

Publicações da Escola da AGU

Direito Constitucional e Biopolítica

Publicações da Escola da AGU	Brasília	n. 17	p. 1-268	abril 2012
---------------------------------	----------	-------	----------	------------

Publicações da Escola da AGU

Escola da Advocacia-Geral da União

SIG - Setor de Indústrias Gráficas, Quadra 06, lote 800
CEP 70610-460 – Brasília – DF Telefones (61) 2026-7368 e 2026-7370
e-mail: escoladaagu@agu.gov.br

ADVOGADO-GERAL DA UNIÃO

Ministro Luís Inácio Lucena Adams

DIREÇÃO GERAL DA AGU

Fernando Luiz Albuquerque	Substituto do Advogado-Geral da União
Marcelo Siqueira Freitas	Procurador-Geral Federal
Hélia Maria Betero	Procuradora-Geral da União
Adriana Queiroz de Carvalho	Procuradora-Geral da Fazenda Nacional
Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy	Consultor-Geral da União
Ademar Passos Veiga	Corregedor-Geral da AGU
Grace Maria Fernandes Mendonça	Secretaria-Geral de Contencioso

DIRETORA DA ESCOLA DA AGU

Juliana Sahione Mayrink Neiva

VICE-DIRETOR

Filipo Bruno Silva Amorim

COORDENADORA-GERAL

Nélida Maria de Brito Araújo

EDITOR RESPONSÁVEL

Juliana Sahione Mayrink Neiva

COORDENADORES DA PUBLICAÇÃO

Juliana Sahione Mayrink Neiva
Filipo Bruno Silva Amorim
Raphael Greco Bandeira
Miroslav Milovic

Apoio Institucional: Escola da AGU

Diagramação/Capa: Niuza Lima e Gláucia Pereira

Os conceitos, as informações, as indicações de legislações e as opiniões expressas no conteúdo publicado, são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Publicações da Escola da AGU: Direito Constitucional e Biopolítica - Escola da Advocacia-Geral da União Ministro Victor Nunes Leal - Ano IV, n. 17 (abril./2012).- Brasília: EAGU - mensal. A partir do ano III, n. 8 passou a ser periódico Bimestral. e a partir do ano IV, nº 14 periodicidade mensal
ISSN 2236-4374

1. Direito Público – Brasil I. Título. II. Série

CDD 340.5
CDU 34(05)

SUMÁRIO

PALESTRAS

Bioexistencia Ontopolítica del vacío en Occidente enfermo (Ontopolítica do vazio no Ocidente enfermo) <i>Luis Sáez Rueda</i>	7
“Positive Biopolitics” in the 21. Century? (“Biopolíticas Positivas” no século XXI?) <i>Bogdana Koljević, PhD</i>	25
Ontologia dos monstros – Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência <i>Miroslav Milovic</i>	43
A terceira natureza. Reflexões sobre o futuro da natureza humana <i>Frédéric Vandenberghe</i>	59
Reflexões sobre o republicanismo democrático a partir de Maquiavel, Van den Enden e Spinoza <i>Francisco de Guimaraens</i>	79
Desafios do Poder Constituinte e da Democracia <i>Alexandre Bernardino Costa</i> <i>Luísa de Pinho Valle</i>	95

ARTIGOS

A Exceção e a Regra: reflexões sobre os contornos de um campo de concentração global <i>Exception and Rule: reflections about the contours of global concentration camp</i> <i>Beatriz Bartoly</i> <i>Sullivan Charles de Barros</i> <i>Alejandro Gabriel Olivieri</i>	111
A Efetivação dos Direitos Fundamentais Sociais e a Dignidade Humana <i>The effectivity of social fundamental rights and human dignity</i> <i>Claudia de Oliveira Fonseca</i>	131
Sociologia dos Sistemas Penais: controle social, conceitos fundamentais e características <i>Sociology of Penal Systems: Social Control, Fundamental Concepts and Characteristics</i> <i>Evandro Piza Duarte</i> <i>Cristina Zackseski</i>	147

HANS JONAS: responsabilidade e o afeiamento do futuro <i>Hans Jonas: responsibility and warrance of the future</i> <i>Flaviano Oliveira Fonseca</i>	169
Território, Discurso e Poder: as políticas de subjetiuação e seu uso pelo estado. <i>Territory, discourse and power: the subjectivation politics and its uses by the State</i> <i>Gilvan Charles Cerqueira de Araújo</i>	185
Biopolítica em Thomas Hobbes: a soberania política e os conceitos mecânicos da teoria das paixões <i>Biopolitics in Thomas Hobbes: political sovereignty and mechanical concepts in passions theory</i> <i>Laryssa Morotti Barbosa</i>	199
Expansionismo Penal: exame das velocidades do direito punitivo <i>expansionism criminal: examination of the velocities of law punishments</i> <i>Michele Faise de Almeida</i>	211
A sexualidade brasileira e o controle jurídico e religioso da subjetiuidade <i>Brazilian Sexuality and the Juridical and Religious Control of Subjectivity</i> <i>Raphael Greco Bandeira</i>	233
Os Direitos dos Portadores de Necessidades Especiais no Mercado de Trabalho sob a Perspectiva da Hibriuação Humana-Artificial <i>The Rights of Disable Person in the Labor Market in a Perspective of Human-Artificial Hybridization</i> <i>Rogério Dorneles do Nascimento</i>	247
APENDICES	
5 Minutos de Filosofia do Direito <i>Gustav Radbruch</i>	261
Ajustando os ponteiros na hora certa <i>Raphael Greco Bandeira</i>	265

EDITORIAL

O direito constitucional contemporâneo demanda investigações fora do próprio ordenamento jurídico nacional. Exige, assim, não apenas estudos a respeito dos efeitos da globalização nos tradicionais conceitos de Estado, Soberania e Cidadania, como também trazer a hetero-referência dos sistemas sociais, sobretudo em ciência política e filosofia.

O biopoder é massificante e exercido sobre a multiplicidade dos homens, uma massa global afetada por processos que são próprios da vida, como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. É o surgimento da biopolítica que visa o controle da espécie humana como uma técnica totalizante.

Existe uma exposição à vida nua próxima a um Estado de Exceção? Qual o nível de controle das liberdades subjetivas atualmente? De fato estaríamos diante de uma sociedade vigiada e biocontrolada no contexto mundial? Quais os rumos da democracia? Quais os limites?

É necessário colocar-se como crítico das práticas de sujeição e analisar qual racionalidade política está engendrada na utilização das tecnologias de guerra e quais os dispositivos de poder aplicados. Exemplos: 11 de setembro, campos de concentração na Grécia, Guantánamo e questão árabe. Nas palavras de Michel Foucault: “a guerra é uma simples continuação da política por outros meios”.

Este volume propõe-se em ampliar o debate em sede de direito constitucional para analisar mais profundamente os rumos dos Estados Nacionais diante das mais recentes movimentações populares de protestos que evidenciam uma possível crise do capitalismo e a necessidade de um repensar o futuro do Estado de Democrático de Direito.

As visões, aqui apresentadas individualmente, não representam as opiniões dos coordenadores.

A todos, uma ótima leitura!

Juliana Sahione Mayrink Neiva
Diretora da Escola da AGU

Filipo Bruno Silva Amorim
Vice-Diretor da Escola da AGU

Raphael Greco Bandeira
Miroslav Milovic
Coordenação Acadêmica

**BIOEXISTENCIA:
ONTOPOLÍTICA DEL VACÍO EN
OCCIDENTE ENFERMO**
(*BIOEXISTÊNCIA: ONTOPOLÍTICA DO VAZIO NO OCIDENTE
ENFERMO*)

Luis Sáez Rueda
Doutor e Professor de filosofia da Universidade de Granada, autor da obra “Ser
errático: Una ontología crítica de la sociedad”

SUMÁRIO: Introducción; 1 Bioexistencia; 1.1 Es necesario rebasar la escisión entre «ontología de la fuerza» y «ontología del sentido» en una «ontología de la gesta»; 1.2 La biopolítica presupone, exclusivamente, una «ontología de la fuerza»; 1.3 El ser de lo humano y de la sociedad no es el bios sino la bioexistencia; 2 Ontopolítica Del Vacío; 2.1 La bioexistencia como ser-errático; 2.2 Ontopolítica del vacío; 2.3 Algunos ejemplos.

RESUMO: Este ensaio pretende transpor a noção de *biopolítica* para a noção de *poder de bioexistência*. A bioexistência, sustenta o autor, é a dimensão da condição humana na vida que se estranha a respeito de si mesma e reconhece-se (pré-reflexivamente) como existente. Neste contexto, defende que o *poder de bioexistência*, que se expande em nossa época, é a expressão superficial de um poder mais básico: aquele que está dirigido a limitar a condição humana mais fundamental, que se denomina *ser errático* (como tensão entre *centricidade e excentricidade*). Tal poder consiste numa detenção do tempo intensivo e qualitativo mediante aquilo que se chama *organização do vazio*. A *ontopolítica do vazio* seria, segundo o autor, a investigação de uma forma de poder que ocasiona *enfermidades de civilização* no mundo ocidental atual. A ideia de fundo deste trabalho é, assim, a de que o Ocidente está enfermo.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica. Bioexistência. Ser Errático. Excentricidade. Ontopolítica. Organização do Vazio. Ocidente Enfermo.

RESUMEN: El ensayo pretende reconducir la noción de *biopolítica* a la de *poder de bioexistencia*. La bioexistencia, sostiene el autor, es la dimensión de la condición humana consistente en la vida que se *extraña* respecto a sí misma y se reconoce (pre-reflexivamente) como existente. En este contexto defiende que el *poder de bioexistencia*, que se expande en nuestra época, es la expresión en superficie de un poder más básico: el que está dirigido a limitar la condición humana fundamental, a la que denomina *ser errático* (como tensión entre *centricidad y excentricidad*). Dicho poder consiste en una detención del tiempo intensivo y cualitativo mediante lo que llama *organización del vacío*. La *ontopolítica del vacío* sería, según el autor, la investigación de una forma de poder que ocasiona *enfermedades de civilización* en el mundo occidental presente. La idea de fondo del trabajo es, así, la de que Occidente está enfermo.

PALABRAS-CLAVE: Biopolítica. Bioexistencia. Ser Errático, Excentricidad. Ontopolítica. Organización Del Vacío. Occidente Enfermo.

INTRODUCCIÓN

En las reflexiones que siguen me gustaría intentar mostrar — para decirlo concisa y directamente— que Occidente está enfermo. Para justificar semejante afirmación seguiré el siguiente recorrido. En primer lugar me esforzaré en defender la tesis según la cual la condición humana no tiene por fondo exclusivamente la dimensión de la vida, del *bíos*, sino el que llamaré *bioexistencia* (§ I). A continuación sintetizaré mi concepción del ser humano como *ser-errático*, que incluye la bioexistencia, con el fin de definir la situación enfermiza occidental como parálisis de la *erraticidad* y de proponer la noción de *ontopolítica del vacío* para clarificar el modo en que se conforma en la actualidad el poder. Sostendré, en esta línea, que lo que se viene llamando *biopoder* debería ser completado mediante la categoría de «poder de bioexistencia» y que dicho poder está al servicio de otro más básico, un poder anterior ontológicamente y más envolvente, consistente en la protección del vacío (§ II).

1 BIOEXISTENCIA

El primer paso en mi intento de contribución a la problemática que he señalado consiste en proponerles un nuevo concepto del tipo de poder que hoy opera en Occidente. Éste es un poder que se ejerce desde y sobre lo que llamaré *bioexistencia*. Para llegar a esta conclusión intentaré defender tres tesis.

1.1 ES NECESARIO REBASAR LA ESCISIÓN ENTRE «ONTOLOGÍA DE LA FUERZA» Y «ONTOLOGÍA DEL SENTIDO» EN UNA «ONTOLOGÍA DE LA GESTA»

Para ello, he de partir, de antemano, del supuesto de que esta noción, la de *bioexistencia*, pretende rebasar conjuntamente dos ontologías que, a mi juicio, están separadas y en confrontación en la filosofía contemporánea: la *ontología de la potencia* (o de la *fuerza*), que remite a Nietzsche y se expresa claramente en el postestructuralismo de Foucault y Deleuze, por un lado, y la *ontología del sentido*, por otro, de raíz fenomenológica y asumida de manera más vehemente en Heidegger¹.

«Fuerza» y «sentido» son claves ontológicas muy diferentes. La «fuerza», si se toma como cualidad última de la realidad, es una categoría de tipo *intensivo*. Designa la *intensio* inherente a la praxis, a

¹ He reconstruido toda esta problemática e intentado ofrecer una solución que aquí sólo esbozo en Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2009. capítulo 6.

la acción, como *poder de afectar y ser afectado*. El ser de una fuerza es su *poder afectante*. Y ese *poder* no debe ser considerado, a priori, en su acepción peyorativa, como dominio o coacción. Cuando Nietzsche, por ejemplo, relaciona la «voluntad de poder» con las fuerzas en las que ésta se explicita, está hablando «más allá del bien y del mal». La potencia y la intensio, podríamos decir, califican a la voluntad de poder como impulso hacia el crecimiento, la expansión y la riqueza vital. De modo semejante, cuando Foucault asegura que el poder está en todas partes se refiere a esa retícula de fuerzas capaces de afectarse entre sí de manera positiva, recíproca y productiva, una retícula que recorre inmanentemente a todo el espacio de acción social. Por su parte, el «sentido» es una categoría de carácter *expresivo* o *manifestativo*. Mientras la *intensio* de la fuerza es captada como un impacto, el sentido se capta mediante una comprensión. En la línea fenomenológica el sentido es el *modo de ser y de aparecer* que el ente posee, es decir, la automostración de algo, su modo de manifestarse. En Heidegger, en particular, el sentido es aquello que conforma una visión del mundo, un horizonte comprensivo en el que nos encontramos, ya siempre, *arrojados*.

Cada una de estas ontologías remite a una larga tradición. Pero quisiera mostrar cómo se confrontan en las figuras de Nietzsche y Heidegger. La pregunta que surge en este contexto es: ¿Qué posee más originariedad, la fuerza o el sentido? O de otro modo: ¿Comprendemos el sentido de un acontecimiento porque somos afectados por fuerzas que desde él nos impactan o, más bien, habría que decir que actuamos con fortaleza porque comprendemos el sentido de lo que acontece? Pues bien, todo lo que acontece es, en la línea de Nietzsche, fenómeno intensivo de fuerza². Y este punto de partida hace derivada de aquella a la manifestación del sentido. La significatividad de lo que ocurre, su textura comprensible, y todas nuestras compresiones de lo real, no son, desde ese punto de vista, más que la expresión en superficie de la fuerza: son “valores” que dependen genealógicamente del estado de ciertas fuerzas. Por su parte, la filosofía heideggeriana establece una relación inversa a la nietzscheana. Hace derivar la *fuerza* del *sentido*. Pues sitúa la potencia intensiva de la acción en el plano óntico abierto previamente

2 Aunque esta ontología atraviesa la obra entera de Nietzsche, el § 13 del primer tratado de *La genealogía de la moral* (Madrid, Alianza, 1992), aporta claridad al respecto. «Ser», se podría decir, es (en cuanto *vida y voluntad de poder*) «fuerza». La «fuerza» no es un elemento agente de la acción ni *explanans* de un *explanandum* (carece de sentido decir: «la fuerza mueve, la fuerza causa», p. 52). Es la cualidad misma de toda acción o vida. Es, por otro lado, un *supuesto* irrefragable y no un resultado elegible desde fuera de ella (no se puede separar la fortaleza de sus exteriorizaciones, Cfr. p. 51). Es una dimensión, finalmente, intensiva: «Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad» (p. 51). Por eso no se puede exigir a la fortaleza que no sea tal o a la debilidad que se exteriorice como fortaleza.

por una comprensión ontológica del ser. La acción y su potencia intensiva son, para la fenomenología existencial heideggeriana, derivados respecto al «mundo de sentido» en el que arraigan. Todo *operari* tiene lugar, dicho de otro modo, sobre la base de una previa *comprehensionis*³. Ello tuvo incluso serias repercusiones respecto a su valoración de la tradición latina. Heidegger, en efecto, no supo distinguir adecuadamente entre la *potencia* como cualidad de toda acción que acrecienta, que hace crecer (*augere*), por un lado, y *producción técnica*, entendida como acción simplemente eficaz, por otro. En este olvido del genuino sentido del «operar» y en la falta de distinción entre *potencia* y *operación* científico-técnica, tiene su base el desprecio que Heidegger manifiesta ante la tradición latina, a cuya lengua atribuye deformaciones enteramente punibles. La obra, el *ergon*, degenera en el mundo latino, según él, en un *actus* que ya sólo se refiere a «lo producido» exitosamente, a la acción eficaz, ocasionada por una *causa efficiens*⁴.

Más allá de estas dos reducciones inversas, creo que el acontecer de la praxis incorpora, como dos caras en una misma moneda, ambas dimensiones: la *intensiva* de la fuerza o potencia y la *manifestativa* o *mostrativa* del sentido. Todo acontecimiento es, al mismo tiempo, fenómeno de fuerza y fenómeno de sentido. De fuerza, porque no puede dejar de afectar de un modo u otro. De sentido, porque es comprensible siempre desde una determinada interpretación. Fuerza y sentido no se derivan uno del otro, sino que ocurren al unísono, son dos caras de un mismo acontecimiento, aunque heterogéneas entre sí. Podría decirse que la fuerza es ciega sin el sentido y que el sentido es vacío sin la fuerza. Llamo *gesta* al acontecer de la praxis humana en la que ambos permanecen aunados, sin ser reducidos el uno al otro. La *gesta* es un *hacer* preñado de fuerza o capacidad de afectar y, al mismo tiempo, un acontecimiento cargado de sentido. La gesta es una praxis que se autocomprende. En ella el hombre hace mientras va comprendiendo y comprende mientras va haciendo.

3 Incluso allí donde parece ofrecer cabida a la *intensio* de la fuerza, como en sus estudios sobre la obra de arte, termina desalojándola. Pues si bien le admite al acontecer el carácter de un «poner en obra» capaz de ejercer una fundación (*Stiftung*), afirmando que *un mundo hace mundo*, termina derivando dicho hacer del acto mismo de apertura de sentido. Como subraya en su *Apéndice* a «El origen de la obra de arte (en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 1998; edición original: 1984), el significado de la expresión «poner en obra», es pensado en un sentido fenomenológico-expresivo o mostrativo. Es un «dejar surgir», lo que en alemán es un *Hervorbringen*, un traer (*bringen*) hacia lo no oculto (*her*: hacia aquí), permitiendo que se haga presente (*vor*: ante, delante) -p. 59-. Este «traer» es dependiente del momento, más originario, del «dejar acontecer». Si hay un *operar* es sólo como fruto del «sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser» (p. 60).

4 Heidegger, M., *Ciencia y meditación*, en Conferencias y artículos. Barcelona: Serbal, 1994 (edición original: 1954), p. 35-37.

1.2 LA BIOPOLÍTICA PRESUPONE, EXCLUSIVAMENTE, UNA «ONTOLOGÍA DE LA FUERZA»

Si he introducido este problema es para intentar mostrar que el concepto de *biopolítica*, tal y como se utiliza hoy, está afectado por el falso dilema entre la *ontología de la fuerza* y la *ontología del sentido*, que creo necesario rebasar. Aunque la noción de *biopolítica* se empleó ya en la primera mitad del siglo XX, ha sido Foucault, en la década de los 70, quien le ha otorgado un significado lo suficientemente articulado y novedoso como para haber hecho de ella una categoría fundamental en la filosofía actual. Se refiere, como es sabido, a la forma predominante en que se ejerce el poder en el mundo contemporáneo. Posee, al menos, tres rasgos de acuerdo con Foucault, si recogemos de su obra lo más destacable al respecto. En primer lugar, hay que entenderlo como una distribución *microfísica*⁵. Quiere ello decir que se expande, no desde la altura y transcendencia de un espacio político soberano, sino circulando en la inmanencia de lo social, moviéndose en una intrincada red en la que se cruzan una multitud de micro-espacios y micro-relaciones: la escuela, el hospital, la acción inmediata en el trabajo o en el ocio, las variadas formas de coordinación grupal, etc. En segundo lugar, es una *tecnología estratégica*⁶, pues dicho poder no se ejerce en nombre de una ley sino por medio de estrategias anónimas (emergentes en la retícula microfísica) capaces de llevar a cabo una *tecnología del sujeto*, es decir, una constitución de subjetividades. En tercer lugar, y éste es el rasgo más central, es un *poder-de-y-sobre-la vida*, porque afecta al cuerpo mismo de los individuos y de la red social en su conjunto, mediante regulaciones de la población, de la natalidad, la longevidad, la salud pública, la vivienda, la migración, las formas de alimentarse, etc.⁷ En lo que concierne a este último rasgo, hay que destacar que se trata de un *poder de adiestramiento*, en la medida en que modela conductas, comportamientos, y también *promocionador*, ya que no actúa permitiendo y reprimiendo, sino fomentando positivamente dichos comportamientos y conductas.

5 Textos importantes en esta temática son Foucault, M., *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 y el compendio de cursos y entrevistas de la década de los 70 *Microphysique du pouvoir* (publicado en español como *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1978).

6 Este tema está imbricado en los textos mencionados. De modo conciso, V. «Vérité et pouvoir», entrevista con A. Fontana, *Revista L'ARC*, 1977 (traducción española en *Microfísica del poder*, op. cit., cap. 11).

7 Esta problemática se explicita muy bien, sobre todo en *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976 (traducción castellana: *La voluntad de saber* [tomo 1 de *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1977], capítulo V y en *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997 (traducción castellana: *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal, 2003).

Pues bien, si se analiza este trazado se puede apreciar que la ontología sobre la que reposa la biopolítica foucaultiana es la de la *fuerza*, de modo exclusivo. El *poder-de-y-sobre-la-vida* presupone una *microfísica* y una *tecnología estratégica* del poder. Y para entender a ambas es necesario percatarse de su vínculo interno con una concepción de la realidad como potencia intensiva. La *microfísica* está referida a una red de fuerzas sin centro, fuerzas que se relacionan entre sí constituyendo un complejo mayor que la suma de sus partes y siempre en devenir. La *tecnología estratégica* es un *operari*, una forma de operar, que se desarrolla también por medio de fuerzas en conexión.

1.3 EL SER DE LO HUMANO Y DE LA SOCIEDAD NO ES EL BIOS SINO LA BIOEXISTENCIA

Todo lo anterior deja claro que el concepto de «vida» sobre el que se articulan las categorías de *biopoder* y *biopolítica* hoy está configurado sobre la categoría intensiva de «fuerza», como en el caso de Nietzsche. La vida no es una sustancia o una esencia, sino que es producida y conducida por los flujos de intensidades en relación que constituyen la retícula sin centro que es la sociedad.

Desde mi punto de vista, esta noción de la vida es aceptable pero incompleta y unidimensional. La vida, en efecto, podría comprenderse en general como impulso, intensidad, potencia expansiva. No se la puede limitar a la mera supervivencia. Es, en términos nietzscheanos, voluntad de crecimiento y autosuperación o, en términos de Unamuno, un vivir que se ejerce como anhelo de más vida. Ahora bien, ¿es esto suficiente para entender la vida humana? Mi respuesta es negativa.

El *ser-viviente* humano incorpora una dimensión novedosa en el campo de la vida en general. Me apresuro a señalar que con esta afirmación no pretendo afirmar un hiato radical de lo humano frente a lo animal o lo vegetal. Habría que entender esa novedad específica humana como una emergencia en continuidad con todo lo vivo. Para justificar esto habría que recurrir, a mi juicio, a estudios como los que ha realizado Gilbert Simondon⁸, según los cuales lo viviente siempre surge de un fondo preindividual que *hace nacer* sucesivas especificaciones vitales, no mediante rupturas, sino a través de un proceso de diferenciación que incorpora una novedad conservando los niveles anteriores. Pero no puedo detenerme ahora en una justificación de este tipo, pues es compleja y merecería todo un tratado. Dicho esto, quisiera defender aquí que la

8 Simondon, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964), París, 1995.

novedad emergente en la vida humana es lo que llamo *extrañamiento* y que dicha categoría nos obliga a vincular «vida» y «existencia».

El extrañamiento, tal y como lo introduzco en esta problemática, posee un significado muy definido. No posee un sentido hegeliano («salir de sí») ni marxista (enajenación en una falsa conciencia). Posee un significado existencial. La vida humana posee la cualidad de extrañarse respecto a sí, en el sentido de que puede volverse hacia sí con un gesto de perplejidad o asombro. Mientras estamos inmersos en la vida esa extrañeza parece estar ausente, pero sólo permanece adormecida. Estando sumergidos en las prácticas y cursos de acción en los que la vida ya nos ha situado ocurre que el *acontecimiento mismo del vivir en cuanto tal* no está explícitamente considerado como enigma o como objeto de interrogación. En esa situación inmediata de estar perteneciendo a un contexto vital, el acontecimiento de vivir nos es tan próximo y habitual que ni siquiera reparamos en él. Sin embargo, siempre cabe la posibilidad de que nos sorprenda y extrañe el hecho mismo de que la vida «es». En esa situación se ha abierto una distancia existencial que no nos extrae de la vida pero que nos coloca en su margen más extremo y nos permite experimentarla «como algo». Tal ocurre, por ejemplo, cuando la muerte ajena nos envuelve en el dolor. Ahí, ante el hecho irrecusable y rotundo de la *no-vida* surge el destello experiencial de que vivimos. Y aunque el *hecho* de que seamos seres vivientes pueda ser aclarado mediante la ciencia, natural y humanística, el *acontecimiento* de que «la vida es» no admite ni explicaciones ni aclaraciones: sólo admite el consternado extrañamiento de la experiencia «es». Esto significa que la vida humana es consubstancialmente una vida extrañada respecto a sí, asombrada y perpleja respecto a sí. Es una vida que se experimenta a sí misma bajo el signo de una interrogación que carece de respuesta y se sostiene sobre sí misma.

Esta experiencia de extrañamiento es la que está en el fondo de lo que Heidegger presentó como *angustia* en su escrito «¿Qué es metafísica?»⁹. Pues se trata allí de una experiencia que coloca al ser humano ante el mundo en su totalidad y le arranca la pregunta «¿Por qué el ser y no más bien nada?». Ante ella no hay respuesta, sino perplejidad. Sin embargo, tal perplejidad hace brillar la experiencia que el filósofo alemán considera la «maravilla de las maravillas»: la de que lo ente «es» (en vez de no ser) y de que «es *así* y no de otro modo». Este saberse «ser» y estar en relación con la pregunta por *el sentido del ser* es lo que hace del hombre, según Heidegger, *existencia*. Que el hombre sea *Dasein*, existencia, significa fundamentalmente que lo constituye la pregunta por

9 Heidegger, M., «Was ist Methaphysik?» [1929], en *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1976. Traducción castellana, «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

el sentido de su ser y, también, que se relaciona con los entes del mundo comprendiendo el sentido de su ser.

Pero Heidegger, como se sabe, creó un abismo entre «existencia» y «vida», considerando a esta última como un modo de ser concreto, el de la *zoé* (vida biológica), respecto al cual se distingue radicalmente el ser humano. Esta separación puede encontrarse a lo largo de todo su estudio *Nietzsche*¹⁰, en la crítica más básica que realiza a su maestro: la crítica según la cual la «voluntad de poder» en que consiste la vida es ya un *modo de ser*, un *modo de comprensión del ser* o, en suma, uno de los *sentidos* en que se manifiesta el ser. La existencia, para él, precede a la vida en el caso del hombre, es más originaria que ella. Y en esta posición queda también corroborado que la ontología existencial heideggeriana es una unilateral *ontología del sentido*.

He argumentado anteriormente que frente a la separación actual entre *ontología de la fuerza* y *ontología del sentido* es necesario rebasarlas a ambas considerando la realidad humana como una unidad fuerza-sentido. Es una *unidad en la discordancia*, podríamos decir, porque ambos ingredientes son heterogéneos y, sin embargo, haz y envés de un mismo acontecimiento (que he llamado *gesta*). Pues bien, reparemos en que la categoría de «fuerza» se relaciona con la de «vida» como la categoría de «sentido» se relaciona con la de «existencia», al menos en la filosofía contemporánea. En efecto, la vida, tal y como la comprenden Nietzsche y Foucault, es, como ya he señalado, una dimensión de fuerza. Ahora podríamos añadir que la comprensión de sentido es propia de la *existencia*, pues el *Dasein* es siempre en un *mundo de sentido*, desde el cual comprende interpretativamente todo lo que lo rodea. En coherencia con esto, propongo el concepto de *bioexistencia* como rebasamiento simultáneo de la línea nietzschano-foucaultiana y de la fenomenológico-existencial de Heidegger (de la que la hermenéutica es una continuación).

Este rebasamiento se realiza, como digo, a través de la noción de *extrañamiento* y comporta dos tesis complementarias. En primer lugar, habría que afirmar que el *viviente* humano es, al mismo tiempo, *existencia*. Pues es vida autoextrañada, vida que se interroga por el sentido de su ser. Si no fuese así, habría que admitir que la vida humana es ciega. El extrañamiento le proporciona a esa vida humana *lucidez*. Tal lucidez no es un saber de la vida sobre sí, sino la condición de posibilidad de dicho saber: el *ser interrogante* que habita en la corporeidad humana. En segundo lugar, también es preciso afirmar que el *existente* humano es, al mismo tiempo, *vida*. Pues la existencia lo es del *ser-viviente*, es decir, de una vida autoextrañada. Si no fuese así habría que admitir que

10 Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen, 1961. Traducción castellana: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.

la existencia es vacía, que no opera sobre ningún substrato que le otorga contenido. El ser, como diría Merleau-Ponty, atraviesa la corporalidad humana. Lo humano es, en definitiva, esta unión (discordante, porque integra la heterogeneidad de dos cualidades) que puede ser denominada *bioexistencia*. Esta unidad discorde puede ser expresada de muchos otros modos, entre los cuales sólo introduciré aquí una variante, para no ser excesivamente prolijo: *vida existente* porque hace experiencia de sí misma, de su «es», y *existencia viviente* porque se *es-fuerza* por ser. En cualquier caso, la expresión debe ser despojada de interpretaciones reductivas o banales: no se quiere decir que la vida, como la piedra o cualquier otra entidad existe, en el sentido ordinario del término. La vida humana, por el extrañamiento, adquiere un exceso respecto a sí, se desborda en la existencia interrogante. Al unísono, la existencia, como la turbulenta y perpleja experiencia «esto *es*», *in-siste* en la vida, convulsionándola y conduciéndola a reconocerse, extrañadamente, como enigma.

2 ONTOPOLÍTICA DEL VACÍO

Los filósofos que en la actualidad han proseguido indagando la *biopolítica* foucaultiana se han centrado, ante todo, en la pregunta siguiente: ¿cómo es posible que los procesos de la biopolítica, orientados a la promoción de la vida, estén generando en Occidente su contrario, es decir, procesos de muerte, convirtiéndose así en una *Thanatología*? Una de las respuestas más interesantes es la que ofrece Roberto Esposito haciendo uso del concepto de *immunitas*¹¹. El autor se refiere con ello a la paradoja según la cual la comunidad introduce técnicas para proteger la vida que luego se vuelven contra ella misma, de un modo similar (guardando las distancias) a como en las enfermedades autoinmunes los anticuerpos atacan al propio organismo al que están destinados a defender. Explica así varios fenómenos: el modo de funcionamiento de las guerras más recientes, como la desatada en Afganistán, en 2001, en la que la autodefensa de la vida se lleva a cabo mediante técnicas militares tan poderosas que dan lugar a una destrucción del país y a la muerte de miles de inocentes, o los nuevos modos de genocidio, que como en el caso de Ruanda, en 2004, llevó a que los hutu violasen sistemáticamente a las mujeres tutsi, generando así nacimientos de niños a través de la muerte

11 El concepto fue introducido en Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín, 2002 (traducción castellana: *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005). Pero la relación este concepto y el de biopolítica se desarrolla de forma más precisa en su libro *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Turín, 2004 (traducción castellana: *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006. V., sobre todo, en este último, capítulo 2 ("El paradigma de la inmunización").

de la reproducción normal de todo un pueblo. Esta aporía inmunitaria está inserta, también, en el pensamiento de P. Sloterdijk cuando éste nos expone la contradictoria propensión del hombre actual, por una parte obligado a exponerse a los peligros de una exterioridad que ya no tiene una protección preestablecida por los medios de la soberanía y, por otro, obligado a compensar esa falta mediante técnicas artificiales de inmunización cada vez más sofisticadas¹².

La tesis de Esposito dice que este efecto *thanatológico* es producto de una *immunitas* que está al servicio de la mera supervivencia, creando reglas rígidas de autoprotección, por lo que tales reglas siempre actúan contra un “otro”. Frente a esto propone una *biopolítica positiva*, en la que las normas por las que la vida busca su crecimiento sean proteicas, cambiables en un devenir que ya no busca la protección frente a otro sino la relación productiva con él¹³.

La noción de *immunitas* me parece muy productiva. Ahora bien, coherentemente con las reflexiones anteriores, según las cuales el *bíos* resulta unidimensional para aclarar las formas de poder del presente y debe ser sustituido por la *bioexistencia*, intentaré reformular este problema de una *ontopolítica del vacío*. La tesis central que voy a defender ahora es que Occidente está enfermo. Y que está enfermo porque su bioexistencia está siendo colapsada por un vivir y un existir en el vacío, un vacío del que se inmuniza el mundo occidental dando lugar a nuevas formas del *malestar en la cultura*. Explicaré, en primer lugar, mi concepción de lo humano en cuanto errático y pasaré, a continuación, a ejemplificar algunos casos específicos de esta política del vacío.

2.1 LA BIOEXISTENCIA COMO SER-ERRÁTICO

Comenzaré situando el problema desde una perspectiva existencial, que he desarrollado en *Ser errático. Una ontología de la sociedad*. Ello implica posicionarme «con, contra y más allá de Heidegger»¹⁴. La experiencia del *extrañamiento*, a la que me he referido, atraviesa la existencia del hombre y lo coloca en una situación tensional. Puesto que es el ser capaz de extrañarse, no vive incorporado a su medio de modo ciego, como el agua en el vaso. Por el extrañamiento puede decir “es” y *habitar un mundo*, siempre concreto y finito. Esta afirmación es coherente con la concepción heideggeriana según la cual el hombre es *ser-en-el-mundo*, inmerso

12 Cfr. Sloterdijk, P., *Sphären III*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004 (traducción castellana: *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006), por ejemplo, Introducción, parágrafo 4.

13 Esposito, R., *Bíos*, op. cit., cap. 5, parágrafo 4.

14 V. Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit., capítulos 1.2, 4 y 5.

siempre en una forma de comprensión de sí y de lo que lo rodea que es finita. El segundo Heidegger, el de la *Khere*, reformula tal concepción señalando que el *Dasein* pertenece siempre a una apertura del ser, a un horizonte de sentido, en el seno del cual se autotranscende respondiendo a la demanda del ser. En cualquier caso, formulo esta tesis heideggeriana mediante la categoría de *centricidad*. El hombre es un ser *céntrico* porque existe entregado siempre a la demanda y a la interpelación de un mundo finito particular. Contra Heidegger, habría que decir, sin embargo, que el hombre es, al mismo tiempo, un ser *excéntrico*. Pues la experiencia del extrañamiento no sólo lo sumerge en un mundo concreto. Esa experiencia lo obliga también a todo lo contrario: a sentirse extranjero en el mundo al cual pertenece. La excentricidad es esa condición humana por la cual nos sentimos «fuera de» un mundo y lanzados hacia lo extraño respecto a él. De este modo, la excentricidad da lugar a la experiencia de que no somos *en ningún mundo en particular*. Pero centricidad y excentricidad no son dos procesos sucesivos en el tiempo. Tienen lugar en un mismo acto o acontecimiento, son las dos caras, discordes, de una misma experiencia. Existimos *céntricamente*, siempre situados en un mundo concreto, pero, al mismo tiempo *excéntricamente*, en ninguno en particular, porque no nos vincula con cualquiera de ellos un lazo de esencia. La centricidad nos hace co-partícipes de un mundo, la excentricidad un extranjero en casa. Pero ello no lo hacemos secuencialmente, como si después de haber vivido una estancia en la tierra nos desplazásemos a otra. Entenderlo así nos retrotrae a la visión heideggeriana que quisiera rebasar. Para Heidegger, el acontecer del ser lleva al hombre de un mundo a otro, en un devenir, pero siempre perteneciendo a uno o al otro al que se traslada, por decirlo del modo más simple. Sin embargo, que ambas posicionalidades del ser humano, la *céntrica* y la *excéntrica*, se den al unísono, significa que somos en un mundo y, al mismo tiempo, nos experimentamos fuera de él. La excentricidad acontece en el seno mismo de la centricidad. En su maridaje diferencial, son responsables de una tensión en el corazón de la existencia humana, en la medida en que forman una *unidad discordante* que afirma y niega al unísono. Se trata de una tensión que se puede expresar de muchas formas: nos experimentamos radicados en un mundo y, al unísono, e-radicados de él, incardinados y expulsados, in-cursos en sus cauces y expelidos hacia una oscura ex-cursión, arraigados y en trance de desarraigo; imploramos la residencia y en ese mismo acto anhelamos explorar sus confines, en su máximo cobijo encontramos precisamente el desamparo. El hombre, de ese modo, se ve alcanzado por la expropiación allí donde está lo propio, por la necesidad de deserción donde está la inserción, por la contestación donde se ofrece la llamada.

¿Qué implica este nexo entre centricidad y excentricidad? Hay que corregir ahora el sesgo unilateralmente existencial que impregna la aclaración anterior. Lo que implica esta unidad centricidad-excentricidad es que la *bioexistencia humana es errática*. Errática, no porque ande a la deriva y sin rumbo, sino porque carece de lugar o, mejor, porque su lugar es precisamente la ausencia de lugar. En efecto: es el puente mismo entre diferentes lugares, mundos, espacios. Entre uno al que pertenece y del que está saliendo, y otro al que se dirige y que no es todavía. La grandeza de la condición humana y también el riesgo a la que continuamente está expuesta consiste en que ha de sostenerse sobre la nada, sobre esa nada productiva que es el «entre», el «intersticio».

2.2 ONTOPOLÍTICA DEL VACÍO

¿Qué tipo de poder se expande hoy en Occidente? Occidente está enfermo y su enfermedad es el vacío. Es partiendo de esta situación cómo, a mi juicio, hay que evaluar el rostro que el poder adopta hoy.

Occidente se mueve en el vacío. Esto quiere decir, como he intentado justificar en otra parte¹⁵, que se ha cerrado sobre sí mismo. Los procesos fundamentales que rigen actualmente el rumbo de esta civilización poseen el carácter de la repetición disfrazada. Bajo la apariencia de progreso, de cambio, de transformación, subyace una sorda y muda quietud. Y esto se puede justificar de varios modos. Podríamos decir, con Max Weber, que ha crecido en él una generalizada *racionalización del mundo de la vida*, coherente con un simultáneo *desencantamiento del mundo*. Y que esa racionalización somete todos los acontecimientos a la lógica puramente estratégica¹⁶. Podríamos decir, con Heidegger¹⁷, que Occidente ha sido conquistado por el nihilismo impropio o negativo que impulsa a la *comprensión técnica del mundo*, es decir, por un modo de ser que convierte a todo lo existente en «existencias», entendiendo por *existencias* todo aquello que, como las latas en el mercado, están ahí, cuantificables, acumulables y puestas a la disposición del arbitrio humano. En ese sentido, los cambios en todos los ámbitos de la cultura (economía, educación, ideología, etc) adoptan la forma de una falsa transformación, pues se reducen a cambios cuantitativos y no cualitativos. De modo cualitativo, la sociedad occidental persiste en un mismo modelo de devenir: el del sometimiento de todo lo real al dominio

15 Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit. parágrafo 1.3.

16 Weber, M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlin/München, 1959 (traducción castellana: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986)

17 Heidegger, M., «Die Frage nach der Technik» (1954), en *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske (traducción castellana: «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, op. cit.)

del hombre, de un ser humano que ya no *habita el mundo*, sino que se enfrenta a él como si fuese el señor de la tierra. Desarraigado, se coloca en la situación de un oponente de lo real, para objetivarlo y convertirlo en una construcción a su propia medida. No es un *ser-en-el-mundo*, sino un *ser-sin-mundo* que convierte al mundo, por ello, en lo *inmundo*. Podría decirse, con G. Deleuze, que las grandes conformaciones *molares*, generadas desde su misma base (instituciones, normativas, organizaciones de gobierno, etc.) han llegado a una situación de rigidez tal que impide el libre movimiento del nivel *molecular*, es decir, del trenzado rizomático de flujos, flujos de deseo, de expansión, de intensidades entrelazadas, mediante una *geometría de estado*¹⁸.

Podría decirse de muchos modos, si nos internamos en los diagnósticos más potentes de la filosofía contemporánea. En cualquier caso, lo que le ocurre a Occidente, como digo, es que se transforma mediante una repetición que no crea diferencia, sino sólo variaciones de una misma voluntad de dominio que se expande en la forma de una nueva y sutil *Mathesis Universalis*. Por eso he dado a esta sociedad occidental el nombre de «sociedad estacionaria», en la que el tiempo ha sido colapsado¹⁹. Ciertamente sigue evolucionando *Chronos*, pero no *Aión*, el tiempo del acontecimiento. Quiere decir esto que el ser humano, en cuanto *errático*, con vocación de ser tránsito y puente, intersticio entre mundos en un devenir incesante, ha sido encadenado en la inmovilidad. Y si eso es así, su ser ha sido arrasado, vaciado. Vive en el vacío.

Es paradójico que, manteniendo una quietud repetitiva tan profunda, el presente sea una de las épocas más ajetreadas de la historia. Nunca como hoy los movimientos son tan rápidos y tan bulliciosos, hasta el punto de que podríamos decir, con P. Sloterdijk²⁰, que nos encontramos en la «sociedad del autoestrés». Ahora bien, ese «bullicioso ajetreo», como digo, se expande sólo en el nivel de la cantidad y el contenido, no en el de la cualidad y la forma, por lo que tiene el significado profundo de «organizar el vacío». Los vertiginosos procesos de transformación tecnológica, económica, etc. no introducen un *novum*, sino que administran y organizan nuestro vacío de modo que no parezca un vacío y una quietud. En suma, se trata, en la terminología que utilicé anteriormente, de una excentricidad que no

18 Deleuze, G./Guattari, F., *Mil plateaux*, París, Minuit, 1980 (Traducción castellana: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2000), capítulo 9.

19 Sáez Rueda, L., *Ser errático*, op. cit., capítulo 1.

20 Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *Die und der Tod*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001 (traducción castellana: *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004), cap. II.

rompe la centricidad sino que se inserta en ella, permanece en ella y la solidifica.

Es doloroso para un occidental como el que les habla sostener esta tesis. Pero no habrá esperanza si no se toca este fondo, este desierto, que —como dijo Nietzsche— crece sin límite. La *organización del vacío* es la clave de nuestro mundo occidental presente. Y es una enfermedad, no imperante primeramente sobre los individuos, sino sobre el ámbito supraindividual o trans-individual del substrato ontológico de nuestra cultura. Es una «patología de civilización», como he dado en llamar. Y ello no significa que dicha enfermedad genere una anormalidad opuesta binariamente a una presunta normalidad esencial. No. Es una enfermedad en el sentido de que constituye la condición de posibilidad sobre la cual son creadas oposiciones entre lo normal y lo patológico, lo cuerdo y la locura. Tal vez sería más preciso decir que el vacío y su organización son el «agente patógeno», de carácter ontológico, que produce una infinidad de «patologías de civilización» en superficie.

En semejante situación de colapso y parálisis creo que es necesario dar un nuevo sentido a la categoría de *immunitas*. La inmunidad no se dirige hoy, como piensa Esposito, a proteger la vida, sino a proteger el vacío. Podríamos, entonces, distinguir entre una «política de la bioexistencia», por un lado, y una «ontopolítica del vacío», por otra. La política de la bioexistencia no es la forma básica en la que hoy se expande el poder, sino la superficie de esta otra ontopolítica del vacío. O de otro modo, la política de la bioexistencia opera al servicio de la ontopolítica del vacío.

A continuación les presento sólo algunos ejemplos de lo que acabo de señalar.

2.3 ALGUNOS EJEMPLOS

Las manifestaciones son muchas, pero aquí sólo puedo indicar algunas, con el fin de mostrar que la ontopolítica del vacío no es tan extraña como parece.

Si prestamos atención al nuevo espíritu del capitalismo, podremos comprobar que éste ya no es una forma de producción, sino una forma de vida. Como demuestran Boltanski y Chiapello²¹, desde los años 90 del pasado siglo ya no adopta una forma jerarquizada, sino reticular, de tal manera que en esta retícula nos coloca a todos en nódulos concretos en los que se produce un gran simulacro: la apariencia de autonomía y de creatividad, porque nos impulsa a convertirnos en agentes y autores de «proyectos» mientras, al

21 Boltanski, L./Chiapello, È., *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard, 1999.

mismo tiempo, pone tales proyectos al servicio de la expansión reticular misma del capital, robándonos la libertad. Pero no sólo eso, sino que, como muestran los estudios de Franco Berardi (Bifo)²², se ha transformado en un *semiocapitalismo* dirigido por la «hiperexpresión». En efecto, el capital procede ahora expresándose de forma desmesurada, es decir, bombardeando continuamente con una inmensa cantidad de estímulos semióticos, reclamos, demandas, solicitudes. La sociedad ya no puede asimilar en un conjunto con sentido todo este aumento tan potente del *input* semiótico del capital, por lo cual está experimentando una desintegración inmanente que fomenta todo tipo de procesos de dispersión, capaces de llevarnos a la esquizofrenia colectiva.

En este caso, referido al capitalismo actual, yo diría que la política de la bioexistencia adopta la forma de una potenciación de la vida y de la existencia que produce, paradójicamente, una impotencia generalizada para responder al *input* semiótico. Es por eso por lo que se pone al servicio de la expansión del vacío. Pues una sociedad desintegrada e inmersa en procesos de dispersión es incapaz de crear nuevos intersticios, puentes capaces de promover lazos intersubjetivos. Se transforma en una suma de mónadas sin ventanas, por lo que el «entre» que liga y separa a los seres humanos ya no es una relación productiva de diferencias, sino un vacío: relación sin relación que repite constantemente un mismo tipo de sociedad, en la que la condición humana *errática* se hace imposible.

Otro ejemplo podríamos encontrarlo en los estudios actuales que están dirigidos a la «clínica del vacío»²³. Tales estudios revelan que en nuestro presente social la «falta en ser» que es inherente al ser humano y que lo impulsa a ser, a desear y proyectarse en tareas, está siendo negada por la colectividad. Occidente no experimenta su «falta en ser», sino que se cree plena y autosuficiente. Se produce, así, una «falta de la falta» y, por ello, un sentimiento de autosuficiencia bajo el cual lo que hay es una verdadera pérdida de sí, un sentimiento de pérdida que ya no tiene un referente nombrable, sino que se mantiene innombrable, irrepresentable. En tal caso los seres humanos se ven encerrados en sí mismos, conducidos en el fondo por una subterránea autonegación que es la expresión de una reducción del deseo a *nada*. Existe, en esta línea, una tendencia a reducir toda tensión interna, a una «nirvanización» en la que se eclipsa incluso la demanda hacia el otro y que produce una «momificación psicosomática». Como si la nada del mundo se transmutase en una nadificación de sí. No hay experiencia de una nada que impulsa al crecimiento, sino de una nada

²² Berardi, F., *L'eclissi. Dialogo precario sulla crisi della civiltà capitalistica*. Manni Editori, 2011. V. también «Patologías de la hiperexpresión», *Archipiélago*, n° 76 (2007), p. 55-63.

²³ V., Recalcati, M., *Clínica del vuoto*, Milano, 2002.

inexorable que aspira a minimizar al máximo la economía del deseo. La pendiente conduce a una autodisipación, a una verdadera *pasión por la nada*, a vivir como una piedra, como una ameba, como si se tratase de un apetito de muerte sin freno.

En mis términos, y aquí termino con los ejemplos, nos encontramos ante procesos de inmunización contra el vacío que producen, paradójicamente, más vacío. La experiencia de finitud y de precariedad en el ser humano hace crecer el impulso a hacerse a sí mismo. Pero en nuestras sociedades occidentales la abundancia y el «tenerlo todo al alcance de la mano» dan lugar a la ficción de que «no necesitamos *nada*», a un *narcisismo generalizado que ya no quiere escuchar la propia penuria interior. El resultado es la experiencia generalizada de un vacío. Este vacío es, por lo demás, clandestino, pues parecería que hoy hay que mostrarse ante el otro como pleno y feliz: parecería que hoy hay que ser feliz por decreto. Los procesos destinados a inmunizar tal vacío generan más vacío. Pues podríamos darnos cuenta de que están dirigidos, no a afrontar con valentía esa oquedad, sino a ocultarla, a camuflarla. Tiene lugar lo que llamo Síndrome de Moloch.* Moloch es una divinidad que, en ciertas culturas de la antigüedad era representada en la forma de una estatua o tronco de árbol hueco y a la que se le rendía culto llenándolo de objetos, con frecuencia también de seres humanos sacrificiales. Nuestro mundo presente ritualiza en una miríada de conformaciones el culto a esta divinidad, cargando el vacío de energías ilusorias que lo abarrotan sin eliminarlo. Todo ello lo había descrito genialmente Robert Musil a principios de siglo como una enfermedad del *hombre sin atributos* que avanzaría con el curso del tiempo y a la que, irónicamente, relacionaba a veces²⁴ con la ley que rige el crecimiento de una gran “O” redonda cuyo contenido es constante: cuanto más voluminosa, más grande es su oquedad. Pues bien, para «llenar el vacío» (sin eliminarlo) hay todo un poder de bioexistencia a su servicio. Tiene que ver con el consumo, pero no en su sentido puramente material. Es un consumo ontológico. Hoy el consumo es, ante todo, inmaterial, descorporeizado. Devoramos ideales y sueños con el fin subyacente de saciar nuestra falta de potencia para promover un nuevo mundo. Sueños e ideales de postín, como los que se abanderan continuamente a través

24 R. Musil, *El hombre sin atributos*, vol. I., narración 88. En la 17 se anticipa: “¿Qué es, pues, lo que se ha extraviado? Algo inamovible. Un semáforo. Una ilusión. [...] Ideas que antes parecían de escasa validez adquirirían consistencia [...] y una nueva e indescriptible tendencia a aparentar animaba a gente nueva e inspiraba nuevos conceptos. Estos no eran malos, de seguro; era solamente que se había mezclado demasiado lo malo con lo bueno, el error con la verdad, la acomodación con el convencimiento [...] No existe ninguna idea importante de la que la necesidad no haya sabido servirse; ésta es universal y versátil, y puede ponerse todos los vestidos de la verdad. La verdad, en cambio, tiene un solo traje y un único camino, y acarrea siempre desventaja”.

de los medios de comunicación: éxito, fama, gloria, reconocimiento, sustentados en su fuero interno, no por genuinos retos, sino por la imagen representacional que nos deparan. Deglutimos saber, a base de cúmulos de información que se hacinan grandilocuentemente, sin que haya en ellos sabiduría cualitativa. Engullimos tragonamente cursos de autorrealización, prácticas orientales de relajación, amistades virtuales a través de las redes, juegos de consola, discursos y narraciones que sirven de espectáculo...Y del mismo modo, tragamos con ansiedad afectos y desafectos, que no nos tocan en lo más próximo porque están ahí como cosecha emocional para convencernos de que no estamos solos y vacíos. Pero sí lo estamos. Y porque lo estamos, este poder de bioexistencia destinado a proteger el vacío produce, como digo, más vacío aún.

Con melancolía y tristeza me siento obligado a decirlo. Occidente está enfermo. El agente patógeno es el vacío y hay un inmenso poder de bioexistencia destinado a inmunizarnos de este vacío, de modo tal que, como anticuerpos que se vuelven con el propio organismo, hacen crecer más vacuidad y más desierto.

Ser errático no significa estar desorientado. Significa ser tránsito e intersticio. Esa «nada» que es el «entre» de los mundos y los tiempos es un *nihil* productivo, creador. Pero la enfermedad occidental obliga al ser errático a una inmovilidad en el contexto de una gran movilidad. Por eso lo errático hoy ha degenerado en un viaje a ninguna parte.

Tal vez haya llegado la hora de Iberoamérica. Nosotros no queremos ese mundo del poderoso Occidente. Somos sus esclavos, pero queremos liberarnos porque vemos las cosas de otra manera. No necesito explicarme sobre esto: ustedes lo saben muy bien.

Granada, 15-Febrero-2012

“POSITIVE BIOPOLITICS” IN THE 21. CENTURY? (“BIOPOLÍTICAS POSITIVAS” NO SÉCULO XXI?)

Bogdana Koljević, PhD
Doutora pela New School de Nova York
tendo publicado a obra Biopolitics and Political Subjectivity

RESUMO: Na primeira parte deste artigo a autora reflete sobre as teorias filosóficas biopolíticas nos trabalhos de Michel Foucault e Giorgio Agamben, articulando as ideias biopolíticas como neoliberais, isto é, biopolítica enquanto permanência no estado de exceção. Apesar de diferenças em seus projetos conceituais, em ambos as noções biopolíticas aparecem como últimas condutoras de técnicas contemporâneas de governo, como o poder que situa-se acima da lei, da política, da filosofia e da vida como tal. Na segunda parte, a partir das recentes teorias de Michel Hardt e Antonio Negri, a autora indaga a respeito das potencialidades do repensar a imagem viva de biopolíticas positivas, de multidão e comum, e as possibilidades que estão emergindo nas sociedades do século XXI. Por conclusão, apresenta a ideia de verdadeira democracia em Marx nesse contexto, enquanto o nome político e filosófico que se enxerga à luz da resistência ao império e às novas biopolíticas positivas.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolíticas. Neoliberalismo. Estado de Exceção. Multidão. Verdadeira Democracia.

ABSTRACT: In the first part of this article the author reflects on the philosophical theories of biopolitics in works of Michael Foucault and Giorgio Agamben, articulating the ideas of biopolitics as neoliberalism i.e. of biopolitics as permanency of the state of exception. In spite significant differences in their conceptual projects, in both cases biopolitics appears as the ultimate carrier of contemporary techniques of governing, as the power which rules over law, politics, philosophy and life as such. In the second part, coming from recent theories of Michael Hardt and Antonio Negri, the author questions the potentialities of rethinking the live image of positive biopolitics, of multitude and the common, and the possibilities which are emerging in societies of the 21st century. In conclusion, Marx's idea of true democracy is presented in this context, as the philosophical and political name which is seen in the light of resistance to the empire and as a new positive biopolitics.

KEYWORDS: Biopolitics. Neoliberalism. State of Exception. Multitude. True Democracy.

BIOPOLITICS AS NEOLIBERALISM AND BIOPOLITICS AS PERMANENCY OF THE "STATE OF EXCEPTION"

The philosophical reflection of biopolitics, and therefore, of biopolitics as a philosophical concept, has its beginnings in Michael Foucault's works, particularly, *The Birth of Biopolitics*, *Society Must be Defended*, *The History of Sexuality* and *Security, Territory and Population*. It is in *The Birth of Biopolitics* that Foucault, analyzing the entire spectrum of functioning of contemporary power, declares that – *biopolitics is neoliberalism*.¹ With the strengthening of liberal structures of power, life became a political object. As such, biopolitics, for Foucault, encompasses the entire field of issues of the market, liberal economy, techniques of governing, and most significantly (besides the prison, madness, sexuality etc.) includes phenomena such as *law*, *sovereignty* and *life* as such. Biopolitics is hence the name for what Foucault calls *practice of truth* or *regime of truth* of *liberalism*, which manifests itself in and through different aspects of human existence. Moreover, *biopower* (synonym of “biopolitics” for Foucault), appears as the power that rules not only over individuals, in their everyday common undertakings, but governs over complete *populations* – and no doubt that this can be associated with the *theoretical and political tendencies to globalize liberalism in recent decades*. What is distinct for biopolitics, in such respect, is a prevalence of liberal *governmentality* as *antipolitics*, while the ultimate task of *genealogy* refers to articulating multiple forms and presentations of power in the continuity of a single “regime of truth”.

However, one needs to keep in mind that, although every genealogy for Foucault is genealogy of power, not every genealogy is genealogy of biopolitics, but only those which articulate how liberalism, as one possibility of Modernity,² prevailed and developed as power over human private and *political life*. Foucault places a strongest possible argument: it is the *specific potentiality of the relation between knowledge and power* through which biopolitics appears as, what he calls, “*the new discourse of the West*”. It is in this respect that Foucault's statement that *biopolitics*, in one of its decisive shapes, appears as *the process of fragmentation and dissolution of political sovereignty* (*The Birth of Biopolitics*), gains its full meaning, shedding light on the relation between biopolitics and law, biopolitics and politics, and possibly biopolitics and structure of the political. Furthermore, these elaborations sound prophetic today, if we rethink the fact that neoliberalism in contemporary manifestations of

1 In a similar way, in *The History of Sexuality* Foucault writes that “*biopower has been a necessary element for the development of capitalism...*”. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, p.157.

2 This has to do with the significant difference Foucault draws between what he calls a “*revolutionary course*” and a “*utilitarian course*”, as two distinct potentialities of Modernity, of which the first historically and politically prevailed.

biopolitics, at the end of the 20th and beginning of the 21st century, unveils itself precisely in political actions attempting to either negate, annihilate or substantially redefine both political sovereignty and/or legal sovereignty, as one of key categories of not only domestic and international laws, but of politics and political subjectivities *per se*.

Foucault goes on to say that governmentality needs to be analyzed outside the model of Leviathan, outside the field of legal sovereignty, since it rests on *techniques of domination* (*Society Must Be Defended*). Articulating that “new forms of governmentality *colonize* legal structures and *dissolve the legal system of sovereignty*” (*Society Must Be Defended*), Foucault is attempting to say that biopolitics refers to politization of life of individuals and populations, and in such way has more to do with techniques of domination that develop *beyond the sphere of institutions and law*. Biopolitics is differentiated from power of sovereignty³ and its birth is seen in power of domination, as power over life which happens not only beyond the legal sphere, *but not rarely precisely as the very destruction of law*. The inversion of Clausewitz’s code, namely, that *politics is war continued by other means*, actually points to the transformation in the field of governmentality, where *war becomes the code for peace*. This would be to say that, besides the dismissal of certain key categories of law, most notably sovereignty, biopolitics presents itself no less as *war* and, moreover, as such war which steals the name of (fighting for) *peace*. In this sense, Foucault’s work illuminates what were to appear as major characteristics of neoliberalism, especially in the last two decades. This is explicit in the following statement: “Wars are led in the name of life of all. Governing over life and survival, over human bodies and races, many wars have been led and can be led. Today... an entire nation can be exposed to death in order to enable survival of another nation. The principle to be able to kill in the name of life has now become the dominant principle of international strategy, and survival now is no longer the legal survival of sovereignty but rather the biological survival of a certain population.”⁴

If we, therefore, remember that the justification for numerous wars and so-called “humanitarian interventions” in the last two decades, it becomes clearer that biopolitical “struggle for life” and survival of one nation at the cost of another, appears as the leading trace of such a discourse. If one nation is exposed to death - “*the enemy*” - another nation has “the right to life” (“*the friend*”). When such a principle - founded on

3 Sovereignty, for Foucault, is “*the power to kill and let live*”, in difference to biopolitics, as the power “*to live and let die*”.

4 FOUCAULT, Michael. *Society Must Be Defended*. p. 154.

the Schmittian difference between “the friend” and “the enemy”- *becomes the principle of international strategy*, entering the field of international relations and international politics, as the constitutive principle – then, moreover, one of the first victims of such a process is *precisely law, and sovereignty*, especially its tradition that comes forth from popular sovereignty.

Racism, for Foucault, appears as a specific and localized episode of *the discourse of war*, but as such marks a significant turn which leads to a *par excellence* manifestation of biopolitics as politicization of life and the body. All different forms in which it becomes plausible that the question of governmentality can no longer be comprehended other than along the lines of *slavery* - *versus*, on the other hand, *freedom* – carry, therefore, the trace of the single process of biopolitical domination. What Foucault calls, for example, “*the movement from the body to population*”, also deals with the same phenomena of contemporary biopolitics, and refers to processes of *natality* and *mortality*, as well as to “*the problem of the city*” – and all the features mark the movement from *control* to *regulation*.⁵

The governmentality of liberalism, therefore, does not unfold as much as the control of the individual, but rather as the total *control over economic processes*, or, more precisely, in foreign politics, as the combination of these models, with the accent on that the final aim of *contemporary political economy* is *regulation of population*, its *economic power, growth, migration, healthcare* etc. This is why *contemporary biopolitics does not govern over the citizen as a legal subject, but over the citizen as a part of biomass, which is called population*. Biopolitics, as regulation of life, is liberal governmentality (*The Birth of Biopolitics, Society Must Be Defended*). It is “*the power without a king*” and “*sexuality without law*”, which constitute the forms of prevalence of biopolitics in the liberal framework. The difference between the so-called “*revolutionary course*” and “*utilitarian course*” in Foucault is emphasized in such a way to present the becoming of biopolitics. While the “*revolutionary course*” moved from the discourse on human rights to the discourse on sovereignty, the “*utilitarian course*”, differently, *is not based on law* but, rather, on state practices, having “*usefulness*” as its final criteria instead of legitimization. Moreover, according to the “*revolutionary course*”, *law* arises from *collective will*, from the very idea of *the social contract*, while in utilitarianism *law* appears as a *result of transactions* that divide

⁵ However, Foucault says that most contemporary forms of power include in themselves both moments, and brings forth the examples of sexuality, which simultaneously refers to political anatomy of human body and to biopolitics of population, and the example of Nazism, where both power of control and biological regulation are present.

state power and the individual (and such difference corresponds to the difference between “positive” and “negative” *freedom*.) It is from the prevalence of such utilitarian, liberal thinking, techniques of governing developed, together with the biopolitical fracture, since it further enabled categories such as *population* to become *more relevant than legal concepts*.⁶ According to Foucault, therefore, there has never been such a thing as substantial legal theory in liberalism, since liberalism undertook something completely different – the development of power throughout governing, *where legal subjectivity is arbitrary, a relative moment*, a moment which can in certain cases be *used*, and therefore instrumentalized. This is because the key player, and carrier, of liberalism, is the figure of *homo oeconomicus*, and he cannot be reduced to a legal subject. Such movement clearly leaves *sovereignty and law* on one side, and *economy and liberalism* on the other. Moreover, Foucault writes that “*neither democracy nor the legal state were not necessarily liberal, nor was liberalism necessarily democratic, or faithful to legal norms*.”⁷

What is, however, Foucault final *response* to biopolitics? Foucault concludes: “The task today is not to discover who we are, but to *refuse* what we are. *We have to imagine and invent what we could be...We have to promote new forms of subjectivity*, refusing the type of individuality that has been imposed on us...”⁸ Here *refusal* appears as the exemplary, both *political* and *existential* act, refusal of what we are in *difference to what we could be*. The second moment, and second political act, is presented as *imagination*, and reopening the field of *possibilities* and human *creation*, while the third is seen as *invention, political action* and *realization of such potentialities*. For Foucault, who leaves us with a draft of such a response, this is simultaneously a *political, ethical, social* and *philosophical* task – it is a *rethinking of birth of politics, ethics and philosophy* in a new discourse of the relation towards the individual, the state, law and institutions; it is a rethinking of new (potentiality of) power, as a revolutionary, and still not manifested, possibility of Modernity. In such sense, Foucault writes that “the problem is not in the attempt to dissolve power relations in a utopia of a perfectly transparent communication, but to provide *the rules of law...as well as ethics, ethos*, which would enable the games to be played *with a minimum of domination*”⁹, and finally, “if to politicize means

6 New “political rationality” of biopolitics is, therefore, significantly related to the development of empirical sciences, as a way of abandoning the idea of power as law, and abandoning, moreover, the language and the arguments of political philosophy and theory.

7 FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics*. p.436-437.

8 FOUCAULT, Michel. “Subjectivity and Power”, in *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. p. 209.

9 FOUCAULT, Michel. *The Ethics of Care*. p.18.

to return to standard choices, then it is not worth it. To new power techniques one must oppose *new forms of politization*.¹⁰

II

A different conception of biopolitics – but equally one of a *radical critique* however – is found in key writings of Giorgio Agamben, most exemplary in his works such as *Homo Sacer* and *State of Exception*. In *Homo Sacer*, building a conceptual difference between *bios* and *zoe*, as a difference between *political existence* and *bare life*, Agamben underlines all the diversity between a *legal status* of a human being and its *natural existence*. His argument is that *bios*, *bare life*, has been excluded throughout the entire history of Western philosophy and Western politics – which is to say that the biopolitical fracture, and its paradigmatic feature, “the camp”, appears within the heart of the political, and *as exclusion of those* who are not granted a *legal status*. This is, for Agamben, the inscription of the biopolitical movement, where *the other* is presented as such in and with his *exclusion from the system*, as *homo sacer* (“*the living dead*”), whose only right is “*the right to die*”. We could particularly take notice today of Agamben’s reflection that *homo sacer* refers to any and *every individual which can be killed with no one being condemned for such a crime – since he or she have already been excluded from the political and legal community*. In the light of, for example, recently adopted National Defense Authorization Act (NDAA) in USA, from December 2011¹¹, which permits American army to capture, imprison and hold for an indefinite period of time, and without the right for defense, *all persons* (US citizens *included*), it seems that contemporary biopolitics has “developed”, and moreover, that the overall diagnosis of present Western politics and societies is coming dangerously close to what Agamben calls “*the state of exception becoming the rule*”. In such way, however, the transformation of biopolitics can be detected and articulated – it has “evolved”, speaking in Foucault’s terms, to the point of becoming *generalized to population* as its *subject*, i.e. not only *the individuals*, and not only *those individuals* in whom Agamben at first saw the ultimate carriers of new (post)subjectivity, namely, *the refugees* (and we might add here, *migrants, asylum seekers, non-workers, the sans papiers, “the excluded”, the unemployed, etc.*). Both moments are

10 FOUCAULT, Michel. Power Affects the Body. in *Foucault Interviews*. p.209.

11 Moreover, this law appears along the lines of continuity of contemporary US law in the last decade, as a specific, and certainly even more radical sequence of the US Patriot Act, voted out in September 2001, and of National Security Strategy of USA, from 2003, which to a major extent, in last instance, presents itself as *Realpolitik* of war.

present and articulated in Agamben, but the second one - that now shows the prevalence of contemporary phenomena of biopolitics - comes from Agamben's insight that *lawlessness* and *the-sphere-beyond-law* now appear as *constitutive of and for law*, and in such sense that *sovereignty* no longer signifies *the rule of law* but its *indefinite suspension*.

Bare life, therefore, would be this situation of, either permanently or partly, being exposed to the biopolitical violence, where, as Agamben writes, "the state of exception signifies the threshold where logic and *praxis* blur with each other, and pure violence without *logos* appears without any true reference."¹² Emphasizing, as well as Foucault, that Nazism and Stalinism represent two exemplary cases of biopolitics, Agamben goes on to say that "*in modern democracies biopolitics has passed a new threshold...because now it is possible to publicly say what Nazi's biopoliticians have not dared to say.*"¹³ The target of biopolitical domination is no longer specified and localized to certain groups or individuals - it is rather the case that in our epoch *all citizens*, in a peculiar, but radical sense, appear virtually as *homines sacri*.¹⁴ The example of the shift from Modernity to the new paradigm of biopolitics for Agamben are biopolitical events, such as September 11, 2001, and the way in which the US and the West in general, have begun to respond to it, and to constitute the state of exception as the *rule*. And such transformation refers not solely to techniques of control and surveillance, but to a specific reconfiguration of *politics to biopolitics*, where *all citizens are now its subjects i.e. objects*. In difference to Foucault, however, Agamben, in articulating his own proper answer, suggests that philosophical concepts, such as "*sovereignty*", "*law*", "*the state*", "*democracy*", "*subjectivity*", "*the people*", should be abandoned, and speaks of *new postsubjectivity*, ethics and community of "*whatever singularities*" that testify of "a pure humanity". Moreover, for Agamben, the future community, that is to be composed of such singularities, is imagined as a community of *non-citizens* ("*denizens*")¹⁵, and *beyond the sphere of the state and law*. In this respect, however, it seems that Agamben had not taken much notice of the differences within the tradition - those differences which Foucault calls two distinct possibilities of Modernity - and particularly a rethinking of the potentialities of *popular sovereignty*. This is because Agamben's critique of sovereignty (and then of law and the state), targets a specific interpretation, namely one that goes

¹² AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception*. p.40.

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. p.165.

¹⁴ Ibid. p.111.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End*. p.19.

from Hobbes and reaches to Carl Schmitt, and in doing so forgets the principally egalitarian rethinking of freedom expressed in Rousseau's well-known statement from *The Social Contract* that "*if the people simply promises to obey, it dissolves its character of being a people, as soon as there is a master, there is no longer the sovereign, and the body politic is destroyed forthwith.*"¹⁶ *It is here with popular sovereignty that constitution of the rule of law appears as tied with the democratic principle, referring to the sphere of autonomy and freedom, where sovereignty is presented as a symbol of political legitimacy.* Or, in a more contemporary framework, Andrew Norris notes that Agamben's emphasis that, for example, "the state of exception blurs with the rule of law in Nazism", maybe suggests that "*what is needed is rather legal security than the critique of law – and that fascist imitation of law results in inclusive exclusion of life, and not law itself.*"¹⁷

But these remarks certainly do not undermine Agamben's insight that Schmitt's formula i.e. that "the sovereign is *the one who decides on the state of exception*", is the moment which prevailed in contemporary politics as biopolitics, and with the situation that, in Western societies, *the state of exception is becoming the rule.* This moment has recently been taken up also by Simon Critchley, in his articulation that the US politics demonstrates and practices a specific *cryptoschmittianism*.¹⁸ It is precisely Agamben's discourse on *the police*, and his articulation that the police decides "from case to case", on arbitrary basis, that provides the tool for comprehending how contemporary biopolitics selectively uses law, and operates on the basis of voluntary generalization of the state of exception, both in the domain of domestic and international law. This simultaneously creates, what Agamben calls "*a zone of indistinction*" between the public and the private, and presupposes techniques of governing which have greatly transformed the idea of power and biopower as such.

Life, dignity, freedom and the common – towards a "positive biopolitics"?

With all this said, one might now reasonably ask – how could it possibly be plausible, or even imaginable, to rethink biopolitics as "*positive biopolitics*"? If we have seen how biopolitics appears as liberalism, then how biopolitics is articulated as the prevalence of the state of exception, how can we philosophically conceive a response to biopolitics

16 ROUSSEAU, Jean Jack. *The Social Contract*. p.57.

17 NORRIS, Andrew. "The Exemplary Exception", in *Politics, Metaphysics, Death*. p.272.

18 CRITCHLEY, Simon. *Infinitely Demanding*. p.11.

to be *positive biopolitics*? This attempt, however, has been undertaken by Michael Hardt and Antonio Negri, partly in the second part of their book *Empire*, and most notably in *Multitude*, but one can perhaps say this idea dates as early as in writings of Hannah Arendt (especially *The Origins of Totalitarianism*), and recently has also been taken up by Roberto Esposito, in his work called *Bios*.

We could say, as Miguel Vatter argues, that Hannah Arendt is the example of an *anti-totalitarian thinker of the biopolitical*,¹⁹ and that in such a way her project is one of *positive biopolitics*. Certainly, Arendt's political thinking counters totalitarianism on its own terrain, i.e. it moves towards identifying what in life poses a resistance to the totalitarian project - one of attaining total domination over life. This way, biopolitics in Arendt appears as the positive biopolitics that is *a resistance to domination*.

In his work *Bios* Roberto Esposito, borrowing from Jacques Derrida and then developing the concept of immunization,²⁰ attempts to articulate a radical transformation of biopolitics, and also to argue for a different i.e. *positive biopolitics*. In Esposito's view, such biopolitics, as *politics of life*, is the best contemporary response to *politics of mastery*, which is the negation of life itself. Rethinking the whole relation between the self and the community, Esposito illustrates negative biopolitics through the temptation of "purifying oneself from foreign bodies", as the attack against that which is *the other*. His answer lies in allowing us to think subjectivity outside and beyond liberalism, i.e. in conceiving that *bios* and *nomos* represent two constituent elements of *a single whole*, that assumes meaning from their interrelation. The source of positive biopolitics, therefore, is to a great extent decided in understanding that both the norm and the subject are a flow, as the potentiality of preservice of one's own normative power in yet unseen ways

Hardt and Negri – and at this occasion we mostly turn to their argument - reintroduce the force of Marx's, let us say, key argument – one about *the capitalistic system producing the basis for its own overcoming* (*Empire*). It is in such sense that these authors argue that *the multitude is an alternative that grows within Empire*²¹, that it is a heterogenous network composed of workers, non-workers, migrants and social movements, i.e. from a diversity of figures of social production. Multitude, therefore,

19 VATTER, Miguel. "Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt". *Revista De Ciencia Politica*. v.26, n. 2.2006, p. 137-159.

20 ESPOSITO, Roberto. *Bios*.

21 HARDT; NEGRI. *Multitude*. p.XIII.

appear as both a political and social force, structured by actors formed in the globalization processes, which present new potentialities for the rise of the political, the theoretical and the intersubjective space.

In a specific fashion, Hardt and Negri follow up both on Foucault's articulations about war and biopolitics - namely that *the concept of peace becomes the name for a permanent state of war* - and on Agamben's writings that *the state of exception is becoming the rule*. In such sense, they say that "one cannot escape the state of war within the Empire, and the end of this war does not seem near."²² War has become properly *ontological* i.e. it appears as a universal condition of contemporary society, always and everywhere ready to emerge, because violence is present as a constant potentiality, and this is also why *suspension of democracy has become the rule*. In attempting to reconcile Agamben's concept of biopolitics with Foucault's, in *Multitude* Hardt and Negri present us the thought that biopower is the power of sovereignty, and therefore, power of death (Agamben), but that it appears as power of governing and control over population (Foucault).

What is specific for Hardt and Negri, however, is rethinking biopolitics in terms of *political ontology*. Such ontology is presented as appearing with biopower, and is articulated along the lines of saying that here it is *being itself that is produced and reproduced*. This means that biopower of the contemporary Empire creates and restructures, governs and shapes being in practically all its manifestations, and moreover, that political ontology appears with biopolitics, as well as *vice versa*. It is here now that the decisive difference emerges - one that further enables Hardt and Negri to attempt to develop a *positive concept of biopolitics*. This is the differentiation between *biopower*, as power of ruling over life, as power of discipline and of production and reproduction of a diversity of aspects in governing over human nature - and *biopolitical production*, as a specific relation that is born through economic, cultural and political production, which as such arises as the inner potentiality of resistance to the Empire.

What does this mean? According to the authors, *biopolitical production* refers, first and foremost, to creation of "immaterial goods" i.e. *ideas, pictures, knowledge, forms of intersubjectivities and communication, affects and various types of human relationships* - and all this together appears as creation of *forms of life*. For Hardt and Negri, both *biopower* and *biopolitical production* engage social life in its totality (since both contain the prefix "bio"), but do say in very different ways. *Biopower* stands, as it were, *above society*, as *transcendent*, as a "sovereign authority", and forces

²² Ibid.p.4.

its order. *Biopolitical production*, in difference, is *immanent* to society and creates social relations through common forms of labor.²³ In such sense, the potentiality of biopolitical production is contained in the moment that “not only are working conditions becoming more and more common in the entire world”, but “the production of common social forms of life”, opens up a new field with a new force of resistance.²⁴ This is related to the so-called “second side” of globalization, for it enables the creation of *the common*, most significantly *common knowledge* and *immaterial goods*, from which, further, a new historical, political and cultural *subjectivity* with the name of *multitude* emerges.

Biopolitical creation, in difference to transcendent sovereignty of the Empire, opens up the possibility of rethinking *global democracy*, and transformation of the imposed *necessity*. In Hardt and Negri's view, this is the unveiled sense of *biopolitics* as such, the potential of its concept, and its structural possibility. Moreover, this is how biopolitics becomes the ultimate carries of the processes in which multiple spheres of intersubjectivities, otherness and its life, spheres of culture, politics and economy, arise as interrelated. This creates, what the authors call, *bioproperty*, as “property of life forms, which rely on production of codexes that *define life*”.²⁵ In similar fashion, Hardt and Negri write that “every reference to life today, must point to a *constructed life*, to *social life*”²⁶, with the emphasis on the moment of non-naturalness of the concept of “life”, and simultaneously to the potentialities of production of *new life forms*.

The common here appears as the significant mark and value created by and with *the multitude*, and as such does not exclude the concepts of singularity and individuality, but refers to a process in which *new subjectivities* emerge practically on all levels and in different forms of human creation and action. The “*flesh of the multitude*” (Merleau-Ponty's concept), or “*the life force*”, therefore, arises and is manifested in such movement in which through biopolitical production *new political*, *new cultural*, *new social* and *new economic subjects* overturn and then finally overthrow the power of biopower using the spaces and possibilities it has “collaterally” created. Moreover, such production, consequently, both influences and occurs in the domain of personality and one's specific life existence and in creating the spaces of the common. And that the appearance of new subjectivities falls with one with creation of

23 HARDT; NEGRI, op.cit., p.94-95.

24 Ibid.p.308.

25 Ibid.p.185.

26 Ibid.p.193.

the common, Hardt and Negri exemplify by saying this is a symbiotic relation of spiral movement - which constitutes *the democratic body as the body of the multitude*.

This “life force” moves from *culture* to *politics* and *vice versa*, in dynamic in which the originality and the unrepeatable character of each singularity interrelates with the common. This way, *the “life force”* of the multitude is *democracy itself* which therefore, for Hardt and Negri, also enables the creation of a *new legal theory*, i.e. of a theory which would be, in the international framework, both *postliberal* and *postsocialist*, a concept yet unseen. Claiming that for the articulation of such a new legal theory the traditional concepts of “the public” and “the private” are insufficient,²⁷ the authors argue that “the public interest” needs to be understood as coexistent with the multiplicity of singularities, and sovereignty articulated as *democratic sovereignty*.

Emphasizing that the theoretical paradigm of the post-world-war II international law has been destroyed in the last two decades, and replaced by the new global order of the Empire, Hardt and Negri argue that in this very movement both “the private” and “the public” have been greatly annihilated. In response, “positive biopolitics” i.e. the biopolitical production, returns back to the dignity and value of the individual, together with recreating the process of *intensification of the common* – which, consequently, leads to *social and political transformations*, and in last instance, appears as the path towards *new humanity*. Such global mobilization of the common, however, does not negate *the local character of each struggle*, which presents itself in *the local character of the multitude*, and as *democratic*, is significantly heterogeneous

How does this work? This is the difference Hardt and Negri draw, and then underline, between *the first multitude* and *the second multitude*. The concept of “the first multitude” refers to *the ontological multiplicity of the multitude as such*. This further means that such primary multitude is marked by atemporality, i.e. it exists *sub speciae aeternitatis*, and thus reveals *the primordial character of the structure of reality as multiplicity and multitude*. This would be to say that “the many” is ontological prior to “the one”, and that “the many”, moreover, is the initial state which, therefore, is the live testimony about how to proceed with articulating, conceptualizing and practicing the social and political *being*. As *the theoretical potential of the very meaning of sociality*, the “first multitude” presents *sociality* as the peculiarity of the human being, and in that way also the condition of appearance of “the second multitude”. The “second multitude” signifies *the political multitude*, and as such arises in a way

27 HARDT; NEGRI, op.cit., p.204.

of natural continuity of the ontological multitude, opening the space of creation and production.

Hardt's and Negri's project of alterglobal democracy of the multitude, therefore, appears through *the dialectics of selfproduction*, that occupies a significant place in the explanation how the movement from *biopower* to *positive biopolitics* occurs. On the mundane level, the example of the *internet*, together with *the social networks*, is presented as a good starting point i.e. *as the very image of the multitude*²⁸, which enables this self-production, and further, with political forms of, say, disobedience or differentiation, exemplifies the birth of *the political multitude*. Such political multitude, for the authors, is the very birth of new political subjectivity which through creation of forms of democracy arises as the alternative to biopower of the Empire. In difference to the self-sufficient, closed and apsolutized types of knowledge which function in the name of imperial biopower, the political and cultural multitude presupposes also, we could say, a community of critical intellectuals, an open structure of theory and knowledge, as one of the leading traces of *the common*. Moreover, it is precisely through such an undertaking that it becomes possible to articulate a discourse that can break the friend vs. enemy dichotomy, as the basis of contemporary biopower in the Empire.

In their work *Empire*, Hardt and Negri, reaching close to Agamben's articulation about the state of exception and a "police" discourse, emphasize that in the contemporary situation law and legality have become the question of *pure efficiency*, concluding that "perhaps the most significant symptom of such a transformation has been the development of the so-called *right to intervention*."²⁹ In saying that "the juridical transformations function as a symptom of modifications of biopolitical governing"³⁰, the authors once again refer to the need for rethinking the conceptions of both legal frameworks and legal practices as a task for the new political multitude. In this sense, however, the relation to law resembles to a certain extent the relation to culture in biopolitical production, where the authors remind us that "cultural singularities should not be viewed as anachronic survival of the past, but as equal participants in our common present."³¹ The concept of "positive biopolitics", therefore, *as politics of life*, reveals all articulations and

²⁸ HARDT; NEGRI, op.cit., p.XV.

²⁹ HARDT; NEGRI, op.cit., *Empire*. p.13-18.

³⁰ *Multitude*, p.26-29 and p.60.

³¹ *Ibid.*p.126.

practices which aim at constituting a new legal, political and cultural setting, first of all, in *new forms-of- life*.

TRUE DEMOCRACY AND POSITIVE BIOPOLITICS – POTENTIALITIES OF THE 21 CENTURY?

It is from such a perspective that our leading question about the potentialities of positive biopolitics in the 21st century can perhaps be appropriately addressed. In my view, *positive biopolitics* in our contemporary situation is closely tied with *rethinking and realization of true democracy*. This is even more so if one keeps in mind that the gap between (1) *the political elites* and *the people* is growing on large scale, and this is especially the case of Western societies today, but includes certain non-Western countries as well. Moreover, such movement falls in one with (2) the deepening of *social and economic inequalities* – which is why *class* has, partly thanks to the “Occupy” movement, become a *name* even in US – but also with (3) the growth of *animosity towards strangers, the others*, as can be seen in certain European countries. To my mind, the concept of “*true democracy*”, which Marx has left us, is suitable to respond to all of these three features which are the *par excellence* examples of the *biopolitical fracture in the 21st century*.

In his 1843. critique of Hegel’s *Rechtsphilosophie*, Marx speaks of “*true democracy*” (*wahre Demokratie*), attempting to articulate as what would be *fidelity* or *loyalty to democracy* (and it is not a matter of chance that here we hear the echo of Alain Badiou’s concept about “*fidelity to the event*”).³² Marx says that “...it is self-evident that all forms of state have democracy as their truth and for that reason are untrue to the extent that they are not democracy”³³ Such rethinking of “true democracy”, I think, can become both the theoretical and practical basis for an invention of new positive biopolitics, and much needed different conceptions of sovereignty and law as well, as strictly *egalitarian* in principle. True democracy, for Marx, reveals that democracy inherently is about *democratic self-determination* (what he calls *Selbstbestimmung des Volks*) as the leading trace of politics. Certainly this has to do with Miguel Abensour has called reactivating the moment of the political within Marxism³⁴ i.e. with the moment of articulation of what Alain Badiou calls “the event”. However, if we articulate that *politics is “now” and “many”*, and that “many” comes *before*

32 BADIOU, Badiou. *Being and Event*, Continuum. New York. 2006.

33 MARX; ENGLES. *Werke*, Band 4. p.464–465. Karl Dietz Verlag, Berlin.p.10.

34 ABENSOUR, Miguel. *La démocratie contre l’Etat. Marx et le moment machiavélien*. Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

“the one”, we can begin to see that the concept of “true democracy” does not signify exclusively, as Simon Critchley puts it, “subjective praxis in a situation”³⁵, but that it precisely opens the space for, and leads to forms of *association* which have both *life* and *legitimacy*.

This is to say that if we rethink “true democracy” as working from the space where one speaks and acts, as working towards or within “*the event*” (*of democracy itself*), we think of politics in terms of new political subjectivities, of new political aggregation in specific localities, of new political sequences. It is in such sense that Simon Critchley writes that politics means “...occupying and controlling the terrain upon which one stands, where one lives, works, acts and thinks...politics begins locally, practically and specifically.”³⁶ Moreover, we can argue that it is from a Marxian “true democracy” that both the imagination and invention of singularities, and the - seemingly opposite movement - of building “the spaces of the common”, come together in a specific fashion. The *state*, in this way, and most ultimately *law*, appear in the light of a live sense of “*the common*”, while norms arise as mutually binding and a matter of respect. If, for example - and in difference to the decline of law in contemporary neoliberalism which Foucault and Agamben describe - international law emerged as coming from the concept of “*true democracy*”, all the stakes are that world conflicts, both on “micro” and “macro” levels, would at least cease. Or, on a different level of thinking politics as established on binding *relationships*, if the concepts of “societies of control” (with domination of either the Empire, or “global oligarchy”, or “the market”, or however you wish to call it), were replaced with the concepts of, in words of Hannah Arendt, *politics as the freedom of life itself*, we might be closer to comprehending together positive biopolitics and true democracy.

Such thinking, therefore, refers to *new life forms* which simultaneously present and constitute *new forms of democracy* i.e. enable us to recall that both *the society* and *the state* can become *the live appearance of the self-determination of the people*. This way, the search for the new economic model (“after neoliberalism”), can, and moreover, should, in the wake of a new epoch, be accompanied by a reaffirmation of legal thinking on different grounds. The concept of *politics of life* which replaces the liberal concept of *politics of survival*, celebrates no longer “bare life” - and depolitization which has been undertaken in and through imperial biopolitics - but rather shows the potentialities of life, and realization of its forms in art, culture, philosophy, law, politics and intersubjective relations. (Here we

35 CRITCHLEY, Simon. “The Problem of Hegemony”, *Political Theory Daily Review*.

36 Ibid.

can remember Badiou's idea that four forms of life. i.e. forms of relation to the world, are art, politics, science and love).

The examples of how the EU, with its turbulences, no longer figures as a carrier and representation of democracy, have most recently and notably been taken up and articulated by Habermas (*On Europe's Constitution*), who explains that the EU has entered a *post-democratic era*, and the ultimate reason for this is the *monopolization* of the European project from the side of its *political elites*.³⁷ Similarly, we can recall Badiou's writings on the European constitution, and the reference to *strangers* which contains the so-called "anti-barbaric" statements,³⁸ as well as the entire debate about *equality*, or rather, *inequality* in EU's present development. The second example, namely, of current political and legal trends in the US, can be articulated in reference to the *growing lack of freedom* in this country – it is possible, in such way, to name a few cases, to assassinate, to indefinitely detain, to torture, to control finances, communication and information of people or to otherwise follow citizens.

Last but certainly not least, let me say that, however, the example of places like Brazil today, with the people who have taken politics into their hands – showing that "the excluded" do not in reality need to be excluded from the system – can serve *as one of live contemporary examples* of how it is possible to begin working towards what I have called "*true democracy*".

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Zur Verfassung Europas*, Suhrkamp, 2011.

³⁸ BADIOU. *The European Constitution*. ENS, 2005.

ONTOLOGIA DOS MONSTROS – ANTONIO NEGRI E AS QUESTÕES SOBRE A POLÍTICA E IMANÊNCIA

Miroslav Milovic

Professor titular do departamento de Direito da Universidade de Brasília, UnB

Doutorado de Estado em Filosofia - Université de Paris IV (Paris-Sorbonne)

Doutorado em Filosofia - Universität Frankfurt (Johann-Wolfgang-Goethe)

RESUMO: Enquanto Agamben e Foucault pensam a biopolítica como perigo, Negri vê nela um sentido emancipatório. Na obra dele a biopolítica vai ser pensada como a portadora de uma nova subjetividade emancipatória que se chama multidão.

PALAVRAS-CHAVES: Biopolítica. Subjetividade. Multidão.

ABSTRACT: While Agamben and Foucault think biopolitics as a danger, Negri sees in it an emancipatory sense. In his work biopolitics will be thought of as the bearer of a new emancipatory subjectivity called multitude.

KEYWORDS: Biopolitics. Subjectivity. Multitude.

Na segunda epístola aos tessalonicenses Paulo fala sobre a vinda do adversário de Deus, a vinda “daquele que se levanta contra tudo o que é divino e sagrado, a ponto de tomar lugar no templo de Deus, e apresentar-se como se fosse Deus”.¹ Mas, continua ele, “sabeis perfeitamente que algo o detém, de modo que ele só se manifestara a seu tempo. Porque o mistério da iniquidade já está em ação, apenas esperando o desaparecimento daquele que o detém.”²

A palavra é grega *katechon*, aquele que detém, aquele que se confronta com a vinda de Anticristo. Quem poderia ser o *katechon* hoje, neste novo tempo apocalíptico, talvez do capitalismo. A filosofia, o direito? Ou uma nova forma da soberania, como pensava Carl Schmitt, falando inclusive sobre o *katechon* no início do seu livro *Nomos da terra*. É possível pensar o *katechon* no sentido de uma nova subjetividade? E qual seria hoje a subjetividade capaz de se confrontar com a própria dramática, com a própria herança metafísica?

Muitas vezes ficamos sem resposta. Não existem os sujeitos, existem talvez só as condições da criação deles. Existe talvez só a vida nua exposta a morte, como a última referência da política. Como pensar a política além da vida nua? Existe uma outra referência, uma outra orientação para nós, testemunhas da Apocalipse?

Pode ser que o próprio discurso sobre a vida exposta a morte é só uma das últimas tentativas do capitalismo de nos marginalizar e criar as novas formas da soberania. Pode ser que a vida nua é só uma fantasia ideológica que mistifica o social contemporâneo. Assim pensa Negri falando obviamente sobre o projeto de Agamben.³ Eram, por exemplo, nus os operários e os estudantes dos anos 70, do século passado?⁴ Não, eram vestidos, tinham algo mais além da vida nua. Eram mulheres e homens antes de ser a vida nua. Somos, talvez, também mulheres e homens antes da vida nua. Antes da vida nua talvez ainda existe algo, talvez uma outra possibilidade da subjetividade.

A vida é talvez mais potente da nudez. A vida nua é talvez o contrário dessa potência⁵ a parte de um fetichismo que esconde as próprias possibilidades. Não era inatividade uma das últimas palavras de Agamben? O que poderia ser, então, este resíduo da esperança, algo

1 II Tessalonicenses, 2.4.

2 Ibid., 2.6-7.

3 NEGRI, A. Il mostro politico. Nuda vita e potenza, in: FADINI, U.; NEGRI, A.; WOLFE, Ch. *Desiderio Del Mostro*. Roma: Manifestolibri, 2001. p. 197.

4 ibid., p. 193.

5 Ibid., p. 195.

além da vida nua, o novo *katechon*? O que poderia ser, de novo, uma nova subjetividade? No mesmo lugar onde indica que somos homens antes de ser nus, Negri fala que somos monstros, antes de ser impotentes, reduzidos a vida nua. Quem são os monstros e os novos monstros de hoje? E o que poderia ser a potência deles, ou de nós hoje?

A tradição metafísica clássica, fala Negri, excluía os monstros da ontologia do conceito.⁶ Por aqui poderíamos iniciar. Uma outra leitura sobre o mesmo assunto pode ajudar. Falando sobre Platão Deleuze disse que a intenção de Platão não era somente a articulação ontológica e cognitiva do mundo, onde conhecer significa classificar e representar a ontologia. A intenção platônica era também excluir do mundo o que não representa, o que é puro simulacro, o monstro, o que não se encaixa, diria Negri nessa ontologia do conceito. Fazer a filosofia hoje seria salvar o simulacro, ou mostrar a possibilidade de uma outra ontologia, talvez dos monstros. Seria uma outra filosofia. Porque a filosofia com a própria metafísica e com o finalismo no sentido da realização dessa metafísica, estava legitimando assim a ordem existente, a ordem do poder poderíamos dizer. A filosofia era basicamente ao lado do poder, a teoria e a justificação dele. Excluía os monstros. Criava ordem e o medo dele. Como se livrar deste medo hoje? Como sentir a nossa vida na filosofia? É por aí onde reaparece a questão sobre uma outra subjetividade. Capaz de se confrontar com a metafísica herdada, mas capaz também de não recriar uma nova forma da colonização da vida.

Neste mesmo artigo Negri fala sobre os monstros comunistas e sobre os monstros biopolíticos. A reconstrução de uma outra política e de uma outra subjetividade poderia começar por aí. O que é o monstro comunista? E porque ele se transforma no monstro biopolítico produzindo uma outra forma da vida e aparecendo assim como uma possível subjetividade? Aqui está o início do projeto do Negri que termina na articulação política da multidão. Em lugar de se superar e se elevar até o Uno, a multidão sai da sombra dele. Um platonismo invertido de novo? Ou simplesmente uma possibilidade de pensar além dos poderes instaurados e representados?

Marx beyond Marx. Marx além do Marx. É o livro do Negri dos anos 70 onde poderíamos começar a discussão. A inspiração para Negri volta talvez ainda mais para o passado, chegando até Maquiavel e Spinoza. É uma outra perspectiva para finalmente chegar até Marx. E o subtítulo do livro é Lições sobre *Grundrisse*, quer dizer sobre os fundamentos da crítica da economia política em Marx. Quem é o Marx além das leituras marxistas, partidárias ou além dos próprios escritos

6 NEGRI, 2001, p. 184.

dele? Quem é o verdadeiro Marx? Marx do Capital, dos Manuscritos econômico-filosóficos, ou Marx do *Grundrisse*? Me lembro que no meu país, ex-Yugoslavia, a gente tinha muitas discussões neste sentido, antes dessa leitura do Negri, tentando de confrontar o verdadeiro Marx com marxismo e com os fracassos históricos ligados a este projeto. Porque o socialismo não deu certo? Existe ainda alguma possibilidade do socialismo ou temos talvez de repensar os paradigmas para uma ontologia do social. Por isso a gente precisa voltar a Marx de novo. Mas quem é o Marx além dessas leituras do passado? Na ex-Yugoslavia, quer dizer nos novos estados construídos Marx desapareceu. Na Europa Oriental desapareceu. Mesmo assim ele volta. Como monstro. Como convite para uma outra política. Para uma outra política? Mas, Marx não é o pensador da mudança econômica, criticando a emancipação política limitada, que ele encontra em Hegel? Marx do Capital e dos Manuscritos. E Marx político? Marx do *Grundrisse*? Por aí está o início de uma leitura que questiona economia e pensa uma outra possibilidade da subjetividade política.

É importante neste contexto entender a diferença que Marx está fazendo entre o labor e o trabalho. Aqui não coloco o conceito da “práxis” que os marxistas tentam resgatar contra uma reificação estalinista, porque ainda não fica claro se e como ainda podemos pensar este conceito. Labor cria os produtos que precisamos. Assim podemos entendê-lo como labor necessário que cria os *valores de uso*. No processo histórico, incluindo, por exemplo a acumulação capitalista, essa característica do labor desaparece. Ele se inclui na reprodução capitalista interessada na produção do mais-valia. Assim o labor se transforma no trabalho. O trabalho agora está criando o valor, a mais-valia. Estamos ainda nessa época dominada pela imposição do trabalho e da mais-valia. O labor mencionado fica integrado nessa reprodução capitalista, fica um categoria burguesa. Com outras palavras, o labor esta sendo roubado do trabalhador, do criador dos valores de uso e se transforma no capital.⁷ Assim ele se reifica, sendo dominado pela organização capitalista da produção da vida. O labor não é mais a característica de algo constitutivo, de uma subjetividade implícita. Subjetividade se transforma na objetividade, atividade fica não mais uma produção criativa, mais uma reprodução. O trabalho abstrato e não mais o trabalho vivo determina a reprodução do social. O mundo se transformou no mundo das mercadorias. A subjetividade, fala Marx em *Grundrisse*, é o próprio valor. O trabalho virou uma forma da reprodução

7 NEGRI, A. *Marx beyond Marx*. New York: Autonomedia, 1991. p. 80.

capitalista, uma categoria capitalista.⁸ Este trabalho abstrato ficou visível para Marx. O fato do trabalho abstrato determinar a reprodução social indica claramente que o capitalismo fica dominado por uma específica metafísica. Mas ele se esconde. O capitalismo, pelo contrário, se afirma como a sociedade emancipatória. A metafísica desapareceu da pesquisa e assim a metafísica capitalista. Nas universidades, por exemplo, onde se teriam de criar uma consciência social, a palavra metafísica quase desapareceu completamente. Mesmo as universidades criam assim um olhar fetichista.

Neste ponto da discussão, inclusive, se separam muitas perspectivas. Confrontar-se com o trabalho capitalista indo para uma perspectiva de ação, no sentido de Habermas, voltando para uma inspiração revolucionária, no sentido dos marxistas de grupo Práxis, ou voltar para o próprio Marx e as questões do trabalho vivo. Isso, de uma certa maneira vai renovar a perspectiva do social, que Hannah Arendt ainda vê com muita frustração.

Encima do trabalho vivo, para voltar a nossa discussão, está o trabalho morto do capitalismo. Encima da vida estão os parasitas. O Capitalismo não pode mudar essa situação. Depende do trabalho que o reproduz. As implicações disso vão ficar cada vez mais dramáticas no pensamento marxista. Essa presença do trabalho que constitui, mesmo sendo reificado abre talvez os sinais da esperança. O capital precisa do trabalho, mas os trabalhadores não precisam do capitalismo.⁹ Essa presença dos trabalhadores obviamente cria a crise que o capitalismo não pode resolver. Ela é a própria condição dele. Por isso. Mas no *Grundrisse* fala sobre o capitalismo no sentido de uma contradição viva. Por outro lado, o trabalho vivo cria um contexto social livre da dominação. É a possibilidade que Marx vê ligada só com a classe operária. Talvez, por aqui, apareça a possibilidade de uma outra produção da vida e do social. Aparece a imanência do trabalho além do lugar transcendental do capitalismo. Essa imanência que Marx no *Grundrisse* liga com a política. Uma possível política da imanência.¹⁰ O trabalho do Negri é uma continuação. Nos últimos trabalhos, incluindo Multidão por exemplo, se encontra: “o conceito de multidão pretende repropor o projeto político

8 JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria*. Lisboa, 2006, p. 110.

9 RYAN, M. Epilogue, in NEGRI, A. *Marx beyond Marx*. p. 193.

10 A questão dessa nova hegemonia tem muitos níveis. Par o direito, por exemplo, a questão se coloca também. Sair do poder constituído, onde o direito está integrado, para instauração de uma outra perspectiva jurídica. Do poder constituído para o poder constituinte. Alguns motivos de repensar a reflexão jurídica são muito bem visíveis na obra do Roberto Lyra Filho.

de luta de classes lançadp por Marx.”¹¹ O que quero aqui é entender este caminho e ver se podemos justificar uma possível ruptura com essas leituras de Marx.

Só até agora se vê que o trabalho vivo, produtor dos valores de uso, desaparece e se encaixa numa estrutura da produção dominada pelos valores de troca, do mercado, do abstrato. O abstrato domina o concreto. Isso é a verdade do capitalismo. Uma imagem hegeliana da dominação final do concreto. Isso não quer dizer que Marx, no final das contas, ficou no hegeliano. É só a diagnose da Modernidade que Marx ainda pode aceitar até um certo ponto. A modernidade, se vê uma vez mais, não chega até a própria verdade. O pensamento hegeliano é finalmente a ideologia moderna. O próprio título do livro *A ideologia alemã* significa que atrás dessa imagem moderna, hegeliana ainda está pulsando a potência, a possibilidade, a vida. Para as leituras marxistas Spinoza aparece por aqui, como vamos ver, como uma possibilidade muito mais inspirativa do que a herança hegeliana. Uma possibilidade mais próxima da imanência na relação entre a produção e a política.

A ideologia burguesa esconde, então, essa dominação capitalista sobre a produção. Romper com a ideologia, chegar até a verdade da imanência é o projeto marxista. Ainda é? Até onde podemos seguir Marx? E como pensar a revitalização do concreto, do imanente em nosso caso? O socialismo não deu certo. Já Trotsky falava que para classe operária ficou igual trabalhar para o capitalista ou para burocracia e o Estado. A classe operária e a auto-gestão nunca se afirmaram nos projetos socialistas. O socialismo neste sentido ainda não sai deste fetichismo da produção. Lembro-me quando se falava em favor da União Soviética e da competitividade dela no mercado mundial. O público brasileiro pode testemunhar uma experiência semelhante. O governo anterior falava com todo orgulho que o Brasil seria logo a quinta economia do mundo. E daí, poderíamos perguntar? A Suécia não é , por exemplo, a quinta economia no mundo, mas posso imaginar que muitos brasileiros iriam lá para viver. A esquerda que ainda fica fascinada pela economia e ainda mais pela economia do capitalismo fica longe de articular as alternativas. Marx talvez não é pensador da economia. Ou melhor dizer, não é só pensador da economia. É o que Negri quer mostrar. Pór isso Marx além do Marx, mas leituras do Grundrisse além das leituras do Capital. As interpretações econômicas do Marx criam uma forte reificação e podem ser chamadas estalinistas. Marx do Capital oferece uma interpretação econômica. Marx talvez ainda fica com essa interpretação economicista, reduzida, e por isso articula só a classe operaria como a subjetividade.

11 HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 146.

Uma perspectiva que Negri quer seguir está por aí. Ficar com Marx e com essa idéia do trabalho, com essa ontologia do social e não seguir as perspectivas onde em lugar do trabalho aparece ação, por exemplo, e as leituras de Habermas. Isso mistifica o social, talvez.¹² Então, Marx ainda , mas desenvolvendo uma perspectiva ontológica do trabalho vivo e não uma articulação economicista do trabalho. Por isso falei que talvez por aqui poderíamos repensar o conceito emancipatório de práxis das discussões marxistas ligando-o com o conceito do trabalho vivo.

Mas o que seria a subjetividade possível por aí? Aqui aparece a questão da política. Quem é, então, o Marx político do *Grundrisse* e até onde, de novo, podemos seguir as leituras políticas de Marx. Finalmente, por aqui aparecem os argumentos para entender por que para Negri a subjetividade possível hoje não é mais a classe operária mas a multidão. Não podemos esquecer a reconstrução econômica que ele está fazendo em *Marx beyond Marx* para poder avaliar melhor as possibilidades da multidão. Finalmente, o recado marxista vai ser uma unidade irreduzível entre a economia e a política.

A teoria sobre a mais-valia aponta uma relação social, uma relação da exploração. Assim o terreno da análise já fica político.¹³ Refere-se a uma relação inseparável entre a economia e política em Marx. Assim, fica claro porque o estalinismo prefere uma interpretação econômica de Marx. Essa interpretação deixa o espaço político vazio, preenchido sempre pelos novos poderes comunistas. De novo, no comunismo nunca se realizou a subjetividade constitutiva da classe operária. O poder político sempre ficou com partido ou com uma nova elite comunista. Procurar uma nova relação entre a produção e a política é o projeto para Negri que vai aproximar as pesquisas dele com Spinoza.

Mas a pergunta vai ser se neste processo ainda podemos afirmar a subjetividade da classe operária. Ela é ainda a referência no livro *Marx beyond Marx*. Ela tem que inverter a hegemonia da burguesia articulada com o trabalho imposto e a produção ligada á mais-valia. A nova hegemonia da classe operária é a confrontação com o trabalho em nome de não –trabalho. Em nome de uma produção ligada aos desejos que não recriam a dominação. Em nome de uma economia libidinal, diria Lyotard. Seria uma expansão ontológica, fala Negri, dos valores de uso feita pela “intensificação e elevação do valor do labor necessário.”¹⁴ Seria uma afirmação dos múltiplos projetos do trabalho vivo, uma

12 NEGRI, A. *Il mostro político*. Nuda vita e potenza, p. 208.

13 NEGRI, A. 1991. p. 61.

14 Ibid., p. 72.

auto-valorização dele. O projeto do comunismo é isso. O início de uma sociedade multidimensional. Seria o caminho entre as leis do valor rumo aos leis da auto-valorização. Assim além do Marx econômico do *Capital* e dos Manuscritos a gente encontra o Marx político do *Grundrisse*. Uma necessidade urgente, pensa Negri. E se é assim porque o projeto mudou? Porque a discussão sobre o trabalho vivo e a imanência vai para uma articulação da multidão? E o que resta de Marx neste sentido?

Seríamos loucos, fala Negri,¹⁵ se hoje nos referíssemos a auto-gestão, porque ela não significa nada agora. O mundo mudou. Em lugar de uma sociedade industrial temos uma sociedade pós-industrial. A gente não vê mais as fábricas, “não porque a fábrica desapareceu, mas se socializou, e neste sentido tornou se imaterial...”¹⁶ As fábricas eram relacionadas com a revolução industrial. Hoje somos testemunhas da revolução informacional. A fonte do trabalho pensa Negri, não é mais capital fixo, máquinas, fábricas e uma quantidade do trabalho. Estamos hoje nos fluxos do trabalho que se organiza e mostra criativo, comunicativo, global. Estamos assim no contexto do trabalho imaterial. Por aqui aparecem os motivos para uma releitura crítica do marxismo. O que resta do Marx é talvez só a inspiração, o esforço formidável de propor a idéia de uma subjetividade constitutiva, ou nas palavras de Negri, o esforço de propor o poder constituinte.¹⁷

Nessa nova articulação da produção aparece uma nova possibilidade de pensar a biopolítica. Enquanto Agamben e Foucault percebem a política como o perigo moderno, Negri com Hardt, vêem nela um sentido emancipatório. Em lugar da sociedade do trabalho da reprodução e do poder estamos na época da bioprodução, da biopolítica. A biopolítica vai ser pensada como a portadora de uma nova subjetividade emancipatória que se chama multidão. A presença do Negri no Fórum Social Mundial significa obviamente a esperança de que se trata de um projeto que pode ser realizado. Cabe a nos só “acelerar essa potência”.¹⁸

É importante entender aqui a diferença entre o biopoder e a biopolítica. A palavra *bios* está implícita nos dois conceitos. “Ambos investem a vida social em sua totalidade – donde o prefixo *bio* em comum –, mas o fazem de formas diferentes. O biopoder situa-se acima da sociedade, transcendente, como uma autoridade soberana, e impõe a sua ordem. A produção biopolítica, em contraste, é imanente à sociedade, criando

15 NEGRI, 1991, p.181.

16 LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro, 2001. p. 60.

17 NEGRI, A. *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 54.

18 Ibid., p. 461.

relações e formas sociais através de formas colaborativas de trabalho.”¹⁹ O biopoder é uma imagem do capitalismo industrial e a biopolítica uma imagem do capitalismo pós-industrial. Enquanto o biopoder articula uma reificação do social, a biopolítica, segundo Hardt e Negri, significa uma abertura para criatividade. É quase uma abertura ontológica. O capitalismo não conhece nenhuma ontologia. É o sistema que assimila a subjetividade constitutiva, o que aconteceu com o movimento operário. O sistema assim domina a vida. Podemos ouvir várias diagnoses, nesse sentido, sobre a colonização da vida pelo sistema no capitalismo. A biopolítica, afirma uma outra possibilidade. Vimos que Negri no livro *Marx beyond Marx* fala sobre uma expansão ontológica do valor de uso, seguindo as leituras políticas do Marx do *Grundrisse*. A produção múltipla, que não afirma uma possível subjetividade, mas a multidão traz uma outra referencia ontológica. A multidão deve transformar a resistência “numa forma do poder constituinte, criando as relações e as instituições sociais de uma nova sociedade” dizem Hardt e Negri no *Multidão*.²⁰ E colocam: “Ao longo deste livro, temos estudado as bases ontológicas, sociais e políticas do poder constituinte da multidão.”²¹ Mas fica aberta a pergunta: o capitalismo, mesmo sendo capitalismo pós-industrial, tem um plano ontológico? Aqui aparecem as dúvidas. A tese de que a gente encontra em Spinoza e Deleuze de que a política seja possível no plano da imanência Hardt e Negri erroneamente interpretam, acho, pensando que o capitalismo fosse este plano, da imanência. Assim no *Império* encontra-se a tese de que as análises “apontam para uma possibilidade de uma política global da diferença, uma política de fluxo desterritorializado num mundo liso, livre do rígido estriamento de fronteiras estatais.”²² E pouco depois continuam: “O mercado mundial estabiliza uma verdadeira política da diferença.”²³ Alguém viu este mundo global da diferença? O capital opera no plano da imanência²⁴ e mesmo o Bill Gates aparece como herói pós-moderno falando que todos somos iguais no mundo virtual.²⁵ Neste contexto muda o próprio conceito da revolução. “Não é que perca as suas características de ruptura radical, mas esta ruptura radical é subordinada, na sua eficácia, às novas regras de constituição ontológica

19 HARDT, M.; NEGRI, 2005 p. 135.

20 Ibid., p. 435.

21 Ibid., loc.cit.

22 HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 160.

23 Ibid., p. 169.

24 Ibid., p. 348.

25 Ibid., p.325.

dos sujeitos, à sua potência, que se organizou no processo histórico, à sua organização, que não requer nada além da própria força para ser real.”²⁶ A pergunta é se essa organização – que poderíamos entender como a hegemonia do trabalho vivo e articula conexão com o trabalho anterior do Negri – se realizou ou não. Os marxistas poderiam dizer que o Negri do Império esta traindo o Negri dos escritos sobre *Grundrisse*. Não se trata da questão da fidelidade, porque o próprio Negri fala que volta para *Grundrisse* não por causa da fidelidade, mas por causa do poder deste livro²⁷, ou poderíamos dizer por causa da potência que se revela nele.

A sociedade pós-industrial, a revolução informática abre as possibilidades para criação dos valores sem a mediação do capital. Hoje não é mais o caso de que o capital organiza o trabalho, é o trabalho que se organiza.²⁸ Assim o trabalho e o capital não são “os dois pólos da mesma relação de apropriação privada, antes representam ontologicamente o cheio e o vazio, a vida e o vampirismo.”²⁹ É possível pensar o trabalho vivo dentro do capitalismo, fora da mediação feita pelo trabalho abstrato. Finalmente, capitalismo é o primeiro sistema dominado exatamente pelo trabalho abstrato. O império pós-industrial articula as potencias da libertação? Porque parece que entrando neste mundo da informática muitas vezes estamos nos sentindo como Tocqueville entrando na democracia norte-americana, sentindo a mediocridade e a pouca independência do espírito.

Uma linha marxista da discussão poderia questionar a possibilidade dessa independência do trabalho vivo da mais ou menos explícita metafísica do capitalismo. Mas, criticando Negri assim, estamos talvez caindo num erro marxista que “não permite desenvolver o conceito do trabalho senão dentro do ponto de vista do capital.”³⁰ Marx do *Grundrisse*, mesmo sendo ainda a inspiração, finalmente ficou dentro de uma articulação economicista do trabalho. Por isso a única subjetividade que aparece no contexto das discussões de Marx é a classe operária. Marx “não desenvolveu suficientemente o conceito do ‘trabalho vivo’ como força ontológica”.³¹

Qual seria, então, uma abertura ontológica, uma “discussão produtiva” com Marx? São as palavras de Heidegger, na “Carta sobre

26 LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p.37-38.

27 NEGRI, A. 1991 p. 17.

28 NEGRI, A. 2008, p. 213.

29 JAPPE, A. op. cit., p. 260.

30 LAZZARATO, M.; NEGRI, A. op. cit., p. 88.

31 Ibid, loc.cit.

o humanismo”.³² Podemos nos lembrar disso, mesmo sabendo que Heidegger neste contexto quer articular uma crítica contra Sartre. Para Heidegger, pensar com Marx significa pensar fora da metafísica, e segundo ele, isso ainda não aconteceu em Sartre. Sartre só mudou o ponto de partida falando sobre a relação entre a existência e essência, mas ficou dentro dessa relação. A virada (*Umkehrung*) de uma proposição metafísica ainda fica dentro dela.³³ Por isso, o existencialismo sartriano ainda esta dentro da metafísica e não pode articular as possibilidades do humanismo. O existencialismo não é humanismo. E Heidegger tem razão, eu acho. Porque, o que significa a afirmação existencialista “de que estamos no plano onde tem só homens” (*ou il y a seulement hommes*). Os homens podem criar também os campos da concentração. O comunismo ainda não rompeu com a rigidez, com a identidade, com a metafísica. Então, temos de se colocar no plano onde principalmente, vai falar Heidegger em francês, existe o ser (*ou il y a principalement l’Être*).³⁴ A pergunta é se essa virada ontológica pode aparecer dentro do capitalismo. O próprio Heidegger tinha muitas dúvidas sobre isso.

O próprio Marx, mesmo falando sobre a revolução, articula a necessidade do capitalismo. Assim no contexto do conflito entre os Estados Unidos e o México Marx vai dizer: “Bakunin censura os americanos por fazerem uma guerra de conquista que é seguramente um golpe duro na teoria fundada na justiça e na humanidade, mas que é conduzida unicamente no interesse da humanidade... A independência de alguns californianos ou texanos espanhóis pode sofrer com isso, a justiça e outros princípios morais podem ser feridos : isso conta diante de tais realidades que são domínio da história universal? “³⁵Essa justificação do imperialismo vai ser o objeto das críticas anarquistas. Marx vê a teleologia histórica que o capitalismo está afirmando. Assim reaparece o hegelianismo e o sentido a priori da historia.³⁶ O capitalismo cria as condições para um mundo novo pensa Marx. O capitalismo prepara o mundo novo, confirmam Negri e Hardt, que só tem que se liberar das formas sociais anteriores. ³⁷Assim o capitalismo digital já cria as condições do comunismo. O capitalismo já é comunismo? O próprio Marx não chega até este paradoxo. Eu acho que Negri está consciente

32 HEIDEGGER, M. *Ueber den Humanismus*. Frankfurt: Victorio Klostermann, 2000. p. 32.

33 Ibid., p. 20

34 Ibid., p. 26

35 MARX, K. O paneslavismo democrático. Citado em *Os anarquistas julgam Marx*. São Paulo, 2001. p. 71 – 72.

36 Ibid., p. 76

37 ZIZEK, S. In *Defense of Lost Causes*. London, 2008. p. 352.

dessa impossibilidade. “O capitalismo se define... como a capacidade de transformar a ação do mundo vital em função do sistema.”³⁸ Quer dizer, o capitalismo nega a potência da vida e a subjetividade. E a subjetividade, que produz uma nova forma da produção ainda é o projeto aberto. Não entendo porque Negri neste contexto rejeita o conceito da auto-gestão³⁹ que tanto inspirou os marxistas ligados a *Grundrisse*. Finalmente, a nova auto-valorização do trabalho não é a outra palavra só para auto-gestão econômica e política? Finalmente aparecem várias vezes as ligações entre a multidão e o autogoverno autônomo.⁴⁰

O capitalismo só prepara uma transparência da história e as condições da revolução. Mas a revolução é ainda o projeto. O próprio capitalismo não é revolucionário. Cria os fetichismos e uma forte reificação do social. Isso é Marx. Não acredito que o capitalismo pós-industrial seja um outro capitalismo onde ainda não poderíamos pensar com Marx. Com Marx do *Grundrisse*, como o próprio Negri pensava no passado. O Marx que também vê que as questões da economia política colocam as perguntas sobre a nossa vida e não só sobre o trabalho. O Marx que também vê o comunismo como uma produção autopoética. Voltar para Marx e a idéia do trabalho, mas também voltar para a idéia do trabalho vivo anunciado em *Grundrisse*. O argumento crítico contra Marx seria ainda essa herança hegeliana e o fato de uma forte inclusão da classe operária no sistema. A confrontação com as formas identitárias da cultura obviamente tem que acontecer não só na economia. A questão da imanência não se identifica com a economia, com as formas identitárias da cultura. A economia, pensada como economia capitalista é só a articulação moderna da metafísica.

Uma outra linha, deleuziana, também poderia questionar a possibilidade da imanência no capitalismo. Aqui aparece Spinoza para Negri, Spinoza talvez muito mais político do que o próprio Deleuze. Assim no Império se lê que em Deleuze e Guattari “os elementos criativos e a ontologia radical da produção social permanecem insubstanciais e impotentes”⁴¹. Poderíamos dizer apolíticos. Quando falo que estamos vivendo num ambiente biopolítico, coloca Negri, quero dizer que a vida completamente interligada com a política.⁴² A interligação entre a produção e a política é um recado de Spinoza. Spinoza afirma a variedade

38 LAZZARATO, M.; NEGRI, A., *ibid.*, p. 76.

39 NEGRI, 2008, p. 139.

40 HARDT, M Negri, 2006, p.371.

41 *Ibid.*, p. 47.

42 NEGRI, *Goodbye...*, p.207.

do potencial material sem a necessidade de uma mediação dialética hegeliana que pretende restabelecer a identidade. Neste sentido, poderia ser muito mais inspirativo para as leituras marxistas e poderia ajudar contra a criação das novas identidades no mundo comunista. A metafísica de Spinoza, pensa Negri “é a declaração explícita, em todas as dimensões, da irreducibilidade do desenvolvimento das forças produtivas a qualquer ordenamento. Ainda mais ao ordenamento da burguesia.”⁴³ E um pouco depois: “O pensamento spinozista é apologia da força produtiva.”⁴⁴ O divino está por aqui, nessa imanência, nessa constituição do mundo. E o povo dele é a própria multidão.⁴⁵

Até hoje a esquerda não entendeu este recado espinozista de que a política não é mais partido, mas a parte do movimento, uma atividade rizomática. A esquerda se fechou, muitas vezes somos testemunhas do medo que ela mostra contra a dinâmica do sistema e a chegada dos imigrantes, por exemplo. Hoje a esquerda fica prisioneira do sistema e das corporações e não representa mais o mundo do trabalho.⁴⁶ É obvio que, por exemplo, hoje os sindicatos não articulam uma outra produção da subjetividade, mas lutam para preservar o trabalho dentro do sistema. A esquerda só fortalece o capitalismo. E teria que articular a própria hegemonia, que não pensa só a classe operaria mas todos os aspectos da sociedade. Num momento falando sobre o maoísmo, por exemplo, Hardt e Negri disseram que a luta deles, também, teria que superar uma relação conservadora e transformar-se em lutas biopolíticas voltadas para a transformação da vida social em sua totalidade.”⁴⁷ Seria uma democracia radical, porque é a democracia da potencia. Que se confronta com vários tipos da soberania das estruturas do poder no passado.

Então, poderíamos dizer fazendo um rápido resumo, o monstro comunista, no início. E agora os monstros da biopolítica. Da multidão. Não excluídos. Presentes, mas não criando uma nova metafísica da presença. Os sujeitos de uma nova ontologia dos movimentos que escapam aos conceitos. Os novos monstros. Os sujeitos possíveis de uma ontologia da diferença que o próprio Heidegger não aceitou. Um projeto impossível. Mas, talvez nessa impossibilidade se revela o próprio sentido da possibilidade. Da possibilidade do comunismo, talvez.

43 NEGRI, A. *A anomalia selvagem*. Rio de Janeiro, 1993. p. 189.

44 *ibid.*, p. 193

45 NEGRI, A. *O poder constituinte...* p. 189.

46 NEGRI, A. *Goodbuy...*, p. 110 – 113.

47 HARDT, M. NEGRI, A., *Multidão*, p. 169.

REFERÊNCIAS

- HARDT, M., Negri, A. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HARDT, M. Negri, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ueber den Humanismus*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.
- JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria*. Lisboa: Antígona, 2006.
- LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- NEGRI, A. *Marx beyond Marx*. New York: Autonomedia, 1991.
- NEGRI, A. *A anomalia selvagem*, Rio de Janeiro: editora 34, 1993.
- NEGRI, A. Il mostro político. Nuda vita e potenza, in: FADINI, U.; NEGRI, A.; WOLFE, Ch. *Desiderio Del Mostro*. Roma: Manifestolibri, 2001.
- NEGRI, A. *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- NEGRI, A. Goodbye Mr. *Socialism*, *Seven Stories Press*. London, 2008.
- Os anarquistas julgam Marx*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- ZIZEK, S. In *Defense of Lost Causes*. Verso, London, 2008.

A TERCEIRA NATUREZA. REFLEXÕES SOBRE O FUTURO DA NATUREZA HUMANA¹

Frédéric Vandenberghe

Autor da obra “Complexites du posthumanisme” Possui graduação em Ciências Sociais e Políticas - Rijksuniversiteit Gent (1988), mestrado em Sociologia - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris (1989) e doutorado em Sociologia - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris (1994). Ensinou em varias Universidades estrangeiras (UCLA, Manchester University, European University Institute, Brunel University London, Yale University e Université Catholique de Louvain-la-Neuve) e brasileiras (UnB, UFPE, UFRJ, IUPERJ). Atualmente é professor e pesquisador do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP, o sucessor do IUPERJ) na UERJ. Membro do Conselho Editorial de Dados, Revue du Mauss, Sociological Theory e European Journal of Social Theory.

¹ Tradução de André Magnelli, doutoranda em sociologia, IESP/UERJ. A tradução do artigo foi feita a partir do manuscrito em inglês. Foi publicada uma tradução francesa, com alguns aperfeiçoamentos, no livro *Complexités du posthumanisme: trois essais dialectiques sur la sociologie* de Bruno Latour. Paris: L'Harmattan, 2006.

RESUMO: Este artigo considera os desafios éticos no desenvolvimento atual nos campos de biotecnologia e medicina situados na intersecção entre sociologia e ética. Ao demonstrar como as intervenções tecnológicas alteram nossas concepções arraigadas de vida, morte e natureza humana, o autor avalia o futuro da natureza humana a partir da perspectiva habermasiana. Ele propõe uma noção de “terceira natureza” como uma marca convencional da humanidade e conclui com uma sugestão de mudança da cultura ao invés da natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Biotecnologia. Ética. Natureza Humana. Habermas.

ABSTRACT - At the intersection of sociology and ethics, this article considers the ethical challenges of current developments in the fields of biotechnology and medicine. Showing how technological interventions change our ingrained conceptions of life, death and human nature, the author evaluates the future of human nature from a habermassian perspective. He proposes the notion of ‘third nature’ as a conventional marker of humanity and concludes the article with a suggestion to change culture instead of nature.

KEYWORDS: biotechnology. Ethics. Human Nature. Habermas.

A TERCEIRA NATUREZA. REFLEXÕES SOBRE O FUTURO DA NATUREZA HUMANA²

Até recentemente, os seres humanos careciam de conhecimento e de capacidade para transformar e reconstruir a natureza humana. Eles podiam, portanto, tomá-la como evidente e considerá-la como uma precondição básica além de nossos propósitos e fora de nossa responsabilidade. Mas, agora que a própria natureza humana se tornou modificável e opcional, eles acabaram por perceber que não há mais quaisquer barreiras naturais à intervenção artificial e à engenharia tecnológica. Graças à revolução nas tecnociências, os humanos podem agora controlar a evolução humana, alterar a composição biológica dos humanos e de sua prole, e criar literalmente novas espécies que confundem as linhas e os tempos da evolução espontânea. Como criadores de humanos, os humanos tornaram-se deuses, ou, ao menos, como-deuses, não em sua sabedoria, todavia, mas em seu conhecimento e poder transformativo. Os humanos sempre fizeram história, mas não sob condições de sua própria escolha. Agora eles também fazem a biologia. Ao alterar a natureza humana em busca do lucro, as tecnociências curto-circuitam a história, aceleram a evolução e correm o risco de destruir a humanidade em nome da saúde. Uma coisa é clara, entretanto: “A biologia sob controle não é mais a natureza”³.

Já que a natureza não é mais um símbolo para os parâmetros dados de existência humana, natureza, humano ou não-humano, nós não podemos mais nos fiar nela para impor limites à empresa humana. Contudo, se quisermos assegurar que a humanidade não destrua as fundações biológicas da civilização, se quisermos, apesar de tudo, salvaguardar a idéia de *humanitas* e assegurar o futuro da humanidade, parece-me que temos que reinventar a natureza e reintroduzi-la como uma convenção normativa que estabelece os limites de sua reconstrução. Agora que as ciências naturais e sociais reconstruíram tecnologicamente a natureza e desconstruíram discursivamente as essências, pode parecer um pouco excêntrico e bizarro, entretanto, querer introduzir a natureza, mesmo como convenção. Agora que as fronteiras entre natureza e cultura, entre humanos, animais e máquinas, e também entre vida e morte, tem sido

² Tradução de André Magnelli, doutoranda em sociologia, IESP/UERJ. A tradução do artigo foi feita a partir do manuscrito em inglês. Foi publicada uma tradução francesa, com alguns aperfeiçoamentos, no livro *Complexités du posthumanisme: trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*. Paris: L'Harmattan, 2006.

³ STRATHERN, M. *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Technologies*. Manchester: Manchester University Press. 1992. p.35.

erodidas, pode parecer desrazoável e extemporâneo querer reintroduzir a distinção entre natureza e cultura como um contexto convencional que fundamenta a sociedade. E no entanto, para estar do lado seguro e evitar a modificação da natureza humana para além do reconhecimento, eu gostaria de sugerir que, ao invés de modificar a natureza, nós comecemos por mudar a cultura.

Já que a natureza tornou-se opcional, necessitamos de uma decisão consciente de moralizar a natureza humana, e não de reconstruí-la – uma decisão que tomamos sabendo que poderíamos também agir de outra forma. A fim de reduzir a contingência da natureza, gostaríamos de propor uma redefinição da natureza humana como alguma coisa “sagrada”, ou, ao menos como algo que inspira receio e merece respeito e, portanto, que não deve ser experimentado ou adulterado sem precaução.⁴ Ou, como Hans Jonas diz numa veia quase-teológica: “Devemos reaprender de novo a temer e tremer e, mesmo sem Deus, aprender a ter medo do sagrado”⁵.

Embora eu tenha utilizado intencionalmente o termo “sagrado”, não quero perseguir, todavia, a estratégia teo-conservadora da sacralização da natureza, mas sim a neo-humanista da moralização da natureza. Despido de seu envelope místico, o núcleo racional da intuição religiosa pode ser resgatado, penso eu, através de uma linguistificação conseqüente, de uma imanentização e secularização do sagrado. Diferentemente da sacralização do sagrado, que pressupõe de alguma forma que a natureza humana é divina e que somente Deus tem o direito de reconstruir a natureza humana, a moralização da natureza é humanista em intenção e propósito. Ela aceita que os humanos têm o direito de reconstruir a natureza, mas ressalta que esse direito tem que ser balanceado por um dever de preservar a natureza humana e de defendê-la contra o controle arbitrário. Usando os termos weberianos⁶, podemos dizer que a moralização da natureza é, primeiro e sobretudo, projetada e compreendida como uma “ética da responsabilidade”, e não simplesmente como uma “ética da convicção”. Se ela aceita, por princípio,

4 Se a tentativa de reconstruir tecnologicamente a natureza é moderna, a tentativa de redefinir o humano em termos de natureza humana não o é, como Gernot Böhme notou corretamente: “No passado, diz ele, podia-se deixar de lado o que era a natureza humana. Na modernidade, os humanos não se definem, de fato, em termos de natureza, mas sim em termos de racionalidade, razão e espírito, porque essas são as faculdades em que eles reconhecem a autodeterminação. Hoje, entretanto, a natureza tem de ser explicitamente trazida e relacionada à autocompreensão dos humanos”. Böhme, G. “Kritische Theorie der Natur”, *Zeitschrift für kritische Theorie*, 12. 2001. p. 65-66.

5 JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1987. p.218.

6 WEBER, M. *Politik als Beruf in Max Weber Gesamtausgabe, I/17. Tübingen*: Mohr. 1919/1992.

a transformabilidade da natureza humana, é apenas para abrir os fins e os meios das tecnociências à discussão e ao escrutínio público. Estando dado que se subscreve, o mais enfaticamente, ao “princípio da precaução”, ela não absolve os políticos e cientistas de suas responsabilidades, mas sim os incita a levarem explicitamente em conta as consequências não-intencionais, imprevisíveis e potencialmente incontroláveis das decisões tecnológicas dentro de suas decisões prudentes.

Em uma era de alta reflexividade, as concepções tradicionais da natureza não podem obviamente ser simplesmente restauradas. Defender uma concepção tradicional de natureza numa maneira tradicional seria equivalente ao fundamentalismo.⁷ E levar-nos ia para nos aproximar perigosamente do romantismo reacionário de (algumas versões) “ecologia profunda”. O que precisamos não é de uma “segunda natureza”, mas sim de uma “terceira natureza”, ou seja, de uma natureza posta conscientemente pelo espírito, vista como uma concepção altamente reflexiva, conscientemente formulada, convencional e consensual, nômica e nórmica. O que penso é numa espécie de atualização comunicativa, para a era da genética, da teoria kantiana dos postulados da razão prática⁸. Para Kant, os postulados da razão prática não são dogmas teóricos, mas sim condições necessárias para a obediência de um ser finito às leis morais que determinam a sua vontade em geral e o imperativo categórico em particular. Como é bem conhecido, a (segunda) formulação do imperativo categórico estipula que devemos sempre agir “de modo a tratar a humanidade, em nossa própria pessoa ou na pessoa de outro, enquanto um fim em si mesmo, e nunca simplesmente como um meio⁹, sempre como uma pessoa e nunca como uma mera coisa. Esse imperativo permanece válido, é claro, para os humanos da era da reprodutibilidade técnica, mas, ao contrário de postular a existência de Deus, da liberdade e da imortalidade, eu gostaria de sugerir que introduzamos a natureza humana como um postulado teórico da razão prática e uma pressuposição normativa da “gen-ética”.

7 Giddens define o fundamentalismo como a tentativa de defender a tradição de uma maneira tradicional. Sem pudor, estou tentado a acrescentar que, em seu último e mais leve trabalho, ele define o socialismo como uma maneira estatista de defender o estado contra o livre mercado e propõe a terceira via e o novo trabalhismo como um tipo de compromisso histórico entre liberalismo e socialismo, visando defender o Estado abrindo-o ao livre mercado. Giddens, A. “Living in a Post-traditional Society”, pp. 56-109 in Beck, U., Giddens, A. and Lash, S.: *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press.1994.

8 KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft, in Werke, *Band IV*: Wiesbaden: Insel Verlag. 1788/1956. A215-241

9 KANT, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in Werke, *Band IV*. Wiesbaden: Insel Verlag). 1785/1956a BA67.

A gen-ética é compreendida aqui, junto com Habermas¹⁰, como uma divisão bio-ética da “ética das espécies” (*Gattungsethik*), que define, convencional e consensualmente, a natureza do humano e, dessa forma, estabelece os limites normativos à liberdade humana para alterar tecnologicamente a natureza humana e mudá-la além do reconhecimento.¹¹ A intenção de uma gen-ética moderna e modernista é, obviamente, de proibir, uma vez por todas, a engenharia genética ou outros experimentos humanos em bio-, ciber- e nano-tecnologia, mas sim de regulá-las. Como Wolfgang van den Daele¹² disse com razão: “O que foi posto tecnicamente à nossa disposição pelas ciências deveria ser tornado novamente indisponível pelo controle normativo”.¹³ Dessa perspectiva gen-ética, a definição da “terceira natureza”, que é contrafactualmente válida para toda a humanidade, deveria ser formulada e validada consensualmente numa “situação ideal de discurso” e introduzida como uma precondição necessária da razão prática e como uma garantia de que os humanos não tratem os seres humanos e seus genes como simples meios para seus próprios fins ou os fins de outros, dando o devido respeito à dignidade (*Menschenwürde*) da pessoa humana.¹⁴ Naturalmente, não podemos antecipar quais seriam

10 HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/Main: Suhrkamp. 2001.

11 A ética das espécies representa, de fato, o ramo normativo-avaliativo da antropologia filosófica que busca responder à questão metafísica: “o que e por que a humanidade deveria ser; por que o humano deveria ser mantido tal como a evolução o produziu e por que seu material genético deveria ser respeitado; ou, em suma, por que aí deveria estar a vida em primeiro lugar?” Jonas, H. *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1987. p. 48. Habermas (*ibidem*, p. 70-80) introduziu recentemente a ética das espécies como um “núcleo” de sua ética do discurso. Se a ética do discurso lida com “questões morais”, isto é, com questões que pertencem à justiça e são universalmente válidas, a ética lida, em seu vocabulário, com “questões éticas” que pertencem à “boa vida” de um indivíduo ou de uma comunidade. Diferentemente das normas, as visões da boa vida não são válidas universalmente, mas estão ligadas apenas a indivíduos e comunidades particulares. Embora a ética das espécies lide com questões éticas, essas questões são relevantes para a comunidade universal de seres humanos. Falando tecnicamente, a ética das espécies lida, assim, com o valor ético de uma forma moral de vida.

12 VAN DEN DAELE, W. *Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe, Wechselwirkung*, 21, 103-104. 2000. pp. 24-31.

13 Essa linha ecoa em outra: O que foi desregulado pelo mercado deveria ser re-regulado pela política. No mesmo sentido em que a regulação política do mercado não significa eliminar o mercado, a regulação normativa das tecnociências não significa abolir a autonomia da investigação científica, mas sim forçar os cientistas a levar em conta as consequências não-intencionais e inaceitáveis das experimentações científicas com humanos. O apelo por uma regulação normativa das tecnociências não é anticientífico. “É outra coisa que a expressão de bolorenta resistência antimodernista. [...] A perspectiva não é a do re-encantamento, mas sim a de um devir reflexivo da modernidade que se torna esclarecida acerca de seus próprios limites” (*ibidem*, p. 49-51).

14 Nas *Fundações dos Princípios Fundamentais da Metafísica dos Costumes*, Kant opõe valor à dignidade e define a dignidade da pessoa humana como um valor absoluto que não pode ser comparado a qualquer outro valor

os resultados de tais discussões contra-factuais, mas podemos, todavia, presumir com segurança que os participantes decidirão consensualmente, por exemplo, que a engenharia genética com intenção eugênica, a clonagem humana e o cruzamento entre animais e humanos entram em conflito com as ideias comumente aceitas acerca da identidade e da dignidade dos seres humanos. Seja como for, a intenção de redefinição ético-discursiva da natureza humana não é tanto de definir, uma vez por todas, o que significa o ser humano, quanto de decidir acerca de quais as intervenções tecnocientíficas na natureza humana que são incompatíveis com a “humanidade da humanidade”¹⁵, isto é, com a identidade de si de uma humanidade que se define distinguindo-se, ao mesmo tempo, da natureza e do animal, ainda que reconheça que o humano emergiu da natureza e permanece um animal.

Saber que poderíamos reconstruir a natureza humana e decidir conscientemente não fazê-lo tendo por base discussões normativamente orientadas e cientificamente informadas entre cientistas, cidadãos e políticos acerca das consequências e riscos não-intencionais, imprevisíveis e incontroláveis com os quais a humanidade se defrontaria caso tivesse autorizado sem restrições a clonagem dos animais ou a engenharia genética: esse é o prospecto de uma política gen-ética que leva a sério o princípio da precaução. O que é necessário não é simplesmente uma pesquisa sobre o que os cidadãos pensam acerca das biociências – 44% dos franceses confunde-as, de alguma maneira, com alguma fitoterapia –, mas sim um debate aberto do qual tomem parte cidadãos, cientistas e políticos¹⁶. Tendo sido informados sobre os cientistas sobre o que é possível do ponto de vista tecnocientífico, os cidadãos e os políticos dizem aos cientistas o que é desejável do ponto de vista normativo e, juntos, eles tomam uma decisão bem informada e fundada para que haja ação ou não. Reformulando o comentário de Beck acerca do princípio de precaução, obtemos a seguinte sugestão ética: “Ainda quando não sabemos o que temos de saber [sobre as consequências possíveis da reconstrução tecnocientífica da natureza humana], nós temos, todavia, de decidir [sobre a base de um conceito de natureza humana definido convencionalmente e validado consensualmente], que não decidimos e

e, portanto, está acima de todos os valores (*über allen Preis erhaben*): “No reino dos fins todas as coisas têm valor ou dignidade. Tudo que tem um valor pode ser substituído por alguma outra coisa equivalente, por outro lado, tudo que está acima de todo valor e, portanto, não admite qualquer equivalente, tem uma dignidade” (Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Band IV. Wiesbaden: Insel Verlag. 1785/1956a, A93).

15 MORIN, E. *La méthode. Vol. 5: L’humanité de l’humanité. L’identité humaine*. Paris: Seuil. 2001.

16 HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1971. p.104-145.

tomar uma decisão quando decidirmos [não permitir a reconstrução da natureza humana]"¹⁷.

1 SUBPOLÍTICA E A PERFORMANCE TECNOLÓGICA DA MORALIDADE

Aprender? Ou não aprender? Essa é a questão gen-ética da era. Deveríamos adaptar nossas normas ao mundo ou o mundo a nossas normas? Deveríamos adotar uma atitude cognitiva em relação às normas, revisando-as pragmaticamente quando as circunstâncias demandam e redefinindo oportunisticamente nossa visão de humanidade, ao passo que a natureza humana é ocasionalmente reconstruída pelas tecnociências? Luhmann^{18?19}. Ou deveríamos talvez nos ater teimosamente às nossas normas, manter nossas intuições normativas contra todas as possibilidades e insistir sobre a dignidade da pessoa em re-regular normativamente as tecnociências?²⁰

Devo admitir que estou cindido internamente. Olhando para o futuro e os riscos sem precedentes com os quais a humanidade se defronta, sinto-me inclinado a destacar a validade incondicional de nossas normas, intuições normativas e visões de humanidade. Entretanto, olhando para o passado, observo como as nossas normas e intuições normativas têm sido periodicamente revisadas quando os avanços tecnocientíficos requereram, e como, ao manipular os corpos, os cientistas têm também manipulado nossas normas e redefinido performativamente nossas visões de humanidade. Inicialmente, a dissecação dos cadáveres por Mondino e Versalius foi condenada pela Igreja enquanto um claro caso de profanação, que frustraria a ressurreição do corpo, mas, no fim do século XVII, a abertura do corpo tornou-se geralmente aceita pelas frações educadas da população que assistia *en masse* os teatros anatômicos e os gabinetes de curiosidades²¹. Mais para perto de nós, o transplante de órgãos, que foi também originalmente atacado como inaceitável moralmente, tornou-se rapidamente estabelecido como uma prática venerada, ainda

17 BECK, U, Bonß, W. and Lau, C. "Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme", pp. 11-59 in Beck, U. and Bonß, W. (eds.): *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2001. p.40.

18 LUHMANN, N. *Normen in soziologischer Perspektive*. Soziale Welt, 20. 1969. p. 28-48.

19 "As expectativas que são adaptadas à realidade, em caso de decepção, são experimentadas e tratadas como cognitivas. O oposto vale para as expectativas normativas: não se as abandona quando alguém age contra elas. [...] As expectativas normativas são caracterizadas por uma determinação em não aprender em caso de decepção." Luhmann, N. *Rechtssoziologie 1*. Reinbeck: Rowohlt. 1972 p. 42-43.

20 HABERMAS, J. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1998. p. 243-256.

21 LE BRETON, D. *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*. Paris: Métailié. 1993. p.169-219.

que tenha redefinido nossas visões de vida e revisado nossas definições da morte.²²²³ Antes de 1968, a morte está reconhecida pela ausência de sinais facilmente detectáveis, tais como pulso e respiração. Para facilitar a aquisição de órgãos viáveis de doadores potenciais, a morte foi redefinida, em 1968, em termos de coma irreversível. Recentemente, novas definições de morte tem sido propostas, de modo que bebês e neo-mortos (“*faux vivants*”) com funções cerebrais inferiores, mas sem as superiores, podem ser declarados oficialmente com morte cerebral antes de morrerem. Essa nova “performance” de morte implica que, em termos legais e técnicos, um cadáver com morte cerebral, batimentos cardíacos e respiração é considerado vivo até que os órgãos sejam “colhidos” e a máquina finalmente desligada.

A fertilização *in vitro* é outro bom caso que nos instrui acerca da obsolescência de nossas visões do humano e de nossas resistências normativas em mudar a natureza humana. Em 1978, o primeiro bebê de proveta, Louise Brown, nasceu na Grã-Bretanha. Até então, era considerado impensável que um ser humano pudesse ser concebido sem intercurso sexual, e visto como inaceitável normativamente que um ser humano pudesse ser fabricado numa placa de Petri e implantado numa mãe de aluguel. Fazer sexo, transmitir genes e dar a luz indicavam uma sequência natural que não poderia e, *a fortiori*, não deveria ser mudada. Mas o que era, até ontem, considerado impensável e inaceitável, tornou-se quase geralmente aceito hoje, como pode ser obtido a partir do fato de que, desde 1978, cerca de 50.000 bebês de proveta nasceram ao redor do mundo. Inclusos no direito de auto-determinação de casais sem filhos, a FIV (fertilização em vitro) e outros bebês fabricados por técnicas, tais como a IAD (inseminação artificial por doador), TIG (transferência intratubárica de gametas) e TIP (transferência intratubárica de zigotos), tem se tornado uma opção para casais sem filhos e também, crescentemente, para mães solteiras e casais homossexuais. A velocidade com que o transplante de órgãos e a inseminação artificial tem sido difundidos pela sociedade e aceitos pela população em geral, mostra que a meia-vida de nossas normas está em franco declínio. O que é considerado como inaceitável e intolerável hoje pode muito bem parecer como normal e benéfico amanhã. Deixando de lado os tecno-industriais, raelianos²⁴

22 KIMBRELL, A. *The Human Body Shop. The Engineering and Marketing of Life*. New York: Harper Collins. 1993. p. 34-44.

23 SHARP, L. *Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self*, *Medical Anthropology Quarterly*, 9, 3. 1995. p. 357-389.

24 O Raelianismo é uma seita religiosa criada pelo ex-jornalista esportivo francês Claude Vorilhon (ou Raël), que afirma ter tido contatos com extraterrestres de uma planeta chamada Elohim em diversas ocasiões.

e outros mutantes²⁵, presumo que, atualmente, a maioria das pessoas, se não todas, é contra a clonagem humana, e, no entanto, quase prevejo que, em dez ou vinte anos, os seres humanos serão clonados por razões terapêuticas e a clonagem será uma das mais lucrativas indústrias. Ora, nas palavras de um médico indiano: “Daqui a dez anos, serei capaz de fazer crescer seus fetos como pipoca” (citado em Cohen²⁶).

Embora o filósofo em mim esteja tentado pela perspectiva kantiana de um Habermas e inclinado a começar a pregar, como um humanista não-reconstruído, acerca da *Unantastbarkeit* [inviolabilidade] da dignidade humana, o sociólogo em mim quer corrigir a ingenuidade do filósofo e esclarecê-lo sociologicamente sobre os limites do Iluminismo. Tal análise sociológica dos limites do Iluminismo filosófico não visa minar suas premissas, mas sim fortalecer suas promessas: a emancipação de e através da razão (*Aufklärung*), antes que a partir dela (*Ablklärung*), como sugere maliciosamente Luhmann²⁷ – que permanece a perspectiva de uma teoria social crítica que apresenta uma análise informada filosoficamente e orientada normativamente dos riscos tecnocientíficos de desumanização e alienação no capitalismo tardio e nas sociedades consumistas pós-industriais. Que uma crítica da alienação somente é possível se e na medida em que a alienação do ser humano não for total, é evidente por si mesma. Na medida em que os seres humanos são humanos e resistem à auto-objetivação total, eles podem, em princípio, criticar o sistema, mudá-lo a partir de dentro e reorientar praticamente o seu curso. O poder nuclear, a engenharia germinativa e a clonagem não podem ser desinventadas, mas, confrontados com as “incertezas manufaturadas” (Giddens) e os perigos da sociedade de risco global, os cidadãos podem ainda exercer pressão sobre os políticos por eles eleitos e pressionar democraticamente por uma regulação normativa das tecnociências.

Raël explica a criação dos humanos como tendo sido feita pelos extraterrestres, usando o DNA deles. Em 2002, Clonaid, um empresa ligada aos Raelianos, anunciou ter produzido o primeiro clone de um ser humano.

25 No Manifesto dos mutantes, o princípio de não-precaução é explicitamente defendido: “Queremos criar agora espécies, usar clones humanos, escolher nossos genes, formatar nossas mentes e corpos, controlar germes, devorar banquetes transgênicos, doar nossas células extras, ver em infravermelho, escutar ultrassom, sentir feromônios, cultivar nossos genes, substituir nossos neurônios, fazer amor no espaço, conversar com robôs, testar estados modificados da consciência, adicionar novos sentidos, nos próximos, subsistir vinte anos ou dois séculos, viver na Lua, nos instalar em Marte, tornar-se familiarizado com as galáxias” (www.ifrance.com/mutation).

26 COHEN, L. “The Other Kidney: Biopolitics beyond Recognition”, *Body & Society*, 7, 2-3. 2001. p. 23.

27 LUHMANN, N. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1992. p. 42. *Aufklärung*, not *Ablklärung* – Reconstrução, não desconstrução. O jogo de palavras poderia ser traduzido liberalmente em outro: *ReKantar*, e não *decantar do Iluminismo*.

Reflexão e resistência pessoal são sempre possíveis e sempre necessárias, mas não suficientes. É necessário não apenas um comportamento ético, mas também a elucidação sociológica das “sub-políticas” das ciências biotecnológicas que impõem tecnologicamente decisões fundamentais que dizem respeito a cada indivíduo sem qualquer legitimação, sem qualquer controle e sem qualquer consulta parlamentar. Expondo o poder político e a biopolítica do complexo médico-industrial, Ulrich Beck²⁸ compara a política do *fait accompli* da medicina com a revolução social silenciosa e não-democrática: “A despeito de toda crítica e de todo ceticismo, o que continua a ser possível, mesmo tomado por evidente, na área da medicina, se transferido para as políticas oficiais, seria equivalente ao escândalo de implementar simplesmente decisões fundamentais sobre o futuro social que fazem época, enquanto ignoram o parlamento e a esfera pública, tornando irreal o debate sobre as consequências, em virtude de sua realização na prática”.

A fim de regular normativamente e domesticar socialmente as tecnociências, a análise sociológica dos mecanismos despolitizadores e dos processos subpolíticos, que ignoram os pesos e contrapesos da democracia parlamentar, tem que ser suplementada pela crítica social e pela reforma política. Uma vez que as demandas políticas de uma regulação moral das tecnociências serão formuladas e estabelecidas por meio da lei, a reforma política será, em todo caso, implementada pela formulação de normas juridicamente vinculantes. Muito embora a luta seja, em última instância, espiritual, ela será travada primeiro como um embate legal.

2 AS LADEIRAS ESCORREGADIAS DA EUGENIA LIBERAL

Embora possamos contrafactualmente presumir que existe uma consenso normativo acerca das normas éticas de decência, e que tal consenso virtual é suficientemente sólido e universal para justificar a proibição da engenharia germinativa com intenção eugênica ou a clonagem humana com propósitos reprodutivos, uma análise sociológica dos limites da moralização da natureza nos informa que não podemos confiar no consenso para regular as biociências e assegurar que os humanos não serão engenhados e clonados geneticamente na próxima década e além. As normas somente são coercitivas e vinculantes na medida em que os projetos técnicos permanecem no domínio da ficção científica. Uma vez que o desenvolvimento tecnológico tenha se transformado de ficção em fato, os julgamentos morais tendem a se tornar ambíguos e o tabu sobre

28 BECK, U. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986. p. 335-336.

a reconstrução da natureza humana desaparece rapidamente na maior parte da população. Normalmente, os propósitos médicos têm sido a ponta de lança para as intervenções tecnológicas na natureza humana. Usando a linguagem militar para descrever os efeitos desmoralizadores da medicina, Wolfgang van den Daele²⁹, um membro distinto do comitê de bioética do Parlamento alemão, considera “a intervenção médica como o flanco aberto de todos os tabus concernentes à natureza humana”. Efetivamente, a história das ciências médicas e da indústria biomédica no último quarto do século mostra que as intervenções e terapias médicas – do transplante de órgãos humanos e do implante de óvulos artificiais via fertilização *in vitro* até, provavelmente também, a engenharia de células tronco – têm sempre proporcionado a justificação inicial para as transgressões técnicas os limites sacrossantos. A razão para as transgressões regulares das normas vinculantes feitas pelas tecnologias biomédicas deve ser encontrada no fato de que a boa saúde triunfa geralmente sobre todos os outros valores. Como resultado, “uma ética de respeito rigoroso pela naturalidade da natureza humana não pode ser defendida contra interesses das pessoas pela vida e boa saúde”³⁰. A valorização da boa saúde e a promessa da indústria farmacêutica em curar as doenças explica por que as regulações normativas são sempre provisórias e por que as proibições tecnológicas, tais como as atuais sobre DGP (diagnóstico genético pré-implante) e engenharia celular somática, devem ser lidas e compreendidas, antes, como “moratória”³¹, que pode e será quitada quando, e tão logo, estiver disponível um terapia médica para cura. Sobre essa base, não podemos apenas esperar que algumas de nossas resistências normativas à genômica desaparecerão num futuro próximo, mas podemos também quase prever que o interesse de reduzir o sofrimento e as promessas de uma cura para toda uma infinidade de doenças nos levarão a descer pela escorregadia ladeira da eugenia “liberal”³² ou “pastoral”^{33, 34}.

29 VAN DEN DAELE, W. “Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe”, *WechselWirkung*, 21, 103-104. 2000. p. 25.

30 VAN DEN DAELE, W. “Concepts of Nature in Modern Societies and Nature as a Theme in Sociology”, pp. 526-560 in Dierkes, M. and Biervert, B. (eds.): *European Social Science in Transition*. Boulder: Westview Press. 1992. p. 551.

31 VAN DEN DAELE, W. “Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe”, *WechselWirkung*, 21, 103-104. 2000. p. 27.

32 AGAR, N. *Liberal Eugenics*, p. 171-181 in Kuhse, H. and Singer, P. (eds.): *Bioethics*. London: Blackwell. 2000.

33 ROSE, N. “The Politics of Life Itself”, *Theory, Culture and Society*, 18, 6, 2001, p. 1-30.

34 A melhor garantia contra as tentações eugênicas deve ser encontrada na aceitação da criança portadora de deficiência como “um de nós” (Nussbaum, 2001). A ética pós-moderna quer cultivar um sentido de

Diferentemente da eugenia autoritária do passado, que era dirigida pelo Estado e visava melhorar o estoque genético da população, a nova eugenia é dirigida pelo mercado.³⁵ Sobre a base do acesso à informação acerca de toda gama de testes e terapias genéticos, os eventuais pais usarão todas as novas terapias genéticas em oferta para selecionar um genótipo desejável para seus futuros filhos. Embora os eventuais pais não visem diretamente melhorar o genótipo das futuras gerações, a demanda agregada por correções e melhorias do genoma de sua prole escavará, todavia, a distinção entre eugenia “positiva” (ou e melhoramento) e “negativa” (defensiva). Indiretamente, mas quase sem escapatória, a demanda individual pro crianças “biologicamente corretas” pavimentará o caminho para um retorno à eugenia, que não é mais imposta por um Estado autoritário, mas sim dirigida pelo mercado e escolhida livremente pelos pais: “O marco distintivo da nova eugenia liberal é a neutralidade do Estado [...] Os eugenistas autoritários aboliriam liberdades procriativas ordinárias. Os liberais, ao contrário, propõem prolongamentos radicais das mesmas”³⁶. Ainda que as novas tecnologias de engenharia somática e de linha celular, que prometem uma cura para doenças que vêm de genes simples, como a doença de Huntington, a anemia falciforme e a hemofilia, sejam espetaculares e, portanto, recebam provavelmente maior atenção da mídia, a maioria das doenças que pode ser curada pela engenharia genética é, de fato, normalmente rara.³⁷ Embora a indústria biomédica busque explorar,

alteridade e defender o outro. Uma vez que a crítica da moralidade kantiana é realizada pela desconstrução sistemática das categorias e distinções universais, o pós-modernismo termina, todavia, com uma estranha tensão entre filosofia e tecnologia: por um lado, quer preservar a diferença, por outro, desconstrói a categoria do humano e, dessa forma, abre o caminho para experimentos com a alteridade.

35 “O homem é dotado de piedade e de outros amáveis sentimentos; ele tem também o poder de prevenir muitos tipos de sofrimento. Acredito que isso cai bem dentro de sua província substituir a seleção natural por outros processos que são mais misericordiosos e não menos efetivos. Isso é precisamente a intenção da Eugenia” (Galton, citado por McNally McNally, R. “Eugenics here and now”, *The Genetic Engineer and Biotechnologist*, 15, 2-3. 1995. p. 141). Nas páginas seguintes, uso o termo eugenia de acordo com a definição clássica de sir Francis Galton, o primo de Darwin, que cunhou o termo, em 1883, para se referir aos propósitos, às políticas ou às práticas que visam modificar a seleção natural de uma forma humana, levando ao aperfeiçoamento genético das espécies humanas. As práticas inumanas da Alemanha nazista falharam em ambos os critérios, ao passo que os propósitos e práticas biocapitalistas satisfazem o critério e podem, assim, propriamente ser chamados de eugenia.

36 AGAR, N. op. cit., p.171.

37 A doença pode ser rara, as curas o são ainda mais. A assimetria entre o diagnóstico e a terapia genéticos pode ser difícil de suportar para os pacientes: eles são diagnosticados como “virtualmente doentes”, ainda que não se tenha em vista nenhuma cura. Prometendo saúde, a profissão médica tende demasiado frequentemente a subestimar a extensão na qual a saúde e o bem-estar podem ser incompatíveis, preferindo ignorar ou minimizar a angústia existencial e a dor moral que transtornam as histórias de vida dos pacientes

sem dúvida, as possibilidades comerciais das terapias que corrigem defeitos genéticos (“uma cura em busca de uma doença”), ela investirá mais provavelmente em todos os tipos de exames genéticos que possam ser oferecidos e vendidos às famílias “em risco” (“um teste em busca de uma doença”). Já que o diagnóstico tecno-llogicamente precede a cura, é de alguma forma mais lógico e lucrativo começar com o desenvolvimento de testes genéticos que mapeiam o material genético dos pais em busca de defeitos e riscos. Além do mais, diferentemente da cura, que diz respeito apenas à doença, o diagnóstico interessa a todos os possíveis pais, ou inicialmente, ao menos, àqueles que estão “em risco”, bem como, obviamente, às suas crianças. Introduzido inicialmente para mapear o material genético para doenças específicas, os testes genéticos rapidamente serão propostos, contudo, a todos os pais. Afinal, os pais não apenas desejam crianças, mas também desejam crianças saudáveis.³⁸ Mais uma vez, o alívio do sofrimento e a promessa de saúde agirá como uma ponta de lança para a generalização dos “controles de qualidade” genéticos. O cenário para a comercialização dos testes genéticos é sempre o mesmo. Observando como o alcance das fertilizações *in vitro* se expandiu ao longo dos anos, Elisabeth Beck-Gernsheim³⁹ já descreveu o padrão típico de difusão generalizada de inovações médicas: “A nova ajuda biomédica é, primeiro, introduzida, com o fim de prevenir ou aliviar o sofrimento, para um catálogo estritamente definido de casos problemáticos sem ambiguidade. Logo vem uma fase transicional de habituação, durante a qual o domínio de

quando são confrontados com os efeitos colaterais do tratamento médico. Num comovente testemunho de seu próprio transplante cardíaco e do câncer eclodiu oito anos atrás como resultado do tratamento médico, Jean-Luc Nancy (Nancy, J.-L. *L'intrus*. Paris: Galilée. 2000. p. 40-41) evoca, por exemplo, como ele foi de dor a dor e de estranhamento a estranhamento enquanto se submeteu a um regime permanente de intrusão médica: “Aos enfrentamentos mais que cotidianos de drogas e de controles hospitalares se somam as sequelas dentárias da radioterapia, bem como a perda de saliva, o controle da alimentação e de contatos contagiosos, o enfraquecimento dos músculos e dos rins, a diminuição da memória e da força para trabalhar, a leitura das análises, o retorno insidioso de mucosites, candidíases ou polineurites, e o sentimento geral de não mais estar dissociado de uma rede de medidas, de observações, de conexões químicas, institucionais e simbólicas que não podem ser ignorados”.

38 Os pais não apenas desejam crianças saudáveis, mas também querem e sonham com crianças bonitas, criativas, originais, sensíveis e inteligentes. Embora não seja impossível encontrar os genes para a inteligência einsteiniana, a moralidade habermasiana e a perspicácia latouriana – embora possam ser porventura clonados – a passagem de um desejo de crianças para um desejo de crianças dos sonhos explica por que alguns pais ricos estariam demasiado dispostos a acompanhar as propostas por “crianças planejadas” já oferecidas pelo mercado – o que levanta a possibilidade iminente de uma divisão genética entre ricos e pobres.

39 BECK-GERNSHEIM, E. *Technik, Markt und Moral. Über Reproduktionsmedizin und Gentechnologie*. Frankfurt am Main: Fisher. 1991. p. 42.

aplicação é estendido do mais a mais. Eventualmente, o estágio final é alcançado: toda mulher e todo homem são definidos como clientes”. Ainda que o mapeamento genético não seja compulsório, há, todavia, uma forte pressão social para que se aja com responsabilidade e se submeta a um teste, seja apenas para ser informado sobre os riscos médicos, seja para ser capaz de prevenir doenças previsíveis. Falar sobre prevenção e profilaxia não deveria ocultar, entretanto, o que está realmente sendo proposto: “Há mais em jogo do que a higiene oral. O que é significado realmente é a prevenção do nascimento de crianças geneticamente danificadas, por meio da renúncia do desejo por crianças ou (e esta é a opção mais provável) por meio da gravidez ‘experimental’ e, em caso de um diagnóstico desfavorável, do aborto”⁴⁰. O que está sendo realmente proposto, se não imposto, é nem tanto a prevenção de doenças, quanto a prevenção da existência de um indivíduo indisposto. Seguindo o fio do terrível livro de Agamben sobre a bio- e thanatopolítica, poderíamos descrever a vida que não passa no teste e que é, consequentemente, julgada como não merecendo viver, como “vida sagrada” – vida que poder ser eliminada sem punição.

Passando do teste genético para a engenharia genética, as possibilidades de evitar a ladeira escorregadia da eugenia não parecem muito melhores. Certo “turismo científico” ensinou-me que, quando se fala sobre a engenharia genética, deve-se distinguir cuidadosamente entre a engenharia de linha celular (*germ line engineering*) e a engenharia somática (*somatic engineering*). Usando os vetores virais para transmitir material genético para dentro das células, a engenharia somática visa substituir células doentes por saudáveis. As células engenhas geneticamente têm, como as células normais, apenas uma meia-vida limitada. Isso significa que a terapia somática dos genes tem que ser renovada periodicamente e a informação genética não é transmitida para a próxima geração, com a condição de os vírus não se espalharem e se introduzirem acidentalmente no gene engenhado nas sequências celulares do paciente. Do ponto de vista bioético, a engenharia somática, que está ainda num estágio experimental, pode ser comparada ao transplante de órgãos. “Se são transplantados órgãos ou simples células, isso não faz diferença moral”⁴¹. Diferentemente da engenharia somática, a engenharia de linha celular permite a alteração do material genético de tal forma que as mudanças genéticas tornam-se permanentemente codificadas nas células sexuais do adulto resultante.

40 Ibidem, p. 326-327.

41 ZOGLAUER, T. *Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2002. p. 98.

Enquanto as técnicas de engenharia de linha celular já foram usadas, de forma bem sucedida, em animais, a fim de acelerar o aperfeiçoamento genético do rebanho, a viabilidade técnica da engenharia de linha celular do genoma humano permanece, em grande parte, apenas teórica. Não obstante todas as suas discordâncias, os profissionais de bioética parecem concordar que engenharia de linha celular, que tenta mudar diretamente o genótipo das futuras gerações, recai em eugenia e não pode ser eticamente justificada. “Entretanto, quando tais mudanças surgem como uma consequência indireta, ou de alguma forma não avaliável, de um modo aprovado de engenharia somática de uma célula, elas são moralmente aceitáveis^{42, 43}”

Moralmente aceitáveis ou não, por meio de apelos à saúde e promessas de terapia, a comercialização de avanços tecnológicos na medicina aponta, quase sem escapatória, para uma aplicação liberal e para uma implementação dirigida pelo mercado de uma forma não-autoritária e humana de política eugênica, que arrisca destruir a dignidade da humanidade, enquanto avança sob a máscara de progresso humano. O prognóstico sociológico que a humanidade descerá em breve a ladeira escorregadia da “eugenia do consumidor” pode parecer desmoralizante, mas, nunca se sabe, essa previsão poderia funcionar efetivamente como um alerta e ajudar a nos prevenir do pior. “A catástrofe permanece uma possibilidade, diz Dupuy⁴⁴, mas somente a inevitabilidade de sua realização futura pode conduzir à prudência.”

42 LAPPÉ, M. “Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line”, pp. 155-164 in Kuhse, H. and Singer, P. (eds.): *Bioethics*. Oxford: Blackwell. 2000. p.164.

43 Ao retornar dos Estados Unidos, Habermas (Habermas, J. “Replik auf Einwände”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 2, 2002, pp. 283-285) notou uma discrepância entre as perspectivas sobre biotecnologia de seus colegas europeus e americanos. Os alemães estão debatendo ainda se os desenvolvimentos futuros em genômica deveriam tomar lugar, ao passo que os americanos parecem tão confiantes acerca do progresso científico quanto os europeus estavam no início do século XX, não estando mais em questão o avanço da genômica. Ao contrário, eles simplesmente aceitam a implementação terapêutica da genética e se indagam como as “compras no supermercado genético” deveriam ser reguladas. Comparando as visões francesa e americana sobre bioética, Rabinow Rabinow, P. *French DNA. Trouble in Purgatory*. Chicago: Chicago university Press. 1999. p. 71-111. nota que os americanos adotam uma posição lockeana e privilegiam a liberdade, dando assim maior latitude para as relações comerciais concernentes ao corpo e à pessoa, ao passo que os franceses seguem uma linha mais kantiana e privilegiam a dignidade acima do valor e da autonomia. Desconstruindo e ridicularizando as tentativas francesas de proteger a dignidade da pessoa (“salvaguardas ritualísticas”, “misticismo intramundano”, “um compromisso com conceitos fixos (mesmo vazios) da pessoa humana”), o antropólogo americano não tem outra coisa a oferecer *in fine* senão uma “ética da experimentação” foucaultiana.

44 Dupuy, J.P. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Paris : Seuil. 2002. p.82.

REFERÊNCIAS

- AGAR, N. *Liberal Eugenics*, p. 171-181 in Kuhse, H. and Singer, P. (eds.): *Bioethics*. London: Blackwell. 2000.
- BECK, U. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1986.
- BECK, U, Bonß, W. and Lau, C. Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme, p. 11-59 in Beck, U. and Bonß, W. (eds.): *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2001.
- BECK-GERNSHEIM, E. *Technik, Markt und Moral. Über Reproduktionsmedizin und Gentechnologie*. Frankfurt am Main: Fisher. 1991.
- BECK-GERNSHEIM, E. Gesundheit und Verantwortung im Zeitalter der Technologie, p. 316-335 in Beck, U. and Beck-Gernsheim, E. (eds.): *Risikante Freiheiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1994.
- BÖHME, G. Kritische Theorie der Natur, *Zeitschrift für kritische Theorie*, 12, p. 59-71. 2001.
- COHEN, L. The Other Kidney: Biopolitics beyond Recognition, *Body & Society*, 7, 2-3, 2001, p. 9-29.
- DUPUY, J.P. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Paris: Seuil. 2002.
- GIDDENS, A. "Living in a Post-traditional Society", pp. 56-109 in Beck, U., Giddens, A. and Lash, S.: *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press. 1994.
- HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1971.
- HABERMAS, J. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1998.
- _____. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/Main: Suhrkamp. 2001.

_____. Replik auf Einwände, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 2, 2002, p. 283-298

JONAS, H. *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1987.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, Band IV. Wiesbaden: Insel Verlag). 1785/1956a

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, Band IV. Wiesbaden: Insel Verlag. 1788/1956b.

KIMBRELL, A. *The Human Body Shop. The Engineering and Marketing of Life*. New York: Harper Collins. 1993.

LAPPÉ, M. Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line, p. 155-164 in Kuhse, H. and Singer, P. (eds.): *Bioethics*. Oxford: Blackwell. 2000.

LE BRETON, D. *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*. Paris: Métailié. 1993.

LUHMANN, N. *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1992.

_____. Normen in soziologischer Perspektive, *Soziale Welt*, 20, 1969, p. 28-48.

_____. *Rechtssoziologie I*. Reinbeck: Rowohlt. 1972.

MCNALLY, R. "Eugenics here and now", *The Genetic Engineer and Biotechnologist*, 15, 2-3: 135-144. 1995.

MORIN, E. *La méthode. Vol. 5: L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*. 2001. Paris: Seuil.

NANCY, J.-L. *L'intrus*. Paris: Galilée. 2000.

NUSSBAUM, M. Disabled Lives. Who Cares? *The New York Review of Books*, 11 january. 2001.

RABINOW, P. *French DNA. Trouble in Purgatory*. Chicago: Chicago university Press. 1999.

ROSE, N. "The Politics of Life Itself", *Theory, Culture and Society*, 18, 6, 2001, p. 1-30.

SHARP, L. Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self, *Medical Anthropology Quarterly*, 9, 3, 1995, p. 357-389.

SHARP, L. The Commodification of the Body and its Parts, *Annual Review of Anthropology*, 29, 2000, p. 287-328.

STRATHERN, M. *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Technologies*. Manchester: Manchester University Press. 1992.

VAN DEN DAELE, W. "Concepts of Nature in Modern Societies and Nature as a Theme in Sociology", pp. 526-560 in Dierkes, M. and Biervert, B. (eds.): *European Social Science in Transition*. Boulder: Westview Press. 1992.

_____. Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe, *WechselWirkung*, 21, 103-104, 2000, p. 24-31.

WEBER, M. *Politik als Beruf* in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/17. Tübingen: Mohr. 1919/1992.

ZOGLAUER, T. *Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2002.

REFLEXÕES SOBRE O REPUBLICANISMO DEMOCRÁTICO A PARTIR DE MAQUIAVEL, VAN DEN ENDEN E SPINOZA¹

Francisco de Guimaraens

*Prof. de Direito Constitucional do Programa de Pós-Graduação e da Graduação em
Direito da PUC-Rio. *qualificação pedida pelo professor para constar no artigo)*

SUMÁRIO: 1 Apresentação e noções introdutórias; 2 A democracia no pensamento de Maquiavel; 3 Van den Enden e a liberdade igualitária; 4 O pensamento de Spinoza; 5 Conclusão.

¹ Transcrição na íntegra da palestra proferida

1 APRESENTAÇÃO E NOÇÕES INTRODUTÓRIAS

O objeto desta palestra envolve a identificação das intercessões existentes entre Maquiavel, Franciscus Van den Enden e Spinoza. Meu objeto será avaliar a contribuição de cada um desses autores para a construção de tendência do pensamento político chamada de republicanismo democrático por Jonathan Israel.

Antes de expor os elementos essenciais da pesquisa que estou realizando sobre os três autores, eu gostaria de contextualizá-la essa no que se refere ao trajeto que eu venho fazendo na área de direito constitucional. Eu sou professor de direito constitucional na PUC-Rio e há muito estudo Spinoza, que foi meu objeto de tese, no intuito de pensar questões que normalmente o constitucionalismo tradicional deixa de lado. É nessa perspectiva crítica, não só em relação ao constitucionalismo brasileiro, mas também em relação ao constitucionalismo europeu, que deixa de lado uma série de debates e uma série de noções sobre a democracia, sobre o problema da igualdade e o problema do comum, que se dirigem meus estudos sobre Spinoza, Maquiavel e Van den Enden, autores muito importantes para entender a própria política spinozana. Não é à toa que Maquiavel tenha sido o único autor que Spinoza elogia sem ironia em sua obra. Já Van den Enden foi professor de latim do Spinoza, e o segundo o que dizem os historiadores da filosofia, aquele que teria apresentado Maquiavel para o Spinoza. Por essas razões, os dois autores exercem profunda influência no pensamento político de Spinoza.

Tal influência gera a necessidade de revisitar o pensamento de Maquiavel e conhecer o de Van den Enden, para entender melhor algumas questões que ficam em aberto na última obra de Spinoza, o *“Tratado Político”*, pois a morte impediu a conclusão da mesma por Spinoza. No *“Tratado Político”*, Spinoza elabora uma análise mais detida e sistemática das instituições políticas e constitucionais.

Essa obra possui duas partes, uma primeira parte muito bem acabada sobre os fundamentos do poder do Estado, e uma a segunda parte que ficou incompleta e pouco sistematizada, inclusive um pouco confusa, sobre as formas de governo: monarquia, aristocracia e democracia. Inclusive o capítulo sobre democracia ficou por escrever. Spinoza escreveu alguns parágrafos, mas morreu antes de concluir o capítulo. Por este motivo, existe a necessidade de buscar nos autores que influenciaram no pensamento de Spinoza elementos para entender o conceito de democracia do próprio Spinoza.

Antes de expor os conceitos dos três autores mencionados, é preciso esclarecer por que é relevante investigar o republicanismo democrático.

Normalmente o que se trabalha na área do direito constitucional é uma espécie de republicanismo oligárquico, sobretudo se pensarmos a partir da matriz americana e federalista que foi uma das influências do nosso próprio constitucionalismo. Uma crítica ao constitucionalismo passa, portanto, pelo estudo das alternativas à matriz oligárquica de república. Daí a necessidade de retornar a Maquiavel e passar por Spinoza e por Van den Enden.

O que o republicanismo democrático diz respeito a nós hoje em dia? Ontem, por acaso, e às vezes o acaso ajuda, tomei conhecimento de um texto de Maurizio Lazzarato, um teórico social italiano, que já escreveu uma obra em parceria com Antônio Negri, chamada “*Trabalho Imaterial*”, citada inclusive pela Professora Bogdana em sua palestra. Lazzarato trata do problema da dívida nesse artigo. Eu vou ler alguns trechos úteis para trazer para nossos problemas contemporâneos a discussão maquiaveliana, vandenendiana e spinoziana. Esse texto é sobre a dívida no mundo contemporâneo. Dele se extraem noções que nos permitem entender por que os autores dos séculos XVI e XVII também podem nos ajudar a pensar o mundo contemporâneo. Eis o trecho:

A dívida tem uma moral própria, diferente e complementar à do trabalho. A dupla esforço-recompensa da ideologia do trabalho se vê passada para trás pela moral da promessa (honre sua dívida) e da culpa (de tê-la contraído). A campanha contra os gregos dá testemunho da violência da lógica que permeia a economia da dívida.

Em que medida o problema contemporâneo da dívida pode ser enfrentado por autores dos séculos XVI, Maquiavel, e XVII, Van den Enden e Spinoza? Maquiavel e Spinoza são dois grandes críticos da ética cristã. A culpa e a humildade para ambos são “tristes”. E a promessa, qualquer promessa, pode ser quebrada, no entendimento de Spinoza, a qualquer tempo, basta que tenhamos desejo e potência para romper com as promessas. Por isso não há contrato social em Spinoza. Por outro lado, em Maquiavel a ética cristã também é vista como uma ética que enfraquece os ânimos e torna a cidade mais suscetível à perda de sua liberdade. E Van den Enden? Sobre Van den Enden vou apenas fazer um breve relato, uma breve apresentação sobre sua biografia. Van den Enden foi o Professor de Spinoza. Foi jesuíta expulso da Companhia de Jesus por razões não esclarecidas. Há quem diga que ele teria sido expulso por um *affair* com a mulher de um oficial da cavalaria em Amsterdã. Era libertino. Professor de gramática, sintaxe, retórica e latim, médico, poeta, escritor e diretor de teatro, dono de galeria de arte, militante político e

conspirador contra o Luís XIV. Ele morreu enforcado na Bastilha após conspiração contra Luís XIV, que descobriu a conspiração e mandou prender Van den Enden e enforcá-lo. Portanto esse é a biografia do professor de Spinoza, Van den Enden. O que nos parece por sua história é que se tratava de alguém que não se encaixava na ética cristã e nessa lógica da culpa e da recompensa.

Em suma, Maquiavel, Van den Enden e Spinoza, em virtude de constituírem alternativas ao pensamento hegemônico europeu, são úteis para apresentar conceitos capazes de realizar a crítica à lógica da culpa, tão fundamental para sustentar a estrutura de endividamento contemporânea, causa eficiente e próxima da crise econômica e social europeia.

A reflexão conceitual que eu farei foi influenciada por um autor chamado Jonathan Israel que publicou recentemente, nos últimos dez anos, duas grandes obras sobre o Iluminismo. Em 2001 publicou uma obra chamada *“O Iluminismo Radical”* e em 2006 publicou uma obra chamada *“O Iluminismo Contestado”*. Nessas duas obras Jonathan Israel defende a tese de que o iluminismo na verdade foram dois iluminismos. O primeiro radical, profundamente contrário a todas as estruturas medievais e teológicas do século XVII, e o segundo moderado, que tentou realizar a conciliação das teses iluministas radicais e as teses contra e não iluministas que vigoravam durante o século XVII. Segundo Israel, Van den Enden e Spinoza têm protagonismo inegável na construção do Iluminismo Radical e defendem a experiência republicana e democrática em razão da influência de Maquiavel. Eis precisamente o circuito que une esses três autores: segundo Jonathan Israel o Iluminismo Radical, ao qual pertencem Spinoza e Van den Enden, teria por influência política o pensamento republicano-democrático de Maquiavel, exposto em sua obra *“Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio”*.

2 A DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

Por que começar por Maquiavel? Pela razão recém exposta: ele foi o autor que influenciou toda essa tradição do Iluminismo Radical de que são parte Van den Enden e Spinoza. Esse Maquiavel não é o Maquiavel “maquiavélico” ou que teria sido consagrado por defender as razões de Estado, do soberano absoluto. Mas é um Maquiavel que precisa ser resgatado, o Maquiavel republicano, que aparece muito bem em *“Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio”*, o Maquiavel que afirma e aposta, ou pelo menos parece apostar em alguns momentos, na possibilidade de que os povos sejam príncipes. Ao se referir ao povo

romano, Maquiavel afirma se tratar de um exemplo de que povos que são príncipes realizam grandes conquistas. Então, eu gostaria de começar pela aposta republicana do Maquiavel, pela ideia de que a *virtú* coletiva é fundamental e central para pensar a experiência política.

O segundo ponto que eu gostaria de registrar é a crítica, ou melhor, a releitura que Maquiavel faz na ideia de constituição mista. Maquiavel, ao se aproximar da experiência política romana, termina por, de certo modo e à sua maneira, interpretar a experiência política romana, identificando no conflito entre a plebe e o Senado a causa da liberdade republicana romana. Para Maquiavel, são os tumultos que promovem boa ordem. Os tumultos entre a plebe e o Senado, o conflito, seriam a causa da liberdade romana. A Constituição mista romana, para Maquiavel, era movida por um conflito originário que deveria ser sustentado pelas instituições e conservado pelas instituições a fim de que a liberdade prosperasse.

Há ainda um detalhe interessante a se registrar. Embora o conflito fosse entre a plebe e o patriciado, a aposta democrática de Maquiavel exigia que a conservação da liberdade no interior desse conflito deveria ficar nas mãos da plebe. Maquiavel não defende qualquer solução monárquica ou aristocrática para o problema da guarda da liberdade. Ao contrário, em sua opinião a guarda da “liberdade” deveria residir nas mãos dos muitos, do povo.

Antes de expor as razões da aposta democrática de Maquiavel, gostaria de fazer só uma observação relevante, sobretudo para área de direito constitucional. Normalmente na área de direito constitucional se debate o problema do guardião da Constituição e o problema da guarda da Constituição a partir do debate entre Carl Schmitt e Hans Kelsen. Desse debate, surgem duas alternativas para realizar a guarda da constituição. A alternativa schmittiana recupera a noção de poder neutro de Benjamin Constant e, por conseguinte, se orienta por uma guarda monárquica da constituição. Já Kelsen defende a realização da guarda da constituição por um Tribunal Constitucional, ou seja, por um órgão aristocrático. Se considerarmos que a guarda da liberdade é uma das questões centrais da guarda da constituição, Maquiavel é uma alternativa interessante para realizar a crítica a Kelsen e a Schmitt.

Voltemos a Maquiavel, portanto. Eu dizia que a guarda da liberdade deve, segundo Maquiavel, ser confiada aos muitos. E por que deve residir nas mãos dos muitos? Nos *Discursos*, Maquiavel afirma o seguinte::

Em toda República há dois humores diferentes. O do povo e o dos grandes. E que todas as leis que se fazem em favor da liberdade, nascem da desunião entre eles, como facilmente pode-se ver que

ocorreu em Roma[...] Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos. (Capítulo 4, da Primeira Parte)

Diante desses dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes, Maquiavel afirma que o povo tende a conservar mais a liberdade porque o povo não deseja ser governado. Este é o ponto. O afeto com o qual Maquiavel trabalha quando analisa o conflito entre a plebe e Senado é um conflito também de desejos. Enquanto o Senado e os patrícios desejam governar, e por isso tendem a abusar do seu poder, a plebe deseja não ser governada.

Segundo Maquiavel, *“quem muito teme perder o que tem”*. Por isso, não deve ficar a liberdade sob a guarda de quem muito tem, porque estes tendem a abusar do poder que já possuem e tendem a desejar expropriar ainda mais os bens dos que pouco têm. Desse modo, tendo em vista esses dois humores, da plebe e dos patrícios, o desejo plebeu de não ser governado constitui uma espécie de contrapoder ao desejo de governar dos patrícios e é por isso que é necessário depositar liberdade nas mãos da plebe. É necessário haver mecanismos institucionais necessários para refrear a paixão excessiva, o desejo excessivo de governar daqueles que são os detentores do poder, os patrícios.

Então essa primeira ideia geral é que eu gostaria de registrar acerca do pensamento de Maquiavel. Há uma aposta nítida na institucionalização de mecanismos democráticos de contrapoder que sejam capazes de refrear as paixões excessivas e os desejos excessivos de expropriação.

Retorno, portanto, ao texto de Lazzarato. O que diz Lazzarato sobre o problema da dívida no mundo contemporâneo e sobre o neoliberalismo? Passo a citá-lo:

[...] uma das maiores questões políticas do neoliberalismo é a da propriedade: a relação credor-devedor exprime uma relação de força entre os proprietários e os não proprietários dos títulos do capital. Somas enormes são transferidas dos devedores (a maioria da população) para os credores (bancos, fundos de pensão, empresas, famílias mais ricas).

Um dos grandes problemas do mundo contemporâneo é essa profunda expropriação financeira que tem se processado, exatamente porque talvez as instituições que guardam a liberdade e as finanças são instituições, como dizem Negri e Hardt, monárquicas e oligárquicas, não existindo, portanto, qualquer contrapoder capaz de refrear esse desejo excessivo de expropriação.

Sobre Maquiavel já expus o que tinha em mente, ou seja, sua proposta democrática. Mas não avançarei sem antes lembrar que, sobre essa questão de desejo excessivo, há uma passagem de Maquiavel acerca da questão da igualdade. É pela igualdade que farei a ligação de Maquiavel, com Spinoza e Van den Enden.

A questão da igualdade é exposta no momento em que Maquiavel critica a figura do gentil homem. Tratava-se, para Maquiavel, da maior ameaça à república, porque punha em xeque o problema da igualdade e, para Maquiavel, não há república sem igualdade. Eis o trecho dos *Discursos* em que se critica o gentil-homem:

[...] gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas grandes posses, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência. Esses são perniciosos em todas as repúblicas e em todas as províncias, porém mais perniciosos são aqueles que, além de terem as fortunas de que falamos, comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem. (Capítulo 55, 1ª parte)

Isso soa semelhante ao problema do parasitismo financeiro, expressão de Hardt e Negri usada para tratar da experiência contemporânea financeira, não mais baseada na vampirização. O parasitismo financeiro se qualifica exatamente nesses termos do gentil-homem maquiaveliano.

3 VAN DEN ENDEN E A LIBERDADE IGUALITÁRIA

O segundo movimento de minha fala será apresentar para vocês as linhas gerais da obra de Van den Enden. Como disse, ele foi professor de Spinoza e certamente tenha exercido uma influência muito grande na própria obra de Spinoza. Daí a sua importância para entender alguns elementos que ficam em aberto no *“Tratado Político”*, a última e inacabada obra spinozana.

Eu vou apenas listar os elementos que eu julgo essenciais no pensamento Van den Enden, para podermos passar para o pensamento de Spinoza, que talvez será o momento em que haverá necessidade de ater-me mais detidamente a alguns conceitos para que a minha fala se torne minimamente clara.

Antes de seguir, é preciso fazer uma observação. A obra de Van den Enden em que me baseio foi recentemente traduzida na Argentina para o espanhol. É chamada de *“Liberdade Política e Estado”*. A ideia de liberdade igualitária é o conceito-chave dessa obra. O que é liberdade

igualitária? É o conceito que Van den Enden formulou para tentar identificar ou estabelecer o *bem comum* como pressuposto necessário ao bem particular ou à liberdade individual. O discurso de Van den Enden, no início da obra, parece um discurso liberal, porque ele afirma que todos devem ter o direito de buscar seu bem particular. No entanto, ao longo de sua obra, ele explica que é impossível falar em bem particular quando o *bem comum* não existe e quando não existe a liberdade igualitária.

Nesse sentido, gostaria, portanto, de registrar três propostas do Van den Enden para realização do que ele chama de liberdade igualitária. A primeira proposta é uma proposta muito inesperada para um autor do século XVII, mas compreensível diante das da anomalia holandesa e da excepcional prosperidade política e econômica da Holanda do século XVII. Enfim, a primeira proposta de Van den Enden para afirmação da liberdade igualitária é uma espécie de, eu não diria renda-mínima, mas de salário mínimo para todos os trabalhadores. Van den Enden afirma que nenhum cidadão pode ter um salário miserável, ou pode perceber uma renda miserável. Esse é o primeiro ponto de Van den Enden e pretendo explicar por que ele afirma isso. Mas, antes, cito uma passagem de sua obra em que se encontra o fundamento dessa proposta de salário mínimo:

[...] julgo como único e real objetivo de uma verdadeira forma de governo que o povo e o infinito incremento geral do bem estar do corpo e da alma seja sempre capaz de crescer e florescer. Se permitirmos que o homem possa de fato ceder em seu bem estar a outro, jamais devemos permitir que ceda tanto que o bem estar do inferior seja notoriamente oposto e impedido pelo bem estar do superior ou do que se excedeu a ele [...] onde, em virtude da organização da república, ninguém ganha uma miséria, pode-se dizer, que todos ganham bem considerados em conjunto.

Ou seja, todos só ganham bem considerados em conjunto, se ninguém ganhar uma miséria, se não houver salário miserável. Van den Enden, na verdade chamava a atenção das autoridades políticas republicanas holandesas sobre a crise social que acometia a Holanda naquele momento. Crise social essa que levou à morte a própria república holandesa. Ou seja: o bem particular só existe se todos em conjunto puderem gozar do *bem comum*. Quando um bem particular de alguém que tem muitas posses impedir a realização do bem particular de alguém que tem poucas, não há mais bem particular algum. Eis a razão da defesa de uma espécie de salário mínimo. Trata-se da única maneira de evitar que a exploração do trabalho inviabilize a experiência do bem particular de quem trabalha.

Van den Enden também afirma que a liberdade igualitária pressupõe a prática e o ensino públicos da medicina e a educação pública de todos os cidadãos, que devem aprender uma língua comum para que todos sejam capazes de entender o que os médicos, teólogos, os cientistas e os filósofos falam. Van den Enden defendia abertamente um projeto de educação pública e um projeto de instituição de saúde pública na Holanda no século XVII. Não haveria liberdade igualitária sem essas duas condições preenchidas. Van den Enden era, inclusive, favorável à proibição do exercício da medicina privada, pois a medicina privada tornaria a medicina uma prática exclusivamente voltada para os mais ricos e deixaria os mais pobres nas mãos de curandeiros.

Por fim, há uma evidente aposta na democracia. Van den Enden afirma que a democracia é a melhor forma de governo porque é a única capaz de se emendar continuamente, de se atualizar continuamente. Esse é um ponto interessante e de um certo modo é a relação que o Negri estabelece entre o poder constituinte e a democracia quando afirma que falar do poder constituinte é falar de democracia. A democracia para Negri é um processo contínuo e aberto de atualização de constituição da potência da multidão como ele vai dizer. Esse processo contínuo, portanto, é o processo democrático, sem finalidade prévia. Processo cuja própria finalidade se constitui no interior desse movimento de constituição da potência.

Além disso, afirma Van den Enden que a democracia só é destruída porque aceita internalizar elementos oligárquicos ou monárquicos em sua estrutura institucional. É por esse raciocínio, inclusive, que Van den Enden tece uma crítica firme e incisiva ao próprio Maquiavel ao afirmar que Maquiavel aceitava a moderação, a composição dos impulsos democráticos e das instituições democráticas com instituições monárquicas e oligárquicas.

Enfim, esses são os três elementos fundamentais para entender aquilo que o Van den Enden compreende por liberdade igualitária. A liberdade igualitária pressupõe um processo democrático, um mínimo de igualdade na partilha do bem comum e que certos direitos inerentes ao desenvolvimento do corpo e da alma, são os direitos a educação e à saúde, sejam de comum acesso a todos os cidadãos.

4 O PENSAMENTO DE SPINOZA

Por último, Spinoza. Falar sobre Spinoza pressupõe uma reformulação conceitual considerável. A primeira experiência que tive com Spinoza foi surpreendente, porque Spinoza usa todos os termos da tradição século XVII, embora seus conceitos sejam radicalmente

distintos dessa tradição. Parece jusnaturalista de um lado, metafísico transcendental de outro, no entanto, o aparato conceitual spinozano possui um sentido absolutamente diverso da tradição filosófica do século XVII. Talvez por isso muitos equivocadamente insiram Spinoza dentro de uma certa tradição jusnaturalista, o que é um equívoco. Spinoza não deve nada ao jusnaturalismo, embora trabalhe com a categoria de direito natural, por exemplo. Esse deslocamento do sentido dos termos correntes do século XVII deve ser levado em consideração ao se aproximar da obra de Spinoza.

O que eu pretendo apresentar sobre a política de Spinoza é, em primeiro lugar, a função da cooperação e do exercício comum dos direitos no processo de constituição política e no processo de afirmação dos próprios direitos individuais. Este é o primeiro ponto. O segundo ponto que eu gostaria de trabalhar e de tratar é exatamente o conceito de multidão, que se constitui em um debate eterno dentro do spinozismo. Por último, gostaria de tratar do problema do controle do poder dos governantes pela multidão.

Spinoza em uma de suas cartas, a Carta 50, afirma que a diferença dele para Hobbes – é um tanto enigmática essa afirmação, por isso precisa ser desenvolvida – é o fato de ele próprio, Spinoza, conservar o direito natural. Ele diz isso e nada mais. Desse modo, uma questão é inevitável: o que significa conservar o direito natural se Spinoza não é jusnaturalista? O direito natural, segundo Spinoza, é a própria potência, o próprio esforço em perseverar na existência que cada coisa singular possui. Esse é o conceito de *conatus* segundo Spinoza. Cada coisa que existe afirma um certo grau de potência e é exatamente esse grau de potência o seu próprio direito. Então, o direito natural para Spinoza não é uma faculdade transcendental ou subjetiva e tampouco o direito natural seria uma ordem transcendente objetiva, espécie de fundamento de avaliação de legitimidade das ordens políticas instituídas.

Antes de avançar é preciso saber o que Spinoza entende por potência. Potência para Spinoza não é um potencial, mas um esforço, atual, sempre atual, de perseverança na existência. Surge, portanto, um problema: como conceber a instituição desse direito natural individual?

Para Spinoza, o direito natural individual é uma abstração, ou seja, é algo que não existe. Só existe no ponto de vista da imaginação. Não existe do ponto de vista da realidade. Não tem realidade própria, pois a abstração envolve a separação da causa e do efeito. Então, se falamos de direito natural individual, falamos de um efeito sem causa. É preciso, portanto, buscar a causa desse efeito. Cito, agora, um trecho do “*Tratado Político*” onde essa questão aparece e onde Spinoza expõe a causa do direito natural individual:

[...] o direito natural do homem enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. [Eis é a ideia do direito individual separado da sua causa.] E o certo é que cada um pode tanto menos e consequentemente tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo [sem cooperação] dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E assim concluímos que o direito de natureza que é próprio do gênero humano dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem juntos reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se e ter toda força e viver segundo o desejo comum de todos eles. (Capítulo 2, § 15)

Ou seja, a causa de todo e qualquer direito individual e natural para Spinoza é potência coletiva, a potência comum partilhada. Essa potência coletiva, para Spinoza, pertence à multidão, conceito fundamental, inclusive, para entender boa parte da obra de Antonio Negri, porque Negri explicitamente afirma que encontrou na obra de Spinoza esse conceito. É a potência da multidão a causa de qualquer direito individual. É nessa potência comum e nos direitos comuns decorrentes da cooperação que reside a causa da potência individual e, portanto, dos direitos individuais de cada cidadão.

Por isso a democracia é o horizonte da política para Spinoza. A democracia é a única forma de conservar a própria potência coletiva, porque essa potência coletiva é já democrática desde sua origem. O problema político sempre surge após o momento da institucionalização da potência coletiva, quando podem ocorrer certos descaminhos. Por essa razão, toda a busca de Spinoza no *“Tratado Político”* é orientada para propor reformas políticas capazes de democratizar as monarquias e aristocracias, ou seja, de fazer a estrutura política retornar a seu princípio, a democracia.

É preciso fazer uma observação histórica. O *“Tratado Político”* é escrito logo após a queda da república holandesa. A queda da república holandesa, portanto, inspirou a redação do *“Tratado Político”*, que é uma proposta de reforma das instituições políticas monárquicas e aristocráticas, sempre no intuito de redemocratização, porque o projeto democrático havia falido naquele momento na Holanda e se tratava exatamente de se encontrar e conceber possíveis instituições capazes de controlar o poder dos aristocratas e monarcas.

Mas, voltando ao tema da potência da multidão, que é o que importa agora. A potência da multidão é o que sustenta toda a ordem

política e todos os direitos a serem exercidos. Percebam bem: Spinoza afirma que o direito natural é a potência. Quando ele afirma que conserva o direito natural, o que se conserva em seu sistema é a potência da multidão, diferentemente de Hobbes, para quem a potência da multidão é transferida para um terceiro. Não há contrato social em Spinoza. Há um processo contínuo de constituição dessa potência coletiva e, eventualente, até de decomposição dessa potência coletiva. Mas não há, em absoluto, contrato social em Spinoza. Há uma tessitura contínua de afetos e desejos até a constituição desse desejo *comum* de estar em comunidade, que o Negri chama, ao interpretar a obra de Spinoza, de amor de comunidade, afeto que refreia o medo da solidão, medo esse característico de qualquer tirania. A tirania trabalha sempre o campo da solidão, e não no campo da alegria e da comunidade, da *partilha comum* dos bens e dos direitos.

Resta, ainda, um problema: entender o conceito de multidão. Negri afirma que multidão é o conceito relativo às singularidades, pois a multidão é sempre a multidão de singularidades. No entanto, acredito que, para formular uma compreensão adequada do conceito multidão, é preciso dar um passo atrás e compreender o conceito de corpo de Spinoza, pois nele já se encontra o conceito de multidão. Diria, inclusive, que a partir do conceito de corpo e também do conceito de mente é possível realizar uma primeira aproximação da ideia de multidão.

Pode-se dizer, de saída, que, para Spinoza, só há multidões. Um corpo individual é sempre uma multidão, multidão de corpos compostos, multidão de átomos, de moléculas. A física spinozana é uma física multitudinária, baseia-se na ideia de multidão e se constrói a partir da ideia de multidão. Não há corpo que seja absolutamente atomizado. Só há corpos em composição e toda composição, na verdade, é uma recomposição sob outras relações. É um outro corpo que se constitui quando um se decompõe. Então só há para Spinoza multidões físicas e também só há multidões mentais. A mente não é uma simplicidade. Por isso, inclusive, Spinoza não usa o termo alma, como fazia a tradição do século XVII. Ele usa o termo mente para marcar uma distância profunda entre sua filosofia e, por exemplo, a de Descartes. A mente para Spinoza é uma multidão de ideias, pois a mente, para Spinoza, é ideia do corpo. Não é “a” ideia do corpo, mas são “as” ideias do corpo que nós formamos, as ideias das sensações físicas que nós experimentamos. Eis a razão de a experiência ser tão importante para Spinoza no que se refere à constituição do próprio conhecimento, afinal é pelas sensações físicas que construímos a nossa mente. É pela experiência das afecções que nosso corpo recebe que a nossa mente se constitui.

Todas as ideias decorrentes das afecções e das sensações de um corpo: isso é uma mente. Uma mente não é uma simplicidade indivisível, incorpórea; aliás, pode até ser considerada incorpórea, o que não é tão importante. O que importa é que a mente é uma multiplicidade incorpórea e, portanto, é divisível como o corpo é divisível, como o corpo singular é divisível. É dessas noções que Spinoza extrai o conceito de multidão. A potência coletiva multitudinária é precisamente o efeito do processo de constituição de uma série de potências individuais que, na verdade, já são multitudinárias de saída, toda singulares entre si, afinal Spinoza afirma que toda essência é singular.

A questão da singularidade das essências é também importante para o conceito de multidão. Não há essência geral de uma coisa. Spinoza afirma que a essência é aquilo sem o que a coisa não pode ser nem existir, mas também aquilo que sem a coisa não pode ser nem existir. Ou seja, toda essência de uma coisa é singular, jamais uma essência geral e abstrata, da qual seríamos espécies de emanações derivadas. Por esse motivo Negri compreende que a multidão é na verdade uma composição de singularidades.

Retornemos à questão da potência da multidão: a cooperação e o amor de comunidade são os dispositivos dinâmicos e afetivos essenciais para pensar a constituição da potência da multidão que, portanto, deve ser conservada, porque sem a conservação da potência de multidão é impossível conservar o Estado.

Surge, assim, a última questão de que tratarei sobre o pensamento de Spinoza: como conservar o Estado? O problema da conservação do Estado é, para Spinoza, em certa medida, conexo ao problema da instituição da democracia e do controle do poder dos governantes, do poder constituído. Segundo Spinoza a democracia é a forma de governo mais natural, isto é, trata-se da forma de governo que mais convém à potência da multidão, o direito natural coletivo instituinte, a causa instituinte permanente do direito do Estado, que é determinado pela potência da multidão.

O debate institucional proposto por Spinoza gira em torno, sobretudo, da defesa de mecanismos de contrapoder democráticos e, desse modo, ele retoma Maquiavel. Eu não pretendo desenvolver longamente esse problema, mas gostaria de dar um exemplo desses mecanismos democráticos de contrapoder, que, na opinião de Spinoza, são a única possibilidade de instituir a liberdade comum e de conservar alguma liberdade comum quando se instituem monarquias ou aristocracias.

Uma das instituições mais aptas para controlar o poder dos monarcas, que é por Spinoza extraída do pensamento de Maquiavel, é a

instituição do povo em armas. Spinoza defende que em monarquias só se conserva a liberdade se as forças armadas forem controladas pelo povo, pela multidão. Antes de mais nada é preciso fazer um esclarecimento, em tempos de tráfico de armas e de milícias: não se trata, evidentemente, de ser anacrônico e de pensar que Spinoza defenderia o direito de cada um portar um fuzil. Às vezes a palavra, por exemplo, pode ser uma arma muito mais sofisticada. O acesso à internet, de se mover dentro da internet, a capacidade de organização social, enfim, há uma série de armas que podemos conceber no mundo contemporâneo.

Para evitar maiores incompreensões, eu vou citar exatamente o que diz Spinoza sobre o problema do povo em armas, não sem antes explicar que, para Spinoza, o monarca só obedece à vontade do povo, só sufraga a vontade da multidão, se essa multidão estiver armada, porque normalmente o monarca se deixa levar por conselheiros, e não pelos desejos da multidão. Segundo Spinoza,

[...] seja, portanto, conduzido pelo medo da multidão, seja para pôr do seu lado a maioria da multidão armada, seja conduzido pela generosidade de ânimo, para atender ao interesse público o rei subscreverá sempre a opinião que tiver mais votos, isto é, aquela que for mais útil à maior parte do estado. Ou então procurará conciliar, se possível, as opiniões conflitantes que lhe foram apresentadas, a fim de atrair todos a si, coisa em que porá todo o seu vigor e para que eles experimentem, na paz como na guerra, o que só nele próprio tem. Desse modo, estará maximamente sob jurisdição de si mesmo e terá maximamente o estado quando atender maximamente à salvação comum da multidão.

O monarca, portanto, teria duas alternativas: ou ele se alia aos oligarcas e perderá a cabeça, Luís XVI é um exemplo neste sentido, ou se alia à multidão. Na opinião dele, a única forma de instituir a liberdade comum é exatamente forçar o monarca a ouvir a opinião da multidão e a única maneira de produzir esse afeto de medo no monarca, de perder a própria cabeça, é que a multidão esteja em armas, porque só assim será capaz o rei de se voltar para a multidão e ouvir as suas opiniões.

Uma observação é necessária: toda política de Spinoza é pensada a partir dos afetos. O problema afetivo é central para Spinoza e aqui se retoma mais uma vez uma tradição maquiaveliana. A política é a arte de constituir afetos, de compor afetos, de pôr afetos em relação. O afeto, neste caso, que precisa ser estimulado, é o medo que os governantes têm em relação à multidão, porque só há liberdade quando as instituições constituídas de poder temem a multidão. Esse é o ponto central da ideia

de povo em armas. Tal noção, inclusive, pode ser universalizada. O rei, qualquer governante, o poder constituído, para usar o termo negriano, mas também jurídico, só obedece à potência constitutiva da multidão se houver mecanismos institucionais capazes de despertar o afeto de medo no poder do constituído e nos ocupantes do poder constituído. Essa é a função de contrapoder que o povo em armas, a multidão armada, exerce no interior do aparato constitucional proposto por Spinoza para as monarquias. Ainda há, no *Tratado Político*, outras instituições democráticas relativas à monarquia e à aristocracia. No entanto, tratei apenas de uma, a título de exemplo, pois é o que o tempo me permite.

5 CONCLUSÃO

Em Maquiavel, Van den Enden e Spinoza há uma espécie de continuidade, ainda que verifiquemos existir uma série de entre esses autores. Entretanto, há uma espécie de patrimônio comum de idéias que atravessa as obras desses autores. Acredito que a noção de liberdade igualitária de Van den Enden, a noção de guarda da liberdade e do conflito social constitutivo da liberdade em Maquiavel e, por fim, a noção de multidão, e a noção de potência da multidão, constituída partir de mecanismos de cooperação igualitária, digamos assim, são os elementos comuns que nos permitem aproximar Spinoza, Van de Enden e Maquiavel e que talvez possam inspirar reflexões acerca do debate sobre a experiência contemporânea neoliberal e biopolítica em que a dívida e a expropriação avançam não apenas sobre os bens financeiros, mas também sobre os bens políticos e sobre a capacidade de interferência direta nas instituições.

Na minha opinião, os conceitos de Maquiavel, Van den Enden e Spinoza podem provocar um debate e uma reflexão a respeito do neoliberalismo geral e, como eu disse, sobre o poder das finanças, mas, sobretudo, sobre a estrutura política necessária à afirmação desse poder das finanças. Afinal, não haveria tamanho poder das finanças se não houvesse uma institucionalização política capaz de canalizar os desejos de expropriação e de afirmar esses desejos face a outros desejos, por exemplo os desejos dos “indignados” na Europa, que vêm se manifestando desde maio do ano passado firmemente contra essa tendência excessiva dos desejos de apropriação financeira, biopolítica etc.. Creio que a retornar às origens do debate republicano-democrático, aos conceitos de Maquiavel, Spinoza e Van den Enden, é importante para constituirmos nossa própria ideia de democracia e para concebermos instituições de contrapoder capazes de refrear os excessos neoliberais. Muito obrigado pela atenção e já podemos seguir para os debates.

DESAFIOS DO PODER CONSTITUINTE E DA DEMOCRACIA

Alexandre Bernardino Costa

*Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, Mestre em Direito,
pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Doutor em
Direito, pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.*

Luísa de Pinho Valle

Mestranda em Direito pela Universidade de Brasília.

SUMÁRIO: Introdução; 1 A ideia de uma
subjetividade constitutiva; 2 Considerações finais; 3
Referências.

RESUMO: Poder constituinte é alvo de diversas teorias, porém, há problemas na forma de abordá-lo. Autores como AGAMBEN chegam a afirmar que o poder constituinte originário não mais existe, em contrapartida NEGRI apresenta reflexão de que o poder constituinte é esvaziado pelo constitucionalismo. Duas são as abordagens sobre os limites do poder constituinte: a sua existência ou não e quais seriam os seus limites; e, em que medida o poder constituinte se apresenta como limite contra o arbítrio do poder estatal e da própria sociedade. O direito, o constitucionalismo e a democracia estão em permanente tensão ao longo da história do poder constituinte. Nesse contexto, a biopolítica se apresenta como uma nova perspectiva sobre o tema, pois é imanente à sociedade e cria relações e formas sociais por meio da colaboração, sendo uma abertura para a criatividade. A sociedade contemporânea hipercomplexa e plural exige do direito uma abertura maior para que esse continue a cumprir o processo de uma emancipação social.

PALAVRAS-CHAVE: Poder Constituinte. Biopolítica. Pluralismo. Multidão.

ABSTRACT: Constituent power is the subject of several theories; however, there are problems in the way of approaching it. While authors like AGAMBEN claim that the original constituent power no longer exists, others like NEGRI suggest that the constituent power is emptied by constitutionalism. There are two approaches on the limits of constitutional power: whether or not it exists, what are its limitations, and to what extent the constituent power presents itself against the arbitrary limits of state power and society itself. Law, constitutionalism and democracy have been in constant tension throughout the history of constituent power. In this context, biopolitics is presented as a new perspective on the subject. Biopolitics is intrinsic to society because it creates social relationships and forms through collaboration, encouraging creativity. Altogether, it is essential to further open the law in order to fulfill the process of social emancipation of a hypercomplex and plural contemporary society.

KEYWORDS: Constitutional Power. Biopolitics. Pluralism. Multitude.

INTRODUÇÃO

A temática do poder constituinte tem sido objeto de reflexão por parte de cientistas políticos, juristas e sociólogos desde a sua concepção, esboçada na prática constituinte norte-americana e elaborada por SIEYÈS¹ no século XVIII, no curso da Revolução Francesa. Teoria de cunho claramente iluminista, afirma a possibilidade de se criar uma ordem jurídico-política *ex novo*, rompendo totalmente com o passado, inaugurando o futuro pelo próprio ato presente da ruptura política.

Porém, para que seja possível problematizar adequadamente o tema é necessário ter-se em mente as modificações sociais, epistemológicas e jurídicas que afetam, diretamente, a ideia de poder constituinte. Tais problemas podem ser expostos pela inadequação com a qual tem sido tratado o assunto, ao longo dos últimos dois séculos, pelo menos.

Em um processo de globalização no qual a soberania dos Estados foi revitalizada em favor de um suposto poder global, alguns autores chegam a afirmar que o poder constituinte originário não mais existe². Nesse sentido AGAMBEN reforça que:

Contra a tese que afirma o carácter originário e irreduzível do poder constituinte, que não pode ser de modo algum condicionado e se mantém necessariamente externo a todo o poder constituído, encontra hoje sempre maior consenso (no âmbito da tendência contemporânea mais geral de regular tudo mediante normas) a tese contrária, que desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na Constituição, e põe de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu a constituição.³

Interessante observar que o consenso maior identificado por AGAMBEN, embora possua uma face conservadora, traduz movimento realizado na Europa e nos Estados Unidos da América que revela determinada estabilidade democrática constitucional, hipótese em que o poder constituinte originário somente seria invocado para contrapor-

1 SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa – qu'est-ce que le tiers état?* Rio de Janeiro: Liber Juris, 1986.

2 DOGLIANNI, Mario. Potere costituente e revisione costituzionale. In: *Quaderni Costituzionali*. Bologna: 1995, p. 7 e SS. A tese de DOGLIANNI é que somente se pode invocar hoje o poder de revisão constitucional, sobretudo nos países que já possuem uma tradição no constitucionalismo.

3 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 47.

se a uma ordem jurídica ilegítima e antidemocrática. Esta tese de que o poder constituinte estaria esgotado reforça o que será demonstrado a seguir, de que não pode existir constitucionalismo e poder constituinte sem democracia.

Nesse sentir, NEGRI⁴ desenvolve crítica direta à ciência do direito, assumindo que o poder constituinte é definido na autonomia do sujeito e na democracia, sem restringir-se à produção de um texto constitucional e/ou tampouco à estruturação de poderes constituídos. Afirma ele que os elementos do direito constitucional limitam e reduzem o poder constituinte:

O poder constituinte deve ser reduzido a uma norma de produção do direito, interiorizado no poder constituído – sua expansividade não deve se manifestar a não ser como norma de interpretação, como controle de constitucionalidade, como atividade de revisão constitucional. Uma pálida imitação poderá ser eventualmente confiada a atividades referendárias, regulamentares etc. De modo intermitente, dentro de limites e procedimentos bem definidos, tudo isto do ponto de vista objetivo: uma fortíssima parafernália jurídica cobre o poder constituinte. Define seu conceito como essência insolúvel.⁵

Não é limitado o poder constituinte ao controle de constitucionalidade e à atividade revisional, porém esses dois aspectos não podem ser ignorados, pois são de fundamental importância para o processo democrático. Entende-se que enxergá-lo como parte integrante do processo de interpretação e aplicação do direito não é de pouco relevo, ao contrário, significa dizer que o poder constituinte se manifesta continuamente na prática do direito por meio da reconstrução do projeto de uma sociedade democrática.

Assim, para enfrentar o tema do poder constituinte e da democracia serão discutidas as relações entre direito, poder, subjetividade, sociedade, política e biopolítica, face aos parâmetros críticos que levarão a uma reconstrução da ideia de democracia, com intuito de medir a legitimidade das normas com algo mais do que a consciência jurídica individualista ou socialmente conservadora.

4 NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Antônio Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 7.

5 Ibid., p. 10.

1 A IDEIA DE UMA SUBJETIVIDADE CONSTITUTIVA

O problema do poder constituinte então, como apresentado por NEGRI, é o da “construção de um modelo constitucional que mantenha aberta a capacidade formadora do próprio poder constituinte e, portanto, o problema da identificação de uma potência subjetiva adequada a esta tarefa.”⁶

NEGRI aponta três formas pelas quais o poder constituinte é esvaziado pelo constitucionalismo. A primeira delas é o conceito de nação. Desenvolvido por ROUSSEAU e vinculado ao poder constituinte por SIEYÈS; o conceito de nação pode ser demasiadamente aberto, genérico, estando sempre sujeito a manipulações. Fundada em uma determinação naturalística, moral e política, “produz uma polissemia que abre a possibilidade de resultados sofisticados para o conceito, e de um destino instrumental para a sua prática.” Além dessa acepção, também há a visão de um passado histórico comum que “bloqueia a relação sujeito-estrutura constitucional”, impossibilitando o exercício do poder constituinte.⁷

A segunda possibilidade de caracterização do sujeito do poder constituinte seria o conceito de povo. Com a mesma postura aberta da compreensão conceitual de nação NEGRI traduz no conceito de povo, o que possibilita sua instrumentalização bloqueadora pelo mecanismo jurídico, sobretudo graças ao conceito e prática de representação. Ainda assim, percebe que há no conceito de povo uma superação em relação ao conceito de nação:

Aqui são superados os limites e preconceitos naturalistas e organicistas que se manifestam em sua concepção de poder constituinte como atributo da nação: a vontade teórica de romper com as ambiguidades é nítida. Entretanto, é igualmente nítida a vontade de neutralizar a força expansiva do conceito de poder constituinte. Não é casual, antes representa uma necessidade, o fato de que toda definição do sujeito constituinte em termos de povo acabe em normativismo, em exaltação do direito constituído. Tal definição confunde o poder constituinte com uma das fontes internas do direito, com as dinâmicas de sua revisão, de sua renovação constitucional. Em síntese, o poder constituinte é povo nas dimensões da representação e somente nestas.⁸

6 NEGRI, 2002, p. 42.

7 Ibid., p. 43.

8 NEGRI, 2002, p. 43-44.

O aprisionamento do poder constituinte fica claro na percepção de NEGRI; porém, a tensão que se estabelece entre a força do direito e a potência transformadora do poder constituinte quando esse lida com a força daquele, não é identificada por ele. O percebimento do conceito de povo não resta claro na referida análise.

A terceira forma com a qual a ciência e a prática do direito tratam do poder constituinte é a sua qualificação material por instrumentos jurídicos: “que o poder constituinte seja, ele mesmo, uma multiplicidade de poderes jurídicos dispostos em uma relação singular, de sorte que os elementos de mediação jurídica estejam sempre necessariamente pressupostos.”⁹

Essa prática de tratamento ao poder constituinte, como expressado acima, transfigura o poder constituinte em processo constitucional – seu exercício somente ocorre em determinadas condições pré-estabelecidas juridicamente.

Apesar de NEGRI demonstrar o aprisionamento que o constitucionalismo realiza sobre o poder constituinte, ele desconsidera a tensão inerente ao direito quando afirma que a teoria jurídica não nega a potência constituinte, mas não faz dessa um procedimento, “uma insistência ontológica precária, e sim um limite.”¹⁰ Assim segue:

O constitucionalismo é um aparato que nega o poder constituinte e a democracia. Não parecerão estranhos, portanto, os paradoxos que surgem quando o constitucionalismo tenta definir o poder constituinte – ele não pode aceitá-lo como atividade distinta e conseqüentemente, sufoca-a na sociologia ou agarra-o pelos cabelos através da construção de definições formalistas. Mas quem naufraga nesse confronto conceitual não é o poder constituinte, e sim o constitucionalismo. O poder constituinte está lá – horizonte inarredável, presença maciça, multidão.¹¹

Distingue então NEGRI o exercício do poder constituinte na modernidade e na pós-modernidade. Na primeira fase faz-se caracterizado por uma manifestação momentânea que se insurge contra a ordem estabelecida construindo uma nova ordem, – a multidão se revolta e cria o novo. Já na segunda fase, na pós-modernidade, o poder constituinte “é

9 NEGRI, 2002, p. 44.

10 Ibid., p. 44.

11 Ibid., p. 447.

o impulso constitutivo que deriva de uma base biopolítica e atinge todo o horizonte do ser, em cada instante da temporalidade.”¹²

Importa resgatar que, em lugar de uma sociedade industrial, de outrora; temos uma sociedade pós-industrial. Hoje testemunha-se a revolução informacional. Contextualiza-se o trabalho imaterial nos seus fluxos organizado, criativo, comunicativo e global. Assim, como NEGRI demonstra, surgem os motivos para a releitura crítica do marxismo. Resta desse último somente a inspiração da ideia de uma subjetividade constitutiva do poder constituinte, ou nas suas próprias palavras, o esforço de propor “uma hermenêutica que, além das palavras e através delas, saiba interpretar a vida, as alternativas, a crise e a recomposição, a construção e a criação de uma faculdade do gênero humano: a de construir instituições políticas.”¹³

Nesta perspectiva, surge uma nova possibilidade de pensar a biopolítica. Enquanto AGAMBEN¹⁴ percebe a política como o perigo moderno, HARDT e NEGRI a compreendem como meio emancipatório. A biopolítica será pensada como a portadora de uma nova subjetividade emancipatória: a multidão.

Em contraste com o modelo transcendental, que postula um sujeito soberano unitário acima da sociedade, a organização social biopolítica começa a revelar-se absolutamente imanente, com todos os elementos interagindo no mesmo plano. Nesse modelo imanente, em outras palavras, em vez de uma autoridade externa impondo a ordem de cima à sociedade, os vários elementos presentes na sociedade são capazes de organizar eles mesmos a sociedade de maneira colaborativa.¹⁵

Assim, HARDT e NEGRI sustentam que, o biopoder está acima da sociedade, ele transcende, impõe a ordem por meio de uma autoridade soberana. Enquanto a produção biopolítica é imanente à sociedade, cria relações e formas sociais por meio da colaboração de trabalho; ela significa uma abertura para a criatividade.

12 NEGRI, Antonio. *Kairòs, Alma Venus, Multidão*: Nove lições ensinadas a mim mesmo. Rio de Janeiro: DP&A, 2003 (b). p. 185.

13 NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Tradução de Antônio Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 55-56.

14 AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução: Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

15 HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 421-422.

Ao analisar a biopolítica, MILOVIC acentua que essa abertura para a criatividade é quase uma abertura ontológica e, o capitalismo não conhece nenhuma ontologia. É o sistema que assimila a subjetividade constitutiva; no capitalismo, o sistema acaba por dominar a vida. Nessa linha segue¹⁶:

A biopolítica, afirma outra possibilidade. [...] A produção múltipla, que não afirma uma possível subjetividade, traz outra referência ontológica. A multidão deve transformar a resistência “numa forma do poder constituinte, criando as relações e as instituições sociais de uma nova sociedade”.¹⁷

A biopolítica analisada por NEGRI quer afirmar que a vida é completamente interligada com a política. Nesse contexto acrescenta-se:

O poder constituinte é a capacidade de retornar ao real, de organizar uma estrutura dinâmica, de construir uma *forma formante* que, através de compromissos, ordenações e equilíbrios de força diversos, recupera sempre a racionalidade dos princípios, ou seja, a adequação material do político em relação ao social e ao seu movimento indefinido.¹⁸

Importa ressaltar que ao analisar o conceito contemporâneo de revolução, NEGRI¹⁹ parece visualizar uma possibilidade concreta de veicular o poder constituinte ao direito, contudo incorre em graves incoerências. Ao entender o direito somente como fundamento da violência, do poder constituído, traduz uma faceta que não se coaduna com a democracia que ele mesmo afirma; trazendo ainda, a afirmação de que o direito é contrário ao poder constituinte.

Porém, o direito, o constitucionalismo e a democracia afirmaram-se em permanente tensão ao longo da história do poder constituinte. E ainda, como percebe o próprio NEGRI²⁰, o constitucionalismo e a teoria do direito produziram também autonomia e emancipação.

16 MILOVIC, Miroslav. *Ontologia dos monstros* – Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência. Mimeo.

17 HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 435.

18 NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Antônio Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 423.

19 Ibid., p. 38.

20 NEGRI, 2002, p. 38.

Passa-se então à revisão das bases sobre as quais foram construídos os conceitos de direito e poder constituinte a fim de trabalhar-se sobre a tensão entre constitucionalismo e democracia acima tratados.

2 LIMITES DO PODER CONSTITUINTE E OS CONFLITOS DA DEMOCRACIA

Um aspecto importante revelado na reconstrução do conceito de poder constituinte é a questão dos limites. São duas as abordagens a serem observadas: a primeira diz respeito à existência ou não e quais seriam os limites do próprio poder constituinte; a segunda é saber em que medida o poder constituinte se apresenta como limite contra o arbítrio do poder estatal e aquele produzido na sociedade.

Em relação aos limites do poder constituinte cumpre observar que são muito mais condições de possibilidade do que propriamente limites. Como poder democrático em expansão sua limitação está ligada à ideia de democracia. Como conceito aberto, sua conformação está vinculada ao seu exercício como inclusão permanente das minorias e excluídos, como afirmação da igualdade e da liberdade.

De igual maneira que, o conhecimento é conformado por sua historicidade, o poder constituinte somente pode expandir-se dentro dos parâmetros históricos que possibilitam o seu exercício. Logo, a limitação do poder constituinte não é dada pelo ordenamento jurídico com o qual foi realizada uma ruptura; e, muito menos por classificações pré-estabelecidas por uma pretensa ciência do direito ou mesmo pelo constitucionalismo.

A observância dos direitos fundamentais, bem como de procedimentos que asseguram a possibilidade de participação de todos e que leva em consideração os interesses de todos os afetados pelas decisões do poder constituinte são muito mais sua condição do que limitação, pois, se esses elementos estiverem ausentes, o poder constituinte perde sua legitimidade e não poderá mais ser concebido como tal.²¹

Em relação ao poder constituinte como fonte de limites ao poder do Estado, ele constitui-se como a referência de origem do próprio direito, que não pode deixar de ser legítimo e utiliza o poder constituinte como critério de aferição dessa legitimidade:

Assim, o efeito sistematicamente primeiro desse poder enquanto poder *de direito* consiste em admitir, pela sua parte, todo e qualquer

21 PALOMBELLA, Gianluigi. *Constitución y soberanía – el sentido de la democracia constitucional*. Granada: Comares, 2000, p. 45.

poder do Estado restando como legítimo somente como poder *de direito* e não diferentemente, isto é: como poder normativamente *constituído e limitado*, como poder *responsável* de forma normatizada, normativamente *controlado*.²²

O poder constituinte se revela democrático na legitimidade da prática instituinte de uma Constituição e como elemento normativo da mesma. A prática constitucional dos cidadãos em relação ao ato fundador e sua atualização darão a real dimensão cotidiana do poder constituinte.

MÜLLER sintetiza bem essa relação entre o poder constituinte e a democracia ao conceber o poder constituinte como norma, que deve ser utilizada como critério de verificação da Constituição. Ou seja, a prática do direito, fundada constitucionalmente deve estar referida à legitimidade do ato fundador, significando muito mais do que o momento preparatório de uma nova Constituição, pois através dele devemos buscar a “legitimação por meio da permanência da prática constitucional no cerne material.”²³

A possibilidade do exercício do poder arbitrário com fundamento no poder constituinte é contrária ao próprio conceito, pois a representação não é delegação de poderes absolutos, o exercício do poder estatal no paradigma atual carece de justificação democrática. Decorrente de tal vinculação é a impossibilidade jurídica do exercício do poder de forma decisionista, seja no âmbito legislativo, executivo ou judicial. Teorias que fornecem uma procuração em branco para a autoridade estatal são contrárias, portanto, ao próprio conceito de poder constituinte.²⁴

Uma prática constitucional duradoura e contínua não está associada à idéia de poder constituinte permanente e, tampouco, vinculada a uma instituição estatal que teria delegação para o exercício desse poder. A potência do poder constituinte não é delegada ou permanente. Ao contrário, cumpre ao *povo*, de forma plural, o seu exercício e a escolha da oportunidade.

Da mesma forma, para a compreensão de como o poder constituinte e a prática constitucional atuam, faz-se necessário o desenvolvimento teórico de dois elementos chave, que são os de sociedade

22 MÜLLER, Friedrich. *Fragmento (sobre) poder constituinte do povo*. Trad. Peter Naumann. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004, p. 79.

23 Ibid., p. 53.

24 Ibid., p. 79.

civil e esfera pública, pois ambos os conceitos fazem parte da estruturação do direito.²⁵

HABERMAS expõe um conceito de sociedade civil atual antes de vinculá-lo ao poder constituinte dinâmico, que seria formada por organizações sociais livres, que não se confundem com o Estado e tampouco com o mercado, sendo composta, sobretudo, de movimentos sociais que captam os problemas que afetam a esfera privada e os transmitem para a esfera pública, afirma ele:

O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas.²⁶

A sociedade civil age então na esfera pública, que por sua vez torna-se o local da atuação de uma práxis constitucional inovadora, pois os movimentos sociais que formam a sociedade civil normalmente são insuficientes para gerar transformações no sistema político, tendo que atuar primeiro na esfera pública. HABERMAS difere a esfera pública contemporânea da esfera pública do Estado liberal e do Estado social da seguinte forma: “Em sociedades complexas, a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados, em termos de funções, de outro lado.”²⁷

Os riscos da submissão da esfera pública aos meios de comunicação de massa são identificados.²⁸ Porém, HABERMAS aponta uma diferença que pode ser relacionada com a práxis constitucional, pois somente uma esfera pública em repouso é submetida a essa influência de forma determinante. Na medida em que surgem mobilizações dos movimentos sociais e dos atores que influenciam a esfera pública, a situação se modifica e, o próprio sistema político passa a receber influências e a respondê-las.

25 Sobre os dois conceitos ver COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoría política*. Trd. Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

26 HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre a facticidade e a validade*. Trad. Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997, v. II, p. 99. Deve-se destacar que Habermas foi modificando sua forma de entender a sociedade civil e a esfera pública ao longo de sua obra. A maneira descrita em “mudança estrutural da esfera pública” foi modificada e incorporada a suas análises da sociedade contemporânea à teoria do discurso.

27 HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto à uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1984. p. 107.

28 Como se observa em: HABERMAS, 1984.

Nesse momento, ainda que exista resistência, os meios de comunicação de massa também passam a sofrer influência da mobilização.²⁹

Cabe aqui trazer à reflexão, análise apresentada por MILOVIC, quando aponta no pensamento habermesiano a ausência da política. Afirma ele que, “em lugar da política aparecem só procedimentos da racionalidade.”³⁰ Seguindo esse raciocínio acrescenta:

O caminho do consenso que esconde os conflitos cria uma ilusão perigosa. Do mundo quase desaparecem os antagonismos, entre a esquerda e a direita, por exemplo. É de interesse vital abandonar a referência à possibilidade de consenso e deixar o espaço democrático aberto. A realização da democracia seria a sua destruição. Poderíamos dizer que a democracia é só um projeto. Um projeto que talvez chegue.³¹

Nesse sentir, contrastando a ideia de uma sociedade democrática firmada no caminho do consenso e a ideia de um espaço democrático aberto, como faz referência MILOVIC, acrescenta-se aqui reflexão elaborada por MOUFFE, quando essa busca desenvolver um novo modelo de sociedade democrática:

O que é uma “sociedade democrática”? É uma sociedade pacificada e harmoniosa onde as divergências básicas foram superadas e onde se estabeleceu um consenso imposto a partir de uma interpretação única dos valores comuns? Ou é uma sociedade com uma esfera pública vibrante onde muitas visões conflitantes podem se expressar e onde há uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos? [...]

[...] o tipo de política democrática dominante atualmente não pode nos ajudar a entender a importância do dissenso numa sociedade democrática. Ela é incapaz de captar as diferentes formas de antagonismos que emergem em nosso mundo globalizado, pós-guerra fria, e de enfrentar um tipo de política democrática que poderia dar conta deles.³²

29 HABERMAS, 1997, v. II, p. 113

30 MILOVIC, Miroslav. *Freud, Habermas e a questão da política*. Mimeo.

31 Ibid.

32 MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. Trad. Kelly Prudencio. Política e Sociedade, *Revista de Sociologia Política*. Universidade Federal de Santa Catarina, SC, v. 2, n. 3, p. 1, 2003.

Ao desenvolver as questões suscitadas acima MOUFFE chega a afirmar que uma ordem mundial pluralística é a única maneira de evitar o anunciado colapso da civilização³³. Isto porque, ela trabalha sob a angústia da realidade mundial, na qual a imposição da concepção de uma democracia ocidental sobre sociedades que lutam por manter suas culturas, suas diferentes civilizações, é a única legítima.

MOUFFE enfrenta que, a tentativa de HABERMAS de escapar das implicações do pluralismo de valores, feita por intermédio da distinção entre “ética – um domínio que permite concepções sobre o bem que competem entre si – e moralidade – em que um procedimentalismo estrito pode ser implementado e a imparcialidade alcança condições de liderança na formulação de princípios universais”³⁴ reforça a fundamentação por ele pretendida de adesão à democracia liberal comum, em um acordo racional que fecha as portas para qualquer possibilidade de contestação. E ainda, o fato de ele relegar o pluralismo para um domínio não-público traz implicações relevantes para a política democrática.

Nessa sequência de pensamentos até aqui lembrados, porém, sob uma outra avaliação dos limites do poder constituinte, dos caminhos percorridos nas sociedades modernas e sobre o próprio direito, sem contudo opor-se às ideias já tratadas, LYRA FILHO percebendo a vagueza com que vem sendo (ainda até nossos dias) utilizado na teoria e na prática constitucionais o princípio da razoabilidade – que tudo justifica, em todo e qualquer tipo de conservadorismo e autoritarismo – afirma que, a visão superficial desse princípio, associada à abordagem da Constituição como uma ordem concreta de valores, tem possibilitado um autoritarismo crescente, travestido de uma visão principiológica e democrática. Adota ele a pragmática que Habermas desenvolve para enfrentar visões abstratas de justiça e equidade, e encontrar no processo histórico a concretização da práxis constitucional. Por isso mesmo revela a “[...] necessidade de rever a própria concepção de Direito.”³⁵

Com extrema acuidade LYRA FILHO percebe os riscos de cair em um voluntarismo idealista, que inevitavelmente redundaria em autoritarismo, bem como da necessidade de uma abordagem principiológica do direito que esteja aberta, criticamente, para não cair nas malhas do conservadorismo. Novamente ele utiliza-se de Habermas

33 MOUFFE, p. 25.

34 MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 25, p. 16, 2005,

35 LYRA FILHO, Roberto. Direito do capital e Direito do Trabalho. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo, AGUIAR, Roberto A. R. (Orgs.). *Introdução crítica ao direito do trabalho*. Brasília: Universidade de Brasília, 1993. p. 72-73.

para a análise, juntamente com Marx, para não depender da ética privada de funcionários públicos da administração da justiça, o que resulta em uma visão subjetivista e classista do direito. A democracia e o direito, tal como a preservação e continuidade do projeto libertário original do poder constituinte, não podem depender da boa vontade dos agentes do Estado e sua sensibilidade em relação à justiça: “Daí a necessidade de reconstruir os *parâmetros críticos*, a fim de medir a legitimidade das normas com algo mais do que a ‘consciência jurídica’ individualista ou socialmente conservadora.”³⁶

O conceito de poder constituinte somente tem sentido se for pensado em articulação com o conceito de democracia. Por sua vez, ambos necessitam de uma práxis constitucional que também seja democrática e tenha como referência o poder constituinte do ato fundador. A perspectiva teórico-prática da construção social do direito, compreendida procedimentalmente possibilita essa ligação. A democracia de uma determinada sociedade depende de seus membros levarem a sério o direito.

A práxis constitucional que atualiza o direito não se faz somente por meio das instituições estatais, o direito se constrói e reconstrói no seio da sociedade, nas lutas dos movimentos sociais, nos espaços públicos onde cidadãos dotados de autonomia pública e privada vivem sua auto-legislação.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade contemporânea, hipercomplexa e cada vez mais plural exige do direito uma abertura maior para que esse continue a cumprir papel de integração social. Processos de globalização, multiculturalismo e relativização da soberania dos Estados, bem como uma mundialização do constitucionalismo passam a compor uma preocupação central para tratar do conceito de poder constituinte. Hoje sabe-se que o conceito não pode ser fundado somente na autonomia privada de indivíduos livres, em uma ótica liberal; e tampouco em uma autonomia pública de cidadãos que constituem um todo homogêneo.

O conhecimento científico não mais oferece garantias em relação ao futuro, e isso se aplica ao direito e ao poder constituinte. A ciência hoje, inclusive a jurídica, constitui-se como precária, provisória, historicamente e socialmente condicionada, e só pode ser aceita como tal mediante a confrontação dos argumentos que fundamentam suas conclusões. Da mesma forma, o conceito de poder constituinte não é

³⁶ LYRA FILHO, op. cit., p. 73.

absoluto e se forma com a abertura para o futuro e com reflexividade em relação ao seu passado.

A formulação originária do conceito feita por SIEYÈS e os revolucionários franceses, bem como pela revolução e pelo constitucionalismo norte-americano já sinalizaram, desde o início, a tensão democrática que é inerente ao tema. Com eles foi possível apreender que a aquisição evolutiva da constituição somente dá início ao processo contínuo de sua atualização pela prática, que tem como referência constante o projeto do ato fundador.

As perspectivas liberal e republicana não são capazes, sozinhas, de dar conta do fenômeno do poder constituinte e associá-lo à democracia. O excesso de liberdade privada gera desigualdades que são progressivamente acentuadas, e põem em risco o próprio sistema que lhes dá garantia. A tentativa de se sobrecarregar o sistema jurídico com a compensação das desigualdades sociais termina por colocar em risco a própria Constituição, além de gerar arbítrio e ditadura.

Mas, é possível identificar no processo histórico os elementos complementares, em permanente tensão, que possibilitarão a conceituação do poder constituinte e da prática constitucional em consonância com a democracia. Somente um direito que seja levado a sério por todos, e que busque a inclusão permanente de todos, fundado em princípios de liberdade e igualdade, que a sociedade assume como tarefa contínua para si mesma, possibilitarão a (re)constituição do poder constituinte no Estado Democrático de Direito.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução: Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

COHEN, Jean L; ARATO, Andrew. *Sociedad civil y teoria política*. Tradução de Roberto Reyes Mazzoni. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

COSTA, Alexandre Bernardino. *O poder constituinte no Estado Democrático de Direito*. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.

DOGLIANNI, Mario. Potere costituente e revisione costituzionale. In: *Quaderni Costituzionali*. Bologna: 1995,

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre a facticidade e a validade*. Tradução de Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, v. II, 1997.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto à uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1984.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LYRA FILHO, Roberto. *Direito do capital e Direito do Trabalho*. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo; AGUIAR, Roberto A. R. (Orgs.). *Introdução crítica ao direito do trabalho*. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.

MILOVIC, Miroslav. *Freud, Habermas e a questão da política*. Mimeo.

_____. *Ontologia dos monstros – Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência*. Mimeo.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. Trad. Kelly Prudencio. Política e Sociedade, *Revista de Sociologia Política*, Universidade Federal de Santa Catarina, SC, v. 2, n. 3, 2003.

_____. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, v. 25, 2005.

MÜLLER, Friedrich. *Fragmento (sobre) poder constituinte do povo*. Trad. Peter Naumann. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Antônio Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NEGRI, Antonio; Kairòs, Alma Venus. *Multidão: Nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003 (b).

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa – qu'est-ce que le tiers état?* Rio de Janeiro: Liber Juris, 1986.

A EXCEÇÃO E A REGRA:
REFLEXÕES SOBRE OS CONTORNOS DE UM
CAMPO DE CONCENTRAÇÃO GLOBAL
*EXCEPTION AND RULE: REFLECTIONS ABOUT THE CONTOURS OF
GLOBAL CONCENTRATION CAMP*

Beatriz Bartoly

Doutora em lingüística – Análise do Discurso Jurídico – UnB. Mestre em Filosofia – UERJ. Bacharel em Direito e Administração de Empresas. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa Jurídica da Faculdade de Direito do Instituto Processus.

Sullivan Charles de Barros

Pós-doutor em Estudos Culturais, UFRJ. Pós Doutor em Antropologia, UnB. Doutor em Sociologia, UnB. Professor do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas da UnB. Professor de Sociologia Geral da Faculdade Processus de Direito.

Alejandro Gabriel Olivieri

Doutor em sociologia – UnB. Mestre em Sociologia Política – UFSC. Graduação em Filosofia pela Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Buenos Aires (UBA). Professor da Faculdade de Direito Processus.

SUMÁRIO: 1 O poder soberano e os limites da civilidade; 2 Homo sacer: A desconstrução discursiva das identidades sociais; 3 Novos modos de subjetivação; 4 Marginalidade e subalternidade – os limites da cidadania; 5 Considerações Finais – A vida nua dos mistanasiados; Referências.

RESUMO: O presente artigo propõe-se a avaliar os efeitos da globalização nos tradicionais conceitos de Estado, Soberania e Cidadania considerando as formulações de Agamben sobre a paradigmática de Auschwitz como o lugar onde o estado de exceção coincide perfeitamente com a regra, tornando-se, assim, uma experiência cotidiana nas sociedades pós-democráticas. *É possível afirmar que na condição de sujeitos, a luta por reconhecimento deve efetivar-se através do* Direito e não da violência? Que o poder dos argumentos ecoam com mais força se comparado ao poder das armas? Vivemos sob a égide de um ESTADO CONSTITUCIONAL E DEMOCRÁTICO DE DIREITO, onde os DIREITOS FUNDAMENTAIS e as GARANTIAS INDIVIDUAIS são respeitados, protegidos e promovidos? Objetivamos, também, nesta reflexão discutir em que medida a biopolítica não é a expressão de um TANATOPODER, poder de “deixar e fazer morrer”, que sustenta e operacionaliza a mistanásia - morte miserável, fora da hora - coletiva, disseminando seu *modus moriendi* - “modo de morrer” - como forma de vida. A invenção de uma “nova política”, capaz de superar a cumplicidade entre Democracia e Totalitarismo e articular as vidas nua e qualificada, impõe-nos considerar as relações entre biopolítica e tanatopoder sob uma perspectiva fundamentalmente *bioética*, já que esta é uma ferramenta analítica da biopolítica e uma forma de resistência aos efeitos moralmente questionáveis das práticas impostas pelo tanatopoder. Com isso, sustentamos o controle bioético da biopolítica, sem o qual não poderemos salvaguardar os direitos humanos fundamentais consagrados constitucionalmente.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica. Tanatopoder. Mistanásia.

ABSTRACT: From the analysis of the main concepts presented in the book “Homo Sacer: sovereign power and bare life”, by Giorgio Agamben, namely, the concepts of homo sacer, bare life, tanatopower, biopolitics and *mistanasia*, this study aims demonstrate that the post-democratic societies lays into the description of a global concentration camp. This paradigm or a “global Auschwitz” can serve as an object of analysis from the perspective presented in the work, focuses how the discourse of the implementation of fundamental rights and guarantees is becoming the weakest element of the current political system. So, we must establish a bioethical control of the biopolitical system to protect the human’s rights and the democracy.

KEYWORDS: Biopolitics. Tanatopower. Mistanasia.

1 O PODER SOBERANO E OS LIMITES DA CIVILIDADE

Somos civilizados? Acreditamos que - porque somos civilizados - a luta pelos direitos deve ser efetivada através do Direito e não da força ou da violência? Que lutar pelos direitos nas trincheiras do Direito é a prova do nosso compromisso com o “respeito à dignidade da pessoa humana” e que nisto reside a nossa “superioridade” frente à barbárie do terrorismo? Que o poder dos argumentos ecoa com mais força se comparado ao poder das armas e que a marca distintiva do viver democrático é usar a nossa oratória nos palanques e nas tribunas e não arremessar aviões contra edifícios ou explodir com um cinturão de dinamite atado ao corpo¹?

Desde a antiga Grécia ser cidadão é, em primeiro lugar, poder falar e ser ouvido. Era na ágora que a *eklésia* reunia-se para discutir, deliberar e decidir a sua vida em comum. Cabe-nos, então, indagar: Quem controla o ingresso no espaço de fala da cidadania? Quem institui a gramática e a lógica do discurso democrático? É possível acreditarmos em uma democracia sem exercício pleno da cidadania?

Hoje o discurso democrático é urdido pelas tramas do discurso jurídico. A linguagem deste discurso, por seu turno, externaliza a estrutura de um pensamento modelado pelo positivismo legalista onde o normativismo² - impondo a crença em uma suposta *neutralidade político-ideológica* do sistema e de seus intérpretes-aplicadores e pregando a igualdade formal de todos perante a lei - atua como uma forma velada de exclusão social.

Neste sentido, Neder³ defende que existe uma monopolização das estruturas discursivas por parte dos operadores do direito e que isto ocorre porque o discurso jurídico implica uma teia de representações ideológicas e reflete um nível específico do poder que reprime violentamente as classes subalternas. Essa violência pode ser percebida não só em um conjunto de ações a serem praticadas (a repressão, o controle social), mas, acima de tudo, no próprio discurso.

A classe jurídica se perfaz na (inter)mediação entre Estado e Indivíduo. Para tanto, é necessário que seus operadores internalizem e façam pujante um discurso capaz de coadunar-se às tecnologias de

1 “a própria práxis transformadora do mundo tem limites jurídicos, pois o processo de libertação desnatura-se, quando pretende sacrificar, paradoxalmente, o seu fim nos meios utilizados para alcançá-lo” – LYRA FILHO, Roberto. 2000. “A nova escola jurídica brasileira” in *Notícia do Direito brasileiro*, p.504.

2 Com seu perfil individualista e extremado formalismo.

3 NEDER, Gislene. *Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil*. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1995.

controle existentes – as quais atuam, igualmente, sobre os próprios componentes de tal grupo.

Ocorre, no entanto, que os operadores do discurso jurídico não conseguem ter controle sobre o sentido social e o alcance político de sua atuação profissional, uma vez que atuam nos limites de um esquema interacional pautado pela assimetria⁴ que, para ser garantido e efetivado, assenta-se sobre a impessoalidade e o formalismo.

Assim, escorados na premissa da suposta isenção, neutralidade e imparcialidade da atividade jurisdicional, os operadores do direito manipulam, ainda que de forma acrítica e mecânica, uma série de representações discursivas discriminadoras, que são socialmente elaboradas e compartilhadas no mundo jurídico.

Essas representações discursivas vêm se tornando cúmplices de um TANATOPODER – um poder de “deixar e fazer morrer” – que sustenta e operacionaliza a mistanásia – morte miserável, fora da hora – coletiva, disseminando seu *modus moriendi* – “modo de morrer” – como forma de vida.

Este poder de “deixar e fazer morrer” ao qual nos referimos, reduz a vida à sobrevida biológica, produz meros sobreviventes, conforme sustenta Agamben⁵. De acordo com este autor, vida nua é a existência humana reduzida ao seu mínimo biológico. Resulta de um processo perverso que nos insere e mantém numa zona cinzenta entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano.

Desta forma, o presente artigo tem por objetivo analisar como a desconstrução das identidades sociais, efetivada pelas estruturas discursivas da biopolítica, tendem a subalternizar os cidadãos até reduzi-los à vida nua.

2 HOMO SACER: A DESCONSTRUÇÃO DISCURSIVA DAS IDENTIDADES SOCIAIS

A análise da desconstrução das identidades sociais através *do* e *no* discurso constitui-se como uma das ferramentas mais relevantes para estudarmos a mudança social na pós-modernidade. No entanto, a definição do conceito de identidades sociais, o seu reconhecimento bem como as suas identificações não são tarefas fáceis, posto termos que lidar com uma multiplicidade de questões – de natureza teórico-metodológica e epistemológica – com elas relacionadas.

⁴ Encoberta sob e legitimada pelo princípio da igualdade formal de todos perante a lei.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

Nomear os indivíduos como cidadãos implica na construção de suas identidades sociais. A identidade é uma condição forjada a partir de determinados elementos históricos e culturais. É um fator que instrumentaliza a ação e cuja eficácia é tanto maior quanto mais estiver associada a uma dimensão emocional da vida social, o que, de acordo com Novaes, implica na constatação de que:

Uma vez que a identidade não é algo dado, que se possa verificar, mas uma condição forjada a partir de determinados elementos históricos e culturais, sua eficácia enquanto fator que instrumentaliza a ação é momentânea e será tanto maior quanto mais estiver associada a uma dimensão emocional da vida social⁶.

Para Silva⁷, identidade e diferença não podem ser compreendidas fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido, haja vista que estas categorias são compostas por seres da cultura e dos sistemas simbólicos. No entanto, observa o autor, os sistemas discursivos e simbólicos que lhes dão definição não as determinam de uma vez por todas, perenemente.

Identidade e diferença estão estreitamente ligadas a sistemas de significação – são significados cultural e socialmente atribuídos. Essa idéia pode ser expressa pelo conceito de representação. Para a teoria cultural contemporânea, identidade e diferença estão estreitamente associadas a sistemas de representação.

Em sua formulação clássica, a noção de identidade⁸ permite uma reflexão sobre o processo social que implica a minimização das contradições reais, dos conflitos, das diferenças e das desigualdades constituídos em uma teoria da não contradição, da unidade e da não diferença. Por outro lado, temos outra noção de identidade, que nos remete imediatamente para o contexto da multiplicidade, da diferença, do contraste. Mais do que uma “metamorfose teórica”, estes dois momentos parecem estar dialeticamente imbricados neste caldo pós-moderno num duplo movimento de exclusão e negação que torna impossível construir qualquer base epistemológica firme:

6 NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993. p.24-25.

7 SILVA, Tomás Tadeu da. 2000 (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes. P. 78.

8 RUBEN, Guillermo Raul. “Teoria da identidade; uma crítica” in *Anuário antropológico/86*, Brasília, ed. UnB, 1988.p.86.

Existem diferenças importantes sobre os ‘outros’ da teoria clássica e os ‘outros’ da teoria contemporânea [...] a diferença principal reside no fato de que, em oposição à versão clássica, onde o outro é sempre um semelhante definido com simultaneamente idêntico e diferente (tanto em Hegel quanto em Mead) embora também próximo e necessário para a constituição de uma sociedade ‘unida’; na versão contemporânea a categoria ‘outro’ é imediatamente remetida ao distante e é sistematicamente definida como o diverso – em alguns casos também como o desigual. Em outras palavras, a versão contemporânea da teoria da identidade opera descentralizando o ‘outro’ do próprio universo e colocando-o além dos limites do grupo. No mesmo movimento, a teoria se encarrega de formular a dimensão – a condição – de irredutibilidade, isto é, os limites, as condições necessárias para a permanência do ‘outro’ como diferente, distante único e irredutível⁹.

A multiplicação de identidades possíveis, o reconhecimento do diverso, das diferenças, no interior de uma única sociedade – agora, de um mundo globalizado –, o fenômeno da “macdonaldização”, por um lado, e da “tribalização” de outro parecem ter diluído, fragmentado o conceito de identidade. Se a identidade emerge quando sujeitos políticos se constituem, e, neste sentido, permite a criação de um *nós coletivo* que leva à ação política eficaz, precisamos refletir sobre aquilo que nos constitui como *sujeitos políticos*, a maneira como elaboramos a fala sobre nós mesmos, identificando o que significamos como imagem e enquanto feixe de relações, cartografando um espaço próprio, assumindo uma *condição*. Falar de identidade implica falar da emergência de uma condição comum que perdura apesar das diferenças específicas, implica a promoção de um reconhecimento:

No interior desta teoria, considerada como um único conjunto de proposições, a noção de irredutibilidade confunde-se com os próprios limites da agregação social de qualquer grupo humano. Poder-se-ia dizer que, dentro da teoria da identidade, a idéia de irredutibilidade funciona estabelecendo, simultaneamente, a *marca* e os *limites*, socialmente elaborados, que permitem a reprodução da sociedade, evitando a cisão entre esta e o indivíduo, ou seja, a desagregação social. A irredutibilidade funciona como *marca* no sentido da dimensão etnográfica (do real), elaborada social e historicamente

9 RUBEN, Guillermo Raul. Teoria da identidade; uma crítica in *Anuário antropológico*/ 86, Brasília, ed. UnB, 1988. p.86.

e retida no interior do grupo, consciente ou inconscientemente. Tratar-se-ia de algo como a representação coletiva (no sentido de Durkheim), escolhida e privilegiada pelo grupo para ser empregada como marca distintiva¹⁰.

No entanto, essas marcas sociais não devem possuir um valor meramente classificatório, um meio de hierarquizar e ordenar as sociedades humanas e os indivíduos em diversos estratos sociais: A marca no interior da noção de irredutibilidade pretende assinalar a dimensão construída pelos homens e escolhida como privilegiada para individualizar o grupo no concerto da diversidade social¹¹.

O que é o nosso conhecimento do mundo se não um sistema de representações que, tal como um mapa, tenta dar cabo de cartografar o território fenomenológico da existência? Representamos nosso território como um sistema de coordenadas que nos dão as marcas, os marcos, limites, fronteiras, os espaços que nos distinguem, nos delimitam, nos definem, nos constituem enquanto pessoa, cidadão, imagem, representação de si, e de um “nós-coletivo”.

Identidades são construções sociais formuladas a partir de diferenças – sejam elas reais ou inventadas – que operam como sinais diacríticos sinais que conferem uma marca de distinção. As identidades aglutinam-se em torno de alguns pontos de referência básicos que servem como formas de demarcar fronteiras e estabelecer limites que, por sua vez, servem como categorias para classificar pessoas e segmentos sociais, como meio de hierarquizar e ordenar as sociedades humanas. Não podemos falar em construção de identidades fora de um sistema de relações.

Bronislaw Baczko¹² assinala sobre como o poder apropria-se do controle dos meios que formam e guiam a imaginação coletiva tendo como objetivo impregnar as mentalidades com novos valores e fortalecer sua legitimidade. E o Poder só consegue atingir tal fim quando institucionaliza um novo simbolismo e novos rituais. São esses simbolismos e rituais que fornecem o cenário e o suporte para a estabilização dos poderes que sucessivamente se instalam. Portanto, este cenário que dá o suporte para todas as manifestações do Poder, com suas máscaras, espelhos e sombras convém ser estudado.

¹⁰ RUBEN, op. cit., p.88.

¹¹ Ibid.

¹² BACZKO, Bronislaw. *Les Imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*. Paris: Payot, 1984. .

Os signos imaginados e os ritos coletivos forjam uma linguagem e um modo de expressão que correspondem a uma “comunidade de imaginação social”. Para Baczko¹³ a imaginação social é um aspecto significativo da sociedade. É através dela que as sociedades se percebem, elaboram uma imagem de si próprias e atribuem identidades sociais a seus membros.

O campo do simbólico constitui-se como espaço da ação humana. E é a forma como os sujeitos históricos interpretam o real que dá significado ao plano do simbólico. Portanto, são essas interpretações que devem nos interessar, posto que, a partir delas, os sujeitos assumem uma condição e se constituem politicamente.

Benedict Anderson¹⁴ descreveu as nações como sendo tais “comunidades imaginadas”, construídas pelos mitos de origem, ancestrais comuns, heróis, folclore, pela paisagem que marca e define a sua identidade. Se a memória é “a história ajustada às necessidades da construção da identidade nacional” e para isto ela exige o “esquecimento” - como propôs Ernest Renan¹⁵ em sua célebre conferência realizada na Universidade de Sorbonne. Não seria, então, este “esquecimento” uma exclusão espacial do território simbólico onde as estruturas de Poder forjam o cenário e o suporte que possibilitam o seu exercício e a sua continuidade?

Continuidade e ruptura, tradição e inovação, mudança e permanência: Arendt¹⁶ traz à tona a idéia de uma brecha – *gap* – que é sempre crítica, pois traduz o sentido do presente como crise que incessantemente se põe diante de nós através das escolhas e opções que nos permitem ou não a composição de um novo repertório de possibilidades futuras propostas a partir do passado.

A visão Arendtiana parece ecoar o que foi proposto por Renan¹⁷ quando este dizia que além de partilhar um passado de experiências comuns, uma nação, para existir, exige o consentimento e a adesão a valores e propósitos comuns. É possível chegarmos a este consentimento e a esta adesão sem um Espaço Público onde seja possível o exercício da cidadania? E se cidadania é, em primeira instância, o direito de falar e de ser ouvido, ou seja, é o direito de constituir e ocupar o espaço de fala

13 BACZKO, 1984..

14 ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

15 escritor e historiador francês (1823-1892).

16 ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

17 “O que é uma nação?” - Conferência realizada por Ernest Renan na Sorbonne, em 11 de março de 1882.

como é possível haver democracia se ignoramos o território simbólico que dá as marcas, marcos, limites de todo o discurso e toda a ação?

Cada sociedade constrói para si – dentro do imaginário social – representações do que ela assume como sendo: direitos e deveres dos seus membros; práticas legítimas para seu exercício. A partir dessas construções as sociedades estabelecem diferentes identidades sociais para o cidadão. É dentro desta identidade que as sociedades definem as possibilidades de ação política de seus membros bem como as práticas sociais legítimas para o seu exercício.

Nós humanos, diferentemente de outras espécies animais, não nascemos diretamente na *oikia*, nós não aceitamos o mundo tal qual ele se nos apresentava. Construimos nele a nossa própria morada, nossa *etheia*, construimos mapas tão fascinantes com as nossas representações do território que acabamos por fixar nosso domicílio nele, no mapa, ao invés de habitarmos os territórios. A própria *existência* do “território” pode ser questionada, mas a *realidade* do “mapa” é insofismável.

Esta entidade “sobrenatural” de contornos indefiníveis que alguns chamam de “Sociedade” ainda parece ser o lugar onde moramos, o centro a partir do qual constituímos o nosso ser. Um centro só se constitui a partir daquilo que o circunda: somos o que somos porque nos relacionamos com aqueles que nos espelham e que nos “assombram”. Sem este jogo de luzes e sombras não é possível conhecer. Ficaremos patinando no gelo fino a procura da “terra firme”. Em última instância, se é a política que nos constitui enquanto *anthropoi*, se ela entra em crise, se ela for banida da cena, a nossa identidade naufragará nos “mares tempestuosos da História”.

Ao refletir sobre este tema das identidades, Geertz lança mão de imagens quase pictóricas sobre “garrafas fechadas” a deriva, numa frustrante busca de fundamentos e rumos nos “mares nunca dantes navegados da pós-modernidade”. Onde está a “terra firme”, o atrito que nos permite andar?

A antropologia [...] em certos momentos, ela procurou lidar com essa variedade captando-a em alguma rede teórica universalizante [...] em outros, insistiu na particularidade, na idiossincrasia, na incomensurabilidade – repolhos e reis. Mas, recentemente, ela se viu diante de algo novo: a possibilidade de que a variedade esteja rapidamente se suavizando num espectro mais pálido e mais estreito [...] Em si mesmo, como questão profissional, esse processo de suavização do contraste cultural (supondo-se que seja real) talvez não seja tão perturbador. Os antropólogos simplesmente terão que aprender diferenças mais sutis, e seus textos talvez se tornem

mais sagazes, ainda que menos espetaculares. Mas ele levanta uma questão mais ampla, ao mesmo tempo de ordem moral, estética e cognitiva, que é muito mais perturbadora e que está no centro de várias discussões atuais sobre como justificar os valores: o que chamarei, apenas para ter um nome que fique gravado na mente, de o Futuro do Etnocentrismo¹⁸.

Para constituir-se enquanto ciência qualquer área do saber elabora um conjunto de aparatos teóricos capazes de compreender e explicar aquilo que dizem os fenômenos que se pretende estudar. Mas, acima de tudo, uma ciência traduz uma interpretação da realidade. Refletir sobre os instrumentos dessa interpretação em um momento em que o próprio objeto de uma ciência parece estar se diluindo e seus objetivos perdendo o foco pode nos conduzir a uma reflexão crítica sobre os pressupostos dessa identidade perdida, se é que tal existiu algum dia.

3 NOVOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO

A globalização se tornou um sistema produtor não só de mercadorias, mas também de subjetividades, intervindo diretamente no inconsciente das pessoas com a finalidade de reproduzir seus próprios ciclos de produção e consumo.

Com a transição de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle, presenciamos a derrocada de toda uma estrutura construída ao longo dos últimos duzentos anos de história. O massivo investimento na disciplinarização do corpo e da organização do espaço social é hoje o que se está em vias de abandono.

Não mais necessitando do corpo no processo produtivo, as economias virtualizadas e voláteis, centradas no capital financeiro, desestruturam as políticas públicas, a orquestração minuciosa do espaço social e a gestão populacional. O corpo, outrora inscrito no processo de extração de força produtiva, fica entregue à sua própria indigência. A população, outrora alvo de “seqüestros” institucionais (a escola, o exército, a fábrica, e eventualmente, o hospital, o manicômio, a penitenciária), torna-se massa zerada, excluída anulada de qualquer ingerência sobre processos disruptores em face do presente, como observa Rago:

Tanto na perspectiva da higiene pública quanto na dos industriais, a classe operária juntamente com toda a população pobre é, portanto, representada como animalidade pura, dotada de instintos

18 GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar. 2001. p. 68.

incontroláveis, assimilada a cheiros fortes, a uma sexualidade instintiva, incapaz de elaborar idéias sofisticadas e de exprimir sentimentos delicados. Esta representação imaginária do pobre justifica a aplicação de uma pedagogia totalitária, que pretende ensinar-lhe hábitos ‘racionais’ de comer, vestir-se, de morar ou de divertir-se. O pobre é o outro da burguesia: ele simboliza tudo o que ela rejeita em seu universo. É feio, animalesco, fedido, rude, selvagem, ignorante, bruto, cheio de superstições, nele a classe dominante projeta seus dejetos psicológicos. Ele representa seu lado negativo, sua sombra¹⁹.

A segunda metade do século XX presenciou um tempo histórico de rápidas mudanças na organização social e nos modos de subjetivação a acompanha. De acordo com Mansano, em nosso momento histórico assistimos a emergência de novas redes de controle que estão sendo articuladas e otimizam, por sua vez, a circulação de informações em estado livre, sem contarem, necessariamente, com a presença ou a mediação de instituições disciplinares. Observa a autora:

Essa suavização na maneira de organizar o espaço social tem como diferencial o fato de que qualquer indivíduo pode tornar-se participante ativo em sua construção ou execução, não precisando ser portador de um conhecimento específico e legitimado ou fazer parte da hierarquia vigilante como componente oficial. Ou seja, também as hierarquias estão sendo suavizadas²⁰.

Ainda nesse sentido, Mansano sustenta que, à medida que os conhecimentos produzidos por diversas áreas do saber são disseminados em redes amplas da população, os seus membros vêm sendo convocados – e capacitados – a participar ativamente desse processo de reforma das instituições. Com isso vemos:

A construção de um modo de subjetivação em que o indivíduo, em larga medida, sai da condição de obediente e dócil para assumir a condição de “participante ativo e responsável” em uma rede ampla e complexa de controle. Dessa maneira, independente do status social que ocupam na comunidade, os indivíduos são convocados a

19 RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.175.

20 MANSANO, Sônia Regina Vargas. *Sorria, você está sendo filmado: resistência e poder na sociedade de controle*. São Paulo: Summus, 2009. p. 46.

participar da instalação e da manutenção das reformas, por vezes em nome da “cidadania”²¹

Esse novo modo de subjetivação faz crescer a importância dada ao cidadão comum que, mesmo não participando diretamente da dinâmica interna das instituições como um de seus membros, torna-se, agora:

Responsável pela vigilância sobre a aprendizagem, a saúde, a segurança pública, para citarmos apenas alguns exemplos. Tudo isso ocorre ao mesmo tempo, fazendo que por vezes o indivíduo se conecte com os agentes especializados e institucionalizados, que se ocupam profissionalmente dessas práticas, e lhes ofereça informações preciosas para o exercício de um controle mais eficiente.

Mansano considera que, pela emergência e expansão de redes informação estamos nos tornando “agentes de vigilância ilimitada e de controle imediato de uns sobre os outros”²². Com isso, os muros institucionais deixam de ser a condição única e indispensável para a manutenção da suposta “ordem social” analisada por Foucault.

No entanto, à medida que essas mudanças tomam curso, é a própria noção de indivíduo que se transforma, pois não mais se exige dele uma identidade. Ao contrário, o indivíduo precisa, agora, comparecer de um modo cada vez mais variado e flexível para “dar conta de realizar diferentes tarefas e assumir diferentes papéis”.²³

Numa sociedade que deixa de ser disciplinar para ser sociedade de controle, não há que se falar em assujeitamento, mas sim em subalternização.

Marginalidade e subalternidade – os limites da cidadania

À elite corresponde o espaço do castelo onde vivem o rei, a rainha, os príncipes, os nobres e um grupo de serviçais em que se incluem cozinheiros, arrumadeiras, aias, escansões, trinchadores, costureiros, músicos, artistas, etc. [...] Enquanto isso, há o povo que habita em locais ermos, como bosques, florestas, vales e raramente na cidade; suas casas são choupanas, casebres, cabanas, etc. suas profissões são pescadores, lenhadores, soldados, pedreiros, alfaiates, carpinteiros e mercadores... Vive o povo em condição de miséria. Nos atributos de

²¹ MANSANO, 2009.

²² Ibidem, p. 47.

²³ Ibidem, p.48.

caráter, valorizados nas pessoas do povo, estão o individualismo, a grosseria, o preconceito. Politicamente são ‘neutros’ e ‘incapazes de qualquer ato mais largo de solidariedade humana’. São igualmente incapazes de se organizar e de fazer qualquer reivindicação. O que lhes importa é servir à autoridade, apesar de viverem insatisfeitos com sua condição social. Para a solução dos problemas, buscam soluções mágicas, ou se valem de expediente pouco honesto²⁴.

Para alguns estudiosos²⁵, a marginalidade é considerada um fenômeno de desorientação psicológica dos indivíduos submetidos a uma situação de conflito cultural. Nesse segmento, marginal seria o indivíduo que, nas palavras de Quijano, “o destino condenou a viver em duas sociedades e em duas culturas, não apenas diferentes, porém antagônicas”.

Podemos definir o homem marginal como aquele que sofre as incertezas psicológicas derivadas do fato de viver um processo de mudanças e de conflito culturais que se produz pelo enfrentamento entre duas culturas antagônicas, superpostas numa relação de dominação, e dentro do qual o indivíduo participa como membro da cultura dominada e exposto, por isso, às pressões de atração e de repulsão que, ao mesmo tempo, a cultura dominante exerce sobre os membros da dominada.

Segundo Quijano²⁶, a personalidade dos indivíduos submetidos a tal situação não pode deixar de refletir “as discrepâncias e as harmonias, as atrações e repulsões entre os dois mundos” constituindo-se, dessa maneira, numa personalidade marginal. Partindo desse contexto, o conceito de “marginalidade” pode ser considerado um fenômeno psicológico de cunho individual, que consiste no conjunto de tensões e conflitos entre os elementos que provenientes de culturas antagônicas, estão incorporados à personalidade de um indivíduo numa situação de mudança e de conflito culturais, e por esta causa este não é capaz de orientar-se coerentemente em relação aos problemas de participação na cultura.

Podemos, consoante a isso, conceber a marginalidade como uma marca da personalidade e da cultura, haja vista que a ambivalência, a tensão, a irritabilidade, a excessiva consciência e a falta de confiança são postas como características da personalidade dos indivíduos que fazem parte de determinados grupos marginais.

24 OLIVEIRA, José Cordeiro. *Educação política e alienação das classes trabalhadoras - um estudo a partir das Histórias de Trancoso*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1996. p.25.

25 QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade. Em L. Pereira (Org.), *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978. p.14.

26 Ibidem.

O conceito de “marginalidade”²⁷ que buscamos aqui é aquele corresponde à “teoria da situação social marginal”, ligada, sobretudo, aos problemas do subdesenvolvimento e das desigualdades sociais: o indivíduo marginal seria aquele que é alvo das incertezas psicológicas derivadas do fato de estar inserido num processo de mudança e de conflitos culturais, que ocorrem pelo choque entre duas culturas ou sub-culturas diferentes, superpostas numa relação de dominação.

O indivíduo é membro participante da cultura dominada e, em decorrência disso, encontra-se exposto às pressões de atração e de repulsão que a cultura dominante exerce sobre a cultura dominada, aos problemas das relações e das estruturas sociais. Nesse ponto, Quijano, ao analisar as concepções de T. H. Marshall, concebe a “marginalidade como cidadania limitada”²⁸, e a correlaciona ao conceito de integração social e participação social.

Achugar²⁹, por seu turno, buscando encontrar a voz reprimida dos que se encontram na condição de subalternidade, abre caminho para os Estudos Subalternos. Assim, propõe, para que se possamos compreender a cultura latino-americana numa visão mais abrangente, torna-se necessário que se lancemos um olhar mais atento no que se refere aos aspectos de ordem crítica sobre a subalternidade. A subalternidade sustenta Achugar, não constitui tão somente uma categoria fixa ou de caráter essencialista. O conceito de subalternidade está associado a parâmetros que são estabelecidos para o processo da configuração do sujeito dominante da pós-modernidade transnacional, bem como dentro relação de poder deste com o subalterno. Acrescente-se que ambos fazem parte do mecanismo estrutural da sociedade contemporânea.

Nesse ponto, Achugar questiona: se considerarmos que subalterno é aquele que depende do outro, os habitantes da América Latina seriam subordinados a quem? Quem somos nós? Como vimos anteriormente, a questão das identidades condicionam a possibilidade de uma ação política coletiva, já que, para isso, necessitamos fazer emergir um “nós coletivo”,

27 A palavra [marginalidade] introduziu-se em nosso meio como referência a certos problemas surgidos no processo de urbanização posterior à Segunda Guerra Mundial, como consequência do estabelecimento de núcleos de populações recentes e de características sub-*standard* na periferia do corpo urbano tradicional da maior parte das cidades latinoamericanas. Como, precisamente, esses povoamentos se ergueram, em regra geral, nas bordas ou margens do corpo urbano tradicional das cidades, o mais fácil era denominá-los “bairros marginais” e seus habitantes, “populações marginais”. O problema que estes grupamentos encerravam se constituiu no problema das “populações marginais. (QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade. Em L. Pereira (Org.), *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978. p. 18)

28 QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade. Em L. Pereira (Org.), *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.p.21.

29 ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre cultura, arte e literatura*. Tradução de Lyslei Nascimento: UFMG, 2006.

por meio do qual podemos nos constituir como sujeitos da história. Este “nós”, contudo, nos remete à heterogeneidade, deslocamento, ou seja, algo que está em constante mudança. Assim, a idéia de subalternidade está pautada, sobretudo, na idéia de reivindicação dos direitos e proclamar uma antiga e forte tradição do pensamento crítico latino-americano letrado³⁰.

Achugar aponta que - de acordo com Spivak³¹ - o subalterno não pode falar, pois se fala já não é. Quem tem o poder da fala, quem tem o direito de ocupar o espaço de fala, não é subalterno. O subalterno é falado pelos outros, pois na periferia não há linguagem, não há boca, não há discurso.

Para Achugar³², a periferia, a margem, é lugar da carência. Carência, acima de tudo, de falar e ser ouvido. Não é à toa que, muitas vezes, a voz-muda de periferia “fala” através das estatísticas sobre a violência, delinquência, consumo de álcool e drogas, prostituição e abandono. Assim sendo, para Achugar essa é a razão pela qual alguns afirmam que periferia ou margem são sinônimos, ou seja, parentes próximos do subalterno ou do excluído:

A qualificação do deslocado, ou do lugar de desprezo e do não valor é produzida por outros e não pelo sujeito da enunciação mesmo que ele termine por assumi-la, com ou sem orgulho, de forma submissa ou insubmissa. É um fragmento, um balbucio. Outra coisa não pode elaborar aquele que falam da periferia ou desse lugar que alguns entendem como espaço da carência³³.

O processo de construção da cidadania é essencialmente comunitário, forja-se a partir dos vínculos que nos constituem como *pessoa* - concebida em sua essencial dignidade. O homem só se realiza quando é capaz de atribuir a esta idéia de dignidade o caráter universal que irá torná-la o fundamento do mútuo reconhecimento. Para tanto, é imprescindível que a aquisição e o exercício da liberdade se dêem numa coletividade, que o aspecto da sociabilidade faça parte do processo de conquista de uma subjetividade que não é monológica.

É, portanto, necessário compreendermos o quadro teórico em que a categoria cidadania pode ser compreendida, explicitada e empregada.

30 ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre cultura, arte e literatura*. Tradução de Lyslei Nascimento: UFMG, 2006. p. 23.

31 Ibidem, p. 24.

32 Ibidem, p.20.

33 Ibidem, p. 14.

Cidadania, como categoria, é inseparável da participação política e esta da identidade social. Logo: Cidadania não pode ser entendida apenas como um feixe de direitos e deveres juridicamente formalizados. Fazem parte da cidadania relações Estado/sociedade exteriores aos mecanismos formais. Representações que as sociedades articulam sobre o cidadão implicam em diferentes noções de cidadania.

A categoria de identidade social interfere na ação política dos indivíduos e condicionam as relações de poder. A cidadania pode ser entendida – dentro de uma visão liberal – como um “status legal” (“o direito a ter direitos”) – ou, na perspectiva comunitária de *Walzer* – como um ideal normativo dos deveres cívicos. Para este autor a cidadania comunitária é uma responsabilidade – um encargo orgulhosamente assumido – o que contrasta com a visão liberal, onde a cidadania é compreendida como um conjunto de direitos no qual nos integramos de forma passiva.

Contrariando esta visão temos a emergência de novos agentes sociais constituídos historicamente como “minorias” ou grupos “vulneráveis” e a luta de setores excluídos do processo político formal – como os sem terra e sem teto – demonstrando isto de forma expressiva. Esses grupos têm – de diferentes maneiras – se organizado para postular o reconhecimento e o atendimento de demandas particulares pelo Estado e pela sociedade, o que vem ocasionando alterações nas representações sobre a cidadania e sobre os direitos inerentes à sua condição de cidadãos.

Tudo isso acarreta uma nova maneira de articular as identidades sociais dentro das diversas comunidades políticas e culturais. Somos, desde o nascimento, condicionados por diversos princípios que a própria sociedade criou, ou seja, quando ingressamos num certo contexto social já estamos, de alguma maneira, sujeitos aos seus parâmetros. Mas, ainda assim, todos nós, cidadãos, inventamos e reinventamos continuamente o nosso lugar no mundo.

O cidadão não é um mero depositário de direitos. Ele é o criador, o ativador destes direitos. A cidadania é sempre um processo em construção. É dinâmica. O cidadão pleno participa ativamente no andamento da sociedade, na intervenção dentro do Estado, na criação de instituições.

Nesse sentido, *Maurice Godelier*³⁴ e *Jacques Godbout*³⁵, inspirados pela obra de *Marcel Mauss*³⁶, discutiram a premissa de um “valor de vínculo”, que ultrapassaria os limites dos valores de uso e troca. De

34 GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

35 GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

36 MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: edições 70, 2001.

acordo com estes autores, sem o Dom, a Dádiva que mantém os vínculos entre os seres, tudo o que resta à sociedade é o Terror.

O Homem é mais que um feixe de relações, posto que, se as relações são, as mais das vezes, inevitáveis, os vínculos traduzem um ato de escolha, uma deliberação. Por isso somos sempre responsáveis pelos vínculos que cativamos. CIDADÃO não é um ser imaginário ou uma abstração. CIDADÃO só existe na relação com seu CONCIDADÃO. CIDADANIA é o vínculo entre os cidadãos que, justamente, os torna cidadãos. Uma sociedade é formada por cidadãos não por indivíduos.

A cidadania comporta um feixe de manifestações e pressões sociais exercidas por indivíduos, associações, coletividades ou grupos sociais na defesa de seus interesses, pois ela é um processo histórico de conquistas populares, através do qual uma sociedade vai tornando-se consciente e organizada, capacitando-se a conceber e efetivar um projeto próprio de convivência e desenvolvimento.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS - A VIDA NUA DOS MISTANASIADOS

O desafio de inventarmos uma “nova política”, capaz de superar a cumplicidade entre Democracia e Totalitarismo e articular as vidas nua e qualificada, impõe-nos a necessidade de considerar as relações entre biopolítica e tanatopoder sob uma perspectiva fundamentalmente *bioética*, já que esta é uma ferramenta analítica da biopolítica e uma forma de resistência aos efeitos moralmente questionáveis das práticas impostas pelo tanatopoder.

A busca fundamental do homem pela liberdade, no plano individual, e pela igualdade de direitos e de oportunidades, no espaço social e político, depende da construção de suas identidades individual e coletivas. E neste ponto que as estruturas discursivas da biopolítica agem, (des)construindo as identidades sociais, desconstitucionalizando direitos, subalternizando os cidadãos que, assim, acabam reduzidos à vida nua.

Não se trata, no entanto, de conceber a vida nua como um novo *modus vivendi* e sim como um *modus moriendi*, como uma forma de vida destinada à morte. Uma morte que não se consuma, que se perpetua indefinidamente num estado de suspensão.

“Suspensos” na exceção que se tornou regra, condenados a um estado de não-reação, sequer podemos exercer nosso direito de resistência frente a um poder que nos subtrai a condição de sujeitos políticos, e que, sem dúvida, acabará por nos desconstituir como pessoas humanas, tomados em nossa essencial dignidade.

A presente discussão não se esgota em si. Ao contrário, abre caminhos para novas discussões acerca da possibilidade de, ainda em tempo, articularmos uma resposta, juridicamente posta, que nos propicie meios de reagir e resistir à *mistanasia* coletiva.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre cultura, arte e literatura*. Tradução de Lyslei Nascimento: UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BACZKO, Bronislaw. *Les Imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*. Paris: Payot, 1984.

BAUMANN, Zygmunt. *Identidades*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Fairness and communication in Small Claims Courts. Ph.D dissertation*. Harvard University, 1989.

_____. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: 34, 2003.

MANSANO, Sônia Regina Vargas. *Sorria, você está sendo filmado: resistência e poder na sociedade de controle*. São Paulo: Summus, 2009.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: edições 70, 2001.

_____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NEDER, Gislene. *Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil*. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1995.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA, José Cordeiro. *Educação política e alienação das classes trabalhadoras - um estudo a partir das Histórias de Trancoso*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

QUIJANO, Anibal. Notas sobre o conceito de marginalidade. Em L. Pereira (Org.), *Populações marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

_____. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales - CLACSO, 1978.

RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RUBEN, Guillermo Raul. Teoria da identidade; uma crítica in *Anuário antropológico/86*, Brasília: UnB, 1988.

SILVA, Tomás Tadeu da. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVEIRA, Rodrigo Dias ; FURBINO, Renata Esteves. O Estado de Exceção e o Homo Sacer: um enfoque jurídico sociológico sobre a importância do processo a partir da obra *Memórias do Cárcere* de Graciliano Ramos.

In: *XIX Encontro do Conpedi, 2010*, Fortaleza. Direito, arte, literatura e interdisciplinaridade, 2010.

SPIVAK, Gayatri C. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. Chicago: Chicago Press, 1988.

TAYLOR, Charles. 2000. A política do reconhecimento. In: *Argumentos Filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola.

WARAT, Luis Alberto. 1995. *O Direito e sua linguagem*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris.

A EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS SOCIAIS E A DIGNIDADE HUMANA

*THE EFFECTIVITY OF SOCIAL FUNDAMENTAL RIGHTS
AND HUMAN DIGNITY*

Claudia de Oliveira Fonseca

*Advogada - Mestranda em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de
Brasília (UnB) Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)*

SUMÁRIO: Introdução; 1 A Dignidade Humana e os Direitos Fundamentais; 2 A concretização dos direitos fundamentais: a necessidade de um mínimo existencial; 3 Os direitos fundamentais sociais e a escassez de recursos públicos: a teoria da reserva do possível; 4 Considerações finais; Referências.

RESUMO: A Constituição de 1988 elevou a dignidade da pessoa humana a fundamento da República Federativa do Brasil. Entretanto, apesar do texto constitucional trazer um rol de direitos fundamentais para garantir essa existência digna, lamentavelmente, o poder público não tem cumprido esse mandamento, o que tem ensejado a necessidade de intervenção do Poder Judiciário, sempre que provocado, para viabilizar a concretização desses direitos. Nesse contexto, surge a necessidade de um estudo mais aprofundado do mínimo existencial, conjunto de condições materiais indispensáveis à existência com dignidade, em contraposição à teoria da reserva do possível, fundamento das alegações do poder público para não concretizar a totalidade desses direitos. Pretende-se aprofundar o estudo dos direitos fundamentais sociais, especificamente no que diz respeito à sua concretização pelo poder público. E, havendo omissão do ente estatal, como o Judiciário vem se posicionando no caso concreto? Para atingir o objetivo geral da investigação foi utilizada a revisão bibliográfica, análise documental, estudo comparativo e pesquisa jurisprudencial.

PALAVRAS-CHAVE: Dignidade humana. Direitos fundamentais. Mínimo existencial. Políticas públicas. Reserva do possível.

ABSTRACT: The 1988 Constitution elevated the dignity of the human foundation of the Federative Republic of Brazil. However, despite the Constitution to bring a list of fundamental rights to ensure the dignified, unfortunately, the government has not fulfilled this commandment, which has occasioned the need for intervention of the Judiciary, when provoked, to enable the implementation of these rights. In this context there is a need for further study of the existential minimum, set of material conditions necessary for existence with dignity, as opposed the theory of the reservation as possible, the foundation of the claims of the public not to realize the full entitlement. It is intended to deepen the study of fundamental social rights, specifically with regard to its implementation by the public. The aim is to analyze how the judiciary is positioning itself in this cases? To this end, we have used literature review, document analysis, comparative study and research case law.

KEYWORDS: Human dignity. Fundamental rights. Minimum necessary to existence. Public policies. Reserve of the possible.

INTRODUÇÃO

O atual texto constitucional traz um rol de direitos sociais que objetivam garantir uma existência digna ao cidadão. Dentre esses direitos é possível citar: o direito à educação, saúde, moradia, acesso à justiça, alimentação, etc. Os direitos sociais¹ fazem parte da segunda geração ou dimensão dos direitos fundamentais. Tais direitos visam assegurar o mínimo de bem estar ao cidadão e remete à noção de uma existência digna. Garantir a efetivação dos direitos sociais seria, portanto, o patamar básico que equivaleria os membros da sociedade no ideal de dignidade humana.

Segundo Comparato², fundados no princípio da solidariedade humana, os direitos sociais foram alçados à categoria jurídica concretizadora dos postulados da justiça social, dependentes, entretanto de execução de políticas públicas voltadas a garantir amparo e proteção social aos mais fracos e pobres. Os direitos sociais exigem uma prestação positiva, isto é, exigem um “fazer” por parte do Estado. Nesse contexto, pode-se afirmar que o ente estatal tem o dever constitucional de aplicar as verbas públicas previstas na lei orçamentária para viabilizar a concretização dos direitos fundamentais sociais. Caso não adote tal postura, o poder público estará lesionando, ou ameaçando de lesão, direitos básicos do ser humano, direitos esses que o legislador constituinte quis proteger.

Eis o propósito do presente texto: estudar a problemática referente à eficácia dos direitos sociais face à omissão administrativa, partindo do exame dos diversos posicionamentos apresentados na doutrina brasileira sobre o tema. Também pretendemos investigar como o Poder Judiciário brasileiro vem se manifestando na análise de situações fáticas que lhe são submetidas, quando o jurisdicionado reclama pela não prestação, por

1 A doutrina moderna classifica os direitos fundamentais em gerações (ou dimensões) tomando por base a ordem cronológica em que tais direitos passaram a ser reconhecidos constitucionalmente. A 1ª dimensão refere-se à liberdade do indivíduo em relação ao Estado, com a contenção do arbítrio estatal; trata-se dos primeiros direitos reconhecidos pelas Constituições, voltados contra a opressão do monarca absolutista. São também chamados de direitos negativos ou de defesa. Os direitos de segunda dimensão são os direitos sociais, econômicos e culturais, bem como os direitos coletivos ou de coletividade. Aqui, cabe ao Estado o compromisso de promover o bem-estar social, precisando agir positivamente de modo a intervir na realidade econômica e social. São também chamados de direitos prestacionais, pois reclamam do Estado uma atuação positiva. Os direitos de terceira dimensão, por sua vez, dirigem-se à proteção dos direitos coletivos e difusos, como o meio ambiente, a paz, os direitos do consumidor, entre outros. São direitos cuja titularidade pertence a todo o gênero humano. Alguns autores falam de uma quarta dimensão dos direitos fundamentais.

2 COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

parte do ente estatal, dos direitos essenciais para uma existência com dignidade e o Estado utiliza argumentos atinentes à reserva do possível.

1 A DIGNIDADE HUMANA E OS DIREITOS FUNDAMENTAIS

A Constituição de 1988 inovou ao elevar a dignidade da pessoa humana à categoria de fundamento da República Federativa do Brasil. Trata-se, portanto, de um dos pilares básicos do Estado Democrático de Direito. Assim, com o advento do atual texto constitucional, o tema dignidade da pessoa humana tem sido muito debatido entre os doutrinadores brasileiros. Para Silva:

A dignidade da pessoa humana é dotada, ao mesmo tempo, da natureza de valor supremo, princípio constitucional fundamental e geral que inspiram a ordem jurídica [...] se é fundamento, é porque se constitui num valor supremo, num valor fundante da República, da Federação, do País, da Democracia e do Direito. [...] Daí sua natureza de valor supremo, porque está na base de toda a vida nacional³.

No entendimento de Sarlet⁴, a dignidade da pessoa humana trata-se de:

Qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existentes mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos”.

A dignidade humana deve nortear não apenas a atividade de interpretação da lei, mas deve atuar como norma jurídica que deve ser concretizada e, a ciência jurídica deve lhe proporcionar meios para tanto, é o que afirma Jacintho⁵:

3 SILVA, José Afonso da. *Poder constituinte e poder popular*. São Paulo: Malheiros, 2000.

4 SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

5 JACINTHO, Jussara Maria Moreno. *Dignidade Humana – Princípio Constitucional*. Paraná: Juruá, 2006.

O princípio da dignidade da pessoa humana, de consagração expressa no art. 1º, III, art. 170 e art. 226, § 7º da Constituição Federal de 1988 assumiu feição claramente axiológica, eixo gravitacional sobre o qual transita não apenas o regime dos direitos fundamentais, como também, a estruturação do Estado brasileiro. A dignidade da pessoa humana atua, pois, como vetor não apenas da atividade hermenêutica dos direitos fundamentais, porém, como norma cuja concretização a ciência jurídica deve se propor a incessantemente buscar.

Os direitos sociais exigem uma prestação positiva, isto é, exigem um “fazer” por parte do Estado. Se o Estado não viabiliza a concretização desses direitos, ele estará lesionando ou ameaçando de lesão os direitos fundamentais protegidos constitucionalmente. Estará, em via de consequência, violando a dignidade da pessoa humana.

Dessa forma, como afirmam Guerra e Emerique⁶, o princípio da dignidade da pessoa humana impõe um dever de abstenção e de condutas positivas tendentes a efetivar e proteger a pessoa humana. Ainda segundo os mesmos autores, embora seja uma preocupação significativa com os direitos fundamentais e com a valorização da pessoa, infelizmente observa-se a violação contínua dos referidos direitos e o aviltamento da dignidade humana.

Para Sarmento⁷ o Estado não tem apenas o dever de se abster de praticar atos que atentem contra a dignidade humana, como também o de promover esta dignidade através de condutas ativas, garantindo um mínimo vital para cada ser humano em seu território. E ainda acrescenta o mesmo autor: o homem tem a sua dignidade aviltada não apenas quando se vê privado de alguma das suas liberdades fundamentais, como também quando não tem acesso à alimentação, educação básica, saúde, moradia etc.

Para Silva⁸ os direitos sociais são prestações positivas proporcionadas pelo Estado de forma direta ou indireta que possibilitam melhores condições de vida aos mais fracos, visando igualar situações sociais desiguais. Com isso se cria condições materiais mais propícias ao aferimento da igualdade real, fazendo com que os direitos sociais proporcionem maiores possibilidades para o exercício efetivo da liberdade.

Nesse contexto, já é possível constatar que a garantia de um mínimo existencial implica na concretização do princípio da dignidade

6 GUERRA, Sidney; EMERIQUE, Lilian Márcia Balmant. O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e o Mínimo Existencial. *Revista da Faculdade de Direito de Campos*, ano VII, n. 9, dez. 2006.

7 SARMENTO, Daniel. *A ponderação de interesses na Constituição*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

8 SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 32. ed. São Paulo: Malheiros, 2009.

da pessoa humana, fundamento do Estado brasileiro e que deve ser observado pelo administrador público em sua atuação.

2 A CONCRETIZAÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS: A NECESSIDADE DE UM MÍNIMO EXISTENCIAL

Cabe ao poder público concretizar os direitos sociais previstos no texto constitucional, sendo, portanto, dever do ente estatal assegurar de forma plena a concretização da dignidade da pessoa humana, o que deve ser feito, preferencialmente, através da implementação de políticas públicas que possam assegurar proteção razoável e suficiente à parcela mais pobre da população.

Quando o legislador constituinte elevou o princípio da dignidade humana a fundamento do Estado brasileiro ele estava determinando que, no exercício das funções do Estado, cabe a cada um dos poderes constituídos pelo ordenamento jurídico brasileiro (legislativo, executivo e judiciário) a observância da dignidade humana. Isso significa que o legislador não poderá aprovar um projeto de lei que possibilite violação à vida digna; o administrador público, no exercício da função executiva, não poderá fazer escolhas que não observem esse mesmo preceito. E, finalmente, o judiciário, deverá estar atento à atuação dos demais representantes do poder e, quando lhe for apresentada a demanda judicial, deverá decidir sempre com os olhos voltados para a concretização do preceito maior do ordenamento jurídico brasileiro: a concretização do princípio da dignidade.

Entretanto, apesar de o legislador constituinte ter elevado a dignidade humana à categoria de fundamento da República Federativa do Brasil, tem-se percebido que, infelizmente, o poder público não tem cumprido com esse mandamento constitucional, o que tem ensejado a necessidade de intervenção do Poder Judiciário, através de provocação do jurisdicionado, para viabilizar a concretização desses direitos.

Não há dúvida que ao se omitir e descumprir a imposição ditada pela Constituição Federal, o Estado assume um comportamento grave no aspecto político-jurídico, eis que com a sua postura ele põe em xeque a aplicação dos postulados garantidos na Carta Magna e, mais do que isso, ameaça lesionar direitos que representam o fundamento do próprio Estado Democrático.

Quando o ente estatal não adota as medidas cabíveis, necessárias à realização concreta dos preceitos trazidos na Constituição, tornando-os efetivos, operantes e exequíveis, está, por via de consequência, abstenendo-se de cumprir o seu dever traçado no texto constitucional, possibilitando,

em contrapartida, a violação aos direitos assegurados pelo legislador constituinte.

A não concretização dos preceitos constitucionais ou sua concretização de modo insuficiente à forma como está previsto na Carta Magna, leva o ente público a incidir em inconstitucionalidade por omissão. Essa omissão do poder público pode ser total, quando nenhuma providência é adotada, ou parcial, quando é insuficiente a medida efetivada pelo Poder Público.

Nesse contexto, com fundamento na própria Lei Maior e como instrumento para efetivação do princípio da dignidade da pessoa humana a doutrina faz referência à necessidade de garantia de um mínimo existencial, composto por parcelas indispensáveis para que o cidadão possa viver com dignidade.

Para Sarlet⁹,

A dignidade da pessoa humana, princípio que inspira todo o texto constitucional, exige ações estatais implementando e garantindo o denominado mínimo existencial. O princípio da dignidade da pessoa humana assume, no que diz com este aspecto, importante função demarcatória, podendo servir de parâmetro para avaliar qual o padrão mínimo em direitos sociais (mesmo como direitos subjetivos individuais) a ser reconhecido.

Para Torres¹⁰ o mínimo existencial corresponde a um direito constitucional imediatamente exigível. Para ele “há um direito às condições mínimas de existência humana digna que não pode ser objeto de intervenção do Estado e que ainda exige prestações estatais positivas”. Afirma ainda o mesmo autor que:

Sem o mínimo necessário à existência cessa a possibilidade de sobrevivência do homem e desaparecem as condições iniciais da liberdade. A dignidade humana e as condições materiais da existência não podem retroceder aquém de um mínimo.

Entendimento também compartilhado por Silva¹¹, ao afirmar que “não é concebível uma vida com dignidade entre a fome, a miséria e a

9 SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

10 TORRES, Ricardo Lobo. *O direito ao mínimo existencial*. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.

11 SILVA, José Afonso da. *Poder constituinte e poder popular*. São Paulo: Malheiros, 2000.

incultura, pois a liberdade humana com frequência se debilita quando o homem cai na extrema necessidade”.

Também com o entendimento do dever do Estado em garantir um mínimo necessário à existência digna, Guerra e Emerique¹² afirmam que:

As formulações em torno do mínimo existencial expressam que este apresenta uma vertente garantística e uma vertente prestacional. A feição garantística impede agressão do direito, isto é, requer cedência de outros direitos ou de deveres (pagar imposto, p. ex.) perante a garantia de meios que satisfaçam as mínimas condições de vivência digna da pessoa ou da sua família. Neste aspecto o mínimo existencial vincula o Estado e o particular. A feição prestacional tem caráter de direito social, exigível frente ao Estado. Neste caso, não se pode deixar de equacionar se esse mínimo é suficiente para cumprir os desideratos do Estado Democrático de Direito.

Segundo Barcellos¹³, uma proposta de concretização desses efeitos exigíveis diante do Poder Judiciário, sem os quais o princípio da dignidade da pessoa humana se considera violado, deve incluir: *ensino fundamental gratuito*, prestações de saúde preventiva e assistência aos desamparados. Entretanto, quando a autora trata de saúde básica entende que o direito à saúde é composto, unicamente, por aquelas prestações que estejam disponíveis pela rede pública:

É claro que a definição de quais prestações de saúde compõem esse mínimo envolve uma escolha trágica, pois significa que, em determinadas situações, o indivíduo não poderá exigir judicialmente do Estado prestações possivelmente indispensáveis para o restabelecimento ou a manutenção de sua saúde, caso elas não estejam disponíveis na rede pública de saúde. Esta é uma decisão que, verdadeiramente, gostaríamos de evitar. É certamente penoso para um magistrado negar, *e.g.*, o transplante ou o medicamento importado que poderá salvar a vida do autor da demanda, pelo fato de tais prestações não estarem compreendidas no *mínimo existencial* que decorre da Constituição e nem constarem de qualquer outra norma jurídica como uma opção política adicional.

¹² GUERRA; EMERIQUE, op. cit.

¹³ BARCELLOS, Ana Paula de. *A eficácia jurídica dos princípios constitucionais: o princípio da dignidade da pessoa humana*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

Certo é que apesar da divergência doutrinária em relação às parcelas que compõem o mínimo existencial fica claro que, em determinadas circunstâncias, para ter uma vida com dignidade será preciso exigir as prestações materiais que o constituinte estabeleceu como dever do Estado.

3 OS DIREITOS FUNDAMENTAIS SOCIAIS E A ESCASSEZ DE RECURSOS PÚBLICOS: A TEORIA DA RESERVA DO POSSÍVEL

Apesar do princípio constitucional de garantia de uma vida digna, nem sempre o Estado implementa políticas públicas capazes de assegurar a concretização dos direitos sociais, necessários para garantir uma existência com dignidade ao cidadão. Nesse contexto, com o objetivo de justificar a não efetivação de direitos fundamentais sociais, o poder público tem invocado a teoria da reserva do possível, e afirma não existir recursos financeiros suficientes para concretizar tais direitos.

A teoria da reserva do possível, também denominada de reserva do financeiramente possível, é de origem alemã e foi mencionada pela primeira vez em julgamento do Tribunal Constitucional alemão em 1960.

Nessa decisão histórica analisava-se uma demanda proposta por estudantes que não tinham sido contemplados com uma vaga em escolas de medicina de Hamburgo e Munique, em virtude da política de limitação do número de vagas em cursos superiores. Ao decidir a questão o tribunal entendeu que o direito à prestação positiva por parte do Estado – nesse caso específico, o aumento do número de vagas nas universidades – encontra-se sujeito à reserva do possível, no sentido daquilo que o indivíduo pode esperar, de maneira racional, da sociedade. Na ocasião, o Tribunal Constitucional Federal alemão decidiu que ampliar o número de vagas nas universidades sacrificaria outros serviços públicos em decorrência da onerosidade excessiva e da escassez de recursos, em parte decorrente do período pós-guerra.

No Brasil a teoria ganhou novo contorno e uma interpretação distinta daquela oriunda do seu surgimento. No dizer de Scaff¹⁴, a versão brasileira da teoria da reserva do possível vem se fundamentando na afirmação de que as necessidades humanas são infinitas e os recursos financeiros para atendê-las são escassos. Dessa forma, em inúmeras situações quando o cidadão exige a efetivação de determinado direito fundamental, o ente estatal afirma não ser possível face às limitações de ordem econômica.

14 SCAFF, Fernando Facury. Reserva do possível, mínimo existencial e direitos humanos. *Interesse Público*, Porto Alegre, ano 7, n. 32, p. 213-226, jul./ago. 2005.

Siqueira¹⁵ entende que essa teoria foi concebida com o objetivo de legitimar a ausência do Estado na concretização de direitos assegurados constitucionalmente.

Assim, por um lado, a Constituição brasileira assegura um rol de direitos fundamentais sociais que demandam uma atuação positiva do ente público, por se tratarem de direitos prestacionais, direitos que exigem uma atuação positiva do ente estatal. Por outro lado, surge o argumento da escassez de recursos, utilizado pelo ente público pautando-se na reserva do possível para justificar o não atendimento de todas as necessidades.

Para Olsen¹⁶ a reserva do possível pode ser considerada como:

Um elemento externo à norma de direito fundamental; no caso dos direitos fundamentais sociais, isso significa que o princípio determinaria posições jurídicas *prima facie* as mais amplas possíveis, as quais eventualmente poderiam ser restringidas em face da limitação dos recursos disponíveis para torná-las posições jurídicas definitivas, prontamente exigíveis.

Ainda segundo a mesma autora, na atuação restritiva, a reserva do possível deve respeitar o núcleo essencial do direito fundamental social, aferível nos casos concretos, sempre atendendo à proporcionalidade, não se podendo diferenciar quais os tratamentos médicos que se encontram acobertados pelo direito à saúde de forma abstrata, sem antes ponderar as circunstâncias do caso concreto.

Assim, é evidente que essa discussão da garantia de um mínimo existencial em contraposição à reserva do possível está intrinsecamente ligada à concretização do princípio da dignidade humana e às restrições orçamentárias do poder público.

Nesse sentido, como se tratam de interesses importantes que se encontram em conflito, parece que cabe ao Poder Judiciário, quando essa temática lhe for submetida, ponderar a situação fática. Para tanto, como sugere Olsen¹⁷, o Judiciário tem dois instrumentos para tal ponderação: o postulado da proporcionalidade enquanto proibição da insuficiência e o mínimo existencial. No primeiro caso, a proporcionalidade pode ser medida tanto em relação às condutas praticadas pelos poderes públicos que tornaram “impossível” a realização do direito fundamental em questão,

15 SIQUEIRA, Júlio Pinheiro Faro Homem de. Da reserva do possível e da proibição de retrocesso social *Revista do tribunal de contas do Estado de Minas Gerais*, ano XXVIII, v. 76, n. 3, jul./set. 2010.

16 Apud, BARCELLOS, 2008. p. 204.

17 Ibidem.

quanto em relação à exigência do titular do direito frente ao Estado. Já o mínimo existencial, afirma a autora, embora de conteúdo indefinido e variável, em respeito aos padrões de valores vigentes na sociedade, pode ser considerado um parâmetro para a exequibilidade dos direitos fundamentais sociais sempre que a vida humana com dignidade estiver em risco.

No entendimento de Barcellos¹⁸:

A limitação de recursos existe e é uma contingência que não se pode ignorar. O intérprete deverá levá-la em conta ao afirmar que algum bem pode ser exigido judicialmente, assim como o magistrado, ao determinar seu fornecimento pelo Estado. Por outro lado, não se pode esquecer que a finalidade do Estado ao obter recursos, para, em seguida, gastá-los sob a forma de obras, prestação de serviços, ou qualquer outra política pública, é exatamente realizar os objetivos fundamentais da Constituição. A meta central das Constituições modernas, e da Carta de 1988 em particular, pode ser resumida, como já exposto, na promoção do bem-estar do homem, cujo ponto de partida está em assegurar as condições de sua própria dignidade, que inclui, além da proteção dos direitos individuais, condições materiais mínimas de existência. Ao apurar os elementos fundamentais dessa dignidade (o mínimo existencial), estar-se-ão estabelecendo exatamente os alvos prioritários dos gastos públicos. Apenas depois de atingi-los é que se poderá discutir, relativamente aos recursos remanescentes, em que outros projetos se deverá investir. O mínimo existencial, como se vê, associado ao estabelecimento de prioridades orçamentárias é capaz de conviver produtivamente com a reserva do possível.

Olsen¹⁹ afirma que se, por um lado, os direitos fundamentais sociais não configuram categoria jurídica absoluta, também não o é a reserva do possível. Logo, a escassez de recursos não pode ser tomada como dogma em virtude das dificuldades econômicas enfrentadas pelo Estado brasileiro, mas como um elemento a ser utilizado na ponderação dos institutos.

Na mesma linha é o entendimento de Stumm²⁰:

O direito não é necessariamente restringível. A necessidade de restringi-lo advém das relações que o homem mantém com outros

18 BARCELLOS, 2008.

19 *Apud*, BARCELLOS, 2008.

20 STUMM, Raquel Denize. *Princípio da Proporcionalidade no Direito Constitucional Brasileiro*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1995.

homens e com bens coletivos. Dessa forma, a restrição acontece por uma necessidade externa ao direito, que tem de compatibilizar diferentes direitos individuais e bens coletivos. [...] A necessidade de restrição ao direito é sempre *a posteriori*, pois o direito não nasce desde já limitado, somente surge da necessidade de harmonização e ‘conciliação com outro direito fundamental ou interesse constitucional suficientemente caracterizado e determinado.

A verificação da insuficiência de recursos públicos deve levar em consideração não somente o caso concreto, mas a totalidade dos casos semelhantes, afirma Souza Neto²¹. Esse mesmo autor defende a racionalização da atividade judiciária e quando os julgadores forem chamados a proferir decisões em demandas complexas que envolvam a concretização de direitos sociais, primeiro eles devem verificar, com cautela, as consequências práticas de suas decisões:

O parâmetro da universalização é fundamental para tornar a ação do Estado coerente e imparcial. Do contrário, apenas os cidadãos que obtiveram sucesso em suas ações judiciais teriam seus direitos sociais efetivados, invertendo-se a lógica igualitária subjacente aos direitos fundamentais²².

Na jurisprudência é possível encontrar decisões nas quais os magistrados se posicionam pela efetivação dos direitos básicos como instrumento para concretização da dignidade humana:

[...] Se por um lado é correto reconhecer que o dinheiro público é limitado e deve ser gasto de forma adequada e racionalizada, por outro também é certo dizer que a razão de ser do Estado é atender os direitos fundamentais do Homem, de forma a resguardar-lhe um mínimo de dignidade. O Estado tem o dever de proteger e garantir um mínimo existencial à população, devendo adotar mecanismos de gestão democrática do orçamento público, como forma de assegurar os direitos fundamentais como a saúde e a própria vida²³.

21 SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. A justiciabilidade dos Direitos Sociais: Críticas e Parâmetros. In: SARMENTO, Daniel; SOUZA NETO, Claudio Pereira de (Org). *Direitos Sociais Fundamentos, Judicialização e Direitos Sociais em Espécie*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 515-551.

22 Ibidem.

23 Mandado de Segurança nº 476.084-9, julgado em 24/06/08 pela 4ª Câmara Cível do TJPR, relator Des. Abraham Lincoln Calixto.

Como também é possível encontrar julgados nos quais a decisão do magistrado aponta a teoria da reserva do possível como limite à concretização dos direitos fundamentais, como se vê no trecho a seguir:

A dignidade da pessoa humana, princípio que inspira todo o texto constitucional, exige ações estatais implementando e garantindo o denominado mínimo existencial. - A essa responsabilidade política estatal correspondem políticas públicas concretizadoras. A ausência dessa atuação caracteriza a inconstitucionalidade por uma omissão. Ou seja, deixar de concretizar políticas públicas estabelecidas na Constituição, sob a forma de normas programáticas, é atentar contra a Constituição. [...] O Poder Judiciário não vai dizer à Administração Pública o que deve ser feito. Isso a Constituição já fez. O papel do Poder Judiciário está em exigir que sejam implementadas as políticas sociais já delineadas. - Mas a ingerência jurisdicional no tema políticas públicas não pode ser ilimitada ou mesmo indefinida. É preciso um parâmetro norteador. - Esse vetor é a reserva do possível.²⁴

Apesar de crível a alegação de escassez de recursos públicos, não se pode negar que é dever do Estado garantir condições para uma vida com dignidade. Nesse impasse, cabe ao judiciário aplicar a ponderação de interesses ao caso concreto, permitindo a coexistência do mínimo existencial com a teoria da reserva do possível, de forma que os direitos fundamentais não sejam desrespeitados.

Nessa seara, afirma Souza Neto (2008) que se a Administração dá atenção especial às políticas sociais, deve-se adotar a presunção de legitimidade de suas opções e, nesse caso, o controle jurisdicional deve ser mais flexível. Mas, no caso contrário, se a Administração pretere esse tipo de investimento o controle jurisdicional deve ser mais rígido.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atual Constituição brasileira garantiu um rol de direitos básicos, indispensáveis para que o cidadão possa manter uma condição digna de vida. Nesse propósito, o legislador constituinte elevou o princípio da dignidade humana ao patamar de fundamento do Estado brasileiro e, para concretizá-lo faz-se necessário que o Estado disponibilize um patamar mínimo para satisfação das necessidades pessoais, denominado

24 Apelação Cível nº 200172010028273/SC, julgada em 22/05/06 pela 3ª Turma do TRF da 4ª Região, sendo relatora a Des. Fed. Vânia Hack de Almeida. DJ 02/08/06, p. 378.

pela doutrina de mínimo existencial, que seria um conjunto de bens e utilidades indispensáveis a uma existência com dignidade.

Para viabilizar a efetivação desses direitos, cabe ao poder público uma atuação positiva, isto é, ele deve pautar sua atuação de forma a implementar políticas públicas que permitam ao cidadão a garantia de um mínimo necessário para lhe proporcionar uma existência com dignidade, nos ditames do texto constitucional.

Entretanto, tem-se percebido que, infelizmente, o poder público não tem cumprido com esse mandamento constitucional, o que tem ensejado a necessidade de intervenção do Poder Judiciário, através de provocação do jurisdicionado, para viabilizar a concretização desses direitos.

O posicionamento que vem se consolidando na doutrina brasileira é pela impossibilidade de retrocesso em se tratando de efetivação dos direitos fundamentais. Grande parte da doutrina, dentre os quais Siqueira²⁵, Cunha Júnior²⁶, Barnes²⁷, Conto²⁸, afirma ser impossível a regressão no atendimento dessas necessidades básicas, violando-se um patamar mínimo necessário à existência com dignidade. Dessa forma, seguindo o raciocínio desses doutrinadores, devem ser efetivadas políticas públicas para evitar o retrocesso social.

Em apertada síntese, pode-se afirmar que mesmo diante da alegação do administrador público de escassez de recursos, nem assim será possível deixar a concretização dos direitos fundamentais sociais em segundo plano. Pois, se a Constituição de 1988 buscou garantir um rol de direitos básicos, indispensáveis para que se tenha uma condição digna de vida, cabe ao poder público assegurar tais direitos, através da implementação de políticas públicas, com a finalidade de resguardar e efetivar o fundamento maior do Estado brasileiro.

E como ensina Cunha Júnior²⁹ hoje é exigência da sociedade contemporânea uma expansão do papel do juiz, que, muito mais do que pronunciar as palavras da lei, deve estar atento à efetivação dos preceitos

25 SIQUEIRA, op. cit.

26 CUNHA JÚNIOR, Dirley da. *Controle judicial das omissões do poder público: busca de uma dogmática constitucional transformadora à luz do direito fundamental à efetivação da constituição*. São Paulo: Saraiva, 2004.

27 Apud., SIQUEIRA, Júlio Pinheiro Faro Homem de. Da reserva do possível e da proibição de retrocesso social Revista do tribunal de contas do Estado de Minas Gerais, julho/agosto/setembro 2010. V. 76, n. 3, ano XXVIII.

28 CONTO, Mário de. *O princípio da proibição de retrocesso social: uma análise a partir dos pressupostos da hermenêutica filosófica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

29 CUNHA JÚNIOR, Dirley da. *Controle judicial das omissões do poder público: busca de uma dogmática constitucional transformadora à luz do direito fundamental à efetivação da constituição*. São Paulo: Saraiva, 2004.

constitucionais, especificamente à defesa dos direitos fundamentais, quase sempre inviabilizados pela inatividade dos órgãos de direção política.

Portanto, seguindo essa linha de raciocínio, se em sua atuação, o poder público não cumprir o seu dever constitucional, cabe ao Poder Judiciário, sempre que provocado através de demandas judiciais, determinar o suprimento de tal omissão no sentido de concretizar a norma constitucional, assegurando o mínimo existencial necessário para uma existência digna ao cidadão, a fim de evitar o retrocesso social.

REFERÊNCIAS

BARCELLOS, Ana Paula de. *A eficácia jurídica dos princípios constitucionais: o princípio da dignidade da pessoa humana*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

_____. O Mínimo existencial e Algumas Fundamentações: John Rawls, Michael Walzer e Robert Alexy. In: Ricardo Lobo Torres (Org.) *Legitimação dos Direitos Humanos* Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2005.

COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

CONTO, Mário de. *O princípio da proibição de retrocesso social: uma análise a partir dos pressupostos da hermenêutica filosófica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

CUNHA JÚNIOR, Dirley da. *Controle judicial das omissões do poder público: busca de uma dogmática constitucional transformadora à luz do direito fundamental à efetivação da constituição*. São Paulo: Saraiva, 2004.

GUERRA, Sidney; EMERIQUE, Lilian Márcia Balmant. O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e o Mínimo Existencial. *Revista da Faculdade de Direito de Campos*, ano VII, n. 9, dez. 2006. EMERIQUE, Lilian Márcia Balmant. O Princípio da Dignidade da Pessoa Humana e o Mínimo Existencial. *Revista da Faculdade de Direito de Campos*, ano VII, n. 9, dez. 2006.

JACINTHO, Jussara Maria Moreno. *Dignidade Humana – Princípio Constitucional*. Paraná: Juruá, 2006.

OLIVEIRA JÚNIOR, Valdir Ferreira de. Políticas públicas concretizadoras dos direitos fundamentais: controle judicial do dever de progresso e da proibição de retrocesso. In *Caderno de Ciências Sociais Aplicadas*. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). ano 7, n. 7, jan/jun 2009. Vitória da Conquista: UESB, 2009.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

_____. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SARMENTO, Daniel. *A ponderação de interesses na Constituição*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

SCAFF, Fernando Facury. *Reserva do possível, mínimo existencial e direitos humanos*. Interesse Público, Porto Alegre, ano 7, n. 32, p. 213-226, jul./ago. 2005.

SILVA, José Afonso da. *Poder constituinte e poder popular*. São Paulo: Malheiros, 2000.

_____. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 32. ed. Malheiros, São Paulo: 2009.

SIQUEIRA, Júlio Pinheiro Faro Homem de. Da reserva do possível e da proibição de retrocesso social *Revista do tribunal de contas do Estado de Minas Gerais*, v. 76, n. 3, ano XXVIII, jul. ago. set. 2010.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. A justiciabilidade dos Direitos Sociais: Críticas e Parâmetros. In: SARMENTO, Daniel; SOUZA NETO, Claudio Pereira de (Org). *Direitos Sociais Fundamentos, Judicialização e Direitos Sociais em Espécie*. Rio de janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 515-551.

STUMM, Raquel Denize. *Princípio da Proporcionalidade no Direito Constitucional Brasileiro*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1995.

TORRES, Ricardo Lobo. *O direito ao mínimo existencial*. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.

_____. *O Orçamento na Constituição*. Rio de Janeiro: Renovar, 1995.

SOCIOLOGIA DOS SISTEMAS PENAIIS: CONTROLE SOCIAL, CONCEITOS FUNDAMENTAIS E CARACTERÍSTICAS

*SOCIOLOGY OF PENAL SYSTEMS:
SOCIAL CONTROL, FUNDAMENTAL CONCEPTS AND
CHARACTERISTICS*

*Evandro Piza Duarte
Mestre em Direito pela UFSC
Doutor em Direito pela UnB*

*Cristina Zackseski
Mestre em Direito pela UFSC
Doutora em Estudos Comparados sobre as Américas pela UnB*

SUMÁRIO: 1 Além da norma penal; 2 O conceito de controle social; comparação entre sociedades simples e complexas, elementos e diferenciação; 3 A criação do desvio nas sociedades; 4 Sociedades Simples, Sociedades Complexas e Sociedades Periféricas (ou Marginais); 5 Respostas ao desvio nas sociedades complexas; Referências.

RESUMO: O texto pretende apresentar de forma didática e crítica os debates em torno dos conceitos de controle social e sistema penal. Intenta descrever como a literatura, sobretudo posterior à década de 1960, influenciada principalmente pela desconstrução marxista e foucaultiana, ampliou o conceito de controle social. O texto pretende descrever não apenas a forma de funcionamento comum a diversas instituições especializadas envolvidas no controle social organizado sob o rótulo Estado, mas também as particularidades de diferentes estratégias de se garantir a disciplina social.

PALAVRAS-CHAVE: Controle Social. Sistema Penal. Seletividade. Desigualdade.

ABSTRACT: The text didactically and critically exposes the debate that surrounds the concepts of social control and penal system. It's intended to describe how literature, especially after the decade of 1960, mainly influenced by marxist and foucaultian desconstrutivism, extended the concept of social control. The text intend to describe not only the form of common behavior of several specialized institutions managed in the organized social control by the label State, but also the particularities of different strategies to ensure social discipline.

KEYWORDS: Social Control. Penal System. Selectivity. Inequality.

1 ALÉM DA NORMA PENAL

O objeto de debate por excelência dos juristas é a lei. Gerações criadas no seio do positivismo filosófico ou no mero legalismo aprenderam a identificar as soluções e os problemas com a norma jurídica. Todavia, a partir da segunda metade do Século XX, os problemas enfrentados pelos sistemas punitivos provocaram a necessidade de tentar compreendê-los com o auxílio da Sociologia Jurídico Penal e da História do Direito, destacando-se a operacionalidade e as transformações pelas quais eles têm passado. *Há que se enfrentar* o hiato que existe entre o que diz a lei e a realidade de sua aplicação, entre o que declara o legislador sobre as finalidades a serem cumpridas pela lei e aquelas que ela realmente cumpre. Essas são demandas vivenciadas no momento presente. Entretanto, permanece viva nos cursos jurídicos a velha fórmula de pensar o direito a partir da lei.

A forma de descrição, comum nos manuais introdutórios da disciplina de Direito Penal, sobre o surgimento do moderno Direito Penal, por exemplo, não ajuda muito, pois apresenta a história das Escolas Penais e das grandes codificações distante de uma visão crítica. Ali, a História do Direito fica reduzida a uma espécie de “bula justificadora” da normal penal que é retratada como se fosse o “remédio” para todos os males sociais. Em outras palavras, os livros jurídicos falam da história para justificar as leis existentes no momento presente, sem preocupação efetiva em compreender como e por que tais leis são criadas e aplicadas. De igual modo, nada ou quase nada se lê sobre as peculiaridades que envolvem a história do controle social e seus saberes em países periféricos, como o Brasil. A compreensão proposta pelos manuais introdutórios afasta ainda mais o estudante da realidade da qual se ocupará no dia a dia, fazendo parecer que o problema está na inutilidade da abordagem histórica. As abordagens históricas e sociológicas seriam apenas obstáculos a serem vencidos para que se possa adentrar na exegese da norma.

No entanto, não pode existir uma história da norma penal ou do Direito Penal como produto de transformações meramente legislativas. O Direito Penal não é apenas a lei. Logo, a história deste ramo do Direito não pode ser a descrição da criação de leis pelo poder legislativo. As mudanças legislativas e das práticas cotidianas se constituem em opções feitas dentro de contextos sociais e institucionais determinados. Por tal razão é que hoje assistimos, contraditoriamente, ao ressurgimento de medidas como a indenização e a redescoberta do papel do ofendido no processo penal, malgrado elas tivessem desaparecido no Século XIX sob o argumento de que o modelo estatal e segregador era a opção mais evoluída. Ao mesmo

tempo, as novas legislações, ao abandonarem a herança do Iluminismo, aproximam cada vez mais o criminoso da figura do inimigo (do Estado ou da Sociedade), tal qual se pensava no Estado Absolutista.

Esses dois exemplos, em que passado e presente se aproximam, demonstram que a norma penal não pode mais ser pensada apenas como portadora de qualidades intrínsecas que produzem sua evolução através dos tempos. Ela deve ser observada no contínuo em que se encontra, ou seja, da constituição do desvio, da norma, do processo, da sanção e seus efeitos. A história da norma deve dar lugar à História do sistema social no qual essa norma é produzida e do ambiente institucional onde ela é aplicada. História e Sociologia se reencontram de modo particular. Esse é o caminho que percorre parte da literatura crítica mais recente, em que o conceito chave para a compreensão da lei penal e do Direito Penal é o de Controle Social.

2 O CONCEITO DE CONTROLE SOCIAL; COMPARAÇÃO ENTRE SOCIEDADES SIMPLES E COMPLEXAS, ELEMENTOS E DIFERENCIAÇÃO

Em síntese, o Controle Social é o objeto de investigação por excelência da Sociologia Jurídico Penal. Já o resultado da produção normativa, a lei penal, é apenas um dos aspectos a serem considerados. Como anota BARATTA, o objeto da sociologia jurídico-penal:

[...] corresponde às três categorias de comportamentos objeto da sociologia jurídica em geral. A sociologia jurídico-penal estudará, pois, em primeiro lugar, as ações e os comportamentos normativos que consistem na formação e na aplicação de um sistema penal dado; em segundo lugar, estudará os efeitos do sistema entendido como aspecto “institucional” da reação ao comportamento desviante e do correspondente controle social. A terceira categoria de ações e comportamentos abrangidos pela sociologia jurídico-penal compreenderá, ao contrário: a) as reações não-institucionais ao comportamento desviante, entendidas como um aspecto integrante do controle social do desvio, em concorrência com as reações institucionais estudadas nos dois primeiros aspectos e (b) em nível de abstração mais elevado, as conexões entre um sistema penal dado e a correspondente estrutura econômico-social¹.”

1 BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica y crítica del derecho penal: introducción a la sociología jurídico-penal*. Tradução de Alvaro Bunster. México: Siglo veintiuno, 1991. p.23.

O controle social também pode ser entendido numa acepção ampla como:

[...] as formas com que a sociedade responde, formal e informalmente, institucional e difusamente, o comportamentos e a pessoas que contempla como desviantes. problemáticos, ameaçantes ou indesejáveis, de uma forma ou de outra e, nesta reação, demarca (seleciona, classifica, estigmatiza) o próprio desvio e a criminalidade como uma forma específica dela².

Podemos perceber que duas noções são essenciais nesse conceito:

1. a relatividade do conceito de desvio e, portanto, 2. sua dependência do sistema social existente.

3 A CRIAÇÃO DO DESVIO NAS SOCIEDADES

Segundo RIBEIRO, as sociedades humanas, apesar de terem variado em muito nos últimos dez milênios em seus conteúdos culturais, não têm se modificado arbitrariamente, pois as mudanças se enquadram em três ordens de imperativos (tecnológico, social e ideológico) que definem o conteúdo primário de uma associação humana.

Primeiro, o caráter acumulativo do progresso tecnológico que se desenvolve desde formas mais elementares a formas mais complexas, de acordo com seqüência irreversível.

Segundo, as relações recíprocas entre equipamento tecnológico empregado por uma sociedade em sua atuação sobre a natureza para produzir bens e a magnitude de sua população, a forma de organização das relações internas entre seus membros bem como das suas relações com outras sociedade.

Terceiro, a interação entre esses esforços de controle da natureza e de ordenação das relações humanas e a cultura, entendida como o patrimônio simbólico dos modos padronizados de pensar e de saber que se manifestam, materialmente nos artefatos e bens: expressamente, através da conduta social e, ideologicamente, pela

2 ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *A ilusão de segurança jurídica: do controle da violência à violência do controle penal*. Porto Alegre: livraria do advogado, 1997. p. 173: 1995. p.280-281.

comunicação simbólica e pela formulação da experiência social em corpos de saber, de crenças e de valores³.”

Por sua vez, em uma associação humana há três ordens de fenômenos que correspondem, por seus graus de organização interna, a três sistemas.

O sistema adaptativo compreende o conjunto integrado de modos culturais de ação sobre a natureza, necessários à produção e a reprodução das condições materiais de existência de uma sociedade.

O sistema associativo compreende, fundamentalmente, os modos estandardizados de regulamentação das relações entre as pessoas para o efeito de atuarem conjugadamente no esforço produtivo e na reprodução biológica do grupo. Como decorrência do desenvolvimento das formas de conduta adaptativa e associativa surgem, em certas etapas da evolução sócio-cultural, tendências à institucionalização de outras formas de vida social, além da família e das formas elementares de divisão do trabalho. Entre outras destacam-se a forma da propriedade, a estratificação da sociedade em camadas diferenciadas por seu papel no processo produtivo e a ordenação do convívio social através de instituições reguladoras de caráter político, religioso, educacional, etc.

A terceira ordem de elementos que compõe uma formação sócio-cultural corresponde ao seu sistema ideológico. Compreende, além das técnicas produtivas e das normas sociais em seu caráter de saber abstrato, todas as formas de comunicação simbólica como a linguagem, as formulações explícitas de conhecimentos com respeito à natureza e à sociedade, os corpos de crenças e as ordens de valores, bem como as explanações ideológicas, em cujos termos os povos explicam e justificam seu modo de vida e de conduta⁴.

Enfim, numa sociedade considerada historicamente, esses três sistemas, em seu caráter de corpos simbólicos de pautas socialmente transmitidas de geração a geração, formam sua cultura⁵. É a partir do

3 RIBEIRO, Darcy. *O Processo Civilizatório*: estudos de antropologia da civilização. Petrópolis: Vozes, 1987. p.37.

4 Ibidem, p.43.

5 Ibidem.

sistema ideológico que a técnica necessária a adaptação ao ambiente e o padrão de organização social são perpetuados.

De fato, esse três sistemas (adaptativo, associativo e ideológico) podem ser identificados nas próprias raízes da palavra cultura que em sua origem continha essa três ideias centrais. Como lembra BOSI, as palavras cultura, culto e colonização derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*.

Colo tem entre seus significados eu moro. eu ocupo a terra e. por extensão eu trabalho, eu cultivo o campo. No sistema verbal do presente indica alguma coisa incompleta, o movimento que passa de um agente para um objeto/coisa, apresentando a idéia de domínio político (mando) e de produção material (construção tecnológica) Enquanto a palavra cultus tem duplo significado: em primeiro lugar é o que foi trabalhado sobre a terra: cultivado; demonstrando que a sociedade que produziu seu alimento já tem memória; em segundo lugar cultus é o que se trabalha sob a terra, culto, enterro dos mortos, ritual feito em honra dos antepassados, ou seja. representa a primeira forma de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram. Enfim. Culturus indica o particípio futuro, ou seja. o que se vai trabalhar, o que se vai cultivar, aplicando-se ao trabalho que será realizado no campo agrícola e inclusive ao trabalho feito no ser humano desde a infância através da educação⁶.

Assim, pode-se afirmar que:

Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir as novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação e o momento institucional marcado do processo⁷.

Portanto, será a partir da mediação da cultura que a relação entre o indivíduo, o aparato tecnológico e a organização social será estabelecida. A formação da personalidade do indivíduo é feita através de um processo de aprendizado contínuo ao longo de toda sua vida que se denomina processo de socialização onde lhe será ensinado, sobretudo, qual o seu *papel* na organização social e na estrutura de produção. Cada papel corresponde a um conjunto de obrigações e de direitos em relação

6 BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.11-19.

7 Ibidem, p. 16.

aos demais membros de um grupo. Essas obrigações correspondem a um conjunto de *expectativas* sociais sobre as coisas que se espera que um indivíduo faça. Se compartilhadas pelo grupo social de forma intensa, elas se convertem em *normas sociais*. As normas sociais estão presentes em todos os momentos do agir social. A sua validade depende, porém da intensidade da aceitação por parte da audiência, formando um padrão de juízo sobre o comportamento. Desta forma, o grupo social passa ter o direito de fazê-las valer, aplicando uma *sanção* a quem as viole. Assim quem se afasta dessa expectativa média passa a ser considerado como desviante, praticante de um desvio, recebendo uma sanção⁸.

Porém, nem sempre que alguém fere a expectativa social será tratado como desviante, pois a reação social do grupo pode ser de *três tipos*: a) tolerância - quando o grupo social não reage ou é indiferente ao comportamento; b) aprovação - ao contrário do esperado o grupo social reage positivamente, inclusive através da imitação da conduta, neste caso tem-se o chamado “desvio positivo”: Essa forma de desvio está associada as mudanças no agir do grupo social que permitem a sua adaptação a novos contextos. c) reprovação - o grupo social se manifesta mediante mecanismos de controle social. A principal forma é aplicação de sanções que consistem na perda ou na diminuição de um direito.

A noção de desvio analisada a partir do comportamento da sociedade revela que ele é sempre relativo, dependente do comportamento do grupo social. Não há um desvio “em si” enquanto unidade ontológica pré-constituída anterior a sociedade, natural, pois é a expectativa da sociedade e a reação social no caso concreto que irá determinar o caráter desviante do comportamento. Ou seja, a qualificação de uma conduta é relativa em relação ao espaço e ao tempo. Isso porque as sociedades definem de forma diferenciada o que é desvio (variável no espaço – geografia) e porque uma mesma sociedade muda seu conceito de desvio (variável no tempo – história).

Hoje sabemos que essa variação é ainda mais complexa. Ela pode ser percebida a partir de escalas de interação e observação. Isso quer dizer que numa mesma sociedade grupos sociais distintos podem ter noções diferenciadas de desvio (explicação macrosociológica). Também é situacional. Isso significa que um mesmo comportamento pode ser considerado ou não criminoso conforme um contexto situacional particular (explicação microsociológica).

A descrição do desvio e das normas sociais a partir das noções de papéis sociais e expectativas pode, porém, conduzir a uma série

8 ANIYAR DE CASTRO, Lola. *Criminologia da reação social*. Tradução e acréscimos de Ester Kosovski. Rio de Janeiro: Forense, 1983. p. 10-11.

de problemas de compreensão quando não se considera o caráter intrinsecamente problemático daquilo que denominamos sistema ideológico (cultura). É comum se pensar a cultura como um sistema, ou seja, como um conjunto de elementos sem contradições. Todavia, a linguagem humana jamais pode ser identificada como uma totalidade pré-constituída ao processo de compreensão. Compreender e interpretar são processos simultâneos que não são lineares. Quando nascemos, por exemplo, somos interpelados por um nome, nosso nome próprio, que somente adquire sentido ao longo de inúmeras interações.

Quem somos nós? É uma pergunta que exige mais do que uma resposta, mas um processo contínuo de interpretações.

O paradoxo da linguagem é que ela nos precede, nunca podemos saber tudo o que ela contém, mas precisamos fazer uso dela. Infelizmente, há ainda aqueles que pensam que aprendemos os vocábulos dos dicionários e fazemos uso da gramática, depois identificam as normas sociais com mensagens pré-programadas e não contraditórias. Este retrato simplista das expectativas sociais e do nosso entendimento a seu respeito dista em muito do mundo em que vivemos. Na medida em que a norma é linguagem, ela deverá conter sempre um caráter de vivência, vagueza, contradição etc. Enfim, a norma contém aqueles aspectos que os juristas insistem que deveriam ser afastados, mas que fazem parte de sua própria natureza.

Para os juristas, a existência de normas estabelecidas anteriormente ao fato definido como desviante sempre foi vista como um antídoto contra a manipulação das expectativas de um grupo social contra outro grupo ou indivíduo. Todavia, uma expectativa institucionalizada como norma não consegue jamais conter a complexidade da linguagem e do agir humano, ou seja, não consegue prever todos os possíveis atos e as interpretações sociais correspondentes a tais atos e as normas que intentam regulá-los.

De qualquer modo, a descrição das normas sociais a partir da noção de expectativas permite que reconheçamos o caráter relativo do conceito de desvio. Descobrimos com DURKHEIN que ele é um elemento constante de todas as sociedades. Porém, isso não significa que tenhamos que reprimir sempre o comportamento daqueles não correspondem às expectativas sociais. Ao contrário, a atitude de ferir as expectativas consolidadas (ou reinterpretá-las) tem sido indispensável para o desenvolvimento das sociedades humanas e sua adaptação a novos contextos. Uma sociedade que enfrenta mudanças em seu sistema adaptativo, como a invenção do fogo ou da roda, deve saber reviver sua cultura. A tolerância ao desvio, nesses casos, é apenas um exemplo de

que as sociedades dependem para sobreviver ao tempo da violação das regras sociais. A vida comunitária, como sinônimo de univocidade de regras, é uma imagem muito mais próxima da paz dos cemitérios do que da vida das sociedades humanas.

Enfim, quando nos referimos ao controle social o percebemos como o conjunto de instituições, estratégias e sanções sociais que pretendem promover e garantir a submissão do indivíduo aos modelos e normas “comunitários”. Porém, esses padrões “comunitários” não podem ser identificados com sistemas totalitários exóticos, alheios aos paradoxos da linguagem.

De igual modo, constata-se que o desvio possui caráter relativo e a reação social do grupo social é constitutiva de seu conteúdo. Outro fator a considerar quanto à relatividade do desvio é que, em certos casos, a reação a “uma diferença em constituição” é que determina a identidade grupal. Ou seja, em sociedades nas quais as expectativas não foram definidas ou estão em profunda alteração, em situações extremas, ao demarcar os diferentes, o grupo social busca constituir uma identidade que não possui. Ao dizer-se diferente dos desviantes, o grupo social pode expressar um desejo, sempre frustrado pelos fatos cotidianos, de que todos pertencem a um mesmo grupo. Logo, a noção de desvio dependerá de acordos quanto ao sistema de valores defendidos e quanto às estratégias usadas em sua defesa. Porém, não se pode supor que essa comunidade de valores seja sempre e efetivamente existente antes da reação social que se estabelece por parte do grupo social.

Ao demarcar a diferença de alguns, os diferentes entre si buscam a ilusão de uma unidade. A definição da expectativa de comportamento pode surgir do processo de reação. A norma, malgrado seja justificada racionalmente, surge como o produto da incapacidade do grupo social de regular suas relações, servindo apenas para conquistar uma ilusão, sempre temporária.

4 SOCIEDADES SIMPLES, SOCIEDADES COMPLEXAS E SOCIEDADES PERIFÉRICAS (OU MARGINAIS)

De outra parte, a mera observação de nossa sociedade poderia colocar em questão a simplicidade de inúmeras observações de caráter funcionalista expostas até aqui. Cotidianamente vivenciamos dúvidas quanto à norma social a ser seguida; defrontamo-nos com outras noções como lei, crime e pena, além de conceitos como norma, desvio e sanção; constatamos que a disciplina social não é fruto meramente de um consenso, ou que esse consenso parece ser no mais das vezes artificial.

A parte mais consolidada da descrição acima corresponderia a situação de uma sociedade simples, diferente em muito das sociedades complexas nas quais vivemos e, talvez, de muito pouca utilidade.

Ao se recorrer novamente a uma descrição de inspiração funcionalista, pode-se dizer que em uma *sociedade simples* constata-se um baixo desenvolvimento técnico (em geral, uma técnica principal é responsável pela sobrevivência do grupo, por exemplo, a agricultura ou o pastoreio), há uma pequena diferenciação social (no caso das sociedades indígenas brasileiras, por exemplo, há uma divisão baseada, sobretudo, no sexo) e na esfera da cultura percebe-se uma maior homogeneidade. As normas, portanto, são menos contraditórias (o comando tende a ser concreto e ter uma interpretação grupal ou ritualmente restrita) e são internalizadas de tal forma que são percebidas como integrantes da própria personalidade. Assim, um indivíduo que perceba outro indivíduo ferindo uma regra experimentará o sentimento de que sua própria pessoa está sendo agredida. Essa crença coletiva e personificada nas normas provoca uma consequente reação da quase integralidade do grupo social ao desvio.

Ao contrário, uma *sociedade complexa* caracteriza-se por alto grau de desenvolvimento técnico e de especialização, a organização social e extremamente diferenciada, aparece a distinção entre esfera política (Estado) e esfera social (Sociedade) fruto em grande parte da separação em classes e grupos sociais e da especialização tecnológica. De igual modo, as sociedades modernas ocidentais experimentaram ainda a diferenciação entre um espaço privado, vinculado à liberdade de escolhas pessoais, e outro público, vinculado às regras de convivência comum.

Estabelece-se uma tensão contínua entre os valores herdados e os juízos individuais sobre esses valores. As normas sociais são constantemente debatidas e não são mais sagradas. A heterogeneidade da cultura revela-se nas diferenças de procedência, de profissão, interesses, costumes etc. Assim, a cultura fragmenta-se, tomando-se plural e individualista, e, na medida em que as relações de domínio se estabelecem, passa a ter um valor instrumental para tal dominação (pense-se na propaganda política). Da mesma forma, a cultura associa-se aos mecanismos do mercado e da produção, transformando-se em produto de consumo da indústria cultural que tende a reproduzir os interesses econômicos. Dessa forma, as expectativas sociais (normas) são construídas, destruídas, reconstruídas e entram em conflito cotidianamente. Abre-se a possibilidade de se pensar no indivíduo, enquanto sujeito singular separado do pensamento do grupo social, como responsável para fazer escolhas entre as diversas esferas de valores em conflito.

Como afirma HABERMAS⁹:

Quanto maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se ampliar a perspectiva restringida etnocentricamente tanto maior será a pluralização das formas de vida e a individualização de histórias de vida, as quais inibem as zonas de sobreposição ou de convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida; e, na medida de seu desencantamento, decompõem-se os complexos de convicções sacralizadas em aspectos de validade diferenciados, formando os conteúdos mais ou menos tematizáveis de uma tradição diluída comunicativamente. Antes de tudo, porém, os processos de diferenciação social impõem uma multiplicação de tarefas funcionalmente especificadas, de papéis sociais e de interesses, que liberam o agir comunicativo das amarras institucionais estritamente circunscritas, ampliando os espaços de opção, o que implica uma intensificação das esferas de agir orientado pelo interesse do sucesso individual.

Na base das transformações das comunidades homogêneas para heterogêneas estaria o desenvolvimento das estruturas econômicas capitalistas, o industrialismo, a urbanização e a formação de classes sociais. O fim da comunidade homogênea marca, portanto, a necessidade do direito positivo e o surgimento do indivíduo enquanto fenômeno social.

Do ponto de vista da consciência, a desintegração da comunidade significa a criação na qual o indivíduo se sente cada vez mais capaz de questionar e violar a correção das práticas aceitas. Só então as regras explícitas e formuladas se tomam possíveis e necessárias. O direito positivo permanecerá supérfluo enquanto existir uma estrita comunhão de expectativas recíprocas, baseadas numa noção comum do que é certo ou errado. Em tal situação a ordem normativa não surgirá como regras formuladas: ao invés disso, pode permanecer quase inteiramente aquém do limiar da formulação explícita e da percepção consciente¹⁰.

Estamos diante do que Norbert ELIAS¹¹ chamou de processo de individualização.

9 HABERMAS. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. 2. ed. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003. p. 44.

10 UNGER, Roberto Mangabeira. *O Direito na Sociedade Moderna*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 71.

11 ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. p.81.

Em síntese, a passagem de sociedades simples para sociedades complexas aumenta a contradição entre expectativas sociais e comportamento conformista. Num enfoque otimista, ela permite o exercício da liberdade individual (do pensamento crítico sobre os valores), mas, ao mesmo tempo, numa perspectiva mais pessimista, expõe os grupos sociais a novas formas de dominação ideológica que pretendem criar a ilusão da permanência de uma unidade que já está perdida.

A norma estatal e a formação do próprio Estado correspondem a esse momento de desagregação da comunhão de valores das sociedades homogêneas. Não por acaso as teorias sobre o Estado pretendem apresentá-lo como o ponto de mediação de interesses divergentes ou, segundo as versões mais autoritárias, como o resultado de uma evolução da moralidade social.

Todavia, a relação estabelecida entre normas, grupos sociais, indivíduos e Estado não é a mesma em todos os lugares. A criação do Estado corresponde a momentos particulares na história de inúmeros processos civilizatórios. O estranhamento valorativo também pode ser fruto de uma dinâmica mais profunda de contatos e domínio entre civilizações. De fato, a história humana demonstra que as civilizações sempre estiveram em profundo contato e em contínua transformação. As comunidades humanas isoladas em longos períodos são exceções. Logo, não é apenas a diferenciação interna de uma sociedade que determina as dificuldades do tempo presente, mas também as diferenciações entre sociedades.

Desde a conquista das Américas, a partir do Século XVI, convivemos com uma crise de civilizações que somente pode ser apreendida quando nos envolvemos para os processos civilizatórios mais gerais e sua dinâmica. Alterações nos sistemas adaptativo, associativo e ideológico de diversas civilizações foram impostas pelo impacto das revoluções tecnológicas capitalizadas por um núcleo civilizatório expansionista europeu. Tais alterações refletem-se no plano das estratégias de controle social.

Vejamos um exemplo: O Brasil, no período colonial, conviveu com normas legais criadas na Metrópole e que pouco ou nada diziam sobre os problemas enfrentados diretamente pelos residentes em nosso país. Ao mesmo tempo, essas normas estavam em conflito direto com as normas jurídicas dos habitantes originários da terra. Tínhamos assim, no mínimo, três esferas de normatividade: a) uma dinâmica e não formal, vinculada às soluções concretas de domínio (direito de fato); b) uma marginal, ou melhor, marginalizada pela norma oficial e pelo poder de fato, e relacionada aos povos originários; c) por fim, uma oficial, imposta pela Coroa Portuguesa que, na melhor das hipóteses, coincidia com a primeira delas.

A propósito, Darcy RIBEIRO propôs três conceitos explicativos dessa dinâmica entre as sociedades. Segundo o autor:

Por aceleração evolutiva, designamos os processos de desenvolvimento de sociedades que renovam autonomamente seu sistema produtivo e reforma suas instituições sociais no sentido da transição de um a outro modelo de formação cultural, como povos que existem para si mesmos. Por atraso histórico, entendemos o estado de sociedades cujo sistema adaptativo se numa tecnologia de mais baixo grau de eficácia produtiva do que o alcançado por sociedades contemporâneas. Por atualização ou incorporação histórica, designamos os procedimentos pelos quais esses povos atrasados na história são engajados compulsoriamente em sistemas mais evoluídos tecnologicamente com perda de sua autonomia ou mesmo com a destruição de sua identidade étnica¹².

Nesse quadro, é importante ressaltar que as distinções tecnológicas, inclusive repressivas, como é o caso das técnicas bélicas, têm garantido a supremacia de determinadas civilizações, independentemente de qualquer noção de capacidade “evolutiva”. O domínio dos europeus e de seu direito não resultou da sua maior evolução valorativa, mas do grau de desenvolvimento tecnológico que o sustentava.

Tampouco se pode afirmar que o grau de desenvolvimento tecnológico corresponda a uma superioridade tecnológica, pois as atuais crises ecológicas e de convivência social demonstram como a capacidade de uma técnica para ser imposta está muito distante da comprovação de sua eficácia a longo prazo. No Brasil, por exemplo, o sistema da monocultura que substituiu a agricultura de subsistência e o extrativismo dos povos originários, ameaça, em seus efeitos atuais, produzir a fome e a degradação ambiental em grande escala, ao contrário do que poderia se supor num primeiro momento em que a monocultura parecia indicar uma superioridade de conhecimento.

Provavelmente, o maior desafio das civilizações seja perceber que a técnica não pode existir fora de um sistema de valores, sob o risco de provocar o perecimento do próprio desenvolvimento tecnológico, como bem demonstra o debate que se travou sobre o uso de tecnologias extremas como a da energia nuclear. A solução final, embora seja tecnicamente viável, não é uma alternativa adequada do ponto de vista dos valores.

12 RIBEIRO, Darcy. *O Processo Civilizatório*: estudos de antropologia da civilização. Petrópolis: Vozes, 1987. p.56.

De qualquer modo, o padrão de atualização histórica foi o que conformou a complexidade presente das sociedades latino-americanas. Aqui o Estado representou um elemento exógeno, desconectado de um processo de desenvolvimento próprio da sociedade existente e de seus elementos culturais. Isso porque foi estruturado como expressão do domínio de determinado modelo civilizatório que garantia a espoliação econômica, reproduzia hierarquias e desconsiderava outros processos culturais. Foi, numa síntese apertada, uma máquina de domínio, mais do que um espaço de mediação de opções valorativas divergentes oferecidas ao indivíduo.

O redimensionamento das civilizações na América Latina fez-se acompanhar pela exploração (econômica, estética, política, tecnológica etc.) e pela resistência de vastos conjuntos populacionais que intentam oferecer resposta a sua nova condição de expatriados. Expatriados em seu próprio território (indígenas), expatriados forçados pela escravidão (negros) e expatriados pelas crises econômicas européias (imigrantes europeus). O conflito de valores tem razão de ser não apenas como fruto do individualismo, mas como produto dos conflitos entre grupos sociais e entre interesses locais e internacionais. A atualização histórica aqui empreendida significou a construção de padrões de hierarquização pouco compatíveis com uma sociedade democrática ou até mesmo liberal.

Atualmente, no mundo globalizado, uma parte significativa das contradições entre normas e comportamentos deve-se à imposição, por organismos internacionais, das normas que devem ser seguidas e outra parte, também significativa, ao caráter desigual da estrutura social criada na origem de nosso processo civilizatório.

As particularidades dos problemas enfrentados em nossas sociedades são infindáveis. Em vários países latino-americanos nos quais há comunidades indígenas remanescentes a questão debatida não é apenas sobre a existência de uma expectativa majoritária sobre os comportamentos, mas sobre a tolerância para com expectativas sociais diferenciadas em tais grupos sociais. De igual modo, o Direito estatal nestes países, tende a negar os valores de grupos sociais inteiros, não apenas de alguns indivíduos ou de grupos dissidentes.

5 RESPOSTAS AO DESVIO NAS SOCIEDADES COMPLEXAS

O conceito de controle social reflete um problema constante do pensamento sociológico e filosófico: como são garantidas a estabilidade e a mudança num sistema social? No caso da América Latina, a questão poderia ser formulada de modo mais preciso: como são garantidas

a estabilidade e a mudança numa sociedade marcada pela diferença, diversidade e desigualdades?

O binômio consenso/coerção tem sido utilizado normalmente para explicar essa situação. O peso e a forma de atuação de cada uma dessas variáveis dependem do contexto e possuem distintas formas de explicação. Entretanto, mais do que intentar uma explicação global dos processos políticos e culturais de sociedades complexas intentamos definir um objeto específico, o Sistema Penal, para em seguida, determinar as premissas para seu estudo.

Inicialmente constatamos que a conformidade ou a adaptação do indivíduo aos postulados normativos (disciplina social) é obtida mediante duas classes de instâncias: a) instâncias formais ou controle social institucionalizado (a polícia, a justiça, a administração penitenciária; b) instâncias informais ou controle social difuso (a família, a escola, a profissão, a opinião pública etc.)¹³

Por sua vez, a palavra complexidade, recorrente para definir o controle social em nossas sociedades, pode ser percebida pela diversidade de: a) meios ou sistemas normativos (a religião, o costume, o direito); b) órgãos ou portadores (a família, a igreja, os partidos, as organizações); c) estratégias ou respostas (prevenção, repressão, socialização), d) sanções (positivas, negativas); e) destinatários (grupos, indivíduos ou o conjunto da sociedade).

O controle social pode ser diferenciado em dois grandes grupos: a) o primeiro (controle social formal) é exercido por agências com atribuição normativa específica para intervir; b) o segundo (controle social informal) é exercido de forma inespecífica na sociedade. Ou seja, o primeiro tem maior grau de formalização e institucionalização.¹⁴

O Controle Social Formal ou Sistema Penal, no dizer de ANDRADE, é percebido com um conceito bidimensional que inclui normas e saberes. De um lado, há programas de ação ou decisórios e, de outro, ações e decisões, as quais, em princípio, deveriam ser programadas e justificáveis conforme aquelas pautas. A lei penal integra a dimensão programadora do sistema, sendo o poder legislativo a fonte básica dessa programação. As principais agências de operacionalização são a Polícia, a Justiça e o Sistema de Execuções Penais e de Medidas de segurança.

A diferença entre sistema penal e controle social informal também pode ser encontrada na natureza das respostas que dá ao comportamento desviante, mas antes podemos observar quais os tipos de respostas que

13 MOLINA, Antônio García-Pablos de. *Criminologia. Uma introdução a seus fundamentos teóricos*. Tradução de Luiz Flávio Gomes. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1992. p. 75-77..

14 Ibidem, p. 70.

normalmente o Sistema Penal tem dado ao desvio em nossa sociedade. Para isso HULSMAN propõe uma parábola capaz de explicar nossas opções diante do desvio: cinco estudantes moram numa república. Um deles quebra o televisor. Cada um dos colegas reage de forma diversa: um propõe a expulsão do colega (modelo punitivo); outro quer que ele pague o prejuízo (modelo reparatório); outro colega levanta a possibilidade de que ele não estava “normal” (em seu juízo perfeito) quando praticou o ato e deve ser tratado (modelo terapêutico); o último colega percebe que o ato praticado revela algo errado sobre a própria convivência em comunidade e propõe a abertura de um diálogo sobre a situação (modelo conciliatório)¹⁵.

O modelo punitivo em nossa sociedade, às vezes, se confunde com o modelo terapêutico, pois a exclusão por internação em instituições fechadas foi a resposta principal dada para os problemas rotulados como de saúde mental e aqueles referentes à violação das normas penais. De igual modo, o modelo punitivo também recebeu justificações que pretendiam ser mais humanitárias e aproximavam a pena da ideia de tratamento. Ademais, no plano da justificação das respostas punitivas a aproximação entre o sujeito que praticou um ato criminoso e sujeito anormal que manifestou sua doença foi essencial. Porém, a diferenciação entre uns e outros também permitiu submeter aqueles que eram considerados anormais do ponto de vista psíquico a relações de poder diferenciadas. O doente mental (criminal ou não) ficou submetido, em maior grau, a um poder cada vez mais exercido fora do controle do Poder Judiciário e paralelo ao sistema jurídico. De igual modo, a degradação dos estabelecimentos de tratamento de saúde fez com que a internação dos pacientes mentais, excluídos de garantias jurídicas, fosse ainda mais punitivo do que aquele destinado aos desviantes considerados como “normais” segundo o discurso jurídico. Em síntese, a aproximação entre os modelos terapêutico e punitivo decorre dos meios institucionais disponíveis, do intercâmbio de discursos justificadores e das práticas cotidianas a que são submetidos criminosos e pacientes.

15 Observamos que o modelo conciliatório não pode ser confundido com a reparação. A reparação pode ser resultado de uma conciliação, mas pode, ao contrário, ser imposta. A conciliação, porém, pressupõe a igualdade dos interlocutores, o que a diferencia dos demais modelos que se fundamentam em noções como anormalidade ou sujeito “culpado”, “vencido” e “infrator”. Na conciliação há pretendentes e todos são vencedores e vencidos, pois a expectativa sobre os direitos é transformada para todos. Atualmente, o uso da conciliação sobre temas tradicionalmente considerados como “problemas punitivos” tem peculiaridades, pois há uma tendência das instituições a converter propostas de respostas conciliadoras em formas de punição econômica. Ou seja, no lugar de uma conciliação concreta o discurso de uma justiça penal conciliatória pode fazer nascer formas de punição ainda mais arbitrárias sem garantias legais.

De qualquer modo, é importante destacar que o Sistema Penal é essencialmente punitivo. Como afirma ZAFFARONI¹⁶, ele é “a parte do controle social que resulta institucionalizado em forma punitiva e com discurso punitivo”. Esse caráter punitivo tem sido mascarado ao longo da história. A aceitação da punição e a aceitação do Sistema Penal estão de tal forma associadas que é difícil separá-las. Justifica-se a existência do Sistema Penal com discursos sobre as funções que deve ter a norma penal, buscando-se ocultar o fato de que esta somente existe como realidade num ambiente institucional específico. A punição moderna (normalização), mascarada pelo discurso do tratamento, esteve presente, como demonstrou FOUCAULT, em todas as instituições modernas. Ao mesmo tempo, o discurso sobre a norma sempre buscou evitar as críticas que lhe foram dirigidas, apelando para o caráter programador de suas intenções ou para a sua natureza de “dever ser”. Entretanto, o “dever ser” da norma penal nunca é ou será, pois o próprio ambiente institucional que a mantém impede que isso ocorra.

A parábola de HULSMAN reforça a tese de que o objeto “Direito Penal” ou “norma penal” não pode ser compreendido em si mesmo, como algo isolado. Conforme anota ZAFFARONI¹⁷: “Na realidade social existem, ações, comportamentos que significam conflitos que se resolvem de um modo institucionalizado comum, mas que isoladamente considerados possuem significados sociais completamente diversos”.

Não obstante, a importância do discurso punitivo é tamanha na sociedade contemporânea que HULSMAN¹⁸ chega a afirmar que para que haja alguma mudança no Sistema Penal a pena deve ser abolida em primeiro lugar em nós mesmos. Isso porque a punição tende a colonizar “o mundo da vida”, tal colonização pode ser expressa na seguinte fórmula presente no senso comum: “para problemas graves devem existir soluções severas” ou, em outras palavras, nossos problemas de convivência devem ser definidos a partir da ideia de “fazer sofrer”.

Entretanto, não nos comportamos, ainda, em todos os casos dessa maneira. Em nossas sociedades, há espaços de convivência em que nos encontramos não como estranhos, mas como pessoas, o que modifica nossa reação. Nestes casos, a colonização punitiva não se tornou absoluta.

16 ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Sistemas penales y derechos humanos en América Latina*: primer informe. Buenos Aires: Depalma, 1984. ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Criminología: aproximación desde un margen*. Bogotá, Colômbia: Temis, 1988. ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal*. Tradução de Vânia Romano Pedrosa e Amir Lopes da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991. ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Manual de derecho penal*. Buenos Aires: Ediar, 1990.

17 Ibidem.

18 HULSMAN, Louck. *Penas Perdidas: o sistema penal em questão*. Rio de Janeiro: Luam, 1993

Infelizmente, a consciência de que reagimos de modos diferentes em casos graves não é utilizada quando os problemas são rotulados de criminais, problemas de segurança pública ou relativos ao “crime organizado”. Pior, há tendências na mídia de afrontar o comportamento de famílias como as descritas acima, incentivando os pais a educarem os filhos, valendo-se dos recursos punitivos, da política, do judiciário e do sistema de execuções penais. Todavia, subsiste uma consciência social sempre reprimida de que a intervenção prometida pelas normas penais seria desastrosa em determinados casos.

Esses casos são definidos por algumas condicionantes: quanto maior o grau de estranhamento diante do problema e dos envolvidos, maior é o desejo de punição. De igual modo, quanto mais excludente é um sistema de relações humanas maior será a incidência da resposta punitiva. Portanto, quanto mais marginalizadora for uma sociedade, ou seja, distanciada da premissa da convivência, marcada por relações de desrespeito e calcadas no lucro, maiores serão as chances de desenvolvimento de respostas punitivas.

O grau de marginalização social é uma constante nas formas de controle social com respostas punitivas. O Sistema Penal é um subsistema que integra sistemas sociais mais amplos, reproduzindo seus padrões de marginalização, porém, ele não pode ser identificado como um subsistema natural e indispensável a todos os sistemas sociais. O que podemos afirmar é que sistemas punitivos são adequados a sociedades marginalizadoras, pois, como veremos adiante, seu efeito principal (e comprovado) é a marginalização de determinados extratos sociais.

Diante de tais conclusões, uma ressalva sobre o conceito de Sistema Penal deve ser feita. Ao se delimitar o conceito corre-se o risco de se separar, não apenas analiticamente, mas também funcionalmente, objetos que aparecem integrados na realidade. Ou seja, por vício de observação, o risco é separar aquilo que a realidade mantém integrado. Portanto, a compreensão do Sistema Penal depende de algumas premissas que não devem ser afastadas¹⁹:

- a) a da globalidade do controle social. Embora tenhamos que separar para fins de compreensão uma parte do controle, não podemos deixar de perceber que o controle social forma um todo. Porém, ele não opera sempre como uma totalidade ordenada. Sequer o sistema penal possui tal qualidade, pois ele é marcado por contradições internas, como por

19 MOLINA, op. cit., p. 77.

exemplo, a competição entre suas diversas agências, sistema judiciário e agência policial ou entre as diversas agências policiais.

- b) a da relativa intercambialidade de todos os seus elementos. A análise das modificações das penas, por exemplo, ficaria incompleta sem uma consideração mais ampla sobre as modificações no papel da polícia ou juízes. O sistema não vive um dilema entre dois universos distintos que estariam em oposição: o universo dos fatos (funcionamento real) e o universo do direito (funcionamento ideal). Ele sobrevive e se alimenta da própria contradição entre discursos, práticas discursivas e outras práticas sociais.
- c) a da relação entre as formas de controle social e as estruturas sociais. O sistema penal deve ser integrado a uma forma de compreensão da sociedade (teoria social). Não é possível compreender o sistema penal a partir dele mesmo. A explicação do conjunto da sociedade deverá estar presente em qualquer análise de um subsistema como esse.

Pode-se argumentar que a aproximação da perspectiva sociológica de conceber a realidade a partir da relação entre diversos sistemas leva a uma esquematização artificial de um objeto determinado, como a opinião pública, as doutrinas penais, as instituições de execução penal e, mais especificamente, a produção normativa. Fato que facilmente conduziria a uma esquematização da história como uma força que converge para formar sistemas sociais formalmente considerados.

Entretanto, a posição contrária não é menos artificiosa, pois a análise de um objeto em si (a norma penal) conduz a concepção ainda mais artificiosa de considerar o contexto de um objeto como um vazio carente de sentido ou de reduzir toda a realidade ao objeto estudado. Ambos os casos de formalismo extremado produzem uma cegueira metodológica. De qualquer modo, é impossível conceber que a compreensão da realidade nos viesse a partir de todos os eventos que se passam neste momento no mundo. A abstração e a conjectura são indispensáveis a compreensão humana dos fenômenos sociais, pois são condicionantes da estrutura do aparelho perceptivo humano. Pensamos, estabelecendo analogias, associações, diferenças etc.

De qualquer modo, é forçoso concluir que a literatura crítica nos oferece um novo objeto de estudo que pode substituir as concepções

tradicionais sobre as mudanças nas leis penais e sua aplicação. No lugar das transformações das normas penais, ela percebe a norma num contínuo que vai do seu papel no sistema de controle formal (sistema penal) ao controle social global e deste ao sistema ou estrutura social no qual está inserido.

De modo mais específico, pensando a realidade latino-americana, podemos dizer que modelos de controle social correspondem a formas de conceber modelos civilizatórios, inserindo nossas sociedades em processos de aceleração evolutiva ou incorporação histórica.

REFERÊNCIAS:

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *A ilusão de segurança jurídica: do controle da violência à violência do controle penal*. Porto Alegre: livraria do advogado, 1997.

ANIYAR DE CASTRO, Lola. *Criminologia da reação social*. Tradução e acréscimos de Ester Kososvski. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica y crítica del derecho penal: introducción a la sociología jurídico-penal*. Tradução de Alvaro Bunster. México: Siglo veintiuno, 1991.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. e org. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: GraaI, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Tradução de Ligia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1991.

HULSMAN, Louck. *Penas Perdidas: o sistema penal em questão*. Rio de Janeiro: Luam, 1993.

HABERMAS. *Direito e democracia*. Entre facticidade e validade. 2. ed. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003. p. 44.

JAGUARIBE, Hélio. *Sociedade e Cultura*. São Paulo: Vértice, 1986.

LYRA FILHO, Roberto. *Criminologia dialética*. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972.

MOLINA, Antônio García-Pablos de. *Criminologia*. Uma introdução a seus fundamentos teóricos. Tradução de Luiz Flávio Gomes. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1992.

RIBEIRO, Darcy. *O Processo Civilizatório*: estudos de antropologia da civilização. Petrópolis: Vozes, 1987.

UNGER, Roberto Mangabeira. *O Direito na Sociedade Moderna*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Sistemas penales y derechos humanos en América Latina*: primer informe. Buenos Aires: Depalma, 1984.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Criminología*: aproximación desde un margen. Bogotá, Colômbia: Temis, 1988.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Em busca das penas perdidas*: a perda de legitimidade do sistema penal. Tradução de Vânia Romano Pedrosa e Amir Lopes da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Manual de derecho penal*. Buenos Aires: Ediar, 1990.

HANS JONAS: RESPONSABILIDADE E O AFIANÇAMENTO DO FUTURO

HANS JONAS: RESPONSABILITY AND WARRANCE OF THE FUTURE

Flaviano Oliveira Fonseca

Doutor em FILOSOFIA, UFPE, UFPB, UFRN

Mestre pela Universidade de Brasília, (UnB)

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, (UECE)

*Teólogo pelo Instituto de Ensino Superior de Teologia de Ilhéus (1991) Graduação
inconclusa em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, (UESB)*

SUMÁRIO: Introdução; 1 A Alteridade como Fundamento para a Ética da Responsabilidade; 2 A Importância e a Necessidade Metafísica; 3 Conclusão; Referências.

RESUMO: Estamos diante de uma época na qual a humanidade é convocada a escolher o seu futuro. Frente a uma magnífica diversidade de culturas, devemos reconhecer que somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Hans Jonas, visionário de um futuro com o descaso e com a desumanização, nos convida a fugir da superficialidade. Este artigo destaca a importância de pensar a racionalidade ocidental a partir da categoria da alteridade e da responsabilidade ética. Posto que a razão instrumental corroborou significativamente para com a profunda crise pela qual passa a nossa racionalidade ocidental moderna. Hans Jonas propõe uma nova ética, a partir da reflexão sobre a questão do ser (humano e não humano) com fins em si mesmos.

PALAVRAS-CHAVE: Hans Jonas. Alteridade. Responsabilidade Ética. Humano e Inumano.

ABSTRACT: Nowadays humanity is provoked to choose their future. In front of a magnificent cultural diversity, we must accept that we are a human family and a global community gathered in a common destiny. Hans Jonas, envisioning a future of unimportance and inhumanism, invite us to escape from superficiality. This article detach the importance of thinking the occidental rationality since the categories of otherness and ethical responsibility. Since the instrumental reason considerably corroborated the profound crises of our occidental modern rationality. Hans Jonas proposes a new ethic, based on the reflection of the being (human and inhuman) as ends in themselves.

KEYWORDS: Hans Jonas. Otherness. Ethical Responsibility. Human and Inhuman.

INTRODUÇÃO

A Filosofia de Descartes, ancorada num “eu pensante” tornou-se o paradigma fundamental para toda a modernidade. Certamente foi a partir desse “*cógitō*”, tão denso, que a modernidade enveredou por um intelectualismo capaz de expulsar o humano de sua morada na alteridade. Esse isolamento só foi útil na medida em que nos induziu a descobrir o perigo de “fazer filosofia” apenas como especulação pura, desconectada da realidade e da vida. Nesse ínterim nos perguntamos: como “fazer filosofia” a partir do Outro? Como inserir o outro (seja ele humano ou não humano) como Outro no âmbito da reflexão filosófica contemporânea? Nas páginas que se seguem apontaremos para algumas possibilidades de reflexão para essas questões.

1 A ALTERIDADE COMO FUNDAMENTO PARA A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Uma dos traços mais fortes de Hans Jonas consiste em se permitir inspirar em aspectos da ética judaica, bíblica, talmúdica, presente desde seus primeiros escritos, e que apresenta convergências interessantes com o pensamento de Levinas¹ de Buber² e, que se tornam importantes nos tempos de “fracasso” da racionalidade ocidental e de necessidade de mudança de paradigma. Nesse sentido, Jonas e Levinas, são filósofos que privilegiam a abordagem da ética como fundamento primeiro³.

Em uma obra de Levinas intitulada, *Totalité et Infini* de 1961⁴, o autor se debruça sobre a relação Eu-Tu no modo assimétrico - ou seja, para além da ideia de reciprocidade de iguais - como base para fundamentar e justificar a possibilidade da relação com o outro como Outro. Desse modo, podemos afirmar que o caráter da *inapreensibilidade* conceitual, ao mesmo tempo em que, imperativo da relação ética, muito presente na filosofia de Levinas, nos conduz à *imediatidade* da relação, somando a isso o acontecimento *inalienável* do encontro torna-se a base constitutiva do seu modo de pensar a alteridade.

Em *Totalité et Infini*, Levinas assume muito da ética judaica e de seus autores, algo muito próximo da perspectiva dialógica e Buber, não obstante a redimensione. Mesmo que a alteridade buberiana apareça

1 LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haje: Martinus Nijhoff, 1961.

2 BUBER, Martin. *EU e TU*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Moraes, 1974.

3 FONSECA, F. O. *Hans Jonas: (bio) ética e crítica à tecnociência*. Recife: EDUFPE, 2007.

4 Ibidem.

nos moldes de uma relação simétrica. Entretanto, Levinas evolui para uma relação assimétrica, uma relação entregue ao aberto da injunção do outro como Outro. É nesse sentido ele passa da diacronia à *anacronia* e ao infinito. Sendo assim, enquanto se tem uma tese fundamental da ideia humanista da intersubjetividade entre seres humanos dentro de uma visão ontológica homogeneizante, como em Buber⁵, e que afirma que no princípio é a relação, em Levinas (e em Jonas) a dívida ética se acresce e não depende apenas e fundamentalmente do panorama da racionalidade entre os iguais e dos seus pesos e medidas.

Retomando, a teoria filosófica da alteridade é algo muito genuíno tanto em Buber – com todas as suas peculiaridades- como de Levinas e isso ocorre com mais força em Jonas que encontra seu fundamento visceral na palavra-linguagem, eivada da dívida ética ou responsabilidade - de raiz -, tão cara ao núcleo fundante do tear filosófico dos filósofos em questão.

Historicamente, as concepções filosóficas levinasiana e jonasiana se inserem em um contexto muito amplo do judaísmo ocidental e sofre as influências de vários outros pensadores e contextos bastante singulares, a exemplo de Voloziner, Rosenzweig, Chouchani e outros, no processo de alojamento e afirmação de seu inquietante “humanismo” na urgência da contemporaneidade ameaçada.

Assim sendo, constata-se que no núcleo fundamental do pensamento de Levinas como aparece em *Totalidade e Infinito*, é palpável e mesmo inconteste a urgência da entrega à alteridade. Nessa obra, o outro se apercebe em sua singularidade existencial como *Rosto (visage)* original a dizer de sua radical diferença em relação a ele mesmo. Tal é o sentido fundamental da subjetividade e intersubjetividade que se torna extremamente visível. Assim, no dizer do próprio Levinas:

O rosto que eu acolho me faz passar do fenômeno ao ser em um outro sentido: no discurso eu me exponho à interrogação de outrem e esta urgência da resposta – ponto agudo do presente – me engendra para a responsabilidade; como responsável eu me encontro reconduzido à minha realidade última. [...] Minha existência, como ‘coisa em si’, começa com a presença em mim da ideia do Infinito, quando eu me busco em minha realidade última, mas esta relação consiste já em servir Outrem⁶.

5 FONSECA, op. cit.

6 LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haje: Martinus Nijhoff, 1961, p. 153.

Como estamos constatando, Levinas⁷ centra-se, fundamentalmente, na questão da responsabilidade suscitada pelo *Rosto*. Ele dirá que o que está em jogo é a emergência de uma alteridade que se revela como *olhar expressão*, e que essa é a raiz de toda sociabilidade. Trata-se aí da epifania do Rosto, que se compõe como súplica – *não matarás* – e apelo de “respostabilidade”⁸ (de raiz) vindas de uma nudez (*vulnerabilidade*) e estranheza, a que o Desejo do Infinito leva à abertura do âmbito da responsabilidade e da substituição de mim por outrem, na verdade desde sempre acontecida⁹. Desse modo, o Outro, na sua condição de exterioridade, polariza o acontecimento existencial num sentido fundante. A dificuldade concreta aqui é passar dessa interpretação essencial para as demandas éticas das ações, e como ir além do eu egoico. O que se ressalta nas inspirações (judaicas) de Jonas e Levinas são a desconcertante vulnerabilidade e a assimetria do outro como pressuposto básico para todo pensar (e sentir). Ao eu é endereçado um apelo pela preservação do sentido da singularidade da existência, pela manutenção da vida “sagrada” para um, ou santa (separada) para outro – pela possibilidade de evitar a hora da *violência*. Tal apelo é dramático e trágico ao mesmo tempo, pois é a condição inexorável, – *sine qua non*, – que está a garantir a existência do outro enquanto alteridade. É a emergência do Outro na condição de sujeito invertido, provocando a crise na estrutura do Eu que, por sua vez, remete-o a um estado de existente sem existência apenas identitária, pois está permanentemente des-locado, sob o impulso de uma força que ultrapassa a sua identidade. Entendemos ser esta uma perspectiva-chave para abordar a noção de alteridade, pois é esse outro que mais adiante será o “objeto” privilegiado do agir responsável e substrato fundante sob o qual a ética da responsabilidade está calcada.

Para Levinas, o sujeito que emerge no mundo não está só. Certamente existem outros antes dele. Caso os outros não existissem antes do sujeito, este poderia “esquecer” o seu atraso de origem e, neste esquecimento, imaginar poder tornar-se criador ou fundador do sentido. Todavia, o registro desse atraso da sua subjetividade em relação aos outros nega que ele tenha estado na origem do ser deste mundo. É nesse sentido que o outro coloca, pois, o eu em questão, ao romper a esfera do “mesmo” em que a consciência do eu se encontra cativa, alimentando a suposição da sua originalidade, pressupondo a sua realidade e definindo a sua essência a partir do conhecimento que tem de si, numa coincidência

7 LEVINAS, op. cit.

8 Aqui se quer chamar a atenção para o fato que relação ética implica necessária e inadiavelmente, uma resposta.

9 PELIZZOLI, M. *LEVINAS: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 187.

si consigo mesmo. A pretensão de autopoicionamento de soberania – afirmação violenta do eu, na sua dimensão ontológica – é desbancada, a rigor, pelo reconhecimento de que os outros precedem o sujeito na sua individualidade.

Assim, é de notar que a individualidade do eu, a subjetividade, é, pois, posterior à realidade do outro, isto é, à alteridade. Partindo dessa argumentação em que se considera uma proeminência da alteridade em detrimento da subjetividade, o “sujeito” é estritamente concebido e reconhecido na sua etimologia como sujeição ao outro que o faz ser: que o antecede, o chama, o espera, que em síntese, o elege e ordena. É o outro que elege o eu na individualidade; é na eleição que o eu se constitui na sua “unicidade”, o seu caráter único e insubstituível. Isso não se configura como um privilégio seu, mas é na dependência que o faz ser. Nesse sentido, o sujeito é “refém” do outro¹⁰. Desse modo, ser sujeito é ser refém, é ter que responder pelo outro, pelo outro que o elegeu e a quem tudo deve. Daí que o sujeito não é nunca um “para-si”, mas sempre um “para-outrem”. Dito com outras palavras, ele não é imanência, ele nunca coincide consigo mesmo. O sujeito é absolutamente “exterioridade”, é “estrangeiro” a si, pela deposição do eu na sua soberania e na abertura ao outro no despojamento de si. O eu, pois, é uma dádiva de si ao outro.

Importa considerar que *para quem do ser*, no âmbito da ética, do relacionamento não violento do eu com o outro em que o sujeito se constitui no face-a-face do outro, o eu é, na medida em que responde ao seu apelo num duplo movimento que, simultaneamente, se configura como um imperativo - que ordena - e uma acusação - pelo atraso. Nesse sentido, a subjetividade se constitui como resposta ao outro, numa palavra: como responsabilidade. Tal “responsabilidade” é a resposta - não violenta - ao apelo do outro: “Eis-me”.

Certamente, essa responsabilidade, constituinte da subjetividade, revela-se rigorosamente “indeclinável” e “intercambiável”: indeclinável porque o sujeito eleito não a pode recusar; “intercambiável”, porque tampouco, na sua unicidade, se pode fazer substituir. Com outras palavras, o eu é o único a quem a responsabilidade foi confiada pelo que esta não cessa, e ao mesmo tempo se antevê a impossibilidade de sua delegação. É nesse sentido que também Jonas fala da intransferível, irrecusável e inadiável responsabilidade dos pais e dos homens públicos e que daqui que seu pensamento aponta e inspira uma *bioética da responsabilidade* como proposta atual para enfrentar a crise da racionalidade ocidental, que se exprime como crise de nossa civilização. Diante disso, é que

10 Op. cit., p. 187.

importa buscar novas bases para a ação, aventar e trilhar caminhos e possibilidades de superação.

Desse contexto surge o questionamento fundamental: quem é esse outro que se dá no face-a-face do rosto, e que “me constitui” como responsabilidade?

Naturalmente que, no face-a-face do eu com o outro, o rosto do outro apresenta-se como um “enigma”, isto é, um enigma a se decifrar em sua significação. As realidades enigmáticas se caracterizam fundamentalmente pela capacidade de velar e desvelar uma realidade que, ao mesmo tempo, nela se manifesta. Retomando a questão, o rosto, como enigma, afirma que a sua significação não se reduz ao fenômeno através do qual se torna significante, mas ultrapassa-o num excesso de significação, que remete ao transcendente. É verdade que, no enigma do rosto, encontra-se um *vestígio*. Um vestígio de algo que passa pelo rosto e que nele se passa; vestígio de uma realidade que está para além dele, que o antecede; vestígio de uma anterioridade. O vestígio manifesta-se também como possibilidade de uma terceira direção, que escapa à alternativa da *ordem do ser*: ser e não-ser, que afinal deve ser considerada como outra forma de ser, numa expressão do próprio Levinas, isto é, na imanência e na transcendência. Deve-se argumentar com segurança que à *ordem do ser* Levinas contrapõe a *ordem do vestígio*, condição de toda a ordem posterior e que não faz parte, ela própria, absolutamente de ordem alguma, e a que o filósofo se refere como *presença do que nunca lá esteve*, do que é, naturalmente, sempre passado. Esta nova ordem de significação – *ordem pessoal* instaurada pelo rosto, e para a qual o enigma do rosto já reenviava – está para além do ser e do presente, manifestando-se como vestígio; transcendência mostrando-se passada, a Anterioridade, presença ausente, Infinito. O rosto é então a epifania do Infinito, do absolutamente Ausente.

Certamente, este totalmente outro – a alteridade inadiável e verdadeiramente *alter* – que escapa às alternativas do ser e origem da alteridade do ser – a imensidão e desmedida do Infinito que se apresenta no rosto como vestígio, essa presença ausente, essa proximidade distante, constitui a terceira dimensão do rosto. Uma terceira pessoa e que para Levinas se trata de – o Infinito, o Deus invisível – a quem ele, Levinas, se refere através do pronome pessoal *Ille* (Ele). O “pro-nome” “Ele”, a “Ileidade” (do neologismo *Illéité*) é anterioridade anárquica, tempo imemoral, “para-além” de onde vem o rosto; “perfil” que o passado incorpora.

Desse modo, o face-a-face do rosto não se reduz mais a uma relação entre o eu e o tu – em certo sentido presente no pensamento de Buber

–, do mesmo modo que o outro do rosto não se reduz a um tu. O outro é também “Ele”, “Ileidade”, e a relação que se dá no rosto é à semelhança de *uma intriga a três*. No mesmo sentido, também, a experiência do rosto não descreve uma realidade simples.

O rosto é o ponto em que a realidade Inicial ou a Eternidade pode inserir-se no nosso tempo. Sendo assim, pode-se afirmar que é a partir da experiência do rosto que se manifesta o nó mesmo da criação. Embora o “Outro” levinasiano engendre algo de metafísico até; entretanto é de notar que esse mesmo sujeito encontra-se mergulhado no mundo (matéria, alimento, casa, relação...), ou seja, sente fome, sofre as carências da contingência existencial e inclina-se e debate-se com a alteridade. É aí que se encontra a experiência originária da ética e, portanto, pode-se argumentar que a ética já por si mesma é uma ótica.

Partindo dessa perspectiva, de uma ética material, por exemplo, o primeiro ato “moral” é o de alimentar-se. Nesse sentido dirá Levinas, a pessoa que se alimenta recebe da bondade do outro o alimento; como na relação entre o recém-nascido e a mãe, com a família, e mais tarde num âmbito social mais abrangente, a sociedade na qual a pessoa vive. Donde que, ao ser alimentado, aconteceu a satisfação de uma necessidade que garante e sustenta a própria vida, semelhante situação acontece na economia, no curso da história. Essa dimensão alargada da ética é muito desenvolvida no pensamento de Hans Jonas, como estamos refletindo¹¹. Assim considerada, essa experiência fenomenológica da satisfação das necessidades e do rompimento do ser egoico provoca a primeira experiência ética do ser humano, que é o defrontar-se com a alteridade do outro. Em *Totalité et infini*, Levinas põe em destaque essa reveladora perspectiva fenomenológica da satisfação das necessidades primordiais, a saber: o alimento, o abrigo, o afeto, a economia e o conhecimento técnico como elementos existenciais, condição absolutamente necessária, capaz de dar suporte à vida humana. Esses elementos tornam-se essenciais para a experiência fenomenológica da ética. É nesse ínterim que Levinas busca compreender a fenomenologia de Husserl e aponta para uma experiência metafísica. Partindo desse ângulo, é que se pode afirmar que a “fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica¹²”.

Aqui se encontra o ponto de maior afinidade entre Levinas e Hans Jonas, pois o outro, para o filósofo da responsabilidade, encarna essa

11 Aqui o ser humano realiza esses atos de cuidado com o vulnerável de modo consciente e não apenas por instinto de preservação e manutenção da existência, pois ele pode tomar o caminho inverso, ou seja, descuidar e deixar morrer.

12 LEVINAS, 1961, p. 17.

urgente dramática e ambígua condição existencial. Assim sendo, se por um lado Levinas haure um sentido fundamental para a ideia de alteridade que é compartilhada por Jonas – e daí defendermos uma forte conexão entre ambos – por outro lado, devemos notar que há uma evolução no que concerne à concepção de alteridade. Pois, enquanto Levinas permanece nos níveis ontológico e antropológico-existencial, Jonas alarga ao incluir a dimensão pragmática das realidades não humanas e os seres ainda-não-existentes. Nesse sentido, Jonas dirá que o outro não é apenas o ser humano, mas também os seres não humanos no seu direito natural próprio à alteridade. É essa dimensão pragmática e a inclusão das gerações futuras, que materializam a originalidade de Jonas. Nesse momento é que percebemos *stricto sensu* os dois movimentos da questão: no primeiro, foi possível percebermos como a concepção de alteridade evoluiu do nível simétrico, precisamente em Buber, para o nível assimétrico em Levinas e Jonas, e ainda deslocando-se da dimensão estritamente ontológica e antropológica (Buber e Levinas) para a dimensão antropológica, incluindo também a preocupação para com as realidades não humanas em Jonas.

É partindo dessa compreensão que a questão da alteridade torna-se a coluna fundamental, a partir da qual a ética da responsabilidade de Jonas está alicerçada. Assim, a ideia de responsabilidade é evocada como aquele princípio que engendra as condições de possibilidade da existência do outro – e esse outro, para Jonas, trata-se do recém-nascido, mas também a natureza na sua dimensão cosmológica, não humana como um todo e as gerações futuras.

No quarto capítulo de *O princípio responsabilidade*, ao abordar a questão da responsabilidade hoje: o futuro ameaçado e a ideia de progresso, na sessão dedicada especificamente sobre o *futuro da humanidade e futuro da natureza*¹³, Jonas é taxativo quando da defesa das gerações futuras, e dirá que o primeiro dever do comportamento coletivo humano, na idade da civilização tecnológica, deve ser exercido em prol do futuro da humanidade, e este se vincula obrigatoriamente ao futuro da natureza como um todo. O filósofo apresenta um enfático questionamento quanto ao super-poder exercido pela espécie humana sob o título de *egoísmo das espécies*. Nesse ponto, Jonas dirá que, ao longo de todos os tempos, a natureza no seu todo parecia invulnerável, estando, portanto, inteiramente disponível para os homens, como objeto para seus usos particulares. Hoje, tais condições têm se mostrado insustentáveis e aviltantes para a continuidade da vida equilibrada no planeta. Com o

13 JONAS, H. *O princípio responsabilidade*: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio de Janeiro, 2006. p. 230.

objetivo de superar esse comportamento reducionista e objetificador é que “se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição de sua própria continuidade e como um dos elementos de sua própria integridade existencial”, dirá o filósofo¹⁴.

Nesses termos, Jonas promove um alargamento para a concepção de responsabilidade, que supõe uma alteridade efetiva dos seres e tem como suporte um fundamento novo, paradoxalmente metafísico e naturalista diante dos dilemas éticos e do que se trata com a essência do homem e sua preservação. Para marcar essa ética da alteridade jonasiana é que dirá:

[...] um ‘outro’ [...] como efetivamente ele mesmo em seu direito próprio, e sem que essa alteridade seja assimilada a mim [...]. Precisamente, a alteridade toma posse de minha responsabilidade, e aqui não se pretende apropriação alguma [...]. Percebido em sua fugacidade, precariedade, insegurança, tem a força de mover-me pela sua pura existência, colocando minha pessoa à sua disposição. E é claro que pode ocorrer assim, pois senão não haveria nenhum sentimento desejável da experiência do *summum bonum* ¹⁵.

2 A IMPORTÂNCIA E A NECESSIDADE METAFÍSICA

Uma das preocupações mais centrais do pensamento de Jonas gira em torno da questão da continuidade da existência humana no mundo. Isso é algo imperativo para a filosofia do nosso filósofo, isto é, *importa que haja homens no futuro*. Tal imperativo obriga uma “incursão na ontologia, mesmo se o terreno que alcançamos for tão inseguro quanto aquele onde a teoria pura tem de se deter, ainda que ele permaneça eternamente suspenso sobre o abismo do incognoscível” ¹⁶. Nesse ponto, Jonas adverte que, quanto à religião, não podemos esperar que ela sozinha – como se fosse um exclusivismo religioso – ofereça uma fundamentação com validade universal para a ética, pois habitamos um mundo secularizado e plural; e mais: apelar para a religião é apelar para o mistério, e como tal, não se pode apelar para o ausente e até mesmo desacreditado por muitos, ainda que com a justificativa da necessidade. Quanto à metafísica

14 JONAS, 2006, p. 230

15 Ibidem, p. 159- 60.

16 Ibidem, p. 96.

– nos moldes filosóficos, ela sempre se articulou a partir da autonomia da razão.

Com isso, Jonas sabe e, por isso mesmo, não esconde a dificuldade de valer-se do sentido e do conceito de metafísica. Todavia, “a necessidade pode nos obrigar a buscá-la, e o filósofo secular, que se esforça por estabelecer uma ética, deve antes de tudo admitir a possibilidade de uma metafísica racional [...]”¹⁷.

A urgência de uma metafísica se situa a partir da seguinte questão: o homem deve Ser? Essa resposta exige que, em primeiro lugar respondamos acerca do significado de que algo/alguém deve ser, o que nos impele novamente a querer saber, em termos gerais, se algo – em vez de nada – deve Ser. Essa questão inicial é fundante¹⁸. Por quê? Nossa avaliação é porque evoca no ser humano uma dimensão sua ou estatuto ligado à manutenção e continuidade da vida. Em suma, a incursão/opção metafísica não é indiferente a valores, mas diz respeito sempre à busca de sentido, ou fundamento, para a vida. Daí que conhecer passa a exigir responsabilizar-se – o que evoca/lembra novamente a ética judaica da alteridade.

Com esse pressuposto problematizador, Jonas desdobra inicialmente a questão, presente já em Leibniz e Heidegger – “por que há Ser antes que nada?” – de forma direta: está ligada essencialmente ao *dever ser* de algo. Na busca da resposta, ele utiliza uma comparação que se põe no interior do Ser dado da seguinte forma: *como algo tem que Ser, então é melhor (exercer) ser do que não*; necessariamente, ele deve Ser, não obstante, reforça esse dever pela escolha racional. A segunda possibilidade, a qual resulta pura e simplesmente em um não-ser – não sendo uma alternativa de um outro modo de ser – deve ser respondida em termos absolutos, isto é, “*o Ser é ‘bom’ em si*”, e “*o nada não permite graus de comparação*”. Não obstante, não se trata apenas de uma questão de consequência lógica, mas, como veremos, de *sentimento* profundo, ligado ao sentido e manutenção da vida que nos habita.

Na perspectiva do filósofo em questão, o reconhecimento daquela primazia, e com isso de um dever em favor do Ser, não significa evidentemente, em termos éticos, que o indivíduo singular deve se decidir sempre, em quaisquer circunstâncias, pelo prolongamento da sua vida contra uma morte possível ou certa. Aqui se inclui a questão de que o sacrificar-se por uma causa ou por outrem é sempre uma opção para o Ser e não para o não-ser. Dessa maneira, entende-se que o

17 JONAS, op. cit., p. 97.

18 Ibidem, p. 99.

desaparecimento da humanidade é uma questão que implica o dever-ser do homem, o que nos faz refletir novamente se algo deve existir em vez de nada e então, concretamente, na ação em defesa da vida.

Na tarefa de fundamentar a ética da responsabilidade numa metafísica, como mencionamos, Jonas retoma o pensamento de Leibniz no que concerne à sua intuição fundante que parte da pergunta “por que existe algo em vez de nada?”, propondo uma ressignificação, nas palavras do próprio Jonas:

Este, aliás, é o único sentido aceitável para a questão fundamental da metafísica leibniziana, que de outro modo pareceria ociosa: “por que existe algo e não o nada”? Pois o porquê aqui questionado não pode visar à causa precedente, já que ela própria pertence ao que já existe; esse questionamento não pode ser feito sem cair em contradição em relação à totalidade do que existe ou ao fato de existir como tal ¹⁹.

Diante da pergunta *por que qualquer coisa é preferível ao nada*, Jonas enceta um posicionamento que suprime, desta sorte, a originária ligação causal a um autor, e assim o seu caráter religioso, em favor da expressão de um sentido de ação – ação de ser, e ser é buscar sempre um bem. Desse modo, Jonas assegura que o sentido da questão sobre por que há algo em vez de nada deve ser o seguinte: o que importa aqui é apenas o sentido desse “*deve*”²⁰. É desse modo que ele apresenta uma reformulação do sentido do ‘*deve*’, cuja finalidade é introduzir a noção de ‘valor’; pois tão somente na afirmação da prioridade do ser sobre o não-ser é que acontece o trânsito da problemática da exigência do dever-ser para a do estatuto do valor; e, naturalmente, nessa passagem, converte-se a questão ontológica em ética. Em termos levinasianos, a ética precede à ontologia (e “a ética é a ótica”), em termos jonasianos, o sentido (esquecido?) da metafísica – e da vida – é ética.

Com efeito, Jonas entende que a questão “*por que há algo?*” deve ser respondida fora do âmbito de uma possível proveniência causal – tornaria absurda para o Ser–, e que a questão deva ser abordada sob uma perspectiva de norma justificadora e com a seguinte formulação: “*Vale a pena existir?*”²¹

Certamente, não importa a causa que o tenha feito existir, o que importa mesmo é apenas o sentido desse ‘*deve*’. Era exatamente esse nível de reflexão que interessava a Jonas, pois a questão da fé – oriunda da religião para fundar a metafísica – nesse caso em voga fora isolada, e

¹⁹ JONAS, op. cit., p.100.

²⁰ Ibidem, p. 102.

²¹ Ibidem, p. 101.

a questão encontra-se, agora no domínio da própria filosofia, o problema do possível *dever* se torna ao menos hipoteticamente independente. Essa problemática, segundo Jonas, passa a ser relativa a questão do conhecimento do valor em geral. Isso porque:

[...] o valor ou o ‘bem’, se é que isso existe, é a única coisa cuja simples possibilidade reivindica imediatamente a sua existência (ou, caso já exista, reivindica legitimamente a continuação da sua existência) e, portanto, justifica uma reivindicação pelo Ser, pelo dever-ser, transformando-a em obrigação do agir no caso em que o Ser dependa da livre escolha desse agir. Deve-se notar com a mais simples atribuição de valor ao que existe, não importando o quanto haja desse valor, já se decide sobre a primazia do Ser sobre o nada – pois a este último é impossível atribuir algo, seja valor ou não-valor. Em virtude da possibilidade de atribuir valor ao Ser, nenhuma preponderância do mal sobre o bem na somatória das coisas – temporária ou mesmo permanente – pode abolir essa primazia, ou seja, diminuir a sua infinitude ²².

Desse modo, o argumento fundamentador de Jonas, que reza sobre a *imputabilidade do valor ao ser*, garante a suposta objetividade do dever-ser que, então, assume um estatuto *ético-metafísico*. Pois, a responsabilidade encontra seu primeiro fundamento na *imanência da exigência da existência a ser*; em segundo lugar, na sequência, funda-se na imanência do valor ao ser, e, nesse fato, a objetividade do valor passa a ser garantida. Pautado nesse procedimento é que Jonas empreenderá uma *teoria dos valores* – amplamente analisada em sua obra *O princípio responsabilidade*. Assim, uma dificuldade que se impõe, sublinhada por Jonas, é: como empreender uma reflexão sobre valor numa época niilista? Essa talvez seja a maior dificuldade, ou seja, a mais inquietante questão com a qual o filósofo se depara. Esse ponto é recorrente no pensamento de Jonas e é enfrentada na medida em que ele ampara os fundamentos da “nova ética” numa metafísica.

Nesse sentido, sua obra *O princípio responsabilidade* postula uma pertinente articulação entre “valor”, “bem”, “fim” e “dever”. A rigor, Jonas quer haurir de uma vez por todas os fundamentos metafísicos para sua ética. Com esse propósito, ele dirá que o que vale “realmente” a pena, não somente sob o ponto de vista dos interesses ou inclinações individuais, mas em si mesmo, é, necessariamente, bom. Tal condição deve se tornar um fim para mim e, por conseguinte, fonte de meu dever. Dirá, também, que “o bem independente exige tornar-se um fim. Ele não pode forçar a vontade livre a

²² JONAS, op. cit., p.102.

torná-lo a sua finalidade, mas pode extorquir-lhe a confissão de que esse seria o seu dever”²³. Consideramos, portanto, que o caráter ontológico do ser seja já o primeiro dos bens. O que está em jogo aqui é a salvaguarda do bem em si e a prova do seu valor, uma vez que, na sua faculdade de ter um fim em si, se autoafirma como melhor do que o não-ser. Nessa perspectiva, é de notar que o bem e o valor valem em si mesmos, identificam-se entre si e fundam-se no ser; disso decorre, concomitantemente, o fundamento do dever-ser. Desse modo, o argumento mais plausível conduz a entender que, no seu conceito, o dever-ser contém a exigência da sua existência, determinando um dever-fazer, uma vez que, na sua realidade, exige a sua realização/continuidade, impondo uma responsabilidade em relação a si. Partindo desse patamar, inferimos que a axiologia se torna, uma dimensão da ontologia tipificada como uma ontologia do bem. Como estamos argumentando, cremos na importância de recorrer a esses conceitos com o objetivo de articular um arranjo fundamentador sobre o qual a ética da responsabilidade seja edificada.

3 CONCLUSÃO

O pensamento de Jonas tem sido primoroso, em especial, nesta época em que a qual a humanidade é convocada a escolher o seu futuro. O fato de nos impõe é que devemos nos reconhecer como uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Hans Jonas é um visionário que pode nos ajudar a fugir da desumanização e da superficialidade. Para isso ele propõe uma nova ética, a partir da reflexão sobre a questão do ser – humano e não humano – com fins em si mesmos. Com isso, o propósito que nos move é buscar uma reflexão cada vez mais engajada e prática como possibilidade de pensar o fenômeno humano e não humano a partir de sua fonte inesgotável e aberta. No nosso entender essa é a condição de possibilidade para não se colocar em risco aquilo que o filósofo chama de “primeiro imperativo”. Tal imperativo é o da existência, assim formulado: “*que a humanidade seja*” e que pode ser desdobrado como: *age de tal modo que os efeitos remotos de tua ação não inviabilizem a possibilidade da vida continuar existindo indefinidamente da forma como hoje a concebemos*. Trata-se da defesa da vida em geral, e dessa alteridade como hoje a concebemos em meio à ambiguidade (não-objetividade) e risco a que está exposta a vida social e ambiental. Pois, o que está em jogo é a incolumidade da vida, sua “essência”, seu sentido ontológico maior (amor...) e seu existir na relação. É essa dimensão que abre espaço para um modo especial, ético, “metafísico” de se entender as reais motivações para uma exigência da manutenção da humanidade

23 JONAS, op. cit., p. 156.

– como elemento fundante para a ideia de responsabilidade prática. Portanto, em virtude de estarmos tratando de ética e dever, foi que refletimos sobre a teoria dos valores. Para Jonas – da objetividade do valor como tal – se poderia deduzir um dever-ser objetivo, e, com ele, um compromisso com a preservação do Ser, e, conseqüentemente, uma responsabilidade a ele (ao Ser) relacionada.

Por fim, a nossa civilização, fortemente conduzida pelos ideais iluministas, e com poderes extraordinários – muitas vezes um saber puramente instrumental e desconectado da complexidade da vida, ou seja, sem sabedoria – fatalmente pode conduzir à sua própria ruína. Para se contrapor a tal ameaça, certamente, a *frenesis*, no sentido aristotélico, que quer dizer, prudência e amor ao equilíbrio e os freios voluntários coadunados na responsabilidade como princípio, frente a uma alteridade alargada talvez possa exercer um papel pedagógico nessa nossa, ameaçada, civilização tecnológica.

REFERÊNCIAS

BUBER, Martin. *EU e TU*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Moraes, 1974.

FONSÊCA, F. O. *Hans Jonas: (bio) ética e crítica à tecnociência*. Recife: EDUFPE, 2007.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio de Janeiro, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. vol.1. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haje: Martinus Nijhoff, 1961.

PELIZZOLI. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

JONAS, Hans. Dalla Filosofia alla Scienza. In: *Lettera internazionale* (Roma), n. 30, 1991.

_____. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Translated by Hans Jonas with the collaboration of David Herr, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

TERRITÓRIO, DISCURSO E PODER: AS POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO E SEU USO PELO ESTADO

*TERRITORY, DISCOURSE AND POWER: THE SUBJECTIVATION
POLITICS AND ITS USES BY THE STATE*

Gilvan Charles Cerqueira de Araújo
Mestrando de Geografia UnB

SUMÁRIO: Introdução; 1 Estado Inatista ao Contrato Social; 2 Os Pilares Fundamentais de um País; 3 As Políticas de Subjetivação e o seu Poder; 4 Conclusão; Referências.

RESUMO: Nas bases fundamentais da existência de um país surgem categorias estruturantes de cunho político, econômico, cultural e societário que permeiam o nascimento e estabilidade de um estado-nação. Desta forma o Estado é tido como principal agenciador do poderio controlador neste processo, agindo diretamente na extensão material à qual as instituições e organizações públicas exercem seus domínios, ou seja, o território. No que tange à esfera imaterial de ação estatal surgem as chamadas políticas de subjetivação, sustentadas por meio dos veículos de comunicação e seu grande alcance populacional. Alinhando estas diretrizes num único objetivo de legitimar e expandir as fronteiras de suas ações regulatórias, o estado atinge à alçada das paixões humanas, seus desejos e anseios. Este teor ideológico, calcado na exploração da subjetividade presente no discurso político visa justamente atingir a quem de um país o faz ser o que é: o povo. Para chegar a tais objetivos estabelecem-se alianças, parcerias e acordos com organizações que lidam com os aspectos imateriais da população, tonando-se complementos fundamentais das políticas estatais de subjetivação, como por exemplo, redes de empresas de comunicação e varejistas, entidades religiosas e esportivas, valorizando ícones populares, ídolos locais e referências de identidade e afinidade à sociedade. Assim temos os elementos que se unem ao poder estatal, dando-lhe a força necessária de controle e regulação do território e também da sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Território. Políticas de Subjetivação. Poder.

ABSTRACT: In the fundamentals bases of the country existence there are structural categories of meaning economic, cultural, political and social that are in the born and stability of a state-nation. Like this the State is a main agent of the control power in this process, acting directly in the material extension which the public institutions and organizations to able your actions, namely, territory. In what refer the immaterial field of the state action appear the knows politics of subjetavation, supported by means of the vehicles of communication and its great population reach. Lining up these lines of direction in an only objective to legitimize and to expand the borders of its regulatory action, the state reaches to the court of appeals of the passions human beings, its desires and yearnings. This ideological meaning, paved in the exploration of the present subjectivity in the speech politician exactly aims at to reach to whom of makes it to a country to be what it is: the people. To arrive at such objectives alliances, partnerships and agreements with organizations that deal with the incorporeal aspects of the population, becoming

fundamentals complements of the state politics of the subjetivation, like for example, nets of communication companies and retailers establish themselves, religious and sportive entities, valuing popular icons, idols places and references of identity and affinity to the society. Thus we have the elements that they are joined to the state power, giving to it necessary force of control and regulation to it of the territory and also of the society.

KEYWORDS: Territory. Politics of Subjetivation. Power.

INTRODUÇÃO

O nascimento do estado nacional contemporâneo possui suas origens nas mais longínquas organizações humanas há alguns milhares de anos. Temos que lembrar a distinção inicial entre estado e governo. O Estado tal como nós conhecemos e referimos cotidianamente, está relacionado diretamente com os primórdios da base cultural e política do ocidente, cuja origem data das antigas civilizações grega e também romana. A natureza do Estado portanto, se define por ser a representatividade de um povo por meio de instituições e organizações que juntas estabelecem as diretrizes normativas de uma sociedade¹.

O governo surge a partir do momento que um determinado grupo social estabelece um padrão normativo verbal ou escrito como referencial da conduta coletiva dos indivíduos que compõem esta sociedade². Desta forma existiriam muitos modelos governamentais convenientemente assemelhados terminologicamente.

Não raro observamos esforços de comparação de características semelhantes entre os diversos tipos de governos existentes com as às formas clássicas de governos presentes na história europeia, como por exemplo: a civilização asteca, mongol e egípcia, com seus traços claramente de cunho imperialista, as infindáveis sociedades tribais ameríndias, africanas e polinésias com um caráter mais comunal³.

Portanto a designação Estado, está num patamar de maior sofisticação conceitual e societária. Todo e qualquer Estado possui uma duplicidade formativa, preenchida pela nação e também pelo agrupamento de normas e regras que regulam este povo.

1 BONAVIDES, P. *Teoria do Estado*. 5 ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

2 BURDEAU, G. *O Estado*. Tradução de Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes 2005.

3 AZAMBUJA, D. *Introdução à Ciência Política*. 17. ed. São Paulo: Globo, 2005.

Na congruência entre o povo e o Estado se originará uma nova categoria jurídica, política, geográfica e histórica, que é o estado nação, o país; que é a resultante da coesão entre as esferas estatal e sociocultural⁴. Assim estabilidade de um país se ajusta em suas bases formativas originárias, ou seja, os componentes indispensáveis para sua origem, sustentabilidade e expansão, que estão alojados no caráter imaterial, subjetivo dos indivíduos, onde encontramos o permuta cultural, a raiz idiomática, os laços interiorizados da individuação frente à diferenciação⁵.

Levando em consideração que é nos domínios imateriais que o Estado nacional se erige em sua magnitude e potência, então podemos afirmar a proximidade inexorável do poderio discursivo, técnico e informacional das instituições estatais frente a este panorama social no qual está localizada a subjetividade⁶.

O alcance ao dossel onde se encontra o ideário e imaginário social é o ponto de partida e de chegada das políticas de subjetivação governamentais direcionadas à intervir diretamente em tal campo de atuação do Estado. Neste artigo tentaremos contribuir com esta discussão adicionando o pressuposto territorial tanto na formulação como também na afirmação de tais políticas de subjetivação como instrumento de poder estatal.

1 DO ESTADO INATISTA AO CONTRATO SOCIAL

O Estado é o símbolo máximo da organização social embasada na representatividade do poder. Centralizar o poderio de comando em instituições e órgãos de regulação social é a própria razão de existência do Estado. Desta maneira para que seu surgimento passe da possibilidade histórica para a constatação factual e social muitas etapas são passadas, indo desde os acordos normativos primitivos de ordem moral e ética das sociedades arcaicas⁷, até as modalidades referenciais e históricas de organizações estatais pretéritas ao atual cenário ocidental, como por exemplo, as concepções dos Estados grego, romano e medieval.

Nas palavras de Burdeau⁸ a definição do que é o Estado está localizado no rol ideal de acepção, ou seja, ele seria um ideia, e por isso mesmo se constitui como sendo o resultado de uma evolução histórica. Não se trata de

4 BURDEAU, G. *O Estado*. Trad. Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes 2005.

5 EAGLETON T. *A ideia de cultura*. Trad. Castello S. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

6 CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Trad. Vennancio, R. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

7 DALLARI, D. A. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 3 Ed. São Paulo: Saraiva, 1976.

8 BURDEAU, G. *O Estado*. Tradução de Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes 2005.

um ente com características concretas palpáveis, mas sim de uma construção temporal, circulando entre os diferentes modos de vida e costumes em todo o planeta, ficando plenamente ao nível de uma ideação:

Ele não é território, nem população, nem corpo de regras obrigatórias. É verdade que todos esses dados sensíveis não lhe são alheios, mas ele os transcende. Sua existência não pertence à fenomenologia tangível: é a ordem do espírito. O Estado é, no sentido pleno do termo, uma ideia. Não tendo outra realidade além da conceptual, ele só existe porque é pensado [...] Ele é, em si, toda a realidade que ele exprime, pois essa realidade reside inteiramente no espírito dos homens que a concebem⁹.

No que tange ao assunto tratado neste artigo iremos nos ater ao Estado Moderno, que é uma herança aperfeiçoada dos moldes governamentais gregos e romanos, que servem de base para a maioria dos governos estatais do cenário ocidental na contemporaneidade.

Durante o período de início do antropocentrismo europeu, na renascença até o auge da era das luzes, muitos foram os autores que se debruçaram na questão de propor um modelo universal de estado aplicável às sociedades¹⁰. Neste período as teorias acerca da fundamentação do que é o Estado tiveram por pilar central a questão da soberania, que perscrutava os campos da jurisprudência territorial de um estado nação até os ensejos culturais de embates políticos – lembrando-se do papel central da obra de Nicolau Maquiavel neste contexto –, tendo em vista a grande moção de nascimento de novos países na Europa medieval, cenário este ainda visto até fins do século XIX¹¹.

Três autores se tornaram paradigmáticos em suas proposições acerca do Estado, são eles: Thomas Hobbes, John Locke e Jean Jacques Rousseau. Resumidamente podemos salientar que em suas colocações estes pensadores extraíram reflexões sobre a passagem do estado de natureza para a sociedade civil por meio de um contrato social, que regularia as relações entre o Estado e a sociedade, estabelecendo as normativas e prerrogativas para limitações e ordenamentos de cunho governamental¹².

9 BURDEAU, op. cit., p. X.

10 BONAVIDES, P. *Teoria do Estado*. 5 ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

11 Ibidem.

12 AZAMBUJA, D. *Introdução à Ciência Política*. 17. ed. São Paulo: Globo, 2005.

Apesar de existirem diferentes correntes de fundamentação da natureza, surgimento e evolução do Estado, nos ateremos no presente texto mais estritamente em um aspecto: o discurso estatal atuando na sociedade por meio das políticas de subjetivação, utilizando-se de todo o aparato organizacional e institucional que por ele é estruturado, em partes viabilizado e por consequência sendo passível de uso pelos aparelhos estatais de governo.

Alinhando-se então o contrato social, o Estado e o território temos a presença da liga fundamental de todas estas categorias: o povo. Independentemente da forma como um estado nacional se organiza normativamente, sua base de sustentação está diretamente relacionada à vigência legitimadora do seu poder frente à população, por meio de um aparato legal – vide as incansáveis teorias constitucionais – específico e também pelo caráter concreto de sua constituição representado pelos indivíduos da sociedade e pelo território no qual suas fronteiras estão fundadas. A própria ideia de nação e nacionalidade passa a ser vista em sua ligação com o Estado:

É unânime a aceitação da necessidade do elemento pessoal para a constituição e a existência do Estado, uma vez que sem ele não é possível haver Estado e é para ele que o Estado se forma. [...] E foi por esse meio que se introduziu na terminologia jurídica o termo *nacionalidade*, indicando o membro de uma nação, mas tomando esta com o sentido de Estado¹³.

O Estado se impõe ao povo tanto nos aspectos que lhe são definidores, como as leis, normas, poder coercitivo, ordenação ética e moral e componente facilitador ou regulador do mercado; como também na esfera do ideário de uma nação, onde são buscadas fontes de referência e identificação de teor simbólico, histórico e cultural, com a finalidade de legitimar a coesão representativa dos aparelhos de estado em concordância teoricamente com o consenso geral da nação¹⁴.

Chegamos assim ao plano discursivo do poderio retórico do Estado. A influência dos aparelhos de estado estão muito além de uma mera representatividade normativa perante à população. A capacidade de introdução nas mais singelas e cotidianas ações dos indivíduos é uma

13 DALLARI, D. A. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1976. p. 84.

14 DALLARI, D. A. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1976. BURDEAU, G. *O Estado*. Tradução de Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes 2005.

realidade, mesmo quando aparentemente tais ações se auto denominem invisíveis¹⁵.

As políticas de subjetivação viabilizadas pelos aparelhos ideológicos do estado atuarão diretamente no ideário do povo. Cabe ressaltar que o ideário de um povo é o fundamento das características culturais do mesmo, ou seja, ao falarmos de estado e nação acabaremos por nos deparar com a questão da cultura como sendo se um dos principais o mais importante fator de fortalecimento, coesão e estabilidade de um país.

Assim governantes e instituições estatais se voltam seus olhares para todos os vetores, atores e funcionalidades sociais que atuem direta ou indiretamente na esfera cultural.

2 OS PILARES FUNDAMENTAIS DE UM PAÍS

Após termos tratado da fundamentação sobre a natureza do estado, pensemos agora sobre o país, o estado nacional. Antes de partirmos diretamente para os pilares formativos que o compõe é necessário aprofundarmo-nos na questão imaterial, a saber: a cultura.

Os traços culturais é que possibilitam o aporte conjuntivo e de coesão histórica e territorial a um país. Para melhor esclarecermos as principais definições a respeito do que é a cultura faremos uso de dois autores de referência, Roque de Barros Laraia¹⁶ e Terry Eagleton¹⁷:

Neste único termo, entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz¹⁸.

A palavra cultura está muito próxima terminologicamente à de ideário, ou seja, todo o conjunto de noções, técnicas, pensamentos, representações e interpretações de um povo, baseados em sua história, desenvolvimento e vivências nos menores detalhes. Por isso para

15 ALTHUSSER, L. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença, 1974.

16 LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 16. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

17 EAGLETON T. *A ideia de cultura*. Tradução de Castello S. São Paulo: Unesp, 2005.

18 Ibidem, p.11.

ser possível a formação de um estado nacional é preciso haver uma consonância entre os aparelhos de estado e subjetividade histórica do povo, ou seja, a cultura¹⁹.

A busca por uma legitimidade histórica e simbólica é portanto a essência da coesão tanto da formação como também da estabilidade de um estado²⁰. Por esta razão elementos pátrios como a bandeira, o hino, os heróis, os símbolos nacionais e tantas outras referências sgnicas são tão importantes para o Estado²¹.

É comum observamos conflitos de cunho cultural em países onde a formação nacional não seguiu de perto tais diretrizes formativas, gerando contradições que ultrapassaram as relações sociais, gerando verdadeiros cenários de instabilidade política e muitas vezes decaindo para a violência. Por esta razão a cultura é destacada como fazendo parte da própria natureza humana, conforme explana Roque Laraia:

A grande qualidade da espécie humana foi a de romper com as próprias limitações: um animal frágil, provido de insignificante força física, dominou toda a natureza e se tornou no mais temível dos predadores. Sem asas, dominou s ares; sem guelras ou membranas próprias, conquistou os mares. Tudo isso porque difere dos outros animais por ser o único que possui cultura²².

Em seu ensaio *Fantasia de Brasil*, Octávio Souza analisa que o conteúdo ético e moral arraigado à cultura é apropriado ao discurso de legitimação do estado, e que especificamente na histórica da formação da identidade nacional brasileira este aspecto ficou a mercê de uma continuidade de interesses aristocráticos que incrustaram seus valores nos diferentes níveis das relações sociais, e se valendo do estado para a representatividade do estado, no qual ocupavam muitas das cadeiras de ordem.

Segundo Terry Eagleton²³ (2005) este teor ético dá à cultura uma importância ao estado que o transcende ao ponto de no processo de apropriação do discurso político ao povo o aparelho estatal instaurar-se em si próprio e na sua condição governadora a representação e centralizador maior de todo o escopo ético e moral do povo, elevando

19 AZAMBUJA, op. cit.

20 BURDEAU, G. *O Estado*. Tradução de Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes 2005.

21 EAGLETON T. *A ideia de cultura*. Trad. Castello S. São Paulo: Unesp, 2005.

22 LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.p. 24.

23 EAGLETON T. op. cit.

ainda mais o seu poderio ideológico, como aconteceu, por exemplo, nos períodos colonialistas, quando potências do velho continente impuseram seus ritos e costumes a todos os outros povos que subjugavam nos territórios além-mar:

A cultura é uma espécie de pedagogia da ética que nos torna aptos para a cidadania política ao liberar o eu ideal ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, um eu que encontra sua representação suprema no âmbito universal do Estado²⁴.

A partir desta máxima de Eagleton podemos partir para o último ponto a ser discutido neste artigo, que são as políticas de subjetivação erigidas pelo discurso estatal calcado em seu poder e amplitude de alcance territorial. Para Lanzoni²⁵ as diversas ideologias de estado possuem um peculiar poder de interferir diretamente nas relações políticas, econômicas e culturais de uma sociedade.

Foucault²⁶ também defende que o discurso estatal é capaz de inserir-se nas mais estreitas e ínfimas relações de forças, àquelas providas dos indivíduos em sua vida diária, foi assim no período em que como ordenação subjetiva máxima era a retórica religiosa, perpassando pelas iniciativas liberais e chegando aos dias atuais onde o nível de atuação do poder político de subjetivação alcançou níveis sem precedentes na história; esta constatação é alcançada tendo como referência cenários pretéritos, onde o fluxo informacional e o caráter imediato da profusão ideológica ainda se manifestavam de forma amena²⁷.

O território longe de ser um mero palco onde podemos observar tal dinâmica envolvendo as políticas de subjetivação do Estado e seus efeitos na população, é antes de mais nada o plano de materialidade, em plena atividade de interação entre os elementos que formam tal cenário, a passividade territorial é abandonada para dar lugar ao verdadeiro papel do espaço geográfico como componente de todas as manifestações técnicas e simbólicas do ser humano²⁸.

24 EAGLETON T. op. cit., p.16-17.

25 LANZONI, A. *Iniciação as Ideologias Políticas*. 2. ed. São Paulo: Ícone, 1987.

26 FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 8. Trad. Laura Fraga Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Leitura Filosóficas).

27 CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Tradução de Vennancio, R. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

28 MOREIRA, R. *Pensar e ser em geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*. São Paulo: Contexto, 2008. SANTOS, M. *Por uma geografia nova: Da crítica da geografia a uma geografia crítica*. São Paulo: Hucitec 1980.

3 AS POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO E O SEU PODER

Uma política de subjetivação é ação. Isto significa que muitas das vezes os objetivos desejados no momento de sua elaboração são dispersos, difusos. No entanto o ponto de chegada é um apenas, e o mais claro possível: o ideário social. Alcançando o plano das imagens sígnicas, representações simbólicas e interpretações dos indivíduos, as políticas de subjetivação terá então alcançado todos os ambientes de vida das pessoas, chegar-se-á ao âmbito cultural.

Associadas ao poder estatal, as políticas de subjetivação se tornam o instrumento de uso dos líderes governamentais, com ações e discursos carregados de teor ideológico, diretamente ligado aos seus interesses. O poder que é natural à própria condição de existência do Estado passa então a ser o vetor daqueles que ocupam os assentos representativos dos diferentes níveis de gestão e organização do território. Nas palavras de Burdeau:

Compreende-se então que, concebido para ser a sede impassível do poder, o Estado em geral chegue a ser apenas o álibi dos que governam em seu nome. Eles se enfeitam de seus prestígios, mas na realidade é o humor, as paixões ou os interesses deles que ditam as vontades que lhe são imputadas. [...] O mito degenera em mistificação e o Estado, imaginado para purificar o Poder de todas as fraquezas humanas, chega a lhes servir de justificação²⁹.

Louis Althusser diz que é preciso avançar nas teorias a respeito do âmbito de ação dos aparelhos de estado. Com a sua alcunha marxista já conhecida, o autor revela a necessidade de se voltar à atenção não só a infraestrutura, mas também à supraestrutura, sendo esta segunda toda a base de sustentação ao modelo de produção da primeira:

Para se avançar na teoria do Estado, é indispensável ter em conta, não só a distinção entre *poder de Estado e aparelho de Estado*, mas também outra realidade que se situa manifestamente do lado do aparelho (repressivo) de Estado, mas não se confunde com ele. Designaremos esta realidade pelo seu conceito: *os aparelhos ideológicos de Estado*³⁰.

Temos assim uma necessidade de diferenciação conceitual entre os poder do Estado e aparelhos de estado. O poder do Estado está ligado

29 BURDEAU, op. cit., p. XIV.

30 ALTHUSSER, op. cit., p. 42.

a campo do ideal. A ideação que justifica a existência do Estado está em sua agregação dos meios diretos e indiretos de implementação do seu poder de sobre todos os atores e vetores sociais ligados a um país.

O poder estatal é por assim dizer a manifestação representativa, simbólica e concreta do poder dominante, advindo de um embate de forças conflitantes, movidas por interesses diversos:

O Estado é Poder, mas não é o único Poder existente na coletividade. Há nela uma pluralidade de representações da ordem desejável e, por conseguinte, uma multiplicidade de Poderes. Sua rivalidade constitui o motor da vida política, pois o objetivo desta reside na conquista do Poder estatal que sancionará a pretensão do Poder vitorioso a fazer-se reconhecer como o único autorizado a imputar suas vontades ao Estado³¹

Numa outra vertente encontramos os aparelhos de estado, que são o conjunto de estratégias incitadas com o objetivo de manter a vigência do poderio estatal. Para Althusser estas estratégias rigorosamente construídas para servir aos interesses do Estado, podem ser divididas em dois grupos: os aparelhos repressivos e coercitivos e do outro lado encontramos os aparelhos ideológicos.

Os aparelhos repressivos e coercitivos do estado são melhor representados pela legitimidade da utilização da violência como meio e não apenas como fim, no caso a polícia e num outro plano as forças armadas. Já os aparelhos ideológicos do estado se pautam justamente na ideologia que atua nas seguintes linhas religiosa, escolar, familiar, jurídico, político, sindical, informacional, cultural. O que distingue os aparelhos ideológicos de estado dos aparelhos repressivos é que os aparelhos repressivos de Estado funcionam pela basicamente pela violência e coerção, enquanto que os aparelhos Ideológicos de estado atuam pelo viés da subjetividade³².

Chegamos assim ao ponto de união entre a infraestrutura e a supraestrutura, que é a ideologia, pois é nela e por ela que o concreto e o abstrato se confundem, onde as vontades de desejos preponderam e se constrói os mais retóricos discursos normativos dos estados e seus interesses³³. A ideologia se configura como a fonte de fundamentação da retórica estatal em frente ao povo.

31 BURDEAU, op. cit.

32 ALTHUSSER, op. cit.

33 LANZONI, A. *Iniciação as Ideologias Políticas*. 2. ed. São Paulo: Ícone, 1987.

O sociólogo Manuel Castells³⁴ alerta sobre a potência ideológica da retórica estatal. Associando-se as mais diferentes organizações e instituições sociais, o Estado consegue angariar todos os esforços necessários para a garantia de sua ordem e estabilidade frente ao povo. O que ocorre é que o discurso ideológico por meio do Estado e suas alianças atinge toda a extensão territorial de um país, o que se é pensado o é feito por uma pequena parcela de pessoas e seus interesses particulares, e posteriormente difundidos para toda a nação como ponto de referência a ser seguido por todos³⁵.

O Estado, o território, o poder e as políticas de subjetivação são categorias de análise indissociáveis entre si. Michel Foucault³⁶ trabalhara amplamente com esta capacidade de ordenação discursiva dos aparelhos do estado, seja pelas vias coercitivas ou ideológicas. Por estar em um patamar de referência social maior perante qualquer outra organização, o Estado se privilegia por suas condições de ações e também na possibilidade de amplitude de todo o seu aparato ordenador no território nacional³⁷.

Certamente na união tanto do abstrato representado pela subjetividade como pelo dos indivíduos como pela concreticidade erigida pelas técnicas e observável na materialidade mundana, a ideologia como retórica dirigida por algum órgão ou instituição de poder por meio das políticas de subjetivação atinge um dos mais altos níveis de regulação social possível.

4 CONCLUSÃO

O território é a alçada objetiva do estado nação. Instaurado nos limites de suas fronteiras os governantes possuem a potência iminente do seu discurso à população. A materialidade natural e reificada é o reflexo a evolução técnica e cultural do homem, e é neste interim que as modulações reguladoras e agenciadoras das ações discursivas estatais irão agir primordialmente, utilizando-se de todo o suporte organizacional, institucional, público e privado para atingir tais objetivos.

Desde a primeira formação de cunho nacionalista operada por um poder estatal, esteve vigente direta e indiretamente a supra-estrutura,

34 CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Trad. Vennancio, R. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

35 CHAUI, M. *O que é ideologia?* 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção Primeiros Passos).

36 FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 8ª Trad. Laura Fraga Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Leitura Filosóficas).

37 RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática S. A. 1993.

ou seja, o campo pertencente às paixões, desejos, anseios, os referenciais icônicos, as representações simbólicas, as identidades imagéticas entrelaçadas e marcadas no tempo e espaço por gerações.

A consciência dispositiva do aparato governamental do Estado a despeito do caráter imensurável de intervenção dirigida à subjetividade é o cerne de profusão difusa e irrefutável da biopolítica; quando não mais as normativas se verticalizam, mas sim quando estas se enraízam nas interioridades corporais e psíquicas, apoderando-se das lacunas dispersas da carência de sentido nos mais singelos detalhes da vida humana³⁸.

Pensar numa possibilidade de libertação aos laços intra e inter-relacionais do discurso político do estado frente à nação é plausível. No entanto tal perspectiva de embate vai além de uma simples contestação ou manifestação contrária. Antes da ação é preciso saber pensar, procurar entender as origens, o ponto pretérito de legitimação discursiva do atual panorama de magnitude do poder estatal.

Deparamo-nos então com categorias ainda vigentes cujos significados são mais do que dignos de uma reabertura e até mesmo substituição ou descarte, como poder constituinte, soberania do povo, entre outros, pois foi na apropriação de tais campos categoriais que o poder se instaurou autolegitimando-se e estruturando concomitantemente suas condições de perpetuação histórica.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, L. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença, 1974.

AZAMBUJA, D. *Introdução à Ciência Política*. 17. ed. São Paulo: Globo, 2005.

BONAVIDES, P. *Teoria do Estado*. 5 ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

BURDEAU, G. *O Estado*. Tradução de . Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes 2005.

CHAUÍ, M. *O que é ideologia?* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção Primeiros Passos)

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Tradução de Vennancio, R. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

38 FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 8ª Trad. Laura Fraga Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Coleção Leitura Filosóficas).

DALLARI, D. A. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1976.

EAGLETON T. *A ideia de cultura*. Tradução de Castello S. São Paulo: Unesp, 2005.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 8.^a Trad. Laura Fraga Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Leitura Filosóficas).

LARAIA, R. B. *Cultura: um conceito antropológico*. 16. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LANZONI, A. *Iniciação as Ideologias Políticas*. 2. ed. São Paulo: Ícone, 1987.

MOREIRA, R. *Pensar e ser em geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*. São Paulo: Contexto, 2008.

RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*: tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática S. A. 1993

SANTOS, M. *Por uma geografia nova*: da crítica da geografia a uma geografia crítica. São Paulo: Hucitec 1980.

SOUZA, O. *Fantasia de Brasil*: as identificações em busca da identidade. São Paulo: Escuta, 1994.

BIOPOLÍTICA EM THOMAS HOBBS: A SOBERANIA POLÍTICA E OS CONCEITOS MECÂNICOS DA TEORIA DAS PAIXÕES

*BIOPOLITICS IN THOMAS HOBBS: POLITICAL SOVEREIGNTY AND
MECHANICAL CONCEPTS IN PASSIONS THEORY*

Laryssa Morotti Barbosa

Graduanda em Direito – UniCeub.

Membro do Grupo de Pesquisa CNPq NEC – Núcleo de Estudos Constitucionais.

Membro do LASA – Latin American Studies Association (2009 – 2012).

Membro da Society for Empirical Legal Studies Association (2012).

SUMÁRIO: 1 O Poder Soberano em Thomas Hobbes; 2. A Supremacia do Rei; 3 A análise biopolítica da Infração no Estado e o Poder Soberano; 4 As paixões em Thomas Hobbes: as obrigações no estado de natureza e no Estado do Soberano e as incertezas da ruptura do pacto contratual; Referências.

RESUMO: A pesquisa se resume nas associações das ideias de Soberania e Paixões por Thomas Hobbes, o qual define Soberania (domínio do poder de decisão de vida e morte de seus súditos), como uma característica única do Estado, como garantidor dos direitos de seus súditos. E Paixões como *conatus*, ou seja, o princípio dos movimentos voluntários, e assim, partir de um *endeavour*; o filósofo afirma que qualquer desejo, sentimento e prazer são paixões, as quais influenciam os principais discursos dos homens.

A finalidade do uso da palavra biopolítica em Hobbes surge no momento de suas explicações mecânicas acerca do funcionamento das paixões no corpo político, na forma da aplicação de um diagnóstico para encontrar a origem de todos os movimentos, e com isso influir nas relações entre Estado – poder soberano – e súditos. A necessidade do estudo da designação de liberdade, injúria e injustiça também se fazem importantes, juntamente com as noções das leis naturais, e com isso, o resultado da estabilidade da paz, que é a premissa da formação contratual do Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica. Paixões. Soberania. Thomas Hobbes. Liberdade.

ABSTRACT: The research is summarized in the associations of ideas and Passions of Sovereignty by Thomas Hobbes, which defines Sovereignty (domain of power, which control the subject's life and death) as a unique feature of the state as guarantor of the rights of his subjects. And as *conatus* passions, namely the principle of voluntary movements, and so, from an *endeavour*; the philosopher argues that desires, feeling and pleasure are passions, which influence the major speeches of men.

The purpose of the use of the word biopolitics in Hobbes arises at the time of his explanations about the mechanical functioning of the passions in the body politic, as the application of a diagnosis to find the source of all movements, and thereby influence the relationship between the state - sovereign power - and subjects. The need to study the designation of freedom, injury and injustice are also important, along with the notions of natural law, and thus, the result of the stability of peace, which is the premise of the rule of contract formation.

KEYWORDS: Biopolitics. Passions. Sovereignty. Thomas Hobbes. Freedom.

1 O PODER SOBERANO EM THOMAS HOBBS

Thomas Hobbes inicia seu discurso sobre o poder soberano através do significado do que é justiça, e critica o sistema inglês legislativo, afirmando que o homem não é capaz de seguir as leis, pois é pouco razoável, e fraciona tudo para seu próprio proveito, de forma que as próprias leis não se legitimam através do poder do Estado, sendo assim são apenas letras mortas. Desta forma, questiona-se:

[...] leis, que por si mesmas são incapazes de forçar um homem a agir diferentemente do que lhe agrada e de puni-lo ou infligir-lhe danos quando ele cometeu um mal? ...Concordamos que o rei não pode tornar suas leis efetivas e nem defender o povo contra seus inimigos sem o poder de recrutar soldados, e portanto que ele pode legitimamente, quantas vezes julgar de fato necessário, recrutar um exército, que em algumas ocasiões será muito grande, e levantar dinheiro para mantê-lo...O povo raciocina mal. E tampouco pode o povo, ou alguém que seja indulgente com a desobediência deste, apresentar o exemplo de um único rei que tenha arrecadado uma soma excessiva, seja por conta própria ou com o consentimento do seu Parlamento, que não posse para uma grave necessidade dos súditos.¹

O filósofo sempre discorre sobre a possibilidade de uma rebelião, seja por qual motivo que os súditos se expressem, mas expressa que faz-se necessário lembrar que Deus fez o rei para o povo e não o povo para os reis, citando o caso, em que o parlamento derrubou a monarquia em 3 de novembro de 1640, e do mesmo modo como o povo abandonou o rei, pergunta-se se é legítimo então, o rei abandonar o povo? Se tal exemplo não for razão, tudo o que os homens definem como lei, ao mesmo tempo admitem que não é, pois a soberania deve fixar-se acima das leis.

Para Hobbes, o exemplo acima justifica que a vontade do Rei, ou seja, a “lei” do Rei é *anima legis* e *suma ratio*, e acima do que o Rei estabelecer como lei, deve-se lembrar de que sua principal preocupação e objetivo diante dos súditos é proteger o povo contra os inimigos externos e mantê-los em paz no reino. O filósofo discorre sobre a soberania no reino:

1 HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004, p. 43.

Esses estatutos são em si muito bons para ele e para o povo, porque criam algum tipo de dificuldade aos reis que, pela glória da conquista e para hostilizar outras nações, podem sacrificar parte da vida e das propriedades de seus súditos, deixando o restante se destruir uns aos outros em lutas internas de facções. O que critico quanto a isso é que esses e outros estatutos semelhantes retiram de nossos reis o direito de empregar seus exércitos na necessária defesa de si mesmos e do povo. O recente Parlamento Longo, que em 1648 assassinou seu rei (um rei que não aspirava glória maior na terra do que ser indulgente com o povo, e um piedoso defensor da Igreja na Inglaterra), no mesmo instante chamou a si o poder soberano e depois arrecadou dinheiro do povo segundo seu arbítrário. Algum dos súditos disputou seu poder? Esse parlamento não mandou soldados por mar para submeter a Irlanda e outros para lutar contra os holandeses no mar? Alguma vez houve dúvidas de que todas as suas ordens seriam obedecidas como um direito absoluto do poder soberano, resida este em que quer que seja? Isto é uma prova suficiente de que o povo da Inglaterra nunca duvidou do direito dos reis.²

O debate discutido sobre o poder soberano instiga a preocupação do filósofo em solucionar a injustiça, que se denomina como o não cumprimento dos pactos. E disso entende-se que o caráter da injustiça está diretamente ligado à ruptura que um indivíduo estabelece em relação ao pacto para a instituição do corpo político, ou da República, como denomina o próprio Hobbes. Já a injúria adquire maior nível de gravidade do que a injustiça.

2 A SUPREMACIA DO REI

Ao afirmar que o rei é juiz supremo, Thomas Hobbes fixa a definição de Lei como legitimidade a esta supremacia, e que numa lei meramente racional, ou seja, aquela pela qual não tem origem o poder soberano, pode haver iniquidade, mas aponta o filósofo, que neste caso nunca haverá injustiça. A diferença entre estas duas últimas terminologias é a de que a injustiça é a transgressão de uma lei estatutária, e a iniquidade é a transgressão de uma lei da razão. Mas é importante ressaltar, que a definição ampla de lei é a ordem, daquele ou daqueles que tem o poder soberano recepcionadas

² HOBBS, op. cit., p. 50.

pelos súditos, de forma pública e esclarecida, para que seja de conhecimento geral.

A lei não pode estar inteirada diretamente aos súditos, pois é legítimo aos membros do Parlamento, que as criem, como ordem do próprio rei, sendo assim, possível elas serem obedecidas. Neste ponto Hobbes esclarece que as leis além de criadas por órgãos intitutados competentes, devem dirigir-se diretamente ao público, diferente da *Common Law* por Sir Coke, em que detinha o poder de imprimir tais estatutos, os quais muitas vezes não se encontravam ou simplesmente não eram compreendidos.

Neste momento, pode-se definir o que é justiça para o filósofo, como um processo legislativo (lei), e que este surgiu pelo poder soberano, diretamente ligado aos súditos, para que se pudesse fazer o contrato cumprir. Portanto, é em virtude desta soberania que os homens não podem negar as ordens estabelecidas, com o fim do não cumprimento do pacto, pois seria negar o próprio soberano.

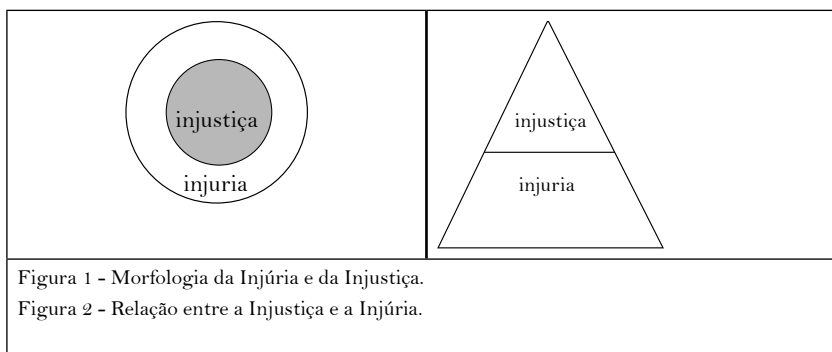
Para entender a problemática da infração, é necessário distinguir lei de direito: a lei obriga a fazer algo ou abster-se de algo, depositando sobre os súditos, uma obrigação. Já o direito é uma liberdade, que a lei concedeu para que se possa fazer qualquer coisa, que ela não proíba e deixe de fazer qualquer coisa que ela não ordene. Mostrando claramente, que há uma distinção clara, sobre ser obrigado e ser livre, assim como lei e direito.

Em Hobbes, o direito somente se fortalece, unicamente pelo respaldo do poder soberano, acrescentando que ninguém pode pretender discutir o que o Rei faz e muito menos opor-lhe resistência, já que todas as leis estão em seu poder: *Ipse dominus rex habet omnia jura in manu sua, est dei vicarius; habet ea quae sunt pacis, habet etiam coercionem ut delinquentes puniat; habet in potestate sua lges; nihil enim prodest jura condere, nisi sit qui jura tueat*, ou seja: Nosso senhor, o rei, tem em suas mãos o direito; é o vigário de Deus. Ele tem tudo o que diz respeito à paz Tem o poder de punir os criminosos. Todas as leis estão em seu poder.

O povo justificaria sua resistência, por um temor indevido e desnecessário, segundo Thomas Hobbes, pois o rei gosta de seu poder, e o que acontecerá com este se seus súditos forem enfraquecidos? Portanto, todos os delitos contra a paz, ou qualquer aspecto dos súditos, que revele que o Estado não terá paz, é dever e legítimo o ato do rei de punir, pois foi instituído para este fim, pelo contrato social.

3 A ANÁLISE BIOPOLÍTICA DA INFRAÇÃO NO ESTADO E O PODER SOBERANO

Denomina-se Infração, os atos correspondentes à injúria e à injustiça, que são respectivamente: rupturas do pacto, analisados na seguinte proporção e correspondência:



Para RAPHAEL em *Hobbes on Justice*:

Hobbes's explicit definition of justice as the performance of covenants appears only in *Leviathan*. The corresponding passages in *The Elements of Law* and *De Cive* touch lightly upon one half of in the identification of unjust action with the breach of covenant or contract. Even then the mention of injustice is secondary to the definition of "injury", which Hobbes regards as synonymous with unjust action. The point that Hobbes chiefly wants to make is that injury is action *sine jure*, without right, and can therefore be connected with a previous renouncement of natural right, leaving the renouncer "without right". As for an explicit definition of the positive term "justice", *De Cive* simply accepts, in the Epistle Dedicatory, the traditional view that "Justice signifies a steady Will of giving every one his Owne. The point of Hobbes's definition of justice in terms of covenant is twofold. In the first place, it brings out Hobbes's view that "Humane Justice" exists by convention and not by nature. He says that when he thought about natural justice, he was led by the "very word justice" to consider the ideas of "one's own" (property) and found that this proceeded not from nature, but consent. Since justice depends on covenant and since the obligation

of subjects to sovereign arises from the social contract or in the case of an acquired commonwealth, from an implicit covenant, the subjects can be guilty of injury or injustice, but the sovereign cannot, because he has not made any promise under the social contract or in response to an implicit covenant undertaken by subjects. Hobbes makes the initial logical point about promises by comparing injury or injustice to “absurdity”, that is to say self-contradiction. In *The Elements of Law*, he says flatly that there is in every breach of covenant a contradiction properly so called, and in *De Cive* that it is no lesse contradiction than denying what has previously been affirmed. In *Leviathan* Hobbes is more cautious and restricts himself to saying that injury is “somewhat like” absurdity to contradict what once maintained in the beginning is compared but not fully equated with voluntarily to undo that, which from the beginning he had voluntarily done.³

Pelo direito de natureza todo indivíduo tem legitimidade de defender a própria vida, ainda que resista à supremacia do poder do soberano. Porém esta frase precisa ser argüida adiante, para que se torne válida. Assim, ainda que legítimo, os demais não poderão defender este condenado, pois tal ação seria considerada como uma resistência injusta, levantando-se contra o Leviatã.

Por outro lado, se não apenas um, mas vários súditos tivessem suas vidas ameaçadas, configura-se que o soberano estaria destruindo o próprio corpo político. É importante advertir que a infração está ligada aos problemas da obediência. A pergunta, no caso, é: em que momento a obediência está presente no Estado hobbesiano?

Em se tratando de direito, a soberania é ilimitada, pois como já citado no presente artigo, o direito está diante da relação da criação das leis pelo próprio soberano, o qual é o posteriormente, o próprio juiz do seu Estado. Mas ao se falar em conveniência, o Estado deve ser rico e próspero, para que o corpo político seja forte e não pereça.

O Estado não tem a intenção de controlar todo o sistema, até porque o sistema é dominado pelo *conatus*, antes que fosse submetido aos poderes do soberano, o qual tem apenas interesse e poder legítimo de intervir aonde se faz necessário, para que haja a preservação da paz e do contrato social. No Leviatã há somente a preservação da vida e da segurança, e o que não envolver estes interesses, cabem aos súditos suas devidas responsabilidades.

3 RAPHAEL, D.D. *Perspectives on Thomas Hobbes*. pp. 159

Portanto, embora o Estado possa tomar todas as decisões possíveis, não é conveniente que ele atente contra a vida dos súditos, pois tal ato geraria a sedição. Assim, é importante lembrar que o direito de natureza não é cogente, somente aponta possibilidades, os motivos últimos das decisões são irracionais. Cabe um exemplo de Hobbes sobre a Medeia do Eurípides, a qual portava de todos os motivos para que não matasse os filhos, mas não foi esta a sua decisão final. Sendo assim, faz-se observar que o direito é composto de mandamentos racionais, mas para Hobbes a razão não constrange o homem de agir.

4 AS PAIXÕES EM THOMAS HOBBS: AS OBRIGAÇÕES NO ESTADO DE NATUREZA E NO ESTADO DO SOBERANO E AS INCERTEZAS DA RUPTURA DO PACTO CONTRATUAL

A origem das paixões é imperceptível e impulsiva, e sem critério ou exemplos científicos que a determine ser medida. O início dessa espontânea energia é encontrado na mente do homem (cérebro), através do que o filósofo denomina imaginação (faculdades da alma), e que é transmitida ao coração, e consequentemente por todas as ações humanas posteriores.

As paixões tem como idéia central o *conatus*, que controla o caminho dessa energia espontânea a ser seguido, até gerar um movimento, que altera-se ou inicia a partir de colisões com outros corpos, ou até mesmo aumento de suas forças (maior quantidade de *conatus*).

As perspectivas hobbesianas arguem a gênese do *conatus* como premissa anterior ao conceito de paixões, isto porque o *conatus* é o primeiro ato da oscilação do corpo, para entrar em movimento. Assim, com os choques entre energias de outros corpos, compõe-se a sensação, que congela e capta o *conatus*. Após percorrer todo o processo de circulação no mecanismo corpóreo, o indivíduo se posicionará axiologicamente, acerca do que as sensações exteriorizaram. Assim, poderá formular as premissas sobre o que é o prazer.

No estado de natureza é evidente a posição humana individual de acordo com suas particularidades, que emanam das faculdades da alma, já que o Estado soberano não está presente, o homem expandirá seus desejos insaciáveis a cada experiência, sem qualquer critério ou rigor para lidar com situações de comportamentos excêntricos, antissociais, e irracionais. Hobbes defende a necessidade de um Soberano para que encaminhe os homens para um fim maior: a paz.

As paixões atraem a guerra, já que são responsáveis pela conduta humana, que sem impedimentos externos, estaria ligada aos princípios

do mal, além disso, ainda existe a possibilidade de diversos homens desejarem o mesmo objeto, resultando na inimizade. Assim, o estado natural do homem não condiciona a todos a paz comum.

A soberania política em Thomas Hobbes é premissa para a obtenção da ordem e condicionamento da vida dos homens no Estado efetuado através do pacto contratual. As paixões desta forma são reguladas em função de um poder soberano, o qual é representado por um rei e juiz, que é unicamente responsável por todas as dinâmicas de poder encontrados em seu reinado. Assim, afirma LIMONGI:

Nesse caso, a noção de auto-preservação, posta como fim de nossa conduta, do mesmo modo que a idéia de que toda ação voluntária tende ao bem daquele que a pratica, não corresponde a um desejo, digamos, em estado bruto, de auto-conservação. O que ela faz é conferir às paixões dispersas uma representação unificada, tal que elas possam ser traduzidas e inseridas num sistema de valores jurídicos, públicos e partilhados. Tal representação é a condição para que tomemos parte num sistema de trocas jurídicas, pois é através dela que se define que obrigações se pode ou não assumir. É em referência a ela que as motivações, sempre particulares e flutuantes, podem receber uma definição inequívoca, tal que possam ser - o que antes não podiam, devido a sua flutuação - a base de um raciocínio, em que por elas se calculem direitos e deveres. A teoria da obrigação ou a ciência do justo e do injusto poderá, assim, ao tomar por base a noção de auto-conservação, colocar-se num plano independente de uma teoria das motivações.⁴

Entende-se que é a partir da existência das paixões: esperança e medo, é que homens submetem-se aos princípios civilistas na segurança do Estado soberano. E mesmo após a constituição desse Estado, as paixões continuam a existir, e mantém o equilíbrio da essência da vida humana: estabelecendo limite ao reinado, e direito exclusivo ao homem de sempre defender sua vida.

A partir dos conceitos de soberania e injúria e injustiça, configura-se uma longa discussão sobre os limites da ação dos súditos e dos atos do soberano. Inicialmente explica-se, que se o homem prometeu obediência, o que justificaria o rompimento com a soberania do Estado? A importância da análise do contrato social, das leis de natureza para com as formas de rupturas contratuais, e a ligação que estas estabelecem com a dinâmica

4 LIMONGI, M.I.M.P. *O Homem Excêntrico "Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes"*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1999, p. 189.

da mente humana aos princípios dos movimentos voluntários (*conatus*) e a imaginação, é premissa para a concretização do profícuo diálogo entre súdito e soberano, que é o ápice dos estudos hobbesianos. É a partir do aprofundamento na ciência dos movimentos mecânicos do corpo humano e da essência das paixões, é que se identifica o desenvolver da estrutural biopolítica de Thomas Hobbes.

A singularidade do estudo do filósofo apresenta análises antecedentes ao estudo do homem, que são suas paixões. Sem este prévio conhecimento, não tem como apurar as suas consequências (movimentos). Seja na condição natural ou contratual, são as paixões: a linguagem, as relações humanas, as obrigações, a racionalidade, o justo e o injusto.

As causas do Estado são as paixões do homem, e o controle do poder Soberano gira em torno desse *conatus*, que embora seja natural, no plano contratual terá relações causais pautadas na segurança, que o Estado impõe. Assim, embora haja toda a complexidade dos poderes, e das relações humanas, para o filósofo, a importância é a realização de um Estado político, que estabeleça um sistema ao apelo da ordem e justiça.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus.1991.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (1651). Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultura. 1983. (OsPensadores).

_____. *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago: University of Chicago Press. 1997

_____. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: MartinsFontes, 2002.

_____. *De Cive*: elementos filosóficos arespeito do cidadão. Tradução de . Ingeborg Soler; posfácio de Milton Meira do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy. 2004.

_____. *Elementos da lei natural e política*. São Paulo: Ícone, 2002.

LIMONGI, M.I.M.P. *O Homem Excêntrico "Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes"*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1999.

RAPHAEL, D.D. *Perspectives on Thomas Hobbes*. England: Oxford, 1989.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Brasiliense, 1999.

_____. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São Paulo: Ateliê, 2003.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp, 1999.

EXPANSIONISMO PENAL: EXAME DAS VELOCIDADES DO DIREITO PUNITIVO

*EXPANSIONISM CRIMINAL: EXAMINATION OF THE
VELOCITIES OF LAW PUNISHMENTS*

Michele Faise de Almeida

Advogada, Especialista em Ciências Penais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Mestranda em Direito, Estado e Constituição (UnB).

SUMÁRIO: Introdução; 1 Modernidade e pós-modernidade; 2 Expansionismo Penal; 3 Tutela Penal da insegurança; 4 As velocidades do poder punitivo: aceleração versus garantias; 5 Limitação do poder punitivo; 6 Um enfoque crítico do fenômeno criminoso ou da criminalidade; 7 Conclusão. Referências.

RESUMO: A explanação debruça-se sobre o discurso da insegurança e risco advindos com a pós-modernidade, analisando a dogmática penal e processo penal concebida como resposta imediata e simbólica aos entraves sociais. Propõem-se questionamentos e análises acerca da expansão penal e dos discursos ideológicos que constituem plano de fundo ao direito penal das sociedades de risco.

PALAVRAS-CHAVE: Sociedade de Risco. Insegurança. Princípio da Dignidade da Pessoa Humana. Direito Penal do Inimigo. Garantismo.

ABSTRACT: The explanation focuses on the discourse of risk and insecurity that come with the post-modernity, and analyzing the dogmatic criminal and procedure criminal conceived as an immediate response and symbolic to social barriers. Are proposed questions and analysis about the expansion of criminal and ideological discourses that constitute the background to the criminal law of societies at risk.

KEYWORDS: Risk Society. Insecurity. Principle of Dignity of the Human Person. Criminal Law for the Enemy. Garantism.

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como escopo fazer uma reflexão crítica acerca das velocidades do poder punitivo. Por meio de transição paradigmática de um Direito Penal construído não como resposta, mas um Direito Penal que questione. Um Direito Penal tendente à confrontar a promoção simbólica. Em outras palavras, um Direito Penal que não se contrai e nem se expande de maneira não pensada ante o clamor social. Emergindo um Direito Penal reflexivo.

A abordagem perfaz aspectos interdisciplinares com temas afetos à sociologia, para contrapor os problemas sociais derivados do fenômeno denominado globalização. Cuida-se de um estudo a partir da “sociedade do risco” ou “sociedade de riscos” cunhada por Ulrich Beck, na qual, os riscos antes incipientes, mensuráveis e controláveis atingem nas sociedades pós-modernas patamares incontrolláveis, potenciando inevitavelmente novos riscos.

A sensação de insegurança tende ao direito penal como válvula de escape, de maneira que de forma simbólica delega-se ao Direito Penal à atribuição de solucionar os problemas por meio de novas leis penais e agravamento das então existentes.

A análise tangenciará a reflexão oferecida pelo diálogo entre BAUMAN e FREUD, o primeiro nos permite pensar a maneira como o homem, na pós-modernidade, deseja fazer prevalecer sua liberdade, implicando em menos segurança e mais riscos. Opondo-se FREUD menciona que o homem tem pulsão de vida e de morte, e para viver em sociedade ele abre mão de sua liberdade em troca de segurança.

Portanto, debruçarmos sob a questão de até quanto podemos invocar os riscos sociais, a insegura social para lançar mão da mitigação ou supressão de garantias individuais e processuais? O que a sociedade quer? O se revela por de traz do discurso de antagonismo? Quais as intervenções penais e processuais que queremos? Tais indagações tornam-se pungente na presente análise. Restando a oportunidade de prosperar em meio à crise, abrindo futuros alternativos, onde o que possa estar em expansão é o acesso aos direitos e garantias.

1 MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE¹

Em linhas gerais podemos dizer que o homem, na pós-modernidade, deseja fazer prevalecer sua liberdade, implicando em menos segurança e

¹ Cabe mencionar que não há um consenso entre os estudiosos à cerca do conceito de modernidade e pós-modernidade.

mais riscos². Opondo-se FREUD menciona que o homem tem pulsão de vida e de morte, e para viver em sociedade ele abre mão de sua liberdade em troca de segurança.

Neste sentido, FREUD³ dispõe que “O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança”. Já BAUMAN, enfatiza que:

Freud falou em termos de “compulsão”, “regulação”, “supressão” ou “renúncia forçada”. Esses mal-estares que eram a marca registrada da modernidade resultaram do “excesso de ordem” e sua inseparável companheira – a escassez de liberdade. A segurança ante a tripla ameaça escondida no frágil corpo, o indômito mundo e os agressivos vizinhos chamados para o sacrifício da liberdade: primeiro antes de tudo, a liberdade do indivíduo para a procura do prazer.⁴

Leonardo Arquimimo de Carvalho discorre que:

Sob a influência de FREUD, muitos autores constaram o pleonismo da expressão “civilização moderna”, já que aquela teria sido criada por esta. A civilização representaria a renúncia aos instintos humanos – sexualidade e agressividade –, exigindo à civilização uma obrigação de respeito à ideia da harmonia, da beleza, da limpeza e da ordem. Os sacrifícios impostos aos homens buscam construir um ambiente de prazer e representam um conjunto resultante do processo civilizatório.⁵

Assim, considerando à busca de liberdade e satisfação ante o aumento de riscos e insegurança, BAUMAN assegura que:

Você ganha alguma coisa e, em troca, perde outra coisa: a antiga norma mantém-se hoje tão verdadeira quanto o que era então. *Só que os ganhos e as perdas mudaram de lugar: os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade.*⁶

2 BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

3 FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*, Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 72.

4 Ibidem, p. 8.

5 CARVALHO, Leonardo Arquimimo de. O pós humano interessa ao direito? p. 105/124. *Revista de Direito Social*, n. 30, ano VIII, p. 107, abr./jun. 2008. Rio Grande do Sul: Nota Dez, 2008.

6 Ibidem, p. 10.

A modernidade visava crescimento econômico, agregar capital. Os riscos produzidos eram compensados pelo acúmulo de riquezas. Cabendo salientar que neste período os riscos não eram suportados por todos de forma equânime, a repartição destes riscos não seguia a mesma dinâmica da repartição das riquezas que marcava a sociedade de classes desde o período industrial⁷. Entretanto atualmente os riscos são pulverizados se espalhando por toda a coletividade. Encarados não como locais, mas globais.

Trabalhando com a ideia de travessias e questionamentos, podemos dizer que o inconformismo ou a indignação perante o que existe suscita impulso para teorizar sua superação⁸.

Com efeito, relevante os dizeres de Boaventura de Souza Santos:

Não parece que faltem no mundo de hoje situações ou condições que nos suscitem desconforto ou indignação e nos produzam inconformismo. Bata rever até que ponto as grandes promessas da modernidade permanecem incumpridas ou seu cumprimento redundou em efeitos perversos. [...] No que respeita, à promessa da liberdade, as violações dos direitos humanos em países vivendo formalmente em paz e democracia assumem proporções avassaladoras. Quinze milhões de crianças trabalham em regime de cativeiro na Índia; a violência policial e prisional atinge o paroxismo no Brasil e na Venezuela, enquanto os incidentes raciais na Inglaterra aumentaram 276% entre 1989 e 1996, a violência sexual contra as mulheres, a prostituição infantil, os meninos de rua, os milhões de vítimas de minas antipessoais, a discriminação contra os toxicodependentes, os portadores de HIV ou os homossexuais, o julgamento de cidadãos por juízes sem rosto na Colômbia e no Peru, as limpezas étnicas e o chauvinismo religioso são apenas algumas manifestações da diáspora da liberdade.⁹

E é neste contexto que passamos à analisar o papel do direito penal numa sociedade pós-moderna, mergulhada nos riscos, incerteza e anseios de liberdade. Perfazendo-a com questionamentos e apontamentos.

7 BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

8 SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, São Paulo: Cortez, 2009.

9 Ibidem, p. 23.

2 EXPANSIONISMO PENAL

globalização enseja um trânsito jurídico, político, cultural, econômico, das comunicações, ampliando as relações e atividades sociais, atravessando regiões e fronteiras, intensificando as interações globais, e via regressa a explosão de riscos e de toda sorte de problemas.

Neste sentido, Alexandre Wunderlich menciona ainda que:

Por isso, ao contrário do que possa parecer, o processo não gera “ordem global” (coesão social, uniformidade, unidade, estabilidade, harmonia), mas produz uma “desordem global” (contradições, riscos, tensão, complexidade, desordem, contingência, desintegração, desigualdade).¹⁰

Vivenciando um cenário dos reflexos negativos desta globalização, mostrando sua faceta cruel, quais sejam desigualdades; injustiças; massa de excluídos entendidos como não consumidores, desempregados, crise ecológica, turbulência dos mercados financeiros, alargamento da clássica criminalidade e introdução de nova criminalidade.

Com efeito, o expansionismo penal está atrelado a aparição de novos riscos, incidências de novos bens jurídicos penais, relativização de garantias, a institucionalização da insegurança, sociedade de classes passivas, o descrédito de outras instâncias de proteção.

A expansão Penal perfaz a aparição de novos bens jurídicos, partindo da premissa que o Direito Penal visa a proteção de bens jurídicos. De maneira que hoje nos deparamos com novas realidades relacionadas com instituições de créditos, escassez de alguns bens sendo-lhes atribuído valorização distinta de épocas anteriores, evolução tecnológica e via reflexa a *ciberdelinquência* e a criminalidade organizada.

Tal expansão é também impulsionada pela identificação da maioria com a vítima do delito, ou seja, identificação social com a vítima (sujeito passivo) do delito, mais do que com o autor (sujeito ativo)¹¹.

Vale mencionar que enfrentando o expansionismo penal temos que a vocação tradicional do direito penal é enfrentar crime de dano

10 WUNDERLICK, Alexandre. Sociedade de consumo e globalização: abordando a teoria garantista da barbárie. (Re)afirmação de direitos humanos. In: CARVALHO, Salo; WUNDERLICK, Alexandre (orgs.). *Diálogos entre a justiça dialogal*: Teses e Antíteses sobre os processos de informalização e Privatização da Justiça Penal. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2002. p.12.

11 No que tange a identificação da maioria com a vítima do delito, vale ver explanação desenvolvida. SÁNCHEZ, Jesús-Maria Silva. *A Expansão do Direito Penal*: Aspectos da política criminal nas sociedades pós-industriais, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002. p. 50.

e de perigo concreto, ou seja, para isto o direito penal teria traquejo. Com efeito, numa mudança de perspectiva os novos crimes, crimes que ofendem interesses difusos, coletivos, crimes ambientais, informáticos, o direito penal não teria traquejo para resolver, delegando-os à “administrativização” do direito penal ¹².

3 TUTELA PENAL DA INSEGURANÇA

A “sociedade de riscos”, a sociedade do medo, está mergulhada em incertezas, dúvidas, inseguranças, ansiedades, perda de referências, desemprego, marginalidade e choque de culturas. Neste contexto, remetem ao direito penal a tutela dos riscos, respaldado no mito de que de o que direito penal seja capaz de restabelecer segurança.

Oportuno os dizeres de Aury Lopes: “A situação atualmente se vê agravada pela manipulação discursiva em torno da sociológica do risco, revitalizando a (falsa) crença de que o Direito Penal pode restabelecer a (ilusão de) segurança”. ¹³

Assim, encoberto pelo o manto da insegurança, o direito penal atua como simbólico e reproduzidor de dominação. De maneira que o enfoque tende para uma solução aparente na tentativa de tranquilizar o meio social, se afastando da proteção efetiva. E também respaldado no discurso da insegurança lança-se mão cada vez mais da reprimenda punitiva penal.

Com propriedade Boaventura de Souza Santos discorre que:

Uma lei pode ser promulgada para ser aplicada e produzir efeitos num dado domínio social (educação, saúde, fiscalidade, etc.), caso em que terá eficácia instrumental, ou apenas para produzir como efeito o facto de haver uma lei sobre um dado domínio social e esse facto ter impacto público independentemente de se saber se a lei é ou não aplicada, caso em que esta terá eficácia simbólica. Assim, eventuais deficiências da eficácia instrumental do direito poderiam ser compensadas, pelo menos em parte, pela sua eficácia simbólica. ¹⁴

Podemos atrelar a expansão penal ao enfoque simbólico, entretanto a análise não pode deixar de passar pela expectativa que a sociedade tem em relação ao papel do direito penal. De maneira que

¹² SÁNCHEZ, Jesús-Maria Silva. *A Expansão do Direito Penal: Aspectos da política criminal nas sociedades pós-industriais*, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

¹³ LOPES JR, Aury. *Direito Processual Penal: e sua Conformidade Constitucional*, 4. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, v. I, 2009. p.22.

¹⁴ Ibidem, p. 176.

podemos questionar: o que a sociedade espera do direito penal? Um tutela instrumental, efetiva ou simbólica?

A redução da criminalidade não se encontra atrelada ao recrudescimento do direito penal, mas em uma política social igualitária, primando por leis penais preocupadas com os limites constitucionais no momento de sua produção e aplicação.

Assim, considerando não somente a sensação de insegurança absorvida pela sociedade, mas também a efetiva demanda social por mais proteção, o intento é passar por uma reposta real à esta demanda, transpondo a barreira simbólica. Neste sentido, vale mencionar a lição do ilustre doutrinador SÁNCHEZ¹⁵: “Mas a existência de uma demanda social constitui um ponto de partida real, de modo que a proposta que acabe sendo acolhida no que se refere a configuração do Direito Penal não poderia desconsiderar a necessidade de dar a ela uma resposta também real”.

4 AS VELOCIDADES DO PODER PUNITIVO: ACELERAÇÃO VERSUS GARANTIAS.

Vamos trabalhar com a ideia de que o Direito Penal desenvolve-se em velocidades, para SÁNCHEZ existiriam “duas velocidades” do Direito Penal e uma Terceira definida como direito Penal do Inimigo.

A Primeira Velocidade constitui o Direito Penal com manutenção rígida dos clássicos princípios processuais penais. Esta velocidade decorre do fato de ser o direito penal despido de coerção direta, de maneira que para ser aplicado tem estar atrelado à existência de um delito e da existência efetiva e total do processo penal. Neste sentido, Zaffaroni¹⁶ “o direito penal não toca sequer em um fio de cabelo do delinquente, que o sismógrafo do direito penal liberal é o direito processual”.

De maneira que a primeira velocidade seria o transcurso de um processo penal lento, com recursos, prazos dilatados, nem tanta concentração e preocupado com as garantias constitucionais estendidas ao acusado.

Já a Segunda Velocidade está atrelada à penas de privação de direito ou pecuniárias, onde segundo SÁNCHEZ que cunhou estas velocidades, os princípios e regras poderiam sofrer uma flexibilização. Culminando um direito penal mais célere. Assim, a segunda velocidade no nosso ordenamento jurídico pode ser exemplificada pela Lei 9.099/95.

15 LOPES, 2009, p. 23-24.

16 ZAFFARONI, E. Raúl. *O inimigo no direito penal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007. p. 109.

Uma Terceira Velocidade seria a que cumula a pena de prisão com uma ampla relativização de garantias. O que à grosso modo, constitui a fusão das duas primeiras velocidades: o Direito Penal com prisão e extremamente célere. De maneira que a terceira velocidade remete-nos ao “Direito Penal do Inimigo”.

Para começar a falar em direito penal do inimigo, quem é o inimigo? Inimigo é aquele concebido como sujeito imprevisível, que apresenta comportamento inesperado, ou seja, não oferece garantias mínimas de comportamento e nem de manutenção da vigência das normas. Não sendo lhe estendido o rol de garantias atribuídas ao cidadão.

De maneira que, há uma separação entre cidadão e inimigo, e aplicação de um direito penal específico para cada um deles. O escopo é a preservação da norma, e o status de inimigo passa a ser daquele que se contrapõe à norma e ao Estado.

A visão de uma estrutura que objetiva tão somente à manutenção da norma e que se afasta do homem, a tal ponto de lhe negar garantias chega a ser assustadora. Como também o é o direito penal prospectivo que olha para o futuro, para a periculosidade do agente, vendo-o sempre como potencial infrator, fundamentando a punição no autor e não no fato a ponto de até legitimar antecipação da punição.

Neste sentido salienta Salo de Carvalho:

Ao definir grupos com potencialidade delitiva, reinstituindo no direito penal dimensões de periculosidade próprios da criminologia etiológico-positivista, e ao destituir seus componentes do status de pessoa, abdica-se da própria noção de Estado Democrático de Direito. Apenas nos projetos políticos totalitários (Estados de exceção) a idéia absolutizada de segurança pública se sobrepõe à dignidade da pessoa humana. A destituição da cidadania transforma o sujeito (de direitos) em mero objeto de intervenção policial. ¹⁷

Juarez Cirino dos Santos vem comentando o duplo sistema de imputação atribuído ao inimigo:

O duplo sistema de imputação ao introduzir no Sistema de Justiça Criminal a categoria do *inimigo* como um diferenciado tipo de autor de fatos puníveis, a proposta do *direito penal do inimigo* introduz também um duplo sistema de imputação penal e processual penal, assim

17 CARVALHO, Salo. *A Política de Guerra às Drogas na América Latina entre o Direito Penal do Inimigo e o Estado de Exceção Permanente*. Panóptica, v. 11, p. 164-177, 2007. Disponível em: <http://www.panoptica.org/novfev08v2/A2_V0_N11_A9.puf>. Acesso em: 10 fev. 2011. p. 170.

concebido por JAKOBS: a) o sistema penal seria constituído por um Direito Penal da culpabilidade pelo fato passado de autores definidos como *cidadãos*, por um lado, e por um Direito Penal preventivo da medida de segurança pelo perigo de fato futuro de autores definidos como *inimigos*, por outro lado; b) o sistema processual penal seria cindido entre a imputação fundada no princípio acusatório para o *cidadão*, acusado com as garantias constitucionais do *processo legal devido* (ampla defesa, presunção de inocência etc.), por um lado, e a imputação fundada no princípio inquisitório para o *inimigo*, punido sem as garantias constitucionais do *processo legal devido* (defesa restrita, presunção de culpa etc.), com investigações ou inquéritos secretos, vigilâncias sigilosas, interceptação telefônica, escuta ambiental, prisões temporárias, proibição

de contato com advogado etc., por outro lado. O duplo sistema de imputação de JAKOBS suprime seculares garantias constitucionais do Estado Democrático de Direito.¹⁸

Questão a ser debatida também reside no fato de utilização do direito penal do inimigo para legitimar implantação de supressão de garantias sedimentadas pela Constituição Federal. Tendo em vista que a Lei Maior abarca suspensão de tais garantias de forma excepcional, com limitação temporal e circunstancial, possibilidade presente tão somente em estado de defesa e estado de sítio, constituindo uma exceção. De maneira que a regra é a prevalência das garantias, assim rechaçado deveria encontrar-se o discurso que tem como escopo legitimar a exceção como regra. Não obstante, observa-se a exceção sendo revigorada como regra, nestes termos, relevante a explanação de Salo de Carvalho:

O combate ao narcotráfico e ao crime organizado, no marco do direito penal do inimigo e da fixação do Estado de exceção permanente, dirime as fronteiras entre as políticas de segurança e o direito penal. O problema, desde a perspectiva do garantismo, é que o direito e o processo penal devem representar as barreiras de contenção das violências constantemente emanadas dos instrumentos da política repressiva. Do contrário, se operarem na legitimação e não na

18 SANTOS, Juarez Cirino dos. *A criminologia crítica e a reforma da legislação penal*. Disponível em: <http://www.cirino.com.br/artigos/jcs/criminologia_critica_reforma_legis_penal.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2011. p. 10-11.

deslegitimação da violência, a tendência é o extravasamento e a perda do controle do poder.¹⁹

E de todo modo, questiona-se também quem será o inimigo? Já que o grau de periculosidade do inimigo e sua necessidade de contenção dependerá de um juízo prévio subjetivo do individualizador, que não é outro senão o que exerce o poder (Zaffaroni²⁰) E a história e o transcurso de tempo, já provaram que um rol aberto de inimigos, ou seja, um juízo de periculosidade aberto e o poder detido nas mãos de alguns, culminou em supressão de toda sorte de direitos e garantias de um gama de indivíduos.

Oportuno os dizeres de Zaffaroni²¹: “os perigosos ou inimigos foram parasitas para os soviéticos, subumanos para os nazistas e inimigos do estado para os fascistas, todos submetidos a um sistema penal paralelo, composto por tribunais especiais inquisitoriais/policiais”.

Nesse sentido diz Zaffaroni:

Em outras palavras, a história do exercício real do poder punitivo demonstra que aqueles que exerceram o poder foram os que sempre individualizaram o inimigo, fazendo isso da forma que melhor conviesse ou fosse mais funcional – ou acreditaram que era conforme seus interesses em cada caso, e aplicaram esta etiqueta a quem os enfrentava ou incomodava, real, imaginária ou potencialmente. O uso que fizeram deste tratamento diferenciado dependeu sempre das circunstâncias políticas e econômicas concretas, sendo em algumas vezes moderado e em outras absolutamente brutal, porém os eixos centrais que derivam da primitiva concepção romana do hostis são perfeitamente reconhecíveis ao longo de toda história real do exercício do poder punitivo no mundo. Até hoje subsistem as versões do hostis alienígena e do hostis judicatus.²²

O direito penal deve se desenvolver dentro da velocidade ideal do Estado de direito catalisando avanços em prol de garantias, garantias estas que não são tão somente de um indivíduo, mas garantias de toda uma coletividade, dado que as garantias não constitui um direito individual, mas um legado estendido à toda sociedade.

19 SANTOS, Juares Cirino dos. *A criminologia crítica e a reforma da legislação penal*. Disponível em: <http://www.cirino.com.br/artigos/jcs/criminologia_critica_reforma_legis_penal.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2011. p.175.

20 Ibidem.

21 Ibidem, p. 54.

22 Ibidem, p.82.

5 LIMITAÇÃO DO PODER PUNITIVO

Frente à elasticidade das necessidades de tutela das sociedades atuais, tem se atribuído ao Direito Penal cada vez mais encargos, delegando cada vez mais atribuições. O descrédito de outras instâncias de proteção por vezes vem dando base a essa transferência, culminando num destinatário que não tem traquejo para solucionar tudo isto que lhe está sendo remetido, que passa a exercer um trabalho se Sísifo²³, contínuo, cansativo e infrutífero.

Com efeito, vale trazer os dizeres de SÁNCHEZ:

O resultado é desalentador. Por um lado, porque a visão do Direito Penal como único instrumento eficaz de pedagogia político-social, como mecanismo de socialização, de civilização, supõe uma expansão *ad absurdum* da outrora *ultima ratio*. Mas, principalmente, porque tal expansão é em boa parte inútil, na medida em que transfere ao Direito Penal um fardo que ele não pode carregar.²⁴

Assim, a necessidade de recondução do poder punitivo do Estado na direção de um Direito Penal Mínimo tem sido focada e discutida amplamente, nesse sentido, Nilo Batista citando Fragoso:

Uma política criminal moderna orienta-se no sentido da descriminalização e da desjudicialização, ou seja, no sentido de contrair ao máximo o sistema punitivo do Estado, dele retirando todas as condutas anti-sociais que podem ser reprimidas e controladas sem o emprego de sanções criminais, isto é, no sentido de uma conselheira da sanção não-penal.²⁵

Pungente é a necessidade de adoção de mecanismos maximizadores de proteção e efetivação de garantias individuais constitucionalmente asseguradas frente ao poder coercitivo estatal.

Neste sentido Aury Lopes²⁶ menciona: “Dessarte, o direito penal deve ser mínimo e a pena de prisão reservada para crimes realmente

²³ Expressão usada em casos de labor infrutífero, cansativo e sem término remetendo ao trabalho Sísifo que na mitologia grega consistiu em rolar uma grande pedra até o cume de uma montanha, e quando ela estava quase no topo ele retorna ao ponto de partida.

²⁴ Ibidem, p. 61.

²⁵ BATISTA, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. 11. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007. p.36.

²⁶ BATISTA, op. cit., p. 21.

graves. O que deve ser máximo é o Estado Social (algo que nunca tivemos)”.

Pertinente a explanação do duplo viés do Princípio da Proporcionalidade como filtro à atuação do Estado conjugando a proibição de proteção deficiente com a vertente proibição de excesso. Quanto à proibição de proteção deficiente a doutrina vem apontando para uma espécie de garantismo positivo, ao contrário do garantismo negativo (que se consubstancia na proteção na proteção contra os excessos do Estado) já consagrado pelo princípio da proporcionalidade.²⁷

Com efeito, a interpretação das leis processuais penais orientar-se-á pela proibição de excesso privilegiando a máxima proteção dos direitos fundamentais, considerada, ainda, a efetividade da tutela penal.²⁸

O grande expoente quando se fala em garantismo é o doutrinador Ferrajoli, que nos faz conceber o “Direito penal mínimo” como o direito com maiores vínculos garantistas e à qualidade e quantidade das proibições e das penas estabelecidas contrapondo-se ao “Direito penal máximo” com menores vínculos garantistas, condicionado, ilimitado, excessiva severidade, incerteza e imprevisibilidade das condenações e das penas.

Assim, o “direito penal mínimo” é condicionado e limitado ao máximo, com tutela das liberdades dos indivíduos ao grau máximo ante o arbítrio punitivo estatal, com um ideal de racionalidade e de certeza, de maneira a acarretar a exclusão de responsabilidade penal todas as vezes em que sejam incertos ou indeterminados seus pressupostos²⁹.

Neste sentido, podemos dizer que o modelo mais adequado ao processo penal, sob a perspectiva de um Estado de Direito, no qual se reconhece e se direciona a base fundamental da organização política para a realização dos direitos fundamentais, há de ter, uma estrutura garantista.

O direito penal deve sempre caminhar para o ideal do Estado de direito, de maneira que quando deixa de fazê-lo, o Estado de polícia avança, portanto a função do direito penal de todo Estado de direito deve ser a redução e a contenção do poder punitivo dentro de limites menos irracionais possíveis.

Assim, objetiva-se um modelo jurídico destinado a mitigar e evitar a arbitrariedade do Poder Estatal. Um direito penal mínimo que deslegitima e critica as instituições e as práticas vigentes. O poder

27 ADI 4301- 3/600.

28 Art. 5º do PLS 156 (projeto de Novo Código de Processo Penal).

29 FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão*: Teoria do Garantismo Penal. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

punitivo pode até mostrar-se irracional, porém sua contenção deve ser racional.

Emergindo um Estado Constitucional de direito, onde o fundamento da legitimação da jurisdição e da independência do poder judiciário está no reconhecimento de sua função de garantidor também dos direitos do acusado.

A Constituição Federal em seu artigo 1º elegera como um dos seus fundamentos a dignidade da pessoa humana, neste termo: “Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: III - a dignidade da pessoa humana;” de maneira que o eixo central de proteção é a pessoa. Latente, portanto, a primazia da dignidade da pessoa humana. Neste contexto, o processo penal extrapola a pura e simples aplicação da lei ao caso concreto, tangenciando a função de instrumento de garantias do indivíduo frente o Estado.

O emprego e articulação de duas visões antagônicas são corriqueiros, de maneira que é usual o emprego de público e privado. Em âmbito penal é recorrente que os direitos individuais devem ceder e ser sacrificados ante a supremacia do interesse público. Constituindo uma manipulação discursiva que faz um maniqueísmo grosseiro com o escopo de legitimar o abuso de poder. Esta bifurcação de público e privado considera-se superada, tendo em vista as complexidades das relações sociais. Em matéria penal, todos os interesses em jogo, e com relevo o do réu superam muito a esfera do “privado”, situando-se na dimensão

de direitos e garantias fundamentais. Constituindo verdadeiros direitos de todos e de cada um de nós frente o poder estatal³⁰.

Com este enfoque leciona Salo de Carvalho³¹:

A teoria do garantismo penal, antes de mais nada, propõe-se a estabelecer critérios de racionalidade e civilidade à intervenção penal, deslegitimando qualquer modelo de controle social maniqueísta que coloca a ‘defesa social’ acima dos direitos e garantias individuais. Percebido desta forma, o modelo garantista permite a criação de um instrumento prático-teórico idôneo a tutela dos direitos contra a irracionalidade dos poderes, sejam públicos ou privados.

30 LOPES JR, Aury. *Direito Processual Penal: e sua Conformidade Constitucional*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, vol. I 2009.

31 CARVALHO, Salo; CARVALHO, Amilton Bueno de. *Aplicação da Pena e Garantismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002. p. 19.

A constitucionalização do processo penal prima pela revalorização do homem e a primazia da dignidade humana. A proteção dos inocentes emerge da presunção constitucional de inocência (art. 5º, LVII da CF).

Ferrajoli fala “ley del más debil”. No momento do crime a vítima é o débil, e por isso, recebe a tutela penal. Entretanto, no processo penal, a posição de mais débil passa a ser ocupada pelo acusado³².

Pungente a conjugação da aplicação da lei atrelada à instrumentalização de garantias, compatibilizando os interesses em jogo. Vigorando o máximo pelo social, mas que não viole a pessoa. O que é abarcado pelo duplo viés do princípio da proporcionalidade: garantismo positivo constituindo o intento de não deixar a sociedade desprotegida configurando a atuação protetiva do estado e o garantismo negativo que prima pelas garantias do acusado contra os excessos do Estado.

Um garantismo que escolhe como prioridades a tutela dos valores ou direitos fundamentais, que imuniza os cidadãos contra a arbitrariedade das proibições e das punições e que garanta a dignidade do imputado³³.

6 UM ENFOQUE CRÍTICO DO FENÔMENO CRIMINOSO OU DA CRIMINALIDADE

Podemos estabelecer uma tensão entre a expansão penal e a criminalidade, de maneira que não obstante a desarrazoada atribuição de solução da insegurança ao poder punitivo, o direito penal normatiza o que é crime embasado em seu caráter conservador e suas relações com a economia e a política. Etiketando algumas ações e deixando passar outras.

Ressaltando que dentro da perspectiva da criminologia crítica, não há condutas criminosas de per si, de maneira que o direito penal escolhe algumas ações e as intitulam como crime. Neste sentido expressa BARATTA: “La criminalidad es un status social atribuido a alguien por quien tiene un poder de definición”. Em outras palavras, o crime é uma realidade construída, deriva de uma construção social do crime e da criminalidade. Assim, não existem ações naturalmente criminosas, o crime é visto dentro de um caráter variável, aberto e mutável, de maneira que, o que é hoje crime, amanhã pode não ser³⁴.

32 LOPES JR, Aury. *Direito Processual Penal: e sua Conformidade Constitucional*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, vol. I 2009.

33 FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão: Teoria do Garantismo Penal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

34 BARATTA, Alessandro. *Criminología Crítica y Crítica del Derecho Penal: introducción a la sociología jurídico penal*. 1ª reimpressão. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2004. p. 135.

Neste sentido Juarez Cirino dos Santos, em *“A criminologia crítica e a reforma da legislação penal”*, discorre:

A *Criminologia crítica* é construída pela mudança do *objeto* de estudo e do *método* de estudo do objeto: o objeto é deslocado da *criminalidade*, como dado ontológico, para a *criminalização*, como realidade construída, mostrando o crime como qualidade *atribuída* a comportamentos ou pessoas pelo sistema de justiça criminal, que constitui a criminalidade por processos seletivos fundados em estereótipos, preconceitos e outras idiossincrasias pessoais, desencadeados por indicadores sociais negativos de marginalização, desemprego, pobreza, moradia em favelas etc.³⁵

Com efeito, uma conduta não é criminal “em si” e a criminalidade se revela por uma seleção que etiqueta e estigmatiza um autor como criminoso. A criminalidade não tem natureza ontológica, mas social, acentuando o papel constitutivo do controle social na construção seletiva. De maneira que mais apropriado seria transladar o foco de investigação dos controlados para os controladores, falando de criminalização e do criminalizado do que da criminalidade e do criminoso. Assim, o *labelling* desloca o interesse cognoscitivo e a investigação das “causas” do crime e, pois, da pessoa do autor, para a reação social da conduta desviada, em especial para o sistema penal. Ao invés de indagar “quem é criminoso?”, “por que é que o criminoso comete o crime?”, o *labelling* passa a indagar “quem é definido como desviante?” “por que determinados indivíduos são definidos como tais”, “em

que condições um indivíduo pode se torna objeto de uma definição?” e “quem define quem?”³⁶.

Na medida em que a criminalização seletiva etiqueta certas condutas e deixa passar outras, configura-se um sistema onde uma clientela torna-se vulnerável ao cometimento de delitos e uma outra parcela torna-se imune. Pungente problematizar o direito penal, para que a noção de crime seja constantemente questionada, bem como o direito penal visto como expressão do interesse geral. Já que comumente, para críticas na falta de rigor do direito punitivo, na crescente impunidade, no excesso de garantias dadas aos criminosos e legitimam uma ação

35 SANTOS, Juarez Cirino dos. *A criminologia crítica e a reforma da legislação penal*. Disponível em: <http://www.cirino.com.br/artigos/jcs/criminologia_critica_reforma_legis_penal.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2011. p.1.

36 ANDRADE, V. R. P. Do paradigma etiológico ao paradigma da Reação Social: mudança e permanência de paradigmas criminológicos na ciência e no senso comum. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo, v. 14, p. 276-287, 1996.

punitiva mais repressiva. Quando o debate tem que tender ao reiterado questionamento da construção social do crime.

A criminalização se mostra fragmentária, ideológica e dirigida por interesses de classe. Lançando-se mão de medidas que esboçam a reprodução de relações de domínio e de desigualdade e arbitrariedade seletiva.

Neste contexto, cabe trazer a lição do ilustre doutrinador Nilo Batista:

O sistema penal é apresentado como igualitário, atingindo igualmente as pessoas em função de suas condutas, quando na verdade seu funcionamento é seletivo, atingindo apenas determinadas pessoas, integrantes de determinados grupos sociais, a pretexto de suas condutas (As exceções, além de confirmarem a regra, são aparatosamente usadas para a reafirmação do caráter igualitário)³⁷.

A adoção de medidas paliativas resvala na incapacidade de prevenir crimes, arbitrariedade seletiva, reprodução de desigualdades, intervenção reativa e não preventiva, atuação tardia e sobre os efeitos e não sobre as causas. Culminado em respostas simbólicas. Direito penal cada vez mais amplo e evasivo, sem falar no movimento pendular legislativo que oscila expansão e contração, denotando contradições e diferenças de ideologias.

7 CONCLUSÃO

Mostra-se evidente, em nosso sentir que na história da humanidade sempre lidamos com respostas, o que nos dá uma falsa sensação de segurança. O convite foi de que fizéssemos travessias questionadoras. E canalizássemos a atenção ao poder punitivo guiado por sua cabeça seletiva, erguido sobre o corpo autoritário, deixando as garantias, e a dignidade da pessoa humana para segundo plano.

Remediar a insegurança de forma eficaz só por meio de uma intervenção que visa mitigar as desigualdades sociais, comprometida com resultados tangíveis e reais, e não por um recrudescimento do direito penal. Qualquer alternativa que siga apartada da inclusão, do fortalecimento de garantias tem que ser questionada.

E em momento de desequilíbrios e desassossego, que a reafirmação de garantias tem que prevalecer. E que se abre o leque para questionamentos e transições. Repensar o direito, reinventar para que ele contemple garantias. Garantias estas que não são apenas de um indivíduo, mas de toda uma coletividade.

37 ANDRADE, op. cit., p.25.

De maneira que, a velocidade do poder punitivo tem estar atreladas ao implemento de um direito penal mínimo, encarando este como exigência do Estado democrático de direito. Vislumbrando um direito penal e um direito processual penal como instrumento de garantias.

Que nossos espelhos sociais possam refletir expansão de garantias, de direitos. E para além de conclusões concretas e sedimentadas, fica a certeza da dúvida e a necessidade constante de questionar.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, V. R. P. Do paradigma etiológico ao paradigma da Reação Social: mudança e permanência de paradigmas criminológicos na ciência e no senso comum. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, v. 14, p. 276-287, 1996.

ARGÜELLO, Katie. *Do Estado social ao Estado penal: invertendo o discurso da ordem*. Disponível em: <<http://www.cirino.com.br/artigos/Artigo%20Katie.pdf>>. Acesso em: 11 fev. 2011.

BATISTA, Nilo. *Introdução crítica ao direito penal brasileiro*. 11. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

BARATTA, Alessandro. *Criminología Crítica y Crítica del Derecho Penal: introducción a la sociología jurídico penal*. 1ª reimpressão. 1. ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BECCARIA, Cesare. *Dos Delitos e das Penas*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d.

BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.

BONATO, Gilson (Org.). *Garantias Constitucionais e Processo Penal*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

BRAGA, Pedro. *Crime e sociedade*. Brasília: Senado Federal, 2008.

BUSATO, Paulo César. *Sobre a Imputação Objetiva*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

CARVALHO, Salo. *A Política de Guerra às Drogas na América Latina entre o Direito Penal do Inimigo e o Estado de Exceção Permanente*. Panóptica, v. 11, p. 164-177, 2007. Disponível em: <http://www.panoptica.org/novfev08v2/A2_V0_N11_A9.puf>. Acesso em: 10 fev. 2011.

CARVALHO, Salo de(org.). *Leituras constitucionais do sistema penal contemporâneo*, Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.

_____. *Penas e garantias*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008.

CARVALHO, Salo; CARVALHO, Amilton Bueno de . *Aplicação da Pena e Garantismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

CARVALHO, Leonardo Arquimimo de. O pós humano interessa ao direito? *Revista de direito social*, n. 30, p. 105/124 , ano VIII, abr./jun. 2008. Rio Grande do Sul: Nota Dez, 2008.

CHOUKR, Fauzi Hassan. *Bases para compreensão e crítica do direito Emergencial*. Disponível em: <http://www.mundojuridico.adv.br/sis_artigos/artigos.asp?codigo=673> Acesso em: 6 fev. 2011.

FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão: Teoria do Garantismo Penal*, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GIDDENS, Anthony. *A Transformação da Intimidade*, São Paulo: Unesp, 1993.

_____. *As Consequências da Modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.

JAKOBS, Günther. *Direito Penal do Inimigo*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009.

JESUS, Tiago Schneider de. Solidariedade e risco na sociedade. In: SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes; Augustin (orgs.) *O Direito na sociedade de risco: dilemas e desafios socioambientais*, Caixias do Sul/RS: Plenum, 2009. p. 61-90.

LOPES JR, Aury. *Direito Processual Penal: e sua Conformidade Constitucional*, 4. ed. v.1. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009.

_____. *O fundamento da existência do processo penal: instrumentalidade garantista*. Disponível em: <<http://www.ambito-juridico.com.br/pdfsGerados/artigos/5068.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2011.

PINTO NETO, Moysés da F. *Afarmácia dos direitos humanos algumas observações sobre a prisão de Guantánamo*. Disponível em: <http://gabrieldivan.files.wordpress.com/2010/02/moyses-panoptica_013_031_038.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2011.

_____. *O Rosto do Inimigo: uma desconstrução do Direito Penal do Inimigo enquanto racionalidade biopolítica*. 212f. 111f. Dissertação (Mestrado)-Faculdade de Direito (PPGCrim). Pontifícia Universidade Católica do RS. Porto Alegre, 2007.

OLIVEIRA, Eugênio Pacelli de. *Curso de Processo Penal*. 13. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010.

OLIVEIRA, Eugênio Pacelli de; COUTINHO, J. N. M.; SILVEIRA, Fabiano Augusto Martins. O Processo penal como dialética da incerteza. *Revista de informação legislativa*, v. 183, p. 67-75, 2009.

SÁNCHEZ, Jesús-Maria Silva. *A Expansão do Direito Penal: Aspectos da política criminal nas sociedades pós-industriais*, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

_____. *Aproximación al Derecho Penal Contemporáneo*. Barcelona: José Maria Bosch, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, São Paulo: Cortez, 2009.

_____. *Pela Mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*, 3. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

SANTOS, Juarez Cirino dos. *A criminologia crítica e a reforma da legislação penal*. Disponível em: <http://www.cirino.com.br/artigos/jcs/criminologia_critica_reforma_legis_penal.pdf>. Acesso em: 11/fev. 2011.

_____. *O inimigo do direito penal - ou o discurso do direito penal desigual*.

Disponível em: <<http://www.cirino.com.br/artigos/jcs/Direito%20penal%20do%20inimigo.pdf>> Acesso em: 11 fev. 2011.

SANTOS, Juarez Cirino dos. *Política Criminal: realidade e ilusões do discurso penal*. Disponível em: <http://www.cirino.com.br/artigos/jcs/realidades_ilusoes_discurso_penal.pdf> Acesso em: 11 fev. 2011.

VIEIRA, Vanderson Roberto; ROBALDO, José Carlos de Oliveira. *A "sociedade do risco" e suas implicações jurídico-penais*. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=3593>. Acesso em: 15 fev. 2011.

ZACKSESKI, Cristina. A guerra contra o crime: permanência do autoritarismo na política criminal latino-americana. In: Vera Regina Pereira de Andrade. (Org.). *Verso e Reverso do Controle Penal: (Des)Aprisionando a Sociedade da Cultura Punitiva*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2002, v. V, 2, p. 123-132. Disponível em: <<http://www.criminologiacritica.com.br/textos/A%20GUERRA%20CONTRA%20O%20CRIME.pdf>>. Acesso em: 17 fev. 2011.

_____. *Movimentos sociais e participação cidadã*. Universitas. Jus (UNICEUB), Brasília, v. 10, p. 85-98, 2004.

_____. *Sistema penal, política criminal e outras políticas*. Boletim IBCCRIM, São Paulo, v. 172, 2007.

ZAFFARONI, E. Raúl. *O inimigo no direito penal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

WUNDERLICK, Alexandre. Sociedade de consumo e globalização: abordando a teoria garantista da barbárie. (Re)afirmação de direitos humanos. In: CARVALHO, Salo; WUNDERLICK, Alexandre (orgs.). *Diálogos entre a justiça dialogal: Teses e Antíteses sobre os processos de informalização e Privatização da Justiça Penal*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2002.

A SEXUALIDADE BRASILEIRA E O CONTROLE JURÍDICO E RELIGIOSO DA SUBJETIVIDADE

BRAZILIAN SEXUALITY AND THE JURIDICAL AND RELIGIOUS CONTROL OF SUBJECTIVITY

Raphael Greco Bandeira

Advogado da União

Doutorando em Direito Constitucional – UnB

Mestre em Filosofia, na linha de Ética e Política – UnB

Especialista em Direito Administrativo aplicado à prática – CEAD/UnB

SUMÁRIO: Introdução; 1 Premissa Epistêmica do Religioso: a dominação da vida para juridização política; 2 A experiência de tolerância brasileira em confronto com o europeísmo; 3 Biopolítica “à brasileira”; 4 Qual o substrato ético-normativo de sexualidade incorporado na tradição brasileira que informa nosso Constitucionalismo?; 5 Mas como o “conquistador latino” funciona na constituição da eticidade e no Zeitgeist de nosso tempo?; 6 Conclusão; Referências.

RESUMO: Pretende-se desenvolver reflexões a partir da noção que o direito constitucional possui a centralidade da vida humana como substrato material, ou como constitutivo do próprio direito, como enunciado na biopolítica de Michel Foucault. Assim, apresenta-se o exemplo de tolerância étnica e religiosa da experiência colonizatória brasileira como positivamente “frouxa”. Ainda, são feitas alertas para que o neoconstitucionalismo do Supremo Tribunal Federal não se afaste da nossa tradição de “desleixo” diante das decisões recentes que tem proferido (que não se confunde com o “jeitinho”).

PALAVRAS-CHAVE: Biopolítica. Direito e Política. Direito e Religião. Constitucionalismo e Vida.

ABSTRACT: Reflections are developed since the guideline conception that the material substance of constitutional law is human life, according to Michel Foucault biopolitic. Thus, it's exposed the example of brazilian colonization experience in it's ethnical and religious tolerance seen as positively “floppy”. Are also made advertences about the Federal Supreme Court neoconstitutionalism, in order not to get distant from our “slouch” tradition in their recent decisions (which cannot be misunderstood as “jeitinho”).

KEYWORDS: Biopolitics. Law and Politics. Law and Religion. Constitutionalism and Life.

INTRODUÇÃO

O direito é regido pela causalidade-hierárquica. Não se pode escapar disso. Em outros saberes, como, por exemplo, a medicina, trata-se de reagir a problemas da *physis*, trazendo soluções, não normativas, para problemas que a matéria apresenta. No direito isso não é possível. Estabelecemos, nele, o *dever ser*. Com isso, entramos na articulação da nossa linguagem para distinguir o justo do injusto. Ou, menos, como ficou mais “puro” com o positivismo jurídico de Kelsen, o que está válido a partir de uma Constituição.

Mas o que constitui a Constituição? Será que o poder constituinte? Mas como? Isso nunca existiu! Sempre o que tivemos foram disputas políticas entre homens, no mundo do *ser*; a fim de estabelecer o que significa, finalmente, tal *dever ser*!

Ora, se isso for verdade, então, para pensarmos o constitucionalismo brasileiro, fora do “sono dogmático” (valendo-me aqui de uma expressão kantiana), em que o *dever ser* é silenciosamente pressuposto de maneira ingênua, precisamos refletir como se deu a experiência brasileira de construção de sua própria normatividade e, a partir daí, compreender as razões de termos adotado o modelo de constitucionalismo que temos e conceber a “nossa” experiência constitucional tão destacada por pensadores como Friederich Müller.

Marcam a nossa normatividade duas questões centrais que serão trabalhadas nesse texto. A primeira, o exercício da sexualidade e o seu uso como instrumento de colonização européia, para, a partir daí, extrair o *dever ser*; ou uma eticidade que não foi, afinal, bem-vinda ao nascente “povo brasileiro”. A segunda, como o direito europeu, invocado pela religião para fins de inquisição, não conseguiu “colar”, ou ganhar efetividade no Brasil.

Assim, a proposta do presente estudo é ver como no processo de colonização português houve uma tentativa da Contra-Reforma da Igreja Católica em “importar” uma dimensão eurocêntrica de dominação da subjetividade. Porém, nosso *ethos* rejeitou em parte a regulação desse substrato para a *Ordenação* portuguesa com “nosso” profano.

Essas reflexões trazem a hipótese foucaultiana de controle biopolítico, de maneira a desenvolver, nesse trabalho, uma pequena escavação arqueológica de como direito constitucional constituiu, finalmente, a nossa própria subjetividade. Se o *dever ser* do constitucionalismo é normatividade da vida, então o político é definido por questões mais fundamentais como: aborto, eutanásia, família, desejo e sexo.

Aqui, o estudo restringe-se a analisar a sexualidade brasileira, com reflexões sobre a formação de sua normatividade como base biopolítica de determinação da eticidade que *constitui* a própria experiência do *constitucionalismo* brasileiro no processo colonizatório e como podemos refletir as razões de decisões contemporâneas do Supremo Tribunal Federal.

1 PREMISSA EPISTÊMICA DO RELIGIOSO: A DOMINAÇÃO DA VIDA PARA JURISDIÇÃO POLÍTICA

Antes de iniciar o artigo, é importante trazer algumas palavras-chave que nos auxiliem a estabelecer uma “porta de entrada” na análise. As palavras fulcrais são: “deus”, “dia”, “diabo” e “religião”.

A palavra “deus”, de origem latina, representa “Princípio supremo considerado pelas religiões como superior à natureza”¹. Deus, invisível, não sensível, imaterial, transcendente, que o homem procura ver manifestado na estrutura religiosa, mas não se encontra fisicamente entre eles. Por sua vez, na origem etnológica de “religião”, do latim “re-ligare”, significa “voltar a ligar”, “ligar novamente”, ou simplesmente “religar”, com o Absoluto, sendo que isso pode ser definido como um conjunto de crenças e ritos que a humanidade “entende” como sobrenatural, divino e sagrado.

Aqui já se torna possível iniciar a visão que se pretende para a política. Se a religião reconduz ao Deus imaterial, por sua vez, a política será atrelada ao mundo físico que, por estar pressupondo um fundamento divino, possui o mesmo escopo de reunir os homens. O rompimento deste vínculo consistirá no intervalo, ou no hiato, em que os homens tenham entre si.

Aqui surge o “diabo”! A divisão. Mas, para “jogar” com essa palavra, é importante ficarmos atentos quanto a suas três primeiras letras, “dia”, que precedem o termo completo com cinco. Observa-se que o intervalo mais sensível na natureza, para os homens, é aquele que acontece entre um “dia” e outro: “Tempo em que a Terra está clara, ou o intervalo entre uma noite e outra”². Ora, se religião é o meio de unir os homens a Deus, o diabo será o meio de afastá-los. Ou seja, o diabo promove o desligamento do homem feito pela religião, nisso “entendendo-se” como uma contrariedade a deus, o que é o pressuposto da própria política concebida como tal.

Concluindo, a religião liga os homens em nome de deus e o diabo os separa, de modo que a política é o fenômeno sociológico que expressa esses movimentos visíveis na natureza material.

1 FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *O Dicionário Aurélio Século XXI*. Rio de Janeiro: nova fronteira. 1999. p. 671.

2 Ibidem, p. 673.

Ocorre que, como nos advertiu Nietzsche, pensar que podemos ligar os homens a partir de fundamentos absolutos – aliás essa é a proposta de Kant ou de constitucionalistas como Dworkin e Rawls para quem falar de justo “é possível” ou “faz sentido” – ou, para ser mais preciso em termos filosófico, admitir juízos sintéticos *a priori*, seria algo absurdo; em suas palavras:

Mas então isto é – uma resposta? Uma explicação? Não seria apenas uma repetição da pergunta? Como faz dormir o ópio? ‘Em virtude de uma faculdade’, isto é, da ‘virtus dormitiva’ – responde aquele médico de Molière:

‘quia est in eo virtus dormitiva,

cujus est natura sensus assoupire.’

[porque há nele uma faculdade dormitiva,

cuja natureza é entorpecer os sentidos.]

Mas respostas assim se acham em comédias, e é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, ‘como são possíveis juízos sintéticos ‘a priori’?’, por uma outra pergunta: ‘por que é necessária a crença em tais juízos?’ – isto é, de compreender que, para o fim da conservação de seres como nós, é preciso acreditar que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, ele também poderiam ser falsos!³.

Não cabe, aqui, aprofundar a crítica nietzscheana ao que poderíamos chamar de objeções fundamentais ao neo-constitucionalismo ou ao pós-positivismo jurídico. Cabe, ao revés, destacar que, se Nietzsche estiver certo, a pretensão do direito constitucional é falha, por uma petição de princípio tautológica: um princípio vale porque é uma aplicação de um princípio. Nomear tal decisão como “proporcional” seria já a falácia nomotética, não sendo nada mais do que retórica. De fato a preocupação nietzscheana é relevante.

Não sendo possíveis maiores reflexões filosóficas, nesse estudo, vejamos como todo esse complexo jogo entre direito, política, religião e eticidade deu-se no campo de controle biopolítico na sexualidade brasileira. Em outras palavras: como a religião católica no Brasil não conseguiu, ao menos totalmente, inserir um fundamento que informasse ao político e ao direito.

3 Nietzsche. *Para Além do bem e do mal*. São Paulo: companhia das letras. 2005. p.17.

2 A EXPERIÊNCIA DE TOLERÂNCIA BRASILEIRA EM CONFRONTO COM O EUROPEÍSMO

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, a colonização portuguesa foi realizada “com desleixo e certo abandono”⁴ e não com um empreendimento metódico e racional, diríamos com um quê de diabólico, diverso do que teria dia a colonização norte-americana, mais construtora e enérgica, até mesmo porque esta última era seguida de um propósito de povoamento e não exploratório, digamos, ainda européia, ainda teológica.

Esse sociólogo vai a fundo e pensa em duas formas de vida coletivas possíveis. Uma primeira aventureira, que pretendia “colher os frutos sem plantar a árvore”⁵. Uma segunda, do trabalhador, seria o esforço e o suor a fonte da produção de riqueza. Pode-se afirmar, com bases nessas categorias, que os norte-americanos seriam deste último tipo, enquanto os brasileiros do primeiro.

A ética do aventureiro caracteriza-se pela “audácia, imprevidência, irresponsabilidade, instabilidade, vagabundagem”⁶, por sua vez, a moral do trabalhador visa “à estabilidade, à paz, à segurança pessoal”⁷. Para o trabalhador o aventureiro é espaçoso demais, enquanto para o aventureiro o trabalhador é estúpido e mesquinho por perder tempo com tanto cansaço. Duas normatividades distintas.

Por exemplo, citando William Ralph Inge, adverte que “o inglês médio não tem presentemente nenhum gosto pela diligência infatigável, laboriosa, dos alemães, ou pela frugalidade parcimoniosa dos franceses”⁸. Em sendo isso verdade, pode-se concluir que tal espírito aventureiro, o motor espiritual de rompimento dos ingleses, seja semelhante ao nosso processo colonizatório.

Entre nós, o personagem de Jeca-Tatu, de Monteiro Lobato expressa o comportamento de brasileiros que pretendem a vantagem com o menor esforço, isso aproxima-se muito com o espírito aventureiro de Sérgio Buarque de Holanda. Não temos povoados na colonização um mito do tipo “Hércules” com doze tarefas realizadas com maestria. Um semi-deus. Ou um Clark Kent que trabalha de dia, como um tímido trabalhador impotente para seduzir de Lois Lane, mas que, à noite, voa com ela pairando acima da cidade. Jeca-Tatu, não. Nem se dá ao

4 HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: companhia das letras. 1995. p.43.

5 Ibidem, p. 44.

6 Ibidem.

7 Ibidem.

8 Ibidem, p. 45.

trabalho de querer colocar a amada no colo porque dá trabalho e “dor na cacunda” uma “canseira”. Prefere seu cachorrinho “Brinquinho” como companheiro, ainda que magro e sarnentinho.

Além disso, aqui, houve um senso de adaptabilidade do português como elemento orquestrador por excelência. Incorporavam-se hábitos paralelamente à construção de novos costumes. Respeitou-se a experiência local, assim facilitando um senso de *tolerância colonial*, respeitando como “dignos” os costumes que encontrou, com um “divino desleixo”. Podem servir os seguintes exemplos:

Habitaram-se também a dormir em redes, à maneira dos índios. Alguns, como Vasco Coutinho, o donatário do Espírito Santo, iam ao ponto de beber e mascar fumo, segundo nos referem testemunhos do tempo. Aos índios tomaram ainda instrumentos de caça e pesca, embarcações de casca ou tronco escavado, que singravam os rios e águas do litoral, o modo de cultivar a terra ateando primeiramente fogo aos matos. A casa peninsular, severa e sombria, voltada para dentro, ficou menos circumspecta sob o novo clima, perdeu um pouco de sua aspereza, ganhando a varanda externa: um acesso para o mundo de fora⁹.

Sérgio Buarque de Holanda revela, então, que essa plasticidade, não obstante a exploração “aventureira” de nossos recursos naturais, não foi acompanhada de um orgulho ou de um senso de superioridade de etnocentrismo europeu que se convertesse em radicalismos de intolerância.

De fato, os escravos africanos, é bem verdade, ocupavam-se das atividades que demandavam o esforço. Mas, como lidar com a mestiçagem com gentes de outras cores? Os colonizadores, aqui, tiveram suas proles com mulheres “não brancas”, diferente do padrão europeu, de modo que adotaram os costumes, tanto antigos dos povos locais e dos escravos, como criaram novos costumes afins ao espírito tolerante do “divino desleixo”.

Assim: como discriminar seus próprios filhos de misturas de cores? Híbridos?

O novo mundo brasileiro não estava tão incomodado assim em obedecer a interesses religiosos de deuses metafísicos da metrópole portuguesa com uma superioridade étnica jesuítica que subia até os céus e povoava os infernos com um direito, religioso, de queimar os hereges que não estava “religiosamente” juntos. Ao contrário, suas proles “diabólicas”, miscigenadas como no “mulato”, foram protegidas, como nos dá exemplo Sérgio Buarque de Holanda, na nomeação de um ofício diante da resistência de alguns para a sua nomeação por parte de alguns mais “excludentes”:

9 HOLANDA, op. cit., p. 47.

A própria Coroa não hesitou, ocasionalmente, em temperar os zelos de certos funcionários mais infensos a essa tendência. Assim ocorreu, por exemplo, quando um governador de Pernambuco se expediu ordem, em 1731, para que desse posse do ofício de procurador ao bacharel nomeado, Antônio Ferreira Castro, apesar da circunstância alegada de ser o provido um mulato. Porque, diz a ordem de d. João V, ‘o defeito de ser pardo não obsta para este ministério e se repara muito que vós, por este acidente, excluísseis um bacharel formado provido por mim para introduzirdes e conservardes um homem que não é formado, o qual nunca o podia ser por lei, havendo bacharel formado’¹⁰.

Portanto, havia no Brasil uma experiência social própria, como um “divino desleixo” distante do catolicismo europeu. Assim, era permitida alguma indolência e, inclusive, infidelidade matrimonial, como veremos, na Colônia. De tal modo, que a prática do tolerar era uma forma de incluir as proles miscigenadas, e isso, inclusive, atendia ao interesse de povoamento do território por parte da Coroa. Houve algo de “diabólico” que nos separou da “europa”, de maneira mais radical que na colonização americana.

3 BIOPOLÍTICA “À BRASILEIRA”

A contra-reforma, vivida durante o período de colonização brasileira, correspondeu a um período em que a Igreja Católica não possuía mais a absoluta hegemonia no cenário europeu do domínio do religioso para fundamentar o político.

A estratégia, ainda assim, como narra Fábio Ramos Martins Siqueira, quando trata em sua obra *História da Sexualidade Brasileira*, foi de “demonização” por parte dos clérigos e colonizadores, tratando o nativo como “selvagem”, “primitivo”, com uma pretensão de conotação de domesticação em relação aos costumes superiores da metrópole, como apresenta:

O colonizador português Gabriel Soares de Sousa, dono do engenho e comerciante, escreveu, em 1587, ‘Tratado descritivo do Brasil’, em que afirma: ‘São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade têm conta com mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, granjeiam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que eles não sabem, e não os deixam de dia nem de noite. É este gentio tão luxurioso que poucas vezes tem respeito às irmãs e às tias, e porque este pecado e contra seus costumes, dormem com elas

10 HOLANDA, op. cit., p. 55.

pelos matos e alguns com suas próprias filhas; e não se contentam com uma mulher, mas têm muitas... E em conversação não sabem falar senão destas sujidades que cometem a cada hora... E as que querem bem aos maridos, pelos contentarem, buscam-lhes moças com que eles se desenfadem, as quais lhes levam à rede onde dormem, onde lhes pedem muito que se queiram deitar com os maridos, e as peitam para isso; coisa que não faz nenhuma nação de gente, senão estes bárbaros¹¹.

A rigor, o Concílio de Trento (1545-1563) trazia o pensamento dos inquisidores zelando pelo casamento monogâmico e pela limitação do sexo à procriação. O “Santo Ofício”, o direito da época, assim, atuando como autoridade de aplicar o direito, dentro na normatividade que se impunha religiosa na eticidade católica, tinha aberta a via para a delatação às autoridades dos hereges, exatamente nos moldes da sociedade de vigilância criticada por Foucault na biopolítica. O controle chegava ao ponto em que, por exemplo: *“Teólogos e moralistas condenavam o coito com o homem em pé, sentado ou por baixo da mulher, casos em que o esperma pudesse ser desperdiçado”*¹². As práticas penais na colônia, eram de advertência e penitência espiritual, somadas ao medo e vigilância, com castigos regulados pelo direito que poderiam chegar a punições severas como *lesa-majestade*¹³.

A rigor, no entanto, duas questões sobressaíram: nem os índios eram assim tão “selvagens”, ou “libertinos”, nem a sexualidade brasileira deixava-se conduzir por uma unilateralidade européia e guiava-se pelo mencionado espírito aventureiro ou pelo que denominei de tolerância oriunda do “divino desleixo”.

Quanto a esse primeiro aspecto, interessantes são os relatos do marinheiro alemão Hans Staden em naufrágio de caravela portuguesa no litoral de São Vicente em 1554, que, em seu relato desinteressado politicamente, destacou não ter visto *“nenhuma perversidade sexual”*¹⁴ assim como afirmou que *“homem e mulher procedem decentemente e fazem os seus ajuntamentos às ocultas”*¹⁵. Ademais: *“Sobre o casamento o marinheiro alemão cita que os homens tinham uma esposa, com exceção dos guerreiros mais destacados, que podiam ter 14 mulheres. Um homem só assumia mais de uma esposa se pudesse sustentar toda a prole.”* Aliás, uma base de pensamento que se assemelha à religião mulçumana em que se

11 SIQUEIRA, Fábio Ramos Martins. *História da Sexualidade Brasileira*. São Paulo: leitura médica. 2008. p. 22-24.

12 SIQUEIRA, op. cit., p.32.

13 Ibidem, p.35.

14 SIQUEIRA, op. cit., p. 25.

15 Ibidem..

podem ter até quatro se puder sustentá-la, sendo aconselhado ter apenas uma. Existe ainda outro relato na mesma linha de Hans Staden, pois “o calvinista Jean de Léry escreveu: ‘Em relação ao casamento, eles observavam apenas três graus de consanguinidade, em que nenhum pegava como esposa sua mãe, irmã ou sua filha’¹⁶”. Portanto, de fato, havia outros costumes, mas não eram bárbaros, nem precisavam ser purificados pelo Santo Ofício, embora, realmente, contrários à eticidade católica monogâmica.

Antes de passar ao segundo aspecto, gostaria de pontuar um parêntesis que o “diabo” é exatamente o que separa, nesse contexto, o “católico” do “herege”, ou o “amigo” do “inimigo”, se quisermos lembrar de Carl Schmitt e de sua teologia política.

O segundo ponto que gostaria de realçar, ainda, diz respeito às práticas sexuais que criaram uma normatividade própria não católico-européia. É revelador o ditado da época, nada ortodoxo, de que: “*Mulher negra é pra trabalhar, mulata, para fornicar e branca, para casar*”¹⁷. Havia, de fato, um interesse da Coroa Portuguesa em povoar o território, inclusive para fins de melhor explorá-lo economicamente, de modo que a frouxidão nas leis penais, com a punição tendo por base um direito reinol de fundamentação religiosa não era de maior interesse dos colonizadores, de modo que:

A ausência de regras morais no português recém-chegado, a imagem de que negras e índias eram objetos subordinados aos colonos e a falta de mulheres brancas foram as maiores razões para explicar a configuração do sexualismo colonial¹⁸.

Assim, os jesuítas solicitaram órfãs e moças de difícil casamento na metrópole, possivelmente de menores atributos de beleza que não tinham concorrência com as índias e negras. A rigor, o perfil de Portugal era dos que quisessem enriquecer rápido¹⁹. De maneira que “*Sexo pluriétnico, escravidão e concubinato foram o tríplice tripé das relações sexuais na colônia*”²⁰.

Não obstante as duas considerações acima, tanto no sentido da “boa natureza” dos nativos, como na prática sexual “mais tolerante” para as relações fora do casamento e da família, não afastou a possibilidade de inserção de um sentimento de culpa e de um conflito, como destaca o autor:

16 SIQUEIRA, op.cit., p. 26.

17 Ibidem, p. 51.

18 Ibidem, p.41.

19 Op. Cit.

20 Ibidem, p.42.

Mas a tentativa de transformar os colonos, escravos e índios em hereges criou, na sociedade que se formava, um sentimento de culpa, deteriorando identidade e acirrando preconceitos que repercutiram na formação da sexualidade brasileira²¹.

Portanto, ao invés de unir os homens, a noção de culpa e de pecado os separou, os afastou da própria identidade que estava sendo criada. A religiosidade, mal resolvida no campo político, com o apoio vacilante da Coroa, impediu a constituição tanto do *ethos* europeu, mas não sem antes gerar um sentimento de culpa e preconceito colonial. A questão da culpa, em si, é muito mais complexa e não se limita, sequer, ao campo do religioso ou do político, porém, nesse momento, basta avançar até aqui.

4 QUAL O SUBSTRATO ÉTICO-NOMATIVO DE SEXUALIDADE INCORPORADO NA TRADIÇÃO BRASILEIRA QUE INFORMA NOSSO CONSTITUCIONALISMO?

Nossas práticas penais demonstram um “desleixo” quanto à punibilidade, diversas da catolicidade colonizatória, ou de pretensão de correção (Habermas), ou de inimizade (Carl Schmitt), ou de atributos de um juiz-Hércules (Dworkin); juízes Jeca-Tatu?

O substrato de nosso constitucionalismo não vê a afirmação de uma eticidade com a prática punitiva do contrário. Não somos um povo, brasileiro, que deseja o ódio ao contrário, ou que afasta o diferente.

Assim, sem consciência filosófica dos pensamentos de Voltaire em nossa cultura, ainda assim praticamos em nossa tradição parte de seus ensinamentos: “*Se houvesse na Inglaterra apenas uma religião, seu despotismo seria temível; se houvesse apenas duas, elas se degolariam; mas existem trinta e elas vivem em paz e felizes*”²².

Hoje se fala muito em neo-constitucionalismo ou, por exemplo, em matéria sexual na “defesa” do interesse na multiplicidade de gênero. O Supremo Tribunal Federal avançou ao regular a sexualidade nesse aspecto? Para um católico não. Para um GLS sim. De toda sorte, novos interesses, novos tempos, novas demonstrações de tolerância. Nada mais de acordo com a nossa cultura.

Mas precisamos incentivar esse discurso de “preconceito” quando se fala em sexualidade? O que é a tolerância? Se observamos a nossa tradição, não fomos preconceituosos, mas praticamos o “divino desleixo”.

²¹ Op. Cit.

²² VOLTAIRE. *Cartas Filosóficas*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins fontes. 2007. p.24ss.

Assim, a identidade monogâmica, regulamentada no casamento, juridicamente deve conviver com outras identidades “não matrimoniais”. Aliás, como demonstrado, nada mais evidente em nossa história e absolutamente nada de novo. Não precisamos acabar com o “casamento”.

Por toda evidência, *punir* aqueles que, por convicção religiosa entendam que a “única” forma de “casamento” restringe-se às uniões monogâmicas em critério da prole é a promoção do preconceito e não o seu combate por violar a constituição (Art. 5º, inc. VI da Constituição Federal de 1988). O conceito de família monogâmica é católico e eurocêntrico, como nosso processo colonizatório da exemplo concreto. Se assim se fizer, com o discurso **intolerante de homofobia** pratica-se justamente o preconceito que se pretende afastar. Desse modo uniões diversas devem ser pensadas como institutos jurídicos diversos, igualmente reconhecíveis, no tolerante caldeirão de diversidade sexual frouxa da “divina negligência” brasileira. Algo ainda de proporções maiores, considerando a maioria da religiosidade brasileira católica e protestante.

5 MAS COMO O “CONQUISTADOR LATINO” FUNCIONA NA CONSTITUIÇÃO DA ETICIDADE E NO ZEITGEIST DE NOSSO TEMPO?

Essa multiplicidade de relações sexuais “à brasileira”, de uma permissividade de trópicos, fez surgir um mito do conquistador latino à semelhança do Don Juan de Marco, personagem sedutor fictício constante no pensamento europeu. De semelhante, ambos confrontam-se com a moralidade católica.

Se de um lado, tal mito procura representar a sexualidade brasileira, por outro lado, pode haver um uso biopolítico também de tal mito? Ou ainda: isso é um fato ou um mito?

Em primeiro lugar: é simplesmente um mito.

Baseio-me, para afirmar isso, em Pesquisa do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas de São Paulo entre novembro de 2002 e fevereiro de 2003 no *Projeto Sexualidade*, sob a coordenação da psiquiatra e professora de psiquiatria Carmita Abdo. O método utilizado na pesquisa foi de analisar respostas de questionários entregues a 7.103 voluntários de todas as regiões do país²³.

23 SIQUEIRA, Fábio Ramos Martins. *História da Sexualidade Brasileira*. São Paulo: leitura médica. 2008. p. 72-84. Destaco quatro questionamentos: (a) a auto-avaliação sexual; (b) a média de relações praticadas e o desejado; (c) o que fazem os casais quando percebem que “vão falhar”; (d) a frequência nas falhas. Primeiro (a). Quanto ao desempenho sexual em auto-avaliação de 18-25 anos 33,3% das mulheres e 40% dos homens consideram-se excelentes. Segundo (b). Na relação entre a média de relações sexuais e o desejado, para as mulheres média praticada é de 2,6 vezes dos 26 aos 40 anos e passa para a 1 vez acima de 60, sendo que o

Dentre as conclusões, extraiu-se: “*O curioso é que – tanto para homens quanto para mulheres – a média realizada é metade da sonhada em qualquer fase da vida*”²⁴. Dito de outra maneira, o mito expõe um comportamento próprio do “latino conquistador” como falso. A pesquisa possui outras conclusões interessantes, porém importa apenas demonstrar, nesse momento, que existe, de fato, uma distinção entre o que se imagina e o que se pratica. O real mítico distingue-se do real natural.

Segundo, é possível, sim um uso biopolítico, porque isso possibilita uma necessidade de contínua canalização do desejo sexual para além de própria necessidade corpórea, orientando o desejo não por imperativo biológico-corporal, mas por um “mito”.

Ora tal mito serve, portanto, para um uso reverso para com a moralidade cristã, no mais genuíno alento nietzscheano.

A eticidade que hoje se constitui, com a difusão da sexualidade e da promoção da sexualidade é indiferente à noção de monogamia católica, esta em função da prole.

Ou seja: a construção de uma eticidade dentro de outros padrões, igualmente “políticos”, que no sentido funcional de unir por um *ethos* em nada difere do religioso, faz então novos hereges? Ou, em outros termos, a moralidade cristã agora é homofóbica. Esse o espírito do tempo (*Zeitgeist*)?

Cabe refletir: mantivemos a nossa racionalidade católica, porém agora invertendo o sentido de quem são os hereges? Será que estamos fazendo certo em abandonar a nossa experiência de “divino desleixo” ao criar novos Santos Ofícios no neo-constitucionalismo do Supremo Tribunal Federal? Qual o motivo de recriar uma eticidade, seria por um progresso pós-civilizacional como quer Habermas? Aliás: progresso? Ou existem outros interesses biopolíticos, normativos, de remodelação do humano por meio do Poder Judiciário?

6 CONCLUSÃO

A experiência brasileira, a partir de Sérgio Buarque de Holanda, evidencia que a nossa colonização foi aventureira e tolerante, de modo que isso favoreceu ao “divino desleixo”.

desejado é de 5 vezes mais entre os 18 aos 25 anos e de 3 vezes dos 41 aos 60 anos. Já para os homens a média é de 3,6 vezes nos mais jovens e de 1,8 vezes nos mais velhos sendo o desejado mais de 8 vezes entre mais novos e mais de 3 vezes para os mais idosos. Terceiro (c). Se percebem que vão falhar. Só 3% dos casais interrompem definitivamente o ato, ou seja, 97% dos casais brasileiros tentam até o fim. Quarto (d). No Brasil, as ‘falhas sexuais’ foram referidas como ‘constantes’ por 48,1% dos homens e 50,9% das mulheres.

24 Ibidem, p. 80.

Assim, impediu-se, em um primeiro momento, a formação de um *ethos* europeu que pudesse gravitar mais genuinamente para promover um sentimento de culpa, específico, na prática da sexualidade e promover práticas penais punitivas com base no Santo Ofício e nas Ordenações Portuguesas, que corresponderiam, impropriamente, ao “direito constitucional” da época. Desse modo, entre nós houve uma esfera de tolerância da eticidade.

Num segundo momento, no entanto, atual, o constitucionalismo contemporâneo ao estabelecer a eticidade pós-moderna com as recentes decisões do Supremo Tribunal Federal deve manter o cuidado de não incriminar em razão de uma eticidade, pois, além de agir contrariamente ao “divino desleixo”, típico de nossa cultura brasileira, tolerante para com as diversas práticas sexuais, iria agir no sentido contrário de punibilidade inverso e de taxar de “herege” a própria moralidade cristã. Ou aplicar a mesma lógica em sentido reverso.

O Brasil é singular, talvez, com seu juiz “Jeca-Tatu” ou seu “divino desleixo”.

REFERÊNCIAS

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *O Dicionário Aurélio Século XXI*. Rio de Janeiro: nova fronteira, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: companhia das letras. 1995.

NIETZSCHE. *Para Além do bem e do mal*. São Paulo: companhia das letras. 2005.

SIQUEIRA, Fábio Ramos Martins. *História da Sexualidade Brasileira*. São Paulo: leitura médica. 2008.

VOLTAIRE. *Cartas Filosóficas*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins fontes. 2007.

OS DIREITOS DOS PORTADORES DE NECESSIDADES ESPECIAIS NO MERCADO DE TRABALHO SOB A PERSPECTIVA DA HIBRIDAÇÃO HUMANA-ARTIFICIAL

*THE RIGHTS OF DISABLE PERSON IN THE LABOR MARKET IN A
PERSPECTIVE OF HUMAN-ARTIFICIAL HYBRIDIZATION*

Rogério Dorneles do Nascimento

Graduando em Direito - UFMT.

*Participante como Voluntário de Iniciação Científica – VIC do Grupo de pesquisa:
tecnologia e trabalho.*

SUMÁRIO: Introdução; 1 Terminologia; 2 Elementos
Constitucionais; 3 Decreto nº 3.298/99; 4 Homem-
máquina; 5 Considerações Finais; Referências.

RESUMO: O presente artigo analisa a situação jurídica atual das pessoas portadoras de necessidades especiais, considerando os avanços tecnológicos e que a implementação de recursos de suporte físico tem feito sua inserção de forma mais efetiva no mercado de trabalho. O desenvolvimento do presente artigo estuda legislação constitucional e depois as peculiaridades da legislação infraconstitucional - Decreto nº 3.298/99. Consequentemente, os institutos que esta legislação traz sobre a tecnologia como forma de inserção no mercado de trabalho. Deste modo, analisando os estágios dessa integração tecnológica, ter-se-ia os seres biontes, bióides e os borgues. Biontes são os seres vivos desenhados pela seleção natural, já os Bióides são seres vivos desenhados artificialmente pelo homem e por fim, os Borgues são seres que possuem a completa hibridação de células e chips. Conclui-se, então, que a tecnologia é um instrumento que possibilita aos portadores de necessidades especiais serem inseridos no mercado de trabalho, competindo de forma igualitária.

PALAVRAS-CHAVE: Inclusão no Mercado de Trabalho. Portadores de Necessidades Especiais.. Tecnologia. Hibridação. Homem-Máquina

ABSTRACT: This issue analyzes the law status of disable person, considering the technological advances and the implementation of features of physical support has made its inclusion more effectively in the labor market. The development of this issue study constitutional law and their peculiarities – Brazilian Decreto nº.3298/99. Consequently, the institutes that this legislation brings about the technology s a way of entering the labor market. Then, analyzing the stages of this technology have biontes, bióides and borgues. Biontes are living creatures designed by natural selection, the Bióides are lives artificially designed by man, and finally the Borgues are living creatures with the complete hybridization of cells and chips. It follows, then, that technology is a tool that enables people with special needs are included in the labor market.

KEYWORDS: Inclusion in the Labor Market. Disable Person. Technology. Hybridization. Human-Machine.

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país de grande diversidade cultural, econômica, religiosa. Vê-se uma pluralidade de sujeitos, devido miscigenação de povos oriundos vários locais do mundo. Mas não só existem pluralidade de sujeitos – em relação a cor, credo, por exemplo – também o grande número de indivíduos chamados especiais. Especiais não no sentido pejorativo ou como um simples dizer de pena, mas como seres que necessitam de grande atenção por parte da sociedade e inclusive do Estado, são eles: os portadores de necessidades especiais.

O estudo dos portadores de necessidades especiais ganha proporção à medida que surge diversas modalidades de deficiência. O marco para tal estudo se ateve com as duas grandes guerras mundiais, tendo como efeitos colaterais as mais diversas mutilações do ser humano, por exemplo, a bomba que atingiu as cidades de Hirojima e Nagasaki, houve muitas atrocidades e consequentemente, as anormalidades na raça humana. Assim, houve uma maior atenção para essas pessoas com deficiência.

Infelizmente para o nosso país, com estas duas grandes guerras mundiais, não tivemos a mesma conscientização que muitos outros países obtiveram acerca do tema. No Brasil, segundo Araújo¹, muitas deficiências além de surgirem por defeitos genéticos, surgem por acidentes de trabalho; carência alimentar e falta de condições de higiene.

1 TERMINOLOGIA

Antes de entrar nas discussões dos direitos constitucionais e demais decorrentes das pessoas com deficiência, deve-se analisar, terminologicamente, a estrutura de como era e como são empregados às expressões em referência aos deficientes. Pois, cada expressão exemplifica a forma que os deficientes foram tratados ao longo da história humana.

As expressões mais conhecidas e mais disseminadas no mundo jurídico e entre outras ciências que estudam estes indivíduos foram estas quatro: excepcional; deficientes; pessoas portadoras de necessidades especiais e pessoas com deficiência².

A primeira expressão foi empregada na Emenda Constitucional nº1, de 1969 em nosso ordenamento jurídico. Entretanto, esta expressão traz consigo a ideia ligada aos deficientes mentais. Como ensina o

1 ARAUJO, Luiz Alberto David. *A proteção constitucional das pessoas portadoras de deficiência*. 4. ed. Brasília: Coordenadoria Nacional para Integração da Pessoa Portadora de Deficiência, 2011. p.4.

2 Ibid., 2011, p.7.

referido autor, a palavra “excepcional” limita os tipos de deficiência, não tem grande aceitação ao relacionar-se com as deficiências físicas e de metabolismo. Destarte, esta palavra está em desuso na normatização jurídica. Veja o texto escrito na Emenda Constitucional nº1, de 1969 para saber como era descrito em nossa Constituição Federal:

Título IV- DA FAMÍLIA, EDUCAÇÃO E CULTURA. Art. 175.
A família é constituída pelo casamento e terá direito à proteção dos Poderes Públicos: §4 Lei especial disporá sobre a assistência à maternidade, à infância e à adolescência e sobre a educação de *excepcionais*.” (grifo nosso)

A expressão chamada “deficiente” é tratada em na legislação brasileira através da Emenda Constitucional nº 12 de 1978, veja-se:

Artigo único - É assegurado aos *deficientes* a melhoria de sua condição social e econômica especialmente mediante: I - educação especial e gratuita; II - assistência, reabilitação e reinserção na vida econômica e social do país; III- proibição de discriminação, inclusive quanto à admissão ao trabalho ou ao serviço público e a salários; IV - possibilidade de acesso a edifícios e logradouros públicos.(grifo nosso).

A terceira expressão é chamada de “portadores de necessidades especiais”, segundo Araújo, soa menos pejorativa, ressaltando o conceito de pessoa, assim, tratando-os como pessoas e qualificando-os como deficientes. Esta expressão fora usada pela Constituição Federal de 1988, veja o exemplo:

Art. 40. § 4º É vedada a adoção de requisitos e critérios diferenciados para a concessão de aposentadoria aos abrangidos pelo regime de que trata este artigo, ressalvados, nos termos definidos em leis complementares, os casos de servidores: I *portadores de deficiência* (grifo nosso).

Esta expressão é utilizada sob a perspectiva das políticas públicas. Segundo Souza³, a política publica é

o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, “colocar o governo em ação” e/ou analisar essa ação (variável independente) e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações (variável dependente). A formulação de políticas públicas

3 SOUZA, Celina. *Políticas Públicas: uma revisão da literatura, Sociologias*. Porto Alegre, ano 8, n. 16, p. 20-45, jul/dez 2006.

constitui-se no estágio em que os governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações que produzirão resultados ou mudanças no mundo real.

Desta forma, a nomenclatura “os portadores de necessidade especiais” é utilizada como forma de políticas públicas. Isso se dá-além da expressão está escrita na constituição vigente- para publicizar e nortear a sociedade sobre os trabalhos e os objetivos realizados pela administração pública. É a forma mais simples, branda de referenciar aos deficientes.

A quarta e última expressão chama-se “pessoa com deficiência”. Segundo Araújo⁴, esta expressão é a mais moderna de todas, consagrada na Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência. O Brasil ao ratificar esta convenção, por força do art.5 §3º da Constituição Federal, solidifica-a como força de emenda constitucional. Isto, através do Decreto-Legislativo n. 186 de 09 de julho de 2008 e do Decreto de Promulgação n. 6949, de 25 de agosto de 2009, utilizando a nova expressão e revogando a anterior. Tem maior enfoque esta expressão, pois a pessoa tem a deficiência e não a porta. Destarte, esta é a expressão que deverá’ ser utilizada para mencionar as pessoas com deficiência, mesmo a Constituição Federal de 1988 não explicitando tal avanço terminológico, deverá norma constitucional posterior regulamentar sobre a disciplina.

Então, sob a perspectiva jurídica, a expressão mais adequada seria “pessoa com deficiência”, como anteriormente explicado. Todavia, para dar mais alcance ao tema e a efetivação dos direitos dessas pessoas, a expressão “portadores de necessidades especiais” deve ser utilizada. Pois, sendo o alvo das políticas públicas, seu objetivo será concretizado com mais eficácia e estas pessoas poderão ser inseridos com mais facilidade no mercado de trabalho, conseqüentemente, os portadores de necessidades especiais serão inseridos de forma digna na sociedade.

Desta forma, o que se busca aqui é analisar as condições necessárias para que os portadores de necessidades especiais sejam inseridos no mercado de trabalho, analisando legislações específicas que garantem tal entrada trabalhista. Esta inserção não deve ser vista como simples obrigação empresarial, mas sim como um direito justo e igualitário a ser zelado e concretizado por estas pessoas. O artigo ainda se propõe, a estudar a tecnologia como instrumento impulsionador para os portadores de necessidades especiais serem inseridos no mercado de trabalho. Dentro do conceito de tecnologia dá se preferência a análise dos instrumentos criados pela robótica: braços, pernas mecânicas,

4 ARAÚJO, op. cit., p.7-8

aparelhos auditivos, dentre outros, como forma de garantir sua inclusão no competitivo mercado de trabalho.

2 ELEMENTOS CONSTITUCIONAIS

Primeiramente, é necessário começar a analisar o topo da legislação para depois esmiuçar o tema. A Constituição Federal de 1988 não olvida de tipificar os direitos dos portadores de necessidades especiais. O art. 7, inciso XXXI intitula a “proibição de qualquer discriminação no tocante a salário ou critérios de admissão do trabalhador portador de deficiência”. Esta é um das características evidentes que a Constituição Federal ampara este grupo de indivíduos.

No tocante aos elementos constitucionais, deve-se dar extrema importância aos princípios fundamentais da Constituição Federal pertinentes a temática, constantes no art. 1º da mesma: cidadania; a dignidade da pessoa humana; os valores sociais do trabalho. Os portadores de necessidades especiais devem ser tutelados pelo princípio da cidadania, considerando todos os valores sociais, inclusive o trabalho. No mercado de trabalho, os deficientes em diferentes níveis, devem ser equiparados a outros trabalhadores, obviamente, respeitando suas limitações físicas, no tocante as funções, mas não que estas limitações os impeçam a exercer atividades laborais. Os valores sociais do trabalho estão substancialmente atrelados a noção da cidadania nesse diapasão. Valores que devem ser dignificados e tutelados não só pelo Estado, como também por toda a sociedade capitalista.

Segundo Sarlet⁵, a dignidade da pessoa humana é um dos primordiais princípios do ordenamento jurídico, deve ser encarada como grande artifício constitucional para criar, resguardar os direitos do ser humano de forma absoluta, sob a perspectiva de Kant. Por isso, a dignidade dos portadores de necessidades especiais deve ser protegida e amparada pela legislação trabalhista para que não ocorram desigualdades dentre estes e que os chamados não deficientes, que já detém a preferências para o exercício de funções no mercado de trabalho.

3 DECRETO Nº 3.298/99

É preciso analisar as legislações específicas sobre o tema portador de necessidades especiais. De início, é mister transcrever o que a legislação entende por deficiência. O art. 3º do Decreto nº 3.298/99, inciso I, elenca:

5 SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 7 ed, versão atualizada. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009. p.35.

Deficiência é toda perda ou anormalidade de uma estrutura ou função psicológica, fisiológica ou anatômica que gere incapacidade para o desempenho de atividade, dentro do padrão considerado normal para o ser humano.

Nesta perspectiva, esta legislação elenca demais direitos atinentes à classe portadora de necessidades especiais. Especificadamente, a partir do art. 34 até o art. 45, a legislação tem um capítulo sobre o acesso ao trabalho para estas pessoas. De fato, vê-se que a legislação ampara os portadores de necessidades em todos os níveis, educacional, social, trabalhista, saúde, entre outros. Entretanto, formalmente ela tutela sim, mas materialmente não atende a totalidade de direitos.

Partindo da temática trabalhista, os direitos, muitas vezes, não são efetivados de fato, nem pelo Estado e nem pela sociedade. O Estado não oferece condições necessárias a estas pessoas a desenvolverem suas vidas e chegarem até acesso ao mercado de trabalho. A sociedade empresarial em geral, apenas contrata deficientes para o cumprimento de cotas impostas por lei e não compreendendo a capacidade dos cidadãos com deficiência.

Entretanto, segundo a pesquisa Ethos apud, Silva⁶, demonstra um dos benefícios que algumas empresas adquirem com a inclusão destas pessoas nas empresas:

Um dos ganhos mais importante é o de imagem. O prestígio que a contratação de pessoas com deficiência traz às empresas está bastante evidente na pesquisa Responsabilidade Social das Empresas – Percepção do Consumidor Brasileiro, realizava anualmente no Brasil, desde 2000, pelo Instituto Ethos, jornal Valor e Indicador. Em 2000, 46% dos entrevistados declararam que a contratação de pessoas com deficiência esta em primeiro lugar entre as atitudes que o estimulariam a comprar mais produtos de uma determinada empresa. Em 2001, essa continuou sendo a atitude mais destacada, com 43% dos consumidores entrevistados repetindo essa mesma resposta.

Diante desta informação, é visível que a contratação dos portadores de necessidade especiais não está ligada com a responsabilidade social da empresa em incluir estas pessoas no mercado de trabalho, mas sim como mais uma forma de lucro, inclusive um marketing positivo.

6 SILVA, Dandara Matchelly Fonseca, ET. AL. *Inclusão Social: inserção dos portadores de necessidades especiais no mercado de trabalho*. Belo Horizonte: 2008. p.9.

Diante das dificuldades em empregar-se e conseguir realizar diversas funções, os portadores de deficiência tem a tecnologia como algo que os auxiliará no desempenho de funções e na melhor inserção no mercado de trabalho. Portanto, é importante verificar o salientado em lei, especificamente no o Decreto nº 3.298, no art. 3, inciso III:

Incapacidade é uma redução efetiva e acentuada da capacidade de integração social, *com necessidade de equipamentos, adaptações, meios ou recursos especiais* para que a pessoa portadora de deficiência possa receber ou transmitir informações necessárias ao seu bem-estar pessoal e ao desempenho de função ou atividade a ser exercida. (grifo nosso).

A legislação começou a descrever os recursos tecnológicos como adaptação dos portadores de necessidades especiais no mercado de trabalho. Adaptações que devem ser encaradas como superação de suas necessidades ou até mesmo como equiparação aos outros trabalhadores no mercado de trabalho.

Ademais, em seu art. 8º inc. IV da referida lei, descreve com mais clareza a incorporação da tecnologia nos portadores de necessidades especiais:

São instrumentos da Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência: IV - *o fomento da tecnologia de bioengenharia* voltada para a pessoa portadora de deficiência, bem como a facilitação da importação de equipamentos. (grifo nosso).

Esta é a grande característica a lei em começar a mostrar os recursos da biotecnologia como forma de inserir estes grupos de indivíduos tanto na sociedade, como também no mercado de trabalho. Como a própria legislação enuncia, são instrumentos, de fato, para a implementação no mercado de trabalho.

4 HOMEM-MÁQUINA

Os recursos disponíveis, como forma de inserção no mercado de trabalho para os portadores de necessidades especiais, faz com que a tecnologia caminhe para o conceito de “homem - máquina”, ou seja, um ser humano integrado com a tecnologia robótica, portanto, um ser humano que tem auxílio no desenvolvimento de suas funções físicas ou fisiológicas por intermédio de uma tecnologia implementada em seu corpo.

Esta, sem sombra de dúvida é um dos maiores desafios da biotecnologia, implementar ao ser humano, de forma mais natural possível, a tecnologia ao seu corpo, propiciando melhores condições de vida e de desempenho de funções físicas. Nesse ponto destacam-se as preocupações do biodireito, o qual discute e reflete sobre questões axiológicas e culturais econômicas da implementação tecnológica-biológica.

Por isso, a expressão “homem-máquina” foi difundida por Rouanet⁷, ele ensina sobre esta problemática da tecnologia no corpo humano. A expressão “homem-máquina” é instituída pelo filósofo Julien Offray de La Mettrie em 1748 como título de sua obra. Nela La Mettrie afirma que os homens eram muito próximos dos animais, sendo estes seres sem almas, os homens são considerados meras máquinas, um conjunto de engrenagens e sem substância espiritual. O filósofo realiza estas afirmações corroborando as idéias de Descartes de que os animais eram que nem máquinas, por não terem alma.

Continua referido autor aduzindo que La Mettrie dignificava o corpo acima de todas as outras coisas, pois é a máxima expressão dos seres humanos, pelo fato de considerá-los como seres sem alma, sendo o corpo o organismo que determina o essencial da vida do homem.

Interessante evidenciar que La Mettrie, considerava além do corpo ser o alvo máximo do homem-máquina, a relação corpo-felicidade, isto é, a volúpia do próprio corpo. Portanto, a realização e o suprimento das necessidades, vontades e prazeres do corpo, proporcionavam a satisfação física e por consequência a felicidade. Por isso, entende-se, se assim pode-se dizer, adepto de uma nova teoria, a teoria “corporocentrismo”.

Considera-se, portanto, que La Mettrie revoluciona a visão teocentrista, passando para a visão antropocentrismo e, conseqüentemente, desenvolvendo o chamado “corporocentrismo”, isto é, a máxima centralização do ser humano no seu corpo, mas sem excluir a autonomia humana,. No entender de La Mettrie a autonomia era representada pela dissociação de fundamentos transcendentais, apenas analisava a condição do ser humano pelas necessidades de seus corpos, as quais eram definidas pelo próprio corpo, daí a autonomia.

É o homem como autor do seu destino, suficientemente corajoso para rejeitar qualquer apelo a um pai transcendente, suficientemente humanista para não transformar a pedagogia em arte de amestrar,

7 ROUANET, Sérgio Paulo. O Homem-Máquina Hoje. In: NOVAES, Adauto (Org.) *o homem-máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003. p. 37

e suficientemente democrático para não substituir a política pela biologia.⁸

Após isto, fica mais compreensível a análise da tríade terminológica de Oliveira⁹ sobre homem-máquina: Biontes; Bióides e Borgues. Biontes são os seres vivos desenhados pela seleção natural, seres sobreviventes do processo natural da vida, onde o mais forte prevalece sobre o mais fraco. Bióides são seres vivos desenhados artificialmente pelo homem, por exemplo, o mamífero Dolly em 1990. E por último, os Borgues, eles são seres que possuem a completa hibridação de células e chips, seres completamente interagidos com máquinas.

Analisando a categoria bionte, é notório que este processo acontece constantemente na vida humana, animal e vegetal, isto é, seres vivos. Isso se dá pelo instinto de sobrevivência, em que cada indivíduo busca sobressair sobre o outro. Na vida humana isto é perceptível analisando sobre a temática do texto, a seleção natural é um eufemismo do mercado de trabalho, pois o mercado de trabalho exige, cada vez mais, que o trabalhador seja uma pessoa qualificada e que atenda os anseios dos empregadores, entre outras ponderações.

Acredita-se que os seres já passaram dessa posição e se encontram na categoria Bióide. Como já referido pelo autor acima, a primeira criação de um ser bióide foi com o mamífero Dolly, no qual o clonaram geneticamente e enxertaram em uma “barriga de aluguel” para que nascesse. Quanto aos seres humanos isso pode ocorrer quando da manipulação de célula embrionárias com seleção genética de caracteres fenótipos e genótipos, tais como, eliminação de doenças, definição de perfis físicos etc. Todos devidamente proibidos pelas normas éticas-médicas, conforme o art. 15, §2º, inc. III, da resolução nº 1931/2009 do Conselho Federal de Medicina.

Como ensina Oliveira¹⁰, a humanidade está na categoria biontes e caminha para a o topo tecnológico, os borgues. Segundo Haraway¹¹, “Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção.” Nesta posição o indivíduo já se entrelaça com os meios tecnológicos para sua sobrevivência, meios que sem eles os seres humanos

8 ROUANET, 2003. p. 64.

9 OLIVEIRA, op. cit., p. 168-169

10 OLIVEIRA, op. cit., p. 169-172.

11 HARAWAY, Donna J. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX” (1985), in: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.36)

estariam inaptos ao mercado de trabalho. A implementação de chips tecnológicos na região ocular, por exemplo, como forma de transmitir as sensações cerebrais para aqueles indivíduos que perderam total ou parcial visibilidade, mediante fatores genéticos, acidentais e outros. Os seres já estariam incorporados a estes mecanismos tecnológicos e de fato, chegariam a posição do Homem-máquina.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cerne da discussão é se estes mecanismos se engajariam como forma de concretizar a inserção dos portadores de necessidades especiais no mercado de trabalho. Estes instrumentos, então, possibilitam uma equiparação com outros trabalhadores no mercado de trabalho, se é que pode dizer, uma tratamento isonômico. A tecnologia possibilita que estas pessoas consigam alcançar competitividade na disputa de vagas de trabalho, bem como, no desempenho de funções. Cabe destacar que é dever do Estado proporcionar tais medidas, conforme o art. 8º inc. IV Decreto nº 3.298/99.

Porém, mesmo sendo objeto de políticas públicas nem sempre são eficientes para suprir a desigualdade existente entre esses tipos de trabalhadores. Primeiro, pelo fato do valor das próteses ser dificilmente custeado por estas pessoas. Não é qualquer pessoa que tem condição financeira para custear uma prótese, o tratamento e manutenção desses objetos. O que adianta o deficiente ter a vontade de adquirir uma prótese se ele não possui condição financeira para tal.

Deve salientar, que o Brasil, como um Estado Social e Democrático de Direito, deve ter esta preocupação com os deficientes para eles adquirirem tais próteses. Isso se dá, através de políticas públicas, conjuntamente, o apoio financeiro do Estado nas instituições que tenham o por estes objetivos sociais. Diferentemente, quando se trata de criança ou adolescente portador de necessidades especiais, pois é dever do Estado fornecer, gratuitamente, próteses para o tratamento.

Conforme o Estatuto da criança e Adolescente (ECA), no:

Art. 11. É assegurado atendimento integral à saúde da criança e do adolescente, por intermédio do Sistema Único de Saúde, garantido o acesso universal e igualitário às ações e serviços para promoção, proteção e recuperação da saúde.

§ 1º A criança e o adolescente portadores de deficiência receberão atendimento especializado.

§ 2º Incumbe ao poder público fornecer gratuitamente àqueles que necessitarem os medicamentos, *próteses* e outros recursos relativos ao tratamento, habilitação ou reabilitação (grifo nosso).

É dever do Estado garantir estes mecanismos para estes indivíduos que não possuem condições financeiras. Diante disso, conforme Ishida¹², caso este preceito não seja concretizado pelo Poder Executivo, o Ministério Público poderá notificar à autoridade competente para que as próteses sejam fornecidas a esses menores. Caso tal pedido não seja efetivado, poderá o Ministério Público ajuizar ação civil pública pela omissão da autoridade competente. Isso pelo princípio da proteção integral da criança e adolescente, calcado no da dignidade da pessoa humana.

Desta forma, mesmo com ou sem implementação tecnológica em crianças, adolescentes, jovens e adultos, há ainda uma barreira social para que eles não sejam inseridos no mercado de trabalho. A sociedade é relutante para receber os portadores de necessidade especiais e, principalmente, está carregada de preconceitos para que eles não adentrem no espaço dos não deficientes. Ademais, a inserção dos deficientes se contrapõe aos argumentos de que a tecnologia daria superioridade competitiva aos seus utilizadores. Tal argumento é facilmente refutável, diante do fato de que os utilizadores são pessoas que fisicamente tem limitações, as quais são suprimidas de forma artificial, porém o implemento artificial não traz vantagens diante dos não deficientes, apenas iguala-os formalmente.

Contudo, a tecnologia dá suporte para que os portadores de necessidades especiais sejam inseridos do mercado de trabalho de forma igualitária, por mais que sejam “homens-máquinas”, ou não, eles querem somente adentrar ou retornar ao mercado de trabalho. Querem ter este privilégio de laborar como todo e qualquer ser humano, materializando a efetivação do princípio da dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Alberto David. *A proteção constitucional das pessoas portadoras de deficiência*. 4. ed. Brasília: Coordenadoria Nacional para Integração da Pessoa Portadora de Deficiência, 2011.

BECHTOLD, Patrícia Barthel; WEISS, Silvio Luiz Indrusiak. *A inclusão das pessoas com necessidades educacionais especiais no mercado de trabalho*. Instituto Catarinense de Pós-Graduação. Revista 3: ago./dez. 2003.

12 Ishida, Válder Kenji. *Estatuto da criança e do adolescente: doutrina e jurisprudência*. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2010, p.18.

BRASIL, Resolução CFM nº 1931/2009. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, retificação publicada no D.O.U. de 13 de outubro de 2009, seção i, p.173.

BRASIL. Emenda Constitucional Nº 12, De 17 De Outubro De 1978. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc01-69.htm>. Acesso em: 25 mar. 2012.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil* promulgada em 5 de outubro de 1988.

BRASIL. *DECRETO nº 3.298, de 20 de dezembro de 1999*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3298.htm> Acesso em: 08 jun. 2011.

ISHIDA, Válder Kenji. *Estatuto da criança e do adolescente: doutrina e jurisprudência*- 11. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX (1985), in: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, o. *Biontes, Bióides e Borgues*. In:NOVAES, Adauto (Org.). *O homem máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. *O Homem-Máquina Hoje*. In: NOVAES, Adauto (Org.) o homem-máquina: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras.2003.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 7 ed. Ver. Atual – Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SILVA, Dandara Matchelly Fonseca, ET. AL. *Inclusão Social: inserção dos portadores de necessidades especiais no mercado de trabalho*. Belo Horizonte, 2008.

SOUZA, Celina, *Políticas Públicas: uma revisão da literatura*. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n16/a03n16.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

“5 MINUTOS DE FILOSOFIA DO DIREITO”, POR GUSTAV RADBRUCH

PRIMEIRO MINUTO

“Ordens são ordens, é a lei do soldado. A lei é a lei, diz o jurista. No entanto, ao passo que para o soldado a obrigação e o dever de obediência cessam quando ele souber que a ordem recebida visa a prática de um crime, o jurista [...] não conhece exceções deste género à validade das leis nem ao preceito de obediência que os cidadãos lhes devem. A lei vale por ser lei, e é lei sempre que, na generalidade dos casos, tiver do seu lado a força para se impor.

Esta concepção da lei e sua validade, a que chamamos *Positivismo*, foi a que deixou sem defesa o povo e os juristas contra as leis mais arbitrárias, mais cruéis e mais criminosas. Torna equivalentes, em última análise, o direito e a força, levando a crer que só onde estiver a segunda estará também o primeiro.

SEGUNDO MINUTO

Pretendeu-se completar, ou antes, substituir este princípio por este outro: direito é aquilo que for útil ao povo. Isto quer dizer: arbítrio, violação de tratados, ilegalidade serão direito desde que sejam vantajosos para o povo. Ou melhor: praticamente: aquilo que os detentores do poder do Estado julgarem conveniente para o bem comum, o capricho do déspota, a pena decretada sem lei ou sentença anterior, o assassinio ilegal de doentes, serão direito. E pode até significar ainda: o bem particular dos governantes passará por bem comum de todos. Desta maneira, a identificação do direito com um suposto ou invocado bem da comunidade, transforma um «Estado-de-Direito» num «Estado-contra-o-Direito»

Não, não deve dizer-se: tudo o que for útil ao povo é direito; mas, ao invés: só o que for direito será útil e proveitoso para o povo

TERCEIRO MINUTO

Direito quer dizer o mesmo que vontade e desejo de Justiça. Justiça, porém, significa: julgar sem consideração de pessoas; medir todos pelo mesmo metro.

Quando se aprova o assassinio de adversários políticos e se ordena o de pessoas de outra raça, ao mesmo tempo que acto idêntico é punido com as penas mais cruéis e afrontosas se praticado contra correlegionários, isso é a negação do direito e da justiça. Quando as leis conscientemente desmentem essa vontade e desejo de justiça, como quando arbitrariamente concedem ou negam a certos homens os direitos naturais da pessoa humana, então carecerão tais leis de qualquer validade, o povo não lhes deverá obediência, e os juristas deverão ser os primeiros a recusar-lhes o carácter de jurídicas.

QUARTO MINUTO

Certamente, ao lado da justiça o bem comum é também um dos fins do direito. Certamente, a lei, mesmo quando é má, conserva ainda um valor: o valor de garantir a segurança do direito perante situações duvidosas. Certamente, a imperfeição humana não consente que sempre e em todos os casos se combinem harmoniosamente nas leis os três valores que todo o direito deve servir: o bem comum, a segurança jurídica e a justiça.

Será, muitas vezes, necessário ponderar se a uma lei má, nociva ou injusta, deverá reconhecer-se validade por amor da segurança do direito; ou se, por virtude da sua nocividade ou injustiça, tal validade lhe deve ser recusada. Mas uma coisa há que deve estar profundamente na consciência do povo e de todos os juristas: pode haver leis tais, com um grau de injustiça e de nocividade para o bem comum, que toda a validade e até carácter de jurídicas não poderão jamais deixar de lhes ser negadas.

QUINTO MINUTO

Há também princípios fundamentais de direito que são mais fortes do que qualquer preceito jurídico positivo, de tal modo que toda a lei que os contrarie não poderá deixar de ser privada de validade. Há quem lhes chame direito natural e quem lhes chame direito racional. Sem dúvida, tais princípios acham-se, no seu pormenor, envolvidos em grandes dúvidas.

Contudo, o esforço de séculos conseguiu extrair deles um núcleo seguro e fixo, que reuniu nas chamadas declarações dos direitos do homem e do cidadão, e fê-lo com um consentimento de tal modo universal que, com relação a muitos deles, só um sistemático cepticismo poderá ainda levantar quaisquer dúvidas.”

Na linguagem da fé religiosa estes mesmos pensamentos acham-se expressos em duas passagens do Novo Testamento. Está escrito numa delas (S. Paulo, Aos romanos, 3, 1): “deveis obediência à autoridade que exerce sobre vós o poder”. Mas numa outra (Atos dos Apost., 5, 29) está escrito também: “deveis mais obediência a Deus do que aos homens”. E não é isto aí, note-se, a expressão dum simples desejo, mas um autêntico princípio jurídico em vigor. Poderia tentar-se resolver o conflito entre estas duas passagens, é certo, por meio de uma terceira, também do Evangelho, que nos diz: “dai a Deus o que é de Deus e a César o que é de César”. Tal solução é, porém, impossível. Esta última sentença deixa-nos igualmente na dúvida sobre as fronteiras que separam os dois poderes. Mais: ela deixa afinal a decisão à voz de Deus, àquela voz que só nos fala à consciência em face de cada caso concreto.

AJUSTANDO OS PONTEIROS

Raphael Greco Bandeira

QUINTO MINUTO

Não sabemos se existe um direito racional ou mesmo um direito natural. Ou um núcleo seguro e fixo de direitos fundamentais em admirável declaração dos direitos do homem e do cidadão. Mas existem aqui, antes ainda, outros pressupostos. Quem é o homem? Quem é o cidadão? O que são direitos? Questionar isso não representa ceticismo. Mas realismo e humanismo. Não é nossa razão o que nos define, mas nosso corpo (físico e imaterial). Na morte física somos todos iguais. Não existem diferenças ou justificativas. Na morte não há espaço para a razão. A benção divina da vida é ainda maior que nossos corpos, razões, direitos ou cidadania estatal.

O que estamos fazendo de nossos corpos e nossa vida? Deixemos reis e césores de lado, e, por que não dar uma pausa na dinâmica cadeia reflexiva contemporânea para, assim, inspirarmo-nos com uma boa e velha referência: “Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que habita em vós, o qual recebestes de Deus e que, por isso mesmo, já não vos pertenceis?” (I Coríntios 6,19).

QUARTO MINUTO

Toda lei contém em si o gérmen de sua destruição ou a possibilidade de sua suspensão. O justo, assim, depende do injusto como seu contrário. A segurança jurídica só existe nos códigos ou em letras nas prateleiras. A palavra ao ser proferida, lida, interpretada, pode ser desfeita. Talvez na maioria das vezes. Bons advogados são os que conhecem as brechas da lei. Ora, a imperfeição humana não é um acidente, mas uma essência.

Mas será esse acidente tão grave? Com sequelas irreversíveis das quais devemos fugir e perguntar para os “mais perfeitos”, para os donos dos “melhores argumentos”, como agir? Procurei ídolos e não os encontrei. Tem sentido indagar se conseguiremos ser justos e perfeitos? Às vezes, sim. Somos humanos.

Não é assim: aonde está o problema, ali está a verdade. Mas naquele que sente a dor no corpo. Não porque ele tenha domínio sobre a verdade. Mas para descobrir aonde se errou por alguém julgar-se justo demais. Em que momentos afirmamos a nossa arrogância e o incluímos de maneira excludente.

TERCEIRO MINUTO

Aquilo que deveríamos entender por direito quer dizer defender-se. Não desejar que sua vontade esteja além dos opacos limites da razão humana. Quando julgo a alguém de cima, o faço desde o meu metro, de maneira que serei violento porque narcísico. Ora, se a verdade está no sofrer, então devemos punir o opressor, para que, assim, torne-se possível desfazer a injustiça? Correto? Lêdo engano. A força da lei deve sempre fazer-se menos presente. A legítima defesa é direito sem letras. Nem é algo racional ou argumentável. Quando nossa pele está em perigo nossos instintos selvagens berram e soltam a voz da natureza. Não um direito natural. Mas a natureza pura e divina.

Bruta. Sensível. A autoridade da sobrevivência. Há muito pouca racionalidade nisso. Quando o direito das leis desmascara sua face, ou melhor, antes de ser decifrado por inteiro para revelar a morte como sugere Kafka, é preciso “estudá-lo”. Deve-se moderar o seu apetite excessivo de vontade de justiça.

Ditas jurídicas são as leis e suas normas técnicas que conseguem, sob a pretensão verdade, ressoar nos corações como justas em outra harmonia contra-institiva. Nesse tipo de direito, se não houver sofrimento perde-se o sentido da justiça. É preciso ter cautelas porque não queremos holocaustos.

SEGUNDO MINUTO

Existe uma palavra chamada povo em Hobbes, que procura organizar rebanhos diria Rousseau, a partir das estruturas de guerras mundiais como pensa Foucault. Assim, criaram-se as nações, porque déspotas, assassinos e caprichosos nunca seriam os cidadãos nacionais, mas os de outros povos ou inimigos no vernáculo identitário schmittiano. Exatamente, porque dos outros, infernais nos termos de Sartre, seria o caso de nos proteger no agora e, assim, para “livrar” de dores que no hoje sequer existem, toma-se da cólera infernal do medo do futuro, para fazer acontecer no presente a dor. Um truque em nossa racionalidade frágil. O direito pode ser usado para tutelar alguns interesses em determinado território. Se as pessoas tiverem de sofrer o direito das leis nem sempre pode estar atento.

Se o povo não se entender como povo, mas enquanto homens e mulheres com as devidas cautelas contra a afirmação de vontades particulares como universais, perceberá que todos somos igualmente pessoas de carne e osso observando limites da lei.

PRIMEIRO MINUTO

Manda quem pode, obedece quem tem juízo. O que o direito tem a dizer a respeito disso? Define-se o crime como machucar o outro, e talvez com um motivo torpe quando na afirmação da própria vontade por um entendimento de superioridade em ser diferente do outro. Porém, sendo igual a alguns em particulares, tais como etnia, cabelo, cor de olhos, opção sexual. Enfim, algum grupo. Algum grupo, que, ao tentar afirmar-se como universal, somente pode fazê-lo por esquecer-se que todos somos igualmente fracos e humanos. A um só tempo sendo matáveis em guerra, declaradas ou não, por direitos de letras, e sendo também imperfeitos. Sacrífegos e sacrílegos.

O positivismo formal pode pressupor o discurso de superioridade sem questionar a ordem, enquanto o jusnaturalismo acredita poder partir de um arranjo de razões e que seja possível fazer discursos universais nos entorpecendo fora de nossa humanidade. O pós-positivismo condensa ambos, em regra e exceção, para que, simplesmente, o discurso de superioridade continue a fluir na história da humanidade. A voz do direito de letras define-se pelo crime. No entanto, na terceira sinfonia, Beethoven desistiu em fazer uma dedicatória, porque os canhões revelaram o que somente os surdos talvez possam ouvir: o som do silêncio.

Esta obra foi impressa pela Imprensa Nacional
SIG, Quadra 6, Lote 800
70610-460, Brasília – DF
Tiragem: 4.000 exemplares