Defensoria Pública em Santa Catarina.

No sábado pela manhã, iniciou-se o credenciamento para a plenária final, quando se poderiam credenciar todos os estudantes de Direito que apresentassem atestado de matrícula, todos com direito a voto. Participamos da primeira parte da plenária final, no entanto a delegação não permaneceu até o final em razão do programado retorno à Florianópolis.

Durante o ENED também ocorreu o 1º ENEDEx (Encontro Nacional de Estudantes de Direito Extensionistas), que debateu extensão universitária. O principal objetivo era integrar e articular os projetos de extensão em Direito de todo o Brasil por meio da troca de experiências, da avaliação da extensão e da formulação de propostas para sua melhoria. O Direito/UFSC marcou presença no Encontro apresentando o NEPE (Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias), o Projeto Espreita e o Projeto Universidade Sem Muros.

O 31.º ENED também foi marcado por festas de confraternização. Neste ano, a organização resolveu inovar. Em todas as noites aconteceram festas oficiais do Evento, reunindo sertanejo, axé, funk e cervejada, que eram pagas; aos não adeptos de tais gêneros musicais ou os que ficavam até mais tarde nos debates e não queriam pagar para festejar, aconteceram as festas alternativas no Teatro de Arena da UnB, reunindo desde Novos Baianos Cover, ao som de “eu ia lhe chamar enquanto corria a barca”, até o melhor do Rock ‘n’ Roll no Dia Internacional do Rock. Certamente, a festa que marcou o ENED deste ano foi a Festa da Diversidade, organizada pelo DCE/UnB juntamente com o CADir, que aconteceu na sede do DCE, dentro do famoso “Minhocão” da Universidade. Todas as festas tinham como teto máximo 2h30 da madrugada, para que os participantes pudessem acordar para as atividades matinais do Evento.

Chamou-nos atenção o tamanho e a organização do Encontro, além do alto nível dos debates entre os estudantes. Não estávamos lá debatendo tecnicismo jurídico: o debate estava muito além disso. Tocamos nos pontos nevrálgicos dos problemas relacionados ao mundo jurídico. Foi muito interessante conhecer estudantes de Direito de todos os cantos do país – estudantes que estão na luta pelo Direito menos opressor, emancipatório, voltado às necessidades do país: um Direito que dialogue com os movimentos sociais e que transforme a sociedade, e não um Direito enclausurado numa Torre de Marfim.

A ida ao Encontro foi válida, as discussões, construtivas, e as trocas de experiências valeram à pena. Acredito que o mais significativo neste Encontro foi, sem sombra de dúvidas, a troca de experiência com estudantes de todo o País e poder ver que o Movimento Estudantil de Direito ainda está muito vivo. É sempre bom saber que não estamos sozinhos nessa luta. Existe algo que vai muito além do formalismo-tecnista em que se encontra o CAXIF, e foi no ENED que percebemos isso de forma concreta. Certamente, a nossa participação nesta edição do ENED foi um dos marcos iniciais para várias mudanças importantes entre os discentes do nosso curso.

Poesia¹

Daniel Picolli Garcia

Gustavo Gomes

Igor Marques

Maicon Hamilton Adão

Milaine Coelho

Taisa Alessio²

Saber é pouco,
Como o estrangeiro
Controla o nosso dinheiro
Internacional, capital, social
Privatização do ensino brasileiro
O controle na mão do outro
Elite, poder, dinheiro
Internacionalização social brasileira.

Mas cadê a autonomia do brasileiro?
Nós somos frutos de um modelo alheio
Devemos plantar a semente do conhecimento
Buscar nosso próprio desenvolvimento.

1 Trabalho elaborado durante a atividade de recepção aos calouros promovida pelo PET-Direito-UFSC.

2 Acadêmicos da 1a. fase do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC.

CABO DE GUERRA¹

Gabriela Pereira Querino

Vitória de Macedo Buzzi

Paula Kovalski Fernandes

Rodolfo Macedo do Prado

Jean Mattos Alves teixeira

Victor Marafon

Eu sou o Povo
e sou muitos em um só.
Quantas mãos são necessárias
para desatar esse nó
ideológico?

Eu sou a Elite
e eu não tenho dó
vocês são muitos
mas eu sou o maior”

¹ Trabalho elaborado durante a atividade de recepção aos calouros promovida pelo PET-Direito-UFSC.

Paródia (Deixa a vida me levar - Zeca Pagodinho)¹

Ana Luíza Rosa

Júlio César da Silva

Larissa Aparecida Vidal

Mariani Lopes de Oliveira

1ª fase Noturno

Já passei por várias escolas nessa vida
Em matéria de ensino espero ainda minha vez

Confesso que tem rico e tem pobre
Mas o ensino tem que ser nobre
E todo mundo tem que ter vez

Deixa a gente estudar
Reforma isso, meu!

Deixa a gente pensar
Pensa, pensa, meu!

Sou estudante e mereço
A UFSC que o governo esqueceu

¹ Trabalho elaborado durante a atividade de recepção aos calouros promovida pelo PET-Direito-UFSC.

Paródia do Hino Nacional Brasileiro, feita na atividade com o PET Direito no dia 27/08/2010.¹

Emilly Cavalheiro Esidio

Hanna Silveira Búrigo

Jeniffer da Silva

Ouviram do Ipiranga as margens plácidas
De um povo heróico o brado retumbante,
E o sol da liberdade, em raios fúlgidos,
Brilhou no céu da pátria nesse instante.

Se o Brasil desse igualdade,
Conseguíamos acabar com essa desordem,
Nesse meio, Universidade,
Sempre exclui o aluno que é sem sorte!

Ó Pátria amada,
Idolatrada,
Salve! Salve!

Acesso a Universidade a um passo ínfimo,
Em 1808 te fizeste,
Começou com o Imperador o “sonhocídio”
E a função de formadora desaparece.

¹ Trabalho elaborado durante a atividade de recepção aos calouros promovida pelo PET-Direito-UFSC.

Gigante só sua própria cabeça,
És bela, és forte, impávida colossa,
E o teu passado nega essa grandeza.

Universidade amada.
Entre outras mil,
Ninguém te viu
Ó adorada,
Aos filhos desta sala tu mentiu,
E o que lucras,
Brasil?

