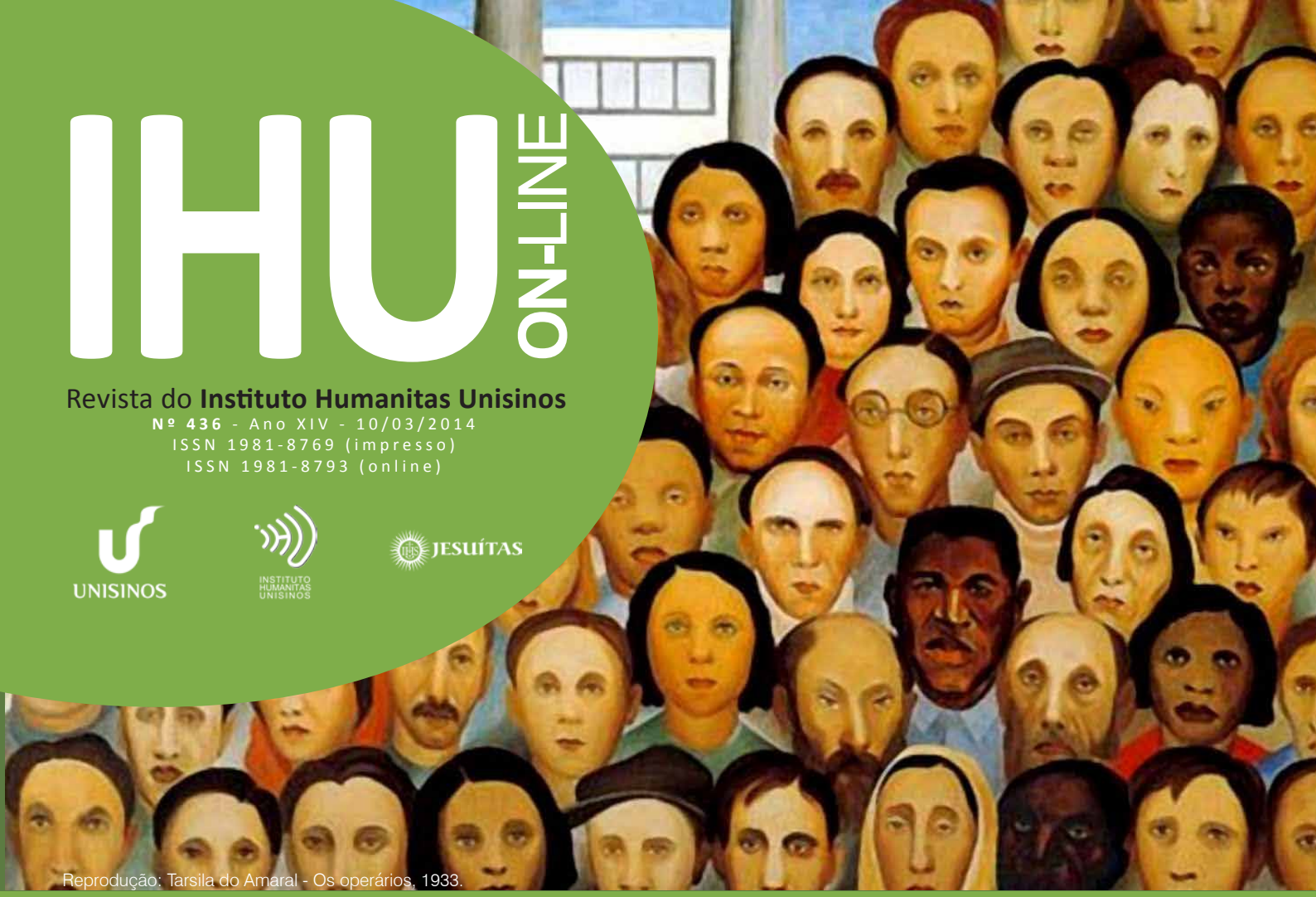
IHU ON-LINE
Revista do **Instituto Humanitas Unisinos**
Nº 436 - Ano XIV - 10/03/2014
ISSN 1981-8769 (impresso)
ISSN 1981-8793 (online)

UNISINOS

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS

JESUÍTAS



Reprodução: Tarsila do Amaral - Os operários, 1933.

O que devemos uns aos outros? O contrato social revisitado

Thomas Scanlon
O que devemos uns aos outros?

Denis Coitinho
Percurso histórico do neocontratualismo

Denilson Werle
Neocontratualismo nas sociedades democráticas

E MAIS

Roberto Nogueira:
A liberdade de morrer sem diagnóstico. As críticas sociais de Ivan Illich à saúde

Rodrigo Nunes:
As manifestações renovarão os mecanismos existentes ou criarão novos?

Paulo Suess:
Fé, fome, suor e sangue. Religiosidade e mística nordestina

O que devemos uns aos outros? O contrato social revisitado

O viver em sociedade, na contemporaneidade, é um tema que suscita grandes e apaixonadas discussões. A **IHU On-Line** desta semana contribui no debate, inspirada pelo evento **Neocontratualismo em Questão**, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, a ser realizado nos dias 25 e 26 de março.

Denis Coitinho Silveira, professor da Unisinos, esclarece que o modelo neocontratualista pode contribuir significativamente com o debate a respeito da responsabilidade moral, com a defesa de uma posição compatibilista, distante da imposição arbitrária do Estado.

Delamar José Volpato Dutra, da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, evidencia a diferença entre as perspectivas kantiana e hobbesiana, que fundaram as bases para o neocontratualismo moderno.

Carlos Adriano Ferraz, da Universidade Federal de Pelotas, alerta que mais do que nunca os Estados se afastam da paz verdadeira proposta pelo contratualismo de Kant. **Ricardo Monteagudo**, da UNESP de Marília, chama atenção para as divergências de Rousseau com o pensamento contratualista contemporâneo.

Abordando John Rawls, um dos expoentes do neocontratualismo, **Evandro Barbosa**, da Universidade Estadual do Centro-Oeste – Unicentro, acredita que o autor não rompe com o contratualismo clássico, mas o complementa. **Thadeu Weber**, da PUCRS, destaca que a teoria da justiça proposta por Rawls visa à realização plena dos cidadãos em uma sociedade cooperativa.

Outro grande nome do contratualismo moderno, **Thomas Scanlon** explora em sua entrevista as relações de responsabilidade socialmente construídas. **Alfredo Culleton**, coordenador do PPG de Filosofia da Unisinos, trata da filosofia ockhamiana e as bases para o contratualismo moderno.

Para **Nicholas Southwood**, da Escola de Filosofia de Canberra (Austrália), o contratualismo deliberativo satisfaz a exigência de rigor moral. **Marcelo de Araujo**, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, evidencia as diferenças da perspectiva política e moral da tradição contratualista. **Denilson Luis Werle**, da UFSC, destaca a normatividade como ideia básica que dá sentido ao projeto neocontratualista.

Complementam ainda esta edição as entrevistas com **Roberto Passos Nogueira**, sobre Ivan Illich e suas críticas sociais à saúde; com **Rodrigo Nunes**, professor da Pontifícia Universidade Católica - PUC-Rio, sobre o maior movimento de massa desde as *Diretas Já* que ocorreu sem que os movimentos tradicionais tivessem um papel central e com **Paulo Suess**, teólogo, que reflete sobre religiosidade e mística nordestina a partir da realização do *13º Encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs*.

Periodicamente as *Notícias do Dia*, publicadas diariamente pela página do IHU, publicam a *Conjuntura da Semana*. O artigo é um trabalho feito em parceria com o Centro de Pesquisa e Apoio aos Trabalhadores – CEPAT, com sede em Curitiba, e com o prof. **Cesar Sanson**, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. A presente edição publica uma síntese da última Conjuntura, publicada na semana passada sob o título *Sociedade brasileira mergulha numa crescente anomia?*.

A todas e a todos uma boa leitura e uma excelente semana!

Instituto Humanitas Unisinos

UNISINOS

Endereço: Av. Unisinos, 950, São Leopoldo/RS. CEP: 93022-000

Telefone: 51 3591 1122 – ramal 4128.

E-mail: humanitas@unisinos.br.

Diretor: Prof. Dr. Inácio Neutzling.
Gerente Administrativo: Jacinto Schneider (jacintos@unisinos.br).

IHU

IHU On-Line é a revista semanal do Instituto Humanitas Unisinos – IHU
ISSN 1981-8769.

IHU On-Line pode ser acessada às segundas-feiras, no sítio www.ihu.unisinos.br.

Sua versão impressa circula às terças-feiras, a partir das 8h, na Unisinos.

REDAÇÃO

Diretor de redação: Inácio Neutzling (inacio@unisinos.br).
Redação: Inácio Neutzling, Andriolli Costa MTB 896/MS (andriollibc@unisinos.br), Luciano Gallas MTB 9660 (lucgallas@unisinos.br), Márcia Junges MTB 9447 (mjunges@unisinos.br), Patrícia Fachin MTB 13.062 (prfachin@unisinos.br) e Ricardo Machado MTB 15.598 (ricardom@unisinos.br).
Revisão: Carla Bigliardi

Colaboração: César Sanson, André Langer e Darli Sampaio, do Centro de Pesquisa e Apoio aos Trabalhadores – CEPAT, de Curitiba-PR.
Projeto gráfico: Agência Experimental de Comunicação da Unisinos – Agexcom.
Editoração: Rafael Tarcísio Forneck
Atualização diária do sítio: Inácio Neutzling, Patrícia Fachin, Fernando Dupont, Juliete Rosy de Souza, Suélen Farias e Julian Kober

LEIA NESTA EDIÇÃO

TEMA DE CAPA | Entrevistas

5 **Baú da IHU On-Line**

6 **Denis Coitinho Silveira** – Percurso histórico e características do contratualismo e do neocontratualismo

14 **Thomas Scanlon** – O que devemos uns aos outros?

19 **Delamar José Volpato Dutra** – Kant e Hobbes – O lastro teórico dos modelos contratualistas

21 **Carlos Adriano Ferraz** – A atualidade do contratualismo Kantiano

24 **Ricardo Monteagudo** – Vigência e divergência do contratualismo de Rousseau

27 **Evandro Barbosa** – O Neocontratualismo de Rawls – Uma justiça como equidade e imparcialidade

32 **Thadeu Weber** – Neocontratualismo, uma leitura a partir de John Rawls

35 **Alfredo Culleton** – A filosofia ockhamiana e as bases para o contratualismo moderno

37 **Nicholas Southwood** – Contratualismo deliberativo e rigor moral

41 **Marcelo de Araújo** – Política e moralidade na teoria dos contratos sociais

47 **Denilson Werle** – Os méritos do neocontratualismo nas sociedades democráticas

DESTAQUES DA SEMANA

52 **Roberto Passos Nogueira** – A liberdade de morrer sem diagnóstico. As críticas sociais de Ivan Illich à saúde

56 **Rodrigo Nunes** – As manifestações renovarão os mecanismos existentes ou criarão novos?

63 **Paulo Suess** – Fé, fome, suor e sangue. Religiosidade e mística nordestina

66 **Entre Aspas** – Justiceiros

67 **Teologia Pública**

72 **Destaques On-line**

IHU EM REVISTA

75 **Agenda de Eventos**

76 **Especial IHU 2014** – A complexidade contemporânea debatida nos eventos do Instituto Humanitas Unisinos – IHU

78 **Publicação em Destaque** – Cadernos IHU – Estética do Acaso: um estudo antropológico sobre a dinâmica estética e econômica na Vila Chocolatão

79 **Retrovisor**

twitter.com/ihu

http://bit.ly/ihuon

www.ihu.unisinos.br

Tema de Capa

Destaques da Semana

IHU em Revista

Baú da IHU On-Line

Confira outras edições da IHU On-Line cujo tema de capa aborda autores e temas ligados à filosofia.

- **Hegel. A tradução da história pela razão**. Edição 430, de 21-10-2013.
- **A política desnudada. Cinco séculos de O Príncipe, de Maquiavel**. Edição 427, de 16-09-2013.
- **Laicidade e secularização. A fratura entre os reinos de Deus e de César**. Edição 426, de 02-09-2013.
- **Kierkegaard - 200 anos depois**. Edição 418, de 13-05-2013.
- **Somos condenados a viver em sociedade? As contribuições de Rousseau à modernidade política**. Edição 415, de 22-04-2013.
- **Vilém Flusser: Um comunicólogo transdisciplinar**. Edição 399, de 20-08-2012.
- **Baruch Spinoza. Um convite à alegria do pensamento**. Edição 397, de 06-08-2012.
- **O bode expiatório. O desejo e a violência**. Edição 393, de 21-05-2012.
- **Rumos e muros da filosofia na era digital. A aventura do pensamento**. Edição 379, de 07-11-2011.
- **Merleau-Ponty. Um pensamento emaranhado no corpo**. Edição 378, de 31-10-2011.
- **Henrique Cláudio de Lima Vaz. Um sistema em resposta ao niilismo ético**. Edição 374, 26-09-2011.
- **Tudo é possível? Uma ética para a civilização tecnológica**. Edição 371, de 29-08-2011.
- **David Hume e os limites da razão**. Edição 369, de 15-08-2011.
- **A "História da loucura" e o discurso racional em debate**. Edição 364, de 06-06-2011.
- **Niilismo e relativismo de valores. Mercadejo ético ou via da emancipação e da salvação?** Edição 354, de 20-12-2010.
- **Biopolítica, estado de exceção e vida nua. Um debate**. Edição 344, de 21-09-2010.
- **O (des)governo biopolítico da vida humana**. Edição 343, de 13-09-2010.
- **Escolástica. Uma filosofia em diálogo com a modernidade**. Edição 342, de 06-09-2010.
- **Corpo e sexualidade. A contribuição de Michel Foucault**. Edição 335, de 28-06-2010.
- **O Mal, a vingança, a memória e o perdão**. Edição 323, de 29-03-2010.
- **Filosofia, mística e espiritualidade. Simone Weil, cem anos**. Edição 313, de 03-11-2009.
- **Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica. Possibilidades e impossibilidades**. Edição 308, de 14-09-2010.
- **Platão, a totalidade em movimento.** Edição 294, de 25-05-2009.
- **Levinas e a majestade do Outro**. Edição 277, de 14-10-2008.
- **Carlos Roberto Velho Cirne-Lima**. Um novo modo de ler Hegel. Edição 261, de 09-06-2008.
- **A evolução criadora, de Henri Bergson. Sua atualidade cem anos depois**. Edição 237, de 24-09-2007.
- **O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?** Edição 220, de 21-05-2007.
- **Fenomenologia do espírito de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.** 1807-2007. Edição 217, de 30-04-2007.
- **O mundo moderno é o mundo sem política. Hannah Arendt**. 1906-1975. Edição 206, de 27-11-2007.
- **Michel Foucault, 80 anos**. Edição 203, de 06-11-2006.
- **O pós-humano**. Edição 200, de 16-10-2006.
- **A política em tempos de niilismo ético**. Edição 197, de 25-09-2006.
- **Ser e tempo. A desconstrução da metafísica**. Edição 187, de 03-07-2006.
- **O século de Heidegger**. Edição 185, de 19-06-2006.
- **Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein. Três mulheres que marcaram o século XXI.** Edição 168, de 12-12-2005.
- **Nietzsche, filósofo do martelo e do crepúsculo**. Edição 127, de 13-12-2004.
- **Kant: razão, liberdade e ética**. Edição 94, de 22-03-2004.
- **John Rawls: o filósofo da justiça**. Edição 45, de 02-12-2002

Percurso histórico e características do contratualismo e do neocontratualismo

Para o filósofo Denis Coitinho Silveira, o modelo neocontratualista pode contribuir significativamente com o debate a respeito da responsabilidade moral, com a defesa de uma posição compatibilista, distante da imposição arbitrária do Estado

Por Márcia Junges e Andriolli Costa

Durante vários séculos, o poder político dos governantes estava centrado no chamado "direito divino dos reis". De acordo com este pensamento, o monarca governaria segundo a vontade de Deus, e não por vontade de seus súditos, do parlamento ou de outras autoridades. No entanto, o contratualismo, nos séculos XVII e XVIII, contrapõe este raciocínio. De acordo com o filósofo Denis Coitinho Silveira, a proposta desta corrente filosófica defende que a origem e a legitimidade política se encontravam não na vontade dos Céus, mas "na convenção humana, isto é, no acordo entre pessoas iguais, livres e racionais. E que esse acordo geraria a obrigação política".

O contratualismo entrou em declínio no final do século XIX, com o avanço de posições morais antirrealistas que questionavam a objetividade na moralidade. O neocontratualismo, por outro lado, revisita e atualiza estas questões, reforçando a ideia de que a firmação do poder político e os deveres públicos são "produtos do engenho humano, e não mais reflexo daquilo que transcenderia o universo do homem". Em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**, Silveira traça os percursos históricos desta linha de pensamento em relação às demais, ressalta as diferenças entre as várias versões de neocontratualismo e o modo como elas se diferenciam das perspectivas fundamentais do raciocínio anterior.

Denis Coitinho Silveira possui graduação em Filosofia pela Faculdade Dom Bosco, mestrado e doutorado em Ética e Filosofia Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Realizou também pós-doutorado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - CEBRAP/SP e na *London School of Economics and Political Science*, da *University of London*. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos. Silveira é autor e organizador de vários livros, como *Ação, Justificação e Legitimidade* (Pelotas: Editora Universitária UFPel, 2012), *Virtudes, Direitos e Democracia* (Pelotas: Editora Universitaria UFPel, 2010) e *Ensaios sobre Ética* (Pelotas: Editora e Gráfica Universitária UFPel, 2008).

Silveira participa da mesa redonda *Modelos éticos neocontratualistas*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 25-03-2014, às 16h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - O que é o neocontratualismo?

Denis Coitinho Silveira - Creio que uma maneira fácil de compreender o que é o neocontratualismo é dimensioná-lo no âmbito de uma teoria moral normativa. Isto é, de uma teoria que tem a função de refletir sobre a validade das normas morais e sobre a forma com que elas são justificadas.

O modelo ético contratualista defende a tese central de que um determinado ato é correto se e somente se ele for aprovado por algum conjunto de normas estabelecidas por contratantes hipotéticos, sob circunstâncias específicas. Ou negativamente, um ato é errado se e somente se ele for proibido por um conjunto de normas acordadas por contratantes hipotéticos que se encontram

sob determinadas circunstâncias. A intuição central do neocontratualismo como uma teoria normativa parece ser a de estipular que a melhor maneira de obter a objetividade para os juízos morais é através de sua coerência com normas que seriam escolhidas em razão de serem aceitáveis para os envolvidos.

Não trata de investigar o estatuto ontológico mesmo do critério moral. Ao invés de buscar o critério normativo na ordem natural ou na vontade ou razão divina, as éticas neocontratualistas apelam para a ideia de justificação pela aceitabilidade social. Isso quer dizer que as normas morais encontram sua legitimidade em sua capacidade de obter o acordo, sobre determinadas condições apropriadas, entre aqueles sob os quais essas normas mesmas serão aplicadas.

Dessa forma, pode-se perceber que a aceitabilidade é tomada como critério normativo central desse modelo normativo e isso revela que os acordos sobre regras morais devem ser aceitáveis para todos os envolvidos na situação. Isso já mostra a importância das circunstâncias para o consentimento, uma vez que a coerção, por exemplo, poderia anular a legitimidade da regra. Assim, ele parece adotar a seguinte formulação:

É correto ou justo fazer uma ação X, em circunstâncias C, se e somente se ela for aprovada por alguma regra R (ou conjunto de regras) que tenha a característica de A, isto é, de ser aceitável para todos os envolvidos.

A ideia central de uma teoria neocontratualista é a de que a moralidade é uma questão social e é constituída de regras que nós aceitaríamos se fôssemos de determinada forma, por exemplo, livres, iguais, racionais e razoáveis. O aspecto mais relevante da teoria é propiciar um código socialmente aceito que pode servir como um padrão verdadeiro ou razoável para o que é certo e errado ou justo e injusto. Isso se dará por um procedimento para avaliar as reivindicações morais dos diversos indivíduos, procedimento este que possibilitará a justificação das crenças morais.

IHU On-Line - Qual é seu contexto de surgimento e proposições basilares?

Denis Coitinho Silveira - O neocontratualismo é herdeiro direto das modernas teorias do contrato social e responsável pela reconstrução contemporânea de suas principais teses. A tradição das teorias do contrato social se desenvolveu no contexto da filosofia política, tendo início nos séculos XVII e XVIII, e teve como preocupação central refletir sobre (i) a origem e a justificação do poder político coercitivo e (II) a correspondente base moral do dever de obedecer à lei. Contrapôs-se à teoria do direito divino dos reis, defendendo que a origem e a legitimidade política se encontravam na convenção humana, isto é, no acordo entre pessoas iguais, livres e racionais. E que esse acordo geraria a obrigação política.

Com isso, pode-se observar que a resposta da primeira questão recai sob o argumento do acordo ou contrato, uma vez que o poder político passa a ser visto como derivado do acordo entre os envolvidos e sua justificação é alcançada por algumas restrições desse acordo. Para a segunda questão, o contratualismo responde que a obrigação é derivada da promessa feita pelos cidadãos em cumprir a lei. O que é comum em todas as teorias contratualistas, como, por exemplo, as desenvolvidas por Hobbes[1], Locke[2], Rousseau[3] e Kant[4], é a firmação de que o poder político e os deveres públicos são vistos como produtos do engenho humano, e não mais como um reflexo daquilo que seria transcendente ao universo do homem.

No âmbito de uma teoria moral, a ideia básica parece ser a de que as ações são moralmente corretas ou erradas ou justas ou injustas, se e apenas se elas forem permitidas ou proibidas por regras que pessoas com certas características, por exemplo, razoáveis, racionais, livres e iguais aceitariam seguir, desde que os outros também aceitem obedecer a essas mesmas regras.

A despeito de sua força na modernidade, o contratualismo entrou em declínio no final do século XIX e

1 **Thomas Hobbes** (1588-1679): filósofo inglês. Sua obra mais famosa, *O Leviatã* (1651), trata de teoria política. Neste livro, Hobbes nega que o homem seja um ser naturalmente social. Afirma, ao contrário, que os homens são impulsionados apenas por considerações egoístas. Também escreveu sobre física e psicologia. Hobbes estudou na Universidade de Oxford e foi secretário de Sir Francis Bacon. A respeito desse filósofo, confira a entrevista *O conflito é o motor da vida política*, concedida pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi à edição 276 da revista **IHU On-Line**, de 06-10-2008. O material está disponível em http://bit.ly/ggmghe. (Nota da **IHU On-Line**)

2 **John Locke** (1632-1704): filósofo inglês, predecessor do Iluminismo, que tinha como noção de governo o consentimento dos governados diante da autoridade constituída e o respeito ao direito natural do homem, de vida, liberdade e propriedade. Com David Hume e George Berkeley, era considerado empirista. (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778): filósofo franco-suíço, escritor, teórico político e compositor musical autodidata. Uma das figuras marcantes do Iluminismo francês, Rousseau é também um precursor do romantismo. As ideias iluministas de Rousseau, Montesquieu e Diderot, que defendiam a igualdade de todos perante a lei, a tolerância religiosa e a livre expressão do pensamento, influenciaram a Revolução Francesa. Contra a sociedade de ordens e de privilégios do Antigo Regime, os iluministas sugeriam um governo monárquico ou republicano, constitucional e parlamentar. Sobre esse pensador, confira a edição 415 da revista **IHU On-Line**, de 22-04-2013, intitulada *Somos condenados a viver em sociedade? As contribuições de Rousseau à modernidade política*, disponível em http://bit.ly/YGU1gM. (Nota da **IHU On-Line**)

4 **Immanuel Kant** (1724-1804): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo. Kant teve um grande impacto no romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, as quais se tornaram um ponto de partida para Hegel. Kant estabeleceu uma distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como até então pretendera a metafísica clássica. A ciência se restringiria, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. A **IHU On-Line** número 93, de 22-03-2004, dedicou sua matéria de capa à vida e obra do pensador com o título *Kant: razão, liberdade e ética*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon93. Também sobre Kant foi publicado o **Cadernos IHU em Formação** número 2, intitulado *Emmanuel Kant - Razão, liberdade, lógica e ética*, que pode ser acessado em http://bit.ly/ihuem02. Confira, ainda, a edição 417 da revista **IHU On-Line**, de 06-05-2013, intitulada *A autonomia do sujeito, hoje. Imperativos e desafios*, disponível em http://bit.ly/ihuon417. (Nota da **IHU On-Line**)

continuou enfraquecido durante a primeira metade do século XX. Das várias razões para tal, gostaria de destacar o fortalecimento das posições morais antirrealistas, como niilismo, subjetivismo, relativismo e positivismo, que procuraram ressaltar a impossibilidade de uma moralidade objetiva, considerando a inexistência de fatos morais. Talvez a virtude mais apreciada contemporaneamente (a partir da segunda metade do século XX) desse modelo ético e político seja a da possibilidade de se pensar a objetividade dos juízes morais de uma forma procedimental, sem a necessidade de fazer uso de recursos fundacionistas e, assim, ser uma alternativa tanto ao positivismo lógico quanto ao realismo, sobretudo em sua versão robusta. Mas, para além desse núcleo comum, existem muitas disputas entre as teorias contemporâneas que fazem uso desse recurso contratualista. De forma geral, a diferença entre as diversas teorias neocontratualistas existentes recairá nas divergências a respeito da concepção que se tem das partes contratantes, das condições da escolha e sobre qual deve ser o objeto central do contrato, teorias estas que podem ser agrupadas em dois modelos centrais, a saber, um hobbesiano (chamado de *contractarianism*) e outro kantiano (chamado de *contractualism*). Os representantes mais expressivos do modelo hobbesiano ou do *contractarianism* são David Gauthier[5], James Buchanan[6] e Jan Narveson[7], enquanto os representantes mais conhecidos do modelo kantiano ou do *contractualism* são John Rawls[8], Jürgen Habermas[9] e Thomas Scanlon[10].

IHU On-Line - Quais são as fundamentais diferenças que se apresentam em relação ao contratualismo?

Denis Coitinho Silveira - Uma diferença normativa importante é que o contratualismo tem por foco refletir sobre a forma de obter a legitimidade do poder político coercitivo e, também, refletir sobre qual seria a base moral do dever de obediência à lei. Isso quer dizer que sua reflexão é eminentemente restrita à filosofia política, uma vez que o importante será pensar o acordo (ou consenso) como o que garantirá a legitimidade do uso coercitivo do poder político e identificar a promessa que se faz em cumprir a lei como a própria base moral do dever de obedecê-la. Por sua vez, as teorias contemporâneas não são reflexões exclusivamente sobre o âmbito político, também abrangendo, na maior parte das vezes, o âmbito da justificação das normas morais. Sendo assim, o neocontratualismo pode ser tomado, também, como uma teoria moral normativa.

Em que pese essa importante diferença normativa, penso que as diferenças mais relevantes se percebem no âmbito metaético. No aspecto ontológico, por exemplo, o neocontratualismo assumirá uma posição antirrealista ou, no limite, de neutralidade ontológica, estando bastante distanciada de modelos realistas como eram as teorias modernas. Também, parece ser o coerentismo em epistemologia moral o modelo de justificação preferido, isso em contraposição ao fundacionismo das teorias clássicas, sendo a coerência entre os juízos morais e políticos com os princípios e demais crenças não morais fundamental para a justificação. Também, as teorias neocontratualistas parecem se constituir em oposição às teorias cognitivistas clássicas, como o representacionalismo ou correspondentismo, de forma que a verdade ou correção da crença estaria apenas baseada na sua correspondência a certos fatos ou a certo estado de coisas.

Veja-se que a ideia central defendida por Gauthier é que a justificação dos atos se dará nesse âmbito prático, em que se é capaz de obter um acordo unânime entre pessoas racionais que escolhem as regras a partir de sua própria interconexão. E, assim, este acordo é tomado como a base da moralidade. O que significa que a melhor escolha a fazer, a escolha racional, é a cooperação mútua. Com isso, o acordo hipotético propicia um teste de justificabilidade de nossas práticas morais existentes[11]. Por sua vez, o argumento central da teoria da justiça de Rawls parece ser o de que, de um ponto de vista social, pode-se chegar a um consenso do que contará como tendo um valor moral público de uma forma independente das crenças privadas de bem, de maneira que se constroem princípios morais políticos a partir dos próprios valores morais reconhecidos socialmente em uma sociedade democrática do tipo contemporânea. Posteriormente à construção, a estratégia se constituirá em testar a validade desses princípios pela coerência com as convicções mo-

5 **David Gauthier** (1932): filósofo canadense conhecido por sua pesquisa em teoria da moralidade e neocontratualismo hobbesiano. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **James McGill Buchanan Jr** (1919-2013): economista e jurista estadunidense, inspirado especialmente pela Escola Austríaca e a Escola de Chicago. Retoma, em sua obra, a explicação da sociedade pelo contrato social, sendo assim considerado um pensador neocontratualista. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **Jan Narveson** (1936): professor emérito de filosofia da Universidade de Waterloo (Canadá). Considerado um anarcocapitalista e contratualista, Narveson é influenciado especialmente por Robert Nozick e David Gauthier. (Nota da **IHU On-Line**)

8 **John Rawls** (1921-2002): filósofo, professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, autor de Uma *teoria da justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 1997), *Liberalismo Politico* (São Paulo: Ática, 2000) e O *Direito dos Povos* (Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001), além de *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000). A **IHU On-Line** número 45, de 02-12-2002, dedicou sua matéria de capa a John Rawls, sob o título *John Rawls: o filósofo da justiça*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon45. Confira, ainda, o primeiro dos **Cadernos IHU Ideias**, intitulado *A teoria da justiça de John Rawls*, de autoria do Prof. Dr. José Nedel e disponível para download em http://bit.ly/ihuid01. (Nota da **IHU On-Line**)

9 **Jürgen Habermas** (1929): filósofo alemão, principal estudioso da segunda geração da Escola de Frankfurt. Herdando as discussões da Escola de Frankfurt, Habermas aponta a ação comunicativa como superação da razão iluminista transformada num novo mito que encobre a dominação burguesa (razão instrumental). Para ele, o logos deve contruir-se pela troca de ideias, opiniões e informações entre os sujeitos históricos estabelecendo o diálogo. Seus estudos voltam-se para o conhecimento e a ética. (Nota da **IHU On-Line**)

10 **Thomas Michael Scanlon** (1940): professor de religião natural e filosofia moral da Universidade de Harvard. Desenvolveu uma versão de contratualismo na linha de Rawls, Kant e Rousseau. (Nota da **IHU On-Line**)

11 GAUTHIER, *Morals by Agreements*, 2007, p. 626. (Nota do entrevistado)

rais reconhecidas socialmente em todos os níveis de generalidade (equilíbrio reflexivo amplo) e com a garantia de estabilidade social e legitimidade política (equilíbrio reflexivo geral ou consenso sobreposto), o que implica pensar a justificação das regras morais dentro de um modelo coerentista e, mesmo, pragmatista, uma vez que a justificação será alcançada por equilíbrio reflexivo pleno[12].

A proposta contratualista de Scanlon não parece diferir desse pressuposto: para saber se uma determinada ação é certa ou errada, basta ver se esse ato pode ser permitido ou proibido a partir de princípios morais socialmente aceitos, ou seja, princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Isso quer dizer que os princípios morais são válidos quando passam no teste da não rejeitabilidade, isto é, quando não são rejeitados razoavelmente pelos outros. Como este modelo contratualista não contará com um nível fundacionista para a justificação, como seria se usasse o critério de bem-estar, por exemplo, um princípio moral será justificado por outros princípios que são considerados como mais fixos, o que demostra que a justificação do critério moral seguirá um modelo holístico de coerentismo, em razão de ele ser justificado por sua coerência com um sistema coerente de crenças, formado pelos critérios morais mais fixos de uma dada sociedade, isto é, pelos valores morais socialmente reconhecidos[13].

IHU On-Line - Quais seriam as principais objeções endereçadas ao neocontratualismo?

Denis Coitinho Silveira - Uma objeção já bastante tradicional ao modelo neocontratualista é a respeito de sua noção de obrigação limitada, o que pode ser demonstrado pelo problema do oportunista (*free-rider*). A questão aqui é: como obrigar o sujeito a seguir as regras que foram acordadas se ele pode querer usufruir do benefício da cooperação sem fazer o esforço correspondente? Dito de outro modo, qual o motivo que nós teríamos para seguir a regra (todo o tempo) se é possível não segui-la, contando que os outros mantenham sua obediência a ela? Veja-se que o oportunista é aquele que lucra com os benefícios sociais sem ele próprio produzir esses benefícios. A pergunta relevante aqui para o contratualismo é: por que os agentes deveriam agir para produzir o benefício social se existem pessoas que não o fazem? Uma forma de responder a essa objeção, ao menos parcialmente, é identificar que as regras são legítimas apenas se elas puderem ser tomadas como vantajosas para as pessoas reais em circunstâncias reais. Assim, mesmo com o caso da possibilidade do oportunista, ainda é vantajoso empreender-se em atividades cooperativas, pois, de outra forma, com a maximização da utilidade, por exemplo, o resultado seria ainda pior.

Com isso, se poderia identificar que o padrão contratualista parece prescindir de uma concepção de motivação moral internalista, de forma ao agente querer subjetivamente cumprir uma determinada regra ou obedecer a uma dada obrigação. Em um modelo da ética das virtudes, ao contrário, o ponto de partida é a própria disposição do agente em seguir certo padrão excelente de comportamento e isso parece faltar em uma concepção contratualista. Mas que tipo de razões são essas? Parecem ser razões externas ao próprio desejo dos agentes e, assim, o neocontratualismo apenas contaria com razões externas para obrigar a ação do sujeito. A questão relevante a ser respondida, então, seria a seguinte: esse modelo realmente obrigaria o agente a cumprir a regra acordada, ou o seu fundamento, por ser externo, não seria muito fraco?

É por essa razão que os neocontratualistas procuraram dar uma resposta a esse problema ressaltando um aspecto internalista para a motivação da ação, isto é, eles procuraram conectar a obrigação da regra a um desejo ou disposição de agir de certa maneira ou de ter certo tipo de caráter. Scanlon, por exemplo, tenta oferecer uma concepção plausível de motivação moral, partindo do desejo do agente em ser capaz de justificar suas ações aos outros sobre os fundamentos que eles poderiam razoavelmente rejeitar, sendo que esse desejo deve ser formado pela educação moral que é mediada socialmente. Da mesma forma, no modelo rawlsiano de contratualismo, temos que os agentes morais devem possuir algumas virtudes sociais, como razoabilidade, civilidade, tolerância. A razoabilidade é a virtude social básica, pois é tomada como uma disposição de propor e cumprir os termos do contrato e a disposição para reconhecer os limites dos juízos e da razão. Por sua vez, a solução encontrada por Gauthier é ressaltar que se alguém realmente deseja promover seu autointeresse, como todos desejam fazer por se ter excelentes razões para tal, então, se deve manter certo caráter moral correto.

Outro problema muito presente na literatura ética contemporânea que reflete sobre as teorias normativas é se seria suficiente o acordo para a determinação do correto ou se isso não seria um tipo de relativismo moral. Sendo o ato correto ou incorreto devido aos critérios morais que são acordados pelos indivíduos, não estaríamos, assim, subsumindo alguma forma de relativismo, uma vez que qualquer ato poderia ser tomado como correto se tal critério acordado o permitir? Não se perderia toda a objetividade da moralidade? Por essa razão, todas as teorias neocontratualistas procuraram esclarecer sob quais circunstâncias essa escolha de normas seria suficiente para garantir a correção do ato.

Em Rawls, nós temos o véu da ignorância sob as circunstâncias da justiça (escassez moderada e senso de justiça) que procura garantir uma situação de imparcialidade ou reciprocidade para a escolha. No contratualismo proposto por Scanlon, a restrição é que as normas escolhidas seriam aquelas que ninguém poderia razoavelmente rejeitar como base para um acordo. Gauthier também defende uma imparcialidade que é requerida para o acordo hipotético, o que impossibilita a arbitrariedade do acordo, afastando-se, por conseguinte, do relativismo moral.

Outro problema evidenciado é que o escopo da comunidade moral parece muito restrito, uma vez que ela seria composta apenas por agentes morais com características de racionalidade e razoabilidade, o que excluiria as crianças, animais não humanos e

12 RAWLS, *A Theory of Justice*, 1999, p. 15-19. (Nota do entrevistado)
13 SCANLON, *What We Owe to Each Other*, 1998, p. 213-218. (Nota do entrevistado)

indivíduos com deficiências mentais e morais. Assim, o modelo contratualista pareceria limitado para defender uma concepção de direitos humanos e mesmo uma concepção de direito dos animais.

IHU On-Line - E em que sentido se pode falar em vantagens desse modelo neocontratualista?

Denis Coitinho Silveira - Uma grande vantagem das éticas neocontratualistas é sua neutralidade ontológica, uma vez que elas não precisam basear a objetividade dos princípios na pressuposição de fatos morais com existência independente das convicções morais dos agentes, pois a moralidade é vista como um conjunto de regras que pessoas racionais e razoáveis concordariam em aceitar para seu benefício mútuo, o que significa que a objetividade dos princípios se dará por seu efeito social. O ponto de partida é a percepção sobre a natureza e funcionamento da sociedade e de suas instituições. Isso já revela o seu afastamento a uma posição ontológica realista, pois não precisará contar com o argumento do fato moral para assegurar a objetividade do princípio ou juízo moral. Por outro lado, também não assume, necessariamente, uma posição antirrealista, pelo menos a que defende a não existência dos fatos morais, uma vez que fará uso de determinados fatos que contarão como razões especificamente no procedimento, e não fora dele.

Outra vantagem dessa teoria normativa é que ela parece fazer uso de uma epistemologia coerentista, pois justifica os critérios morais a partir de uma ordem de coerência com as demais convicções morais, de forma que um critério será justificado por sua coerência com um sistema coerente de crenças, que é o conjunto de crenças reconhecidas socialmente e que garantem a estabilidade social e a legitimidade política. Fica destacado, então, o aspecto da funcionalidade da moralidade. Veja-se que esse modelo pode evitar os principais problemas de teorias fundacionistas, tais como dogmatismo, dualismo, assimetria, solipsismo. O problema epistemológico com que o contratualismo terá de lidar é de se isso não implicará em circularidade, ou, mais especificamente, em circularidade viciosa.

Deixando de lado, agora, as vantagens metaéticas e focando nas vantagens normativas, pode-se apontar que o modelo neocontratualista parece fornecer boas razões que justificam a desobediência civil. Quando pessoas estão em uma situação em que não participam dos benefícios sociais por terem seus direitos negados, elas estão 'como que' liberadas do contrato, uma vez que seu apoio às regras apenas confirmaria sua situação de exclusão, situação essa injusta pela razão de o acordo visar ao benefício recíproco. Note-se que uma concepção neocontratualista pode explicar de maneira suficiente os motivos que determinadas pessoas teriam para não cumprir as regras, dado que estariam excluídas dos benefícios. Essa explicação parece intuitiva e combina muito bem com a forma que nós mesmos concebemos as relações sociais de obrigação.

Outro ganho adicional dessa concepção é que ela parece oferecer uma teoria normativa muito eficiente para resolver os casos em que ocorrem os conflitos de valores morais, tais como os conflitos entre os valores da liberdade e igualdade, ou mesmo entre a fidelidade à promessa e a honestidade, por exemplo. Isso se deve em razão de o neocontratualismo valorizar a consequência de estabilidade social para julgar a correção do ato, isto é, o ato correto será aquele que trouxer estabilidade social. Também, como ele faz uso dos valores morais que são socialmente reconhecidos, já há uma hierarquia dos valores morais que são aprovados socialmente que serão utilizados para a resolução dos conflitos. Veja-se o seguinte caso de dilema moral apresentado por Sartre: um sujeito tem um dilema sobre o seu dever — ou ele deve cuidar da mãe idosa ou deve se engajar na resistência francesa. Ambos os deveres são universais, a saber, cuidar dos pais e lutar pela defesa do país. Como decidir o que fazer?

O exemplo procura apontar para a insuficiência de uma ética kantiana, por exemplo, pois o procedimento do imperativo categórico diria que ambos os deveres deveriam ser cumpridos, pois os dois são universalizáveis e, assim, o sujeito não saberia o que fazer. Em contraposição, com uso do padrão neocontratualista o sujeito pode considerar, para sua deliberação, uma espécie de classificação dos valores que são socialmente aceitos e, também, procurar identificar as consequências do ato, focando especificamente se este traria a estabilidade social ou não. Assim, a escolha para se engajar na resistência francesa e defender o país da invasão alemã surgiria com facilidade.

IHU On-Line - O contratualismo baseia-se em normas racionais que são escolhidas por serem aceitáveis para os indivíduos. Em nossos dias, quais são os limites e possibilidades dessa compreensão levando em consideração o neocontratualismo?

Denis Coitinho Silveira - É importante ter em mente que estamos falando de uma teoria normativa e, dessa forma, seu papel parece estar circunscrito a nos auxiliar em julgar moralmente as ações através de certo tipo de procedimento para avaliar a correção ou incorreção de nossos juízos morais. Vejamos como isso se dá no modelo contratualista de Scanlon. Para ele, um ato é correto se e somente se ele puder ser justificado por princípios que os envolvidos não poderiam razoavelmente rejeitar, isto é, um ato será correto se e somente se ele for justificado aos outros. Com isso já se pode ver que a ideia de justificabilidade é tomada de duas formas, propiciando (i) a base normativa da moralidade do certo e errado e (ii) a caracterização mais geral de seu conteúdo[14].

A proposta contratualista que está sendo apresentada parece clara: para saber se uma determinada ação é certa ou errada, basta ver se esse ato pode ser permitido ou proibido a partir de princípios morais socialmente aceitos, isto é, princípios que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. Isso quer dizer que os princípios morais são válidos quando passam no teste da não rejeitabilidade, isto é, quando não são rejeitados razoavelmente pelos outros. Vejam-se os princípios de ajuda mútua, fidelidade

14 SCANLON, *What We Owe to Each Other*, 1998, p. 189. (Nota do entrevistado)

à promessa e liberdade de expressão. Eles passariam no teste da não rejeitabilidade porque são razoáveis, dado a cultura pública das sociedades contemporâneas.

Isso mostra um importante aspecto desse contratualismo que é a relevância do ponto de vista dos outros, o que implicará em tomar a justificação como um reconhecimento social. Como se tem o objetivo de encontrar e agir a partir de princípios que ninguém similarmente motivado poderia razoavelmente rejeitar, isso nos leva a tomar os interesses das outras pessoas em conta na decisão de quais princípios seguir. O que Scanlon defende é que nós temos razões para considerar os outros pontos de vista para a escolha dos princípios. Isso revela um modelo coerentista de justificação, uma vez que se tomarão como critério normativo os valores socialmente assumidos. Mais uma vez o esquema será o de justificar nossas ações aos outros sob razões que eles não poderiam razoavelmente rejeitar[15].

IHU On-Line - Em contraposição ao contratualismo, como podemos compreender as posições morais antirrealistas, como niilismo, subjetivismo, relativismo e positivismo, que procuraram ressaltar a impossibilidade de uma moralidade objetiva considerando a inexistência de fatos morais?

Denis Coitinho Silveira - Creio que as teorias neocontratualistas se encontrem em uma posição intermediária entre o antirrealismo e o realismo, uma vez que não partirão de fatos morais tomados como independentes, mas, nem por isso, tomarão os juízos morais como puramente subjetivos. Vejamos, primeiro, a diferença entre essas duas posições ontológicas.

Os antirrealistas em filosofia moral rejeitam a ideia de que existam fatos morais, refutando a tese de que eles possam existir independentemente das crenças morais dos indivíduos. Alguns antirrealistas reconhecem que, quando se pensa em termos morais, se está comprometido de alguma maneira com fatos morais. Eles afirmam que o pensamento e a prática moral apenas fazem sentido se tomados em relação a estes fatos. Mas ressaltam que esta pressuposição é falsa ou que nossa prática moral comum é construída sobre um erro. Estes são caracterizados como teóricos do erro (*error theorists*), afirmando que o erro é a suposição de que existam fatos morais. O teórico do erro mais conhecido é John Mackie[16]. Outros, entretanto, rejeitam a ideia de que o pensamento e a prática moral pressupõem realmente a existência de fatos morais. Refutam a ideia de que, ao fazermos juízos morais, estaríamos expressando crenças que poderiam ser verdadeiras ou falsas à luz destes fatos morais.

Esta é claramente uma posição não cognitivista que afirma que os juízos morais são expressões de sentimentos, emoções ou que oferecem prescrições universais, uma vez que a linguagem moral não comporta nenhum conteúdo cognitivo. Teorias não cognitivistas bastante conhecidas são o emotivismo (Stenvenson[17]), o expressivismo (Blackburn[18]) e o prescritivismo (Hare[19]), por exemplo. Outros antirrealistas, ainda, são críticos do pensamento moral. Alguns sugerem que a moralidade não é nada mais do que um mito introduzido para tornar as pessoas dóceis para serem comandadas. Outros veem isto como uma versão extrema e perigosa de nossa tendência natural para submeter o outro a nossa própria vontade. O niilismo e o relativismo são expressões já tradicionais desse ponto de vista.

Por outro lado, o realismo moral parte da premissa fundamental de que o fato moral é a base do juízo moral, sendo sua condição de verdade em razão de sua independência. Mas qual é a natureza destes fatos morais? Alguns realistas afirmam que estes fatos são apenas um tipo de fato natural (Boyd[20]), enquanto outros afirmam que eles são normativos (Shafer-Landau[21]) ou, até mesmo, supernaturais, isto é, divinos (Quinn[22]). E, também, como é possível a descoberta destes fatos morais? Alguns realistas ressaltam que eles são descobertos por uma investigação empírica, enquanto outros veem a intuição racional ou a inspiração divina como fundamental para o conhecimento moral. E, ainda, alguns realistas acreditam que os fatos morais são independentes da estrutura da consciência humana; outros reconhecem que os fatos morais são dependentes da reflexão humana ou prática social.

Já apontei anteriormente que as éticas neocontratualistas parecem defender uma posição antirrealista ou de neutralidade ontológica, uma vez que elas não precisam fundamentar a objetividade dos juízos e princípios na pressuposição de fatos morais com existência independente da estrutura mental dos agentes, pois a moralidade é vista como um conjunto de regras que pessoas racionais e razoáveis concordariam em aceitar para seu benefício mútuo, o que significa que a objetividade dos princípios se dará, também, por sua funcionalidade.

Por exemplo, o construtivismo político de Rawls faz uso de uma justificação moral em um âmbito público, isto é, está comprometido em estabe-

15 SCANLON, *What We Owe to Each Other*, 1998, p. 197-206. (Nota do entrevistado)

16 **John Leslie Mackie ou J. L. Mackie** (1917-1981): filósofo australiano, conhecido por suas contribuições para a teoria do erro, metaética e ceticismo moral. Colaborou ainda para a filosofia da religião, metafísica e filosofia da linguagem. Entre seus livros mais conhecidos, destaca-se *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Westminster: Penguin Book, 1991). (Nota da **IHU On-Line**)

17 **Charles Leslie Stevenson** (1908-1979): filósofo analítico americano, conhecido por seus trabalhos em ética e estética. Ofereceu a mais sofisticada defesa do emotivismo no período pós-guerra. (Nota da **IHU On-Line**)

18 **Simon Blackburn** (1944): filósofo britânico reconhecido por seus trabalhos em quasi-realismo e para popularizar a filosofia. Como vice-presidente da British Humanist Association, discutiu a existência de Deus, declarando-se um infiel, e não ateu. (Nota da **IHU On-Line**)

19 **Richard Mervyn Hare** (1919-2002): filósofo da moral, inglês, conhecido pelo desenvolvimento do prescritivismo como teoria metaética. Acreditava que características formais do discurso moral poderiam ser utilizadas para evidenciar que a compreensão moral correta leva a maioria dos agentes para um tipo de utilitarismo preferencial. (Nota da **IHU On-Line**)

20 **Richard Newell Boyd** (1942-1970): filósofo americano defensor do realismo científico e do ramo naturalista do realismo moral. (Nota da **IHU On-Line**)

21 **Russ Shafer-Landau** (1963): professor de Filosofia da University of Wisconsin-Madison. É defensor do realismo moral não naturalista. (Nota da **IHU On-Line**)

22 **Philip L. Quinn** (1940-2004): filósofo e teólogo americano, tem seu trabalho voltado para a filosofia da religião. (Nota da **IHU On-Line**)

lecer uma orientação normativa para os juízos e princípios morais a partir do contrato, recusando tanto a posição realista forte (naturalista ou supernaturalista) como a posição antirrealista compreendida como não cognitivista, cética, emotivista ou expressivista. Assim, contrapõe-se à visão moral que afirma a impossibilidade de justificação dos juízos morais em razão de sua subjetividade ligada às emoções, com a defesa da objetividade desses juízos a partir da capacidade das pessoas de serem mais ou menos razoáveis, bem como subsumindo alguns valores públicos substanciais para recusar o subjetivismo e o relativismo moral. Adota um modelo coerentista e pragmatista de justificação, em que o significado dos enunciados morais será determinado por seu uso, isto é, será compreendido no seu contexto e por sua coerência dentro do sistema que toma como referência de objetividade um ponto de vista social para a construção dos princípios e justificação dos juízos morais.

Para o construtivismo político, um juízo moral é correto se for razoável, e isto implica ser aceitável por todos procedimentalmente. Dito de outro modo, implica ser coerente com os princípios morais que são construídos a partir de um sistema coerente de crenças, isto é, a partir das ideias de sociedade cooperativa e cidadãos morais de uma sociedade democrática. O ponto de vista objetivo é o das partes como representantes de cidadãos iguais e livres, sendo que o critério mutuamente reconhecido é possibilitado pelo acordo mediante o exercício das faculdades de julgamento, ou seja, é dado pelo reconhecimento, e não pela descoberta. Assim, os agentes morais devem possuir as faculdades intelectuais e morais num grau suficiente que possibilite fazer parte do empreendimento cooperativo, o que conduz a uma base pública compartilhada de justificação.

Desse modo, afirma a objetividade da razão prática como independente de uma concepção causal de conhecimento, sendo uma concepção autossustentada de justiça política. Sua compreensão de objetividade não toma por base um fundamento científico ou natural, no qual se deduziriam os princípios. Pode aceitar, com Kant, a existência de diferentes concepções de objetividade próprias à razão teórica e à razão prática; entretanto, não deriva uma objetividade forte do ponto de vista da razão prática (recurso transcendental), defendendo a possibilidade da construção de princípios de justiça que especifiquem a concepção dos objetos produzidos e, dessa forma, guiem a conduta pública pela razão prática[23].

IHU On-Line - Quais são as características centrais do modelo ético (neo)contratualista?

Denis Coitinho Silveira - Gostaria de ressaltar duas características que vejo como fundamentais do modelo neocontratualista, a saber: (i) que a cooperação é melhor que a competição para assegurar o autointeresse e (ii) que a razoabilidade é condição necessária e suficiente para assegurar o consenso.

Vejamos a primeira característica. O neocontratualismo aposta na racionalidade do indivíduo, uma vez que pressupõe que se formos racionais concordaremos que o correto a fazer é limitar o nosso autointeresse e cooperar com os outros. Quer dizer, é a cooperação e não a competição a resposta racional para assegurar o autointeresse, como bem mostra o experimento mental conhecido por 'Dilema do Prisioneiro'. A ideia central por trás desse experimento é a de que para se competir em um cenário de escassez de recursos, a melhor conduta é a cooperação para se garantir o autointeresse de conseguir parte desses recursos. Veja-se a situação de dois ladrões, Alexandre (A) e Bernardo (B), que são presos e mantidos em selas separadas. Sendo racionais, A e B possuem um pacto de manter silêncio se forem presos, o que pode garantir a segurança de ambos.

Após a captura, a promotoria diz a ambos a mesma coisa: se você mantiver sua promessa ao seu parceiro e ele o trair, você pegará 10 anos de prisão, enquanto ele sairá com apenas um ano. Se você quebrar a promessa e falar, enquanto o outro mantiver silêncio, você será sentenciado a apenas um ano, enquanto ele pegará 10 anos de prisão. Se os dois ficarem calados, cada um pegará dois anos. Mas se os dois confessarem, cada um pegará cinco anos de prisão. Dado que ambos sabem a respeito desses vários resultados possíveis e ambos querem minimizar seu tempo de prisão, a questão é: qual é a escolha racional a se fazer nessa situação? Manter silêncio é a estratégia cooperativa, uma vez que a promessa será cumprida e se confiará que o outro manterá a promessa.

Por outro lado, confessar é a estratégia competitiva, uma vez que é uma traição ao que foi acordado, não havendo confiança recíproca. Dadas essas circunstâncias, qual seria a estratégia racional a seguir, isto é, a estratégia autointeressada? Provavelmente seria confessar, pois uma vez mantido o silêncio e o outro confessando, a pena alcançada seria a maior, a saber, 10 anos. Mesmo ambos confessando, o que seria o mais provável, ambos pegarão apenas cinco e não 10 anos, sendo que há uma chance de se sair livre com apenas um ano de pena se o parceiro permanecer em silêncio.

O que isso revela? Que esse resultado não é o melhor, pois se tivesse sido adotada uma atitude cooperativa, ambos receberiam apenas dois anos de pena. Por que será, então, que não haveria cooperação entre os competidores? Provavelmente em razão do risco de o outro não cumprir a promessa, isto é, não cumprir sua parte no acordo, seguindo as regras estipuladas. Assim, o melhor resultado é alcançado por cooperação ao invés de uma maximização da utilidade esperada. O dilema mostra como é vantajoso para cada um entrar em atividades cooperativas e seguir determinadas regras, isso em alternativa a cada um perseguir seu interesse isoladamente[24].

Passemos para a segunda característica. A importância da razoabilidade se destaca claramente na teoria da justiça como equidade, de John Rawls, por exemplo. Veja-se que o que essa teoria normativa exige do sujeito moral será uma disposição de propor e cumprir os termos equitativos de cooperação e, também, uma disposição para reconhecer os limites da razão em justificar arquimedianamente

23 Ver RAWLS, *Political Liberalism*, 1996, p. 112-118. (Nota do entrevistado)

24 Ver GAUTHIER, *Morals by Agreements*, 1986, p. 79-80. (Nota do entrevistado)

os juízos morais proferidos pelos indivíduos, isto é, ela exigirá o reconhecimento da sobrecarga da razão, o que é outra forma de dizer que ela exigirá que o sujeito moral seja razoável.

Mas o que isso representa? Que o sujeito deve se dispor a partir da ideia de sociedade equitativa para o estabelecimento do critério moral público, porque já faz uso da ideia de reciprocidade, e se dispor a reconhecer o fato do pluralismo razoável e o fato da opressão, que é igual a reconhecer a existência de várias convicções morais sobre o bem em sociedades complexas contemporâneas como uma característica permanente e que a única forma de alcançar uma unidade moral absoluta seria pelo uso da força do Estado para obrigar todos os sujeitos a aceitar uma mesma concepção de bem.

Esse parece ser um posicionamento de aceitação da falibilidade humana em alcançar a justificação de suas crenças morais e, por isso, não exigirá do sujeito moral o conhecimento do critério último de justificação, isto é, sua verdade; desse modo, a razão é deflacionada no sentido de que ela terá uma capacidade limitada para alcançar a justificação. Importante notar que, por ser uma disposição, a ação razoável ou a razoabilidade está sendo tomada como uma virtude necessária ao agente moral para sua deliberação, pois exigirá do agente uma disposição moral de agir a partir do critério de reciprocidade e uma disposição intelectual de reconhecimento da limitação racional[25].

IHU On-Line - Gostaria de acrescentar algum aspecto não questionado?

Denis Coitinho Silveira - Sim. Penso que o modelo neocontratualista pode contribuir significativamente com o debate a respeito da responsabilidade moral, com a defesa de uma posição compatibilista. Creio que ele possa fazer uso de uma concepção de responsabilidade moral que não esteja fundada na liberdade ontológica do agente, isto é, que não se baseia na defesa da liberdade da ação de um ponto de vista metafísico, do ponto de vista do livre-arbítrio. Isso resultaria em ter de provar a falsidade do determinismo, além da necessidade de assumir uma tarefa mais complexa, a saber, provar a verdade da tese indeterminista, o que significaria ter de provar a existência da liberdade como um fato. Antes, faz uso de uma concepção de responsabilidade moral razoável, compreendendo a responsabilidade do agente na possibilidade de o indivíduo deliberar de certa forma, e isso em estreita harmonia com os deveres que seriam assumidos socialmente, o que geraria direitos que são políticos. Assim, a estratégia será olhar para a liberdade não de uma forma metafísica, mas tomar a responsabilidade como uma prática social, partindo das relações entre as pessoas que atribuem responsabilidades umas às outras, isto é, que fazem exigências recíprocas. Dessa forma, a responsabilidade se encontraria em um âmbito que é também político e jurídico, preferencialmente a um universo que seria puramente moral.

Vejamos, por exemplo, a concepção de responsabilidade defendida por Thomas Scanlon. Ele propõe uma compatibilidade da tese causal com a responsabilidade moral, de forma a poder explicar os deveres comuns que são escolhidos de uma forma não determinística. Isto quer dizer que mesmo o determinismo sendo verdadeiro, a responsabilidade moral ainda é possível, pois se baseia na escolha do sujeito sobre os deveres comuns, escolha essa que não é determinada por leis causais. Scanlon procura mostrar que o valor da escolha não é meramente instrumental, mas também é representativo e simbólico. Mais importante, que esses valores da escolha (preditivo, representativo e simbólico) podem ser usados de fundamento para a rejeição razoável de um princípio[26].

Scanlon parece utilizar um argumento compatibilista semelhante ao de Peter Strawson[27], uma vez que, mesmo o determinismo sendo verdadeiro, ele não anularia o valor instrumental, representativo e simbólico de nossas escolhas, da mesma forma que, para Strawson, a verdade do determinismo não anularia a atribuição pragmática de liberdade que é assegurada pelas atitudes reativas. Esse argumento compatibilista pode ser apresentado da seguinte forma:

- Para uma pessoa ser responsável por uma ação, esta deve ser realizada a partir de uma escolha do sujeito;
- Mesmo a tese do determinismo sendo verdadeira, ela não anula o valor instrumental, representativo e simbólico da escolha;
- Logo, as pessoas são responsáveis por suas ações.

Mas, observemos mais detalhadamente o papel que o valor da escolha desempenha em determinar quais princípios são razoáveis rejeitar. Scanlon explica o papel da escolha na justificação dos princípios morais apelando às razões que temos para querer os resultados os quais dependem da forma que respondemos quando apresentados às alternativas, fazendo referência a um ilustrativo exemplo.

Veja-se o caso de alguém que, apesar de todos os avisos das forças-tarefas públicas a respeito da remoção de lixo radioativo de uma área residencial, sai para caminhar sem levar em conta o que está ocorrendo. Essa pessoa terá responsabilidade substantiva pelo seu próprio dano. E isso parece ser assim porque ela poderia escolher entre as alternativas colocadas, estando em uma boa posição para avaliar os possíveis resultados. Disso resulta, a meu ver, uma concepção de punição bastante correta, pois ela é tomada como uma penalidade infligida àquele que agiu de forma errada, podendo se dar por multa ou perda de liberdade, mas não é tomada como uma condenação total. E isso é assim porque ele parece estar defendendo uma concepção de censura que é apenas legal, e não moral no sentido absoluto[28].

25 Ver RAWLS, *Political Liberalism*, 1996, p. 54. (Nota do entrevistado)

26 SCANLON, *What We Owe to Each Other*, 1998, p. 251-255. (Nota do entrevistado)

27 **Peter Frederick Strawson** (1919-2006): filósofo associado com movimento da filosofia da linguagem, dentro da filosofia analítica. Tornou-se conhecido com o seu artigo "On Referring" (1950), uma crítica a Bertrand Russell e sua teoria das descrições definidas, além da reconstrução analítica dos argumentos de Immanuel Kant na *Crítica da Razão Pura*, e pela defesa de uma reabilitação da metafísica como disciplina filosófica, especialmente no seu livro *Individuals*, no qual delineia e fornece uma amostra de emprego de seu projeto de metafísica descritiva. (Nota da **IHU On-Line**)

28 Ver SCANLON, *What We Owe to Each Other*, 1998, p. 256-267. (Nota do entrevistado)

O que devemos uns aos outros?

Thomas Scanlon, autor de *What we owe to each other*, explora as relações de responsabilidade socialmente construídas que implicam nas ações de um agente

Por Márcia Junges e Andriolli Costa / Tradução: Moisés Sbardelotto

Coagida por um assaltante armado, uma atendente de banco poderia ser responsabilizada pelo prejuízo financeiro da instituição? Ou ainda, qual o tipo de responsabilidade desta personagem hipotética sobre o papel que exerceu no crime em questão? E quais as relações que construímos em nossa sociedade para compreender as responsabilidades que temos uns com os outros? Essa é a discussão que o filósofo e escritor Thomas Scanlon, um dos grandes nomes do neocontratualismo contemporâneo, apresenta nesta entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**.

De acordo com o professor Thomas Scalon, considerando os casos acima citados, a questão da voluntariedade dos agentes não é central para qualquer tipo de responsabilidade. Segundo ele, "o necessário é que a ação de fato reflita as atitudes do agente." Para o filósofo, o entendimento dessa questão passa por compreendermos as diferenças entre a responsabilidade moral e a substantiva (imputável – que é passível de punição legal), a suposta autonomia do sujeito contemporâneo e as contribuições de John Rawls, Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau para o debate acerca do contratualismo.

Thomas M. Scanlon Jr. é professor de Religião Natural, Filosofia Moral e Política Civil da Universidade de Harvard. Graduou-se em Filosofia em Princeton e obteve doutorado em Harvard. Seus estudos iniciais dedicavam-se à lógica matemática, mas o grosso de sua produção voltou-se para a filosofia moral e política. Scanlon é autor de *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1998), T*he Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame* (Cambridge: Belknap Press, 2008) e, da obra lançada este ano, *Being Realistic about Reasons* (Oxford University Press, 2014).

Confira a entrevista.

IHU On-Line - O que é responsabilidade substantiva e responsabilidade por imputabilidade?

Thomas Scanlon – Condições de responsabilidade são as condições necessárias para que a ação ou a atitude de um agente tenha certas consequências morais. Um tipo de consequência é tornar apropriadas certas reações morais positivas ou negativas à pessoa, tais como culpa, ressentimento, louvor ou gratidão. Outro tipo de consequência moral é uma mudança nas obrigações da pessoa para com os outros, ou dos outros para com ela. Por exemplo, se eu sou responsável por prejudicar outra pessoa, então posso ter a obrigação de compensar essa mesma pessoa. Se eu sou responsável por uma perda para mim mesmo, pode significar que tenho menos direito de reivindicação contra os outros para que me ajudem a lidar com isso. Chamarei as questões de responsabilidade desses dois tipos de *responsabilidade moral* e *responsabilidade substantiva*, respectivamente.

Em cada caso, identificar quais são as condições de responsabilidade é uma questão moral de primeira ordem sobre o que é necessário para que as consequências morais relevantes aconteçam. A resposta a essa pergunta dependerá, portanto, exatamente de quais consequências serão tomadas. No caso que acabei de chamar de responsabilidade moral, a consequência é tomar certas "atitudes reativas" em direção ao agente, incluindo atitudes como ressentimento e indignação, famosamente enfatizadas por P. F. Strawson[1]. Mas também, creio eu, incluem certas mudanças na compreensão da pessoa de sua relação com o agente e em suas intenções sobre como agir em relação a ele, que incluem a perda de confiança, da vontade de ajudar ou de tornar-se amigo da pessoa[2].

Acredito que essas atitudes reativas podem ser tomadas de modo apropriado *simplesmente* pelo fato de que o agente tem certas atitudes em relação aos outros, como a falta de preocupação adequada com os interesses deles. A questão da responsabilidade moral de um agente por uma ação (a

1 **Peter Frederick Strawson** (1919-2006): filósofo associado com movimento da filosofia da linguagem, dentro da filosofia analítica. Tornou-se conhecido com o seu artigo "On Referring" (1950), uma crítica a Bertrand Russell e sua teoria das descrições definidas, além da reconstrução analítica dos argumentos de Immanuel Kant na *Crítica da Razão Pura*, e pela defesa de uma reabilitação da metafísica como disciplina filosófica, especialmente no seu livro *Individuals*, no qual delineia e fornece uma amostra de emprego de seu projeto de metafísica descritiva. (Nota da **IHU On-Line**)

2 Argumento isso no capítulo 4 do meu livro *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Londres: Belknap Press, 2010. (Nota do entrevistado)

questão de saber se essa ação gera culpa ou outras reações apropriadas), portanto, resume-se a saber se esta ação mostra o agente tendo tais atitudes defeituosas. Isso poderia ser posto como a questão de saber se tais atitudes são *atribuíveis* ao agente com base nessa ação, e é por isso que, em *What We Owe to Each Other*, eu usei o termo "responsabilidade como imputabilidade" [*"responsibility as attributability"*] para me referir a essa forma de responsabilidade. Apesar de ter mencionado apenas atitudes reativas "negativas", como culpa e ressentimento, acredito que as mesmas condições de responsabilidade moral se aplicam no caso de reações positivas, como a gratidão. A gratidão é apropriada apenas no caso de a ação do agente mostrar um nível particularmente elevado de preocupação para com a outra pessoa e um desejo de beneficiá-la.

Esta visão da responsabilidade leva-me a dizer – o que pode parecer surpreendente – que na maioria dos casos a coerção *não* enfraquece a responsabilidade moral. A atendente do banco que diante de uma ameaça crível entrega o dinheiro da gaveta é responsável por fazê-lo, mas ela pode merecer a gratidão ou mesmo uma recomendação especial por lidar com a situação com tanta calma. Isto se deve ao fato de que as atitudes que são atribuíveis a ela, com base em sua ação, podem ser louváveis. A coerção revela que a atendente não deve ser censurada, pois tal ação alterou os motivos pelos quais ela entregaria o dinheiro. Isto, no entanto, não faz desta uma ação pela qual ela não seja responsável. Ela ainda é devidamente elogiada ou culpada – no caso, elogiada – pelas atitudes atribuídas a sua base de ação.

Também é verdade, no entanto, que a entrega do dinheiro ao ladrão pela atendente do banco não tem a consequência moral de fazer o dinheiro ser *dele*. Se tivesse esta consequência, seria uma questão de responsabilidade substantiva. Tal consequência não existe, pois acontece de forma não livre, isto é, sob coerção. Assim, poderíamos dizer que a falta de liberdade do tipo envolvido na coerção enfraquece a responsabilidade substantiva, mas não a responsabilidade moral (responsabilidade como imputabilidade). Isso é correto no caso em questão, mas seria um erro generalizar e dizer que os tipos de consequências morais envolvidos na responsabilidade substantiva – transferência de propriedade, consentimento, renúncia a um direito, etc. – fluem somente a partir de ações que são voluntárias ou expressam a livre escolha do agente. O que eu faço, ou deixo de fazer, pode ter consequências desse tipo, mesmo quando isso não reflete qualquer escolha consciente de minha parte.

Se eu comprar entradas de teatro pela internet – e uma condição para a venda é que eu tenho de buscá-las ao menos 30 minutos antes da hora do início do espetáculo – então eu perco qualquer pretensão de possuir as entradas se eu não conseguir fazer isso, mesmo que o meu fracasso seja resultado de uma pura intenção ausente, ao invés de qualquer escolha ou decisão, e mesmo que eu não tenha percebido essa condição quando cliquei em "comprar entradas". Para que a minha falha ao pegar as entradas tenha essa consequência é suficiente que o teatro, ou a agência de reservas, tenha feito o máximo que podia ser obrigado a fazer para me deixar ciente dessa condição. Não importa se eu, de fato, notei essa condição e "livremente escolhi" ignorá-la. Se eu notei ou não, o resultado é que eu sou "responsável" e não posso me queixar.

IHU On-Line - Quais são os nexos e distanciamentos entre ambos os tipos de responsabilidade?

Thomas Scanlon – Pode parecer natural dizer que o que as duas formas têm em comum é que uma pessoa somente é responsável por alguma coisa, em ambos os sentidos, se estiver sob o seu controle voluntário. No entanto, no meu ponto de vista isso é falso. A voluntariedade pode desempenhar um papel nas condições de responsabilidade de ambos os tipos em alguns casos, mas não é central para qualquer forma de responsabilidade. Como o caso da atendente do banco indica, se uma ação foi voluntária (não coagida) ela tem um papel na determinação de quais atitudes são imputáveis ao agente, mas para que um agente seja responsável por uma ação não é necessário que esta seja realizada livremente ou que as atitudes que reflita estejam sob o controle voluntário do agente. O necessário é que a ação de fato reflita as atitudes do agente. No caso de responsabilidade substantiva, o que importa é a qualidade das condições em que o agente *teve a oportunidade* de escolher para incorrer em uma consequência ou não. Como o caso das entradas de teatro mostra, não é necessário que o agente realmente tenha feito tal escolha.

IHU On-Line – Em que sentido esses tipos de responsabilidade tensionam a autonomia do sujeito contemporâneo?

Thomas Scanlon – Eu sou bastante desconfiado do termo "autonomia", porque ele pode ser entendido de muitas maneiras diferentes. É particularmente importante evitar essa ambiguidade, porque o termo parece creditar um nível elevado de importância àquilo que ele designa. Prefiro falar simplesmente em termos de "escolha", "valor da escolha" e de ser "receptivo às razões". Se autônomo é entendido simplesmente como o fato de ter a capacidade de agir em resposta às razões que um indivíduo tem, então a autonomia é pressuposta por ambas as formas de responsabilidade que descrevi. As condições de responsabilidade como a imputabilidade surgem a partir da preocupação dos outros com as atitudes de um agente em relação a eles, em particular com as considerações que um agente vê como razões para tratá-los de uma forma ou de outra. Isso não seria uma preocupação se o agente em questão não fosse capaz de agir por razões. As condições da responsabilidade substantiva, por outro lado, surgem das razões que um agente tem para querer que o que aconteça com ele ou ela — em particular, que obrigações ele ou ela tem para com os outros – dependam de como ele ou ela responde quando confrontado com alternativas sob as condições apropriadas. Isso depende, por sua vez, do grau em que, nessas condições, o agente estará respondendo ao que ele ou ela considera como as razões que favorecem uma alternativa ou outra e, portanto, do fato de que o agente é "autônomo" no sentido que acabamos de definir, ou seja, capaz de agir por razões.

IHU On-Line – Quais são os nexos principais entre a responsabilidade e o valor da escolha?

Thomas Scanlon – Por valor de escolha, eu me refiro às razões que os indivíduos têm de querer o que acontece com eles, e quais são as suas obri-

gações para com os outros, ser sensível à forma como eles respondem quando lhes é "dada a escolha" sob certas condições. Essas razões podem ser instrumentais. Eu quero que a comida que me é servida em um restaurante dependa de como eu respondo quando olho para o cardápio, porque considero que isso torna mais provável que eu vá gostar do que é servido. Mas nem todas as razões para querer ter uma escolha são instrumentais. Eu quero escolher o presente de aniversário que dou para a minha esposa, porque quero que o presente expresse meus sentimentos por ela, mesmo que ela possa desfrutar melhor de um presente escolhido por um comprador profissional. Da mesma forma, eu tenho pelo menos *uma* razão para querer que a decoração da minha casa expresse o meu gosto particular, mesmo que eu possa gostar de algo que um decorador escolheria para mim.

O valor da opção é variável, dependendo do motivo da escolha e das condições em que estas se apresentem. O valor instrumental de ter uma escolha é prejudicado se as condições em que se deve escolher são aquelas em que não se tem informações relevantes, ou se houver intimidação. Além disso, o valor de ter uma escolha pode ser negativo, como, por exemplo, o valor da escolha de Sofia, apresentado no famoso romance de William Styron[3]. Se um de seus filhos deve viver e um deles deve morrer, ela tem razão para querer que o resultado não reflita a sua escolha. Finalmente, o valor da escolha não depende de termos livre-arbítrio, mas apenas de termos a capacidade de optar por uma alternativa ou outra em função das razões que nós enxergamos ter, mesmo que nosso exercício dessa capacidade seja determinado por causas externas.

Dado o valor da escolha, os indivíduos têm razões para querer que as normas especifiquem como os outros podem tratá-los e as suas obrigações para com os outros de ser sensíveis à maneira como eles respondem quando apresentados com opções sob diferentes condições e, portanto, sobre as suas oportunidades para responder dessa maneira. Assim, por exemplo, eles têm razão quando querem ser capazes de moldar as suas obrigações para com os outros fazendo promessas, mas também têm razões para querer que essas promessas sejam obrigatórias somente se elas foram feitas em um âmbito adequadamente de boas condições — quando eles não estão sendo enganados ou coagidos, por exemplo. E mesmo no caso de "opções" que eles preferem não ter de forma alguma — como a possibilidade de ser prejudicado por alguma condição perigosa no seu bairro —, se devem estar sujeitos a esses riscos, eles têm uma boa razão para insistir em normas que exijam, daqueles que criam esses riscos, a emissão de avisos. Isso porque ter a oportunidade de evitar danos ao fazer uma escolha apropriada é uma forma importante de proteção contra o sofrimento. Eu, portanto, acredito que, dentro de um quadro contratualista, a importância que as normas morais válidas atribuem à escolha e a ter uma oportunidade de escolher é inteiramente explicada pela variável "valor de escolha".

Há, é claro, a questão de até onde os outros devem ir para ter certeza de que suas advertências são compreendidas, bem como até que ponto deve-se ir ao fornecimento de outras salvaguardas contra eles. As normas que especificam isso são determinadas pelo equilíbrio das razões que as pessoas têm para evitar certa perda e as razões que os outros têm para não arcar com o ônus de lhes oferecer proteção adicional contra essas perdas. No caso das entradas de teatro, essas seriam as razões dos donos de cinema e agências de reserva para evitar o custo do envio de novos lembretes e evitar ficar com entradas não vendidas. Somente quando os outros já "fizeram o suficiente" para me proteger contra a perda é que se pode dizer que, se eu sofrer a perda, ela é "minha responsabilidade".

Aqui, então, reside uma diferença central entre as reivindicações de responsabilidade substantiva e as reivindicações de responsabilidade moral, ou "responsabilidade como imputabilidade". Uma alegação de que um agente é moralmente responsável por uma determinada ação é uma alegação sobre as atitudes que tal ação mostra que o agente tem. Uma alegação de que uma pessoa é substancialmente responsável por um determinado resultado é uma alegação de que *outros* a colocaram em uma posição boa o suficiente para determinar, por sua resposta, se esse resultado irá ocorrer.

Essa distinção tem implicações políticas importantes. Costuma-se dizer que, pelo menos, muitas pessoas pobres não têm nenhuma queixa legítima contra a pobreza, porque esta é resultado do fato de elas serem preguiçosas e não terem uma boa "ética de trabalho". Isso é, simultaneamente, uma crítica moral dessas pessoas pobres e – como se isso se seguisse disto – a alegação de que sua situação econômica é justificada. Na visão que estou propondo, no entanto, essas duas afirmações são bastante distintas. A alegação de que os pobres são substancialmente responsáveis por seu destino repousa, a meu ver, em uma alegação de que as condições em que eles tomaram as suas decisões sobre o quanto trabalhar e desenvolveram as atitudes refletidas nessas decisões eram "boas o bastante" que eles não têm nenhuma queixa contra o fato de estar nessas condições. Isso não é resolvido por quaisquer atitudes em relação ao trabalho que de fato tenham. É concebível que algumas pessoas pobres possam ter atitudes em relação ao trabalho que sejam sujeitas a críticas. Mas isso por si só não indicaria que é "sua própria responsabilidade" elas serem pobres. Isso só pode mostrar que elas nasceram em condições que são injustificáveis, em parte porque estas levam à formação de tais atitudes.

Observe, mais uma vez, que eu não estou dizendo que essas pessoas não são responsáveis pelos resultados de suas escolhas, porque essas escolhas resultam de condições externas, sobre as quais elas não têm controle. O ponto é, sim, que o fato de que um resultado obtido pela escolha de uma pessoa faz desse resultado legítimo (faz dele algo que ele ou ela é substancialmente responsável) somente se as condições nas quais essa escolha foi feita eram suficientemente boas. Mesmo as escolhas que fazemos sob as melhores condições podem ser causadas por fatores externos sobre os quais não temos controle (eu suspeito que isso seja verdade para todas as nossas escolhas). Mas, em meu ponto de vista, esse fato não prejudicará a responsabilidade substantiva ou a responsabilidade moral sobre o assunto.

3 **William Clark Styron, Jr.** (1925-2006): escritor e ensaísta estadunidense, é conhecido principalmente por seu romance *A Escolha de Sofia* (São Paulo: Geração Editorial, 2010), que também foi adaptado para o cinema. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line – Qual é a estrutura geral do modelo contratualista, conforme aborda *em What we owe to each other*?

Thomas Scanlon – A ideia central da teoria moral que eu chamo de contratualismo é que a "correção" ou "incorreção" de uma ação é determinada pelo equilíbrio das razões que os indivíduos em diferentes posições têm para favorecer ou rejeitar uma norma que permitiria tal ação. Assim, por exemplo, se é permitido quebrar um contrato sob determinadas condições, isso depende de quais são as razões daqueles que se encontram na posição de contratados para querer uma norma que não exigiria o cumprimento sob tais condições, e quais as razões daqueles que estão na posição de contratantes para rejeitar uma norma que seja leniente dessa forma. Seria errado quebrar esse contrato se fosse razoável para alguém na posição de contratado rejeitar uma norma permitindo isso, mesmo tendo em conta as razões do outro lado.

Essa explicação da moral está em contraste com visões "intuicionistas", que sustentam que há apenas algumas verdades sobre o certo e o errado, as quais somos capazes de discernir se pensarmos sobre o assunto com cuidado, mesmo que não haja nenhum relato sistemático do que esse pensamento envolve. Também está em contraste com visões "consequencialistas", que sustentam que há uma explicação mais sistemática, que consiste em decidir qual ação, ou que norma, levaria a melhores consequências em geral. O que é especial sobre o contratualismo é a sua forma "individualista" da justificação: a maneira que ele considera o certo e o errado depende do equilíbrio entre as reivindicações dos indivíduos.

IHU On-Line – Qual é a importância do contratualismo tendo como horizonte o estabelecimento da Declaração Universal dos Direitos Humanos? Nesse sentido, quais foram as principais conquistas e o que ainda falta estabelecer?

Thomas Scanlon – A ideia de direitos humanos tem tanto um caráter moral quanto institucional. Existe, em primeiro lugar, a ideia de que há certas maneiras pelas quais nenhuma pessoa deve ser tratada. Depois, há a ideia de prevenir alguns erros desse tipo, criando uma certa forma de prática internacional. Esta última depende da anterior — nós não pensaríamos que é importante criar e sustentar essa prática se não acreditássemos que essas formas de tratamento são moralmente erradas. Mas a consideração do que deve ou não ser tido como um direito humano tem de levar em conta a realidade do que pode e não pode ser efetivamente institucionalizado dessa forma.

Com relação ao aspecto moral dos direitos humanos, no entanto, a importância do contratualismo está no caráter individualista e sistemático que acabei de mencionar. Como os direitos humanos institucionalizam e validam as reivindicações de indivíduos de não serem tratados em certos aspectos, eles precisam ser apoiados por uma visão moral que, como o contratualismo, considera as alegações dos indivíduos como básicas, ao invés de incluí-las dentro de uma ideia maior do que é melhor para todos. Isso pode, naturalmente, ser feito por uma teoria intuicionista, segundo a qual os indivíduos só têm certos direitos. Mas depois há a questão de quais são esses direitos. São eles, por exemplo, apenas os direitos libertários que Robert Nozick e outros libertários defenderam? Para responder a essas perguntas precisamos ter uma forma mais sistemática de pensar sobre quais direitos as pessoas têm, ao invés de tomar alguns direitos como ponto de partida moral. O contratualismo fornece essa explicação.

IHU On-Line – Quais são os principais limites e impasses para a prática da tolerância em sociedades que, teoricamente, vivem sob um contrato, mas praticam o Estado de exceção?

Thomas Scanlon – Não sei se entendi essa pergunta. Mas aqui está uma breve declaração do que eu penso sobre a tolerância. A tolerância, na minha opinião, é uma questão de ver outras pessoas terem direitos, assim como eu mesmo tenho o direito a participar da vida política de minha sociedade e contribuir para moldar o que é e o que será a cultura daquela sociedade, mesmo que essas pessoas sejam diferentes de mim em certos aspectos, como raça ou país de origem, e mesmo que eu não concorde com elas sobre certos assuntos importantes, como qual religião adotar, que língua falar e que tipo de vida familiar e sexual é melhor ter. Adotar uma visão tolerante desse tipo é uma questão, em primeiro lugar, de reconhecer esses outros – nos termos contratualistas – como aqueles aos quais é devida uma justificação. Em segundo lugar, é uma questão de ver como possível e intrinsecamente desejável estar relacionado com os outros na própria sociedade dessa forma, como membros cooperantes iguais. O desafio de levar as pessoas a aceitar a tolerância é o de fazê-las ver esse tipo de relação com o outro como possível e desejável, ao invés de se preocuparem apenas com os membros do seu próprio grupo, com os quais têm laços mais apertados de acordo, e ver uma sociedade que se funda sobre esses vínculos mais fortes como o único tipo de sociedade possível e desejável.

IHU On-Line - Como é possível ser realista sobre razões sem a recaída nos problemas ontológicos tradicionais?

Thomas Scanlon – Esta é uma questão complicada, que eu tento responder no capítulo 2 do meu novo livro, *Being Realistic about Reasons* (Oxford University Press, 2014). O ponto principal é que, para responder a essa pergunta, é importante primeiro pensar com clareza sobre que tipo de "realidade" ou "existência" os fatos intrinsecamente normativos sobre as razões para a ação ou fatos morais sobre o certo e o errado teriam de possuir a fim de haver verdades sobre essas questões que são "independentes de nós" em sentido mais relevante. Eu acredito que, quando se pensa com clareza sobre isso, é evidente que nenhuma realidade ou existência "metafísica" especial precisa estar envolvida. Seria interessante considerar aqui a comparação com outros domínios. A realidade evidente dos objetos físicos, por exemplo, é *física*. É uma questão de ter localização no mundo espaço-temporal e interagir causalmente com outros objetos. Para que existam esses objetos, e para que eles sejam reais, não é necessário que, além dessas propriedades físicas, eles também existam em mais algum sentido metafísico. O mesmo é verdade, eu diria, para os números e conjuntos. Se eles existem é uma questão puramente matemática, não uma questão de saber se são parte do "mundo" em

algum sentido metafísico. Da mesma forma, se existem verdades determinadas sobre questões normativas ou morais é uma questão normativa de quão determinístico é o domínio normativo. Isso pode ser resolvido apenas por uma caracterização desse domínio em termos normativos. Penso não haver dúvida de que existem verdades normativas sobre razões para a ação, mas sérias dúvidas permanecem sobre se há um fato da matéria acerca de cada questão normativa ou moral. Se não há, isso se deve ao normativo sob determinação do domínio normativo, não a alguma falta de realidade metafísica.

IHU On-Line - Quais são as contribuições de John Rawls[4], Immanuel Kant[5] e Jean-Jacques Rousseau[6] para o debate acerca do contratualismo que o senhor desenvolve em suas obras?

Thomas Scanlon – A obra de Kant foi muito importante no meu pensamento inicial sobre a filosofia moral, ajudando-me a ver uma alternativa ao utilitarismo. Mais tarde, cheguei a pensar que, embora as várias formas do Imperativo Categórico expressem ideias morais importantes e atraentes, a tentativa de Kant de dar a elas uma base nos requisitos da liberdade e da ação não teve êxito. Ainda depois, vim a pensar que essas ideias morais são distorcidas se alguém tenta encaixá-las dentro da estrutura metafísica de Kant. Então, não sou mais um kantiano. A ideia contratualista de que o conteúdo da moral é determinado por perguntar quais princípios ninguém poderia razoavelmente rejeitar pode soar um pouco como o teste de Kant para saber se uma máxima poderia ser desejada como uma lei universal. Mas as duas são, na verdade, bastante diferentes. Elas são diferentes porque as respostas para o teste contratualista residem nas reivindicações (realistas normativas) sobre as razões que as pessoas têm, em vez dos requisitos formais de liberdade ou de agência, ou o que alguém poderia consistentemente desejar.

> "Rawls foi meu professor, amigo e colega. Suas ideias tiveram uma influência muito importante nas minhas"

John Rawls foi meu professor e depois meu amigo e colega por muitos anos. Suas ideias tiveram uma influência muito importante nas minhas ideias, como suponho que deva estar claro para qualquer leitor. Como professor, talvez a sua influência mais importante tenha sido simplesmente a de abrir para mim a possibilidade de pensar sobre a moral e a justiça de uma forma teórica sistemática. Uma diferença entre os nossos pontos de vista é que eu tenho sido mais disposto a confessar e a basear as minhas afirmações sobre moral e justiça em alegações realistas substantivas sobre quais razões as pessoas têm. A relutância de Rawls em apresentar sua teoria dessa forma, qualquer que tenha sido a sua própria visão pessoal do assunto, pode estar em uma diferença entre nossos projetos. Tenho me preocupado com a filosofia moral em geral, inclusive a moral da conduta individual e a avaliação moral das instituições sociais e políticas, e tento ver estas como parte de um único assunto unificado. Em *A Theory of Justice* (Londres: Belknap Press, 2009), Rawls teve uma visão semelhante. Mas depois, em *Political Liberalism*, ele sustentou a tese contrária, de que a filosofia política não é uma parte da filosofia moral de forma mais geral, mas sim um empreendimento separado distinguido por um objetivo prático e específico de elaboração de princípios de justiça que poderiam desempenhar um certo papel importante em uma sociedade liberal. Ele estava, portanto, mais preocupado em trabalhar com o que as pessoas em tais sociedades realmente acreditam e preocupado, sempre que possível, em evitar reclamações controversas sobre as razões e seus estados.

A ideia de Rousseau de uma vontade geral tem um apelo óbvio, mas eu sempre achei difícil de entender, e por isso tenho dificuldade de avaliar a conexão entre essa ideia e a minha versão do contratualismo. A parte de Rousseau à qual me vejo retornando ano após ano não é a do *Contrato Social*, mas sim a discussão da igualdade em seu *Segundo Discurso*.

4 **John Rawls** (1921-2002): filósofo, professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, autor de Uma *teoria da justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 1997), *Liberalismo Político* (São Paulo: Ática, 2000) e O *Direito dos Povos* (Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001), além de *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000). A **IHU On-Line** número 45, de 02-12-2002, dedicou sua matéria de capa a John Rawls, sob o título *John Rawls: o filósofo da justiça*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon45. Confira, ainda, o primeiro dos **Cadernos IHU Ideias**, intitulado *A teoria da justiça de John Rawls*, de autoria do Prof. Dr. José Nedel e disponível para download em http://bit.ly/ihuid01. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Immanuel Kant** (1724-1804): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo. Kant teve um grande impacto no romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, as quais se tornaram um ponto de partida para Hegel. Kant estabeleceu uma distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como até então pretendera a metafísica clássica. A ciência se restringiria, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. A **IHU On-Line** número 93, de 22-03-2004, dedicou sua matéria de capa à vida e à obra do pensador com o título *Kant: razão, liberdade e ética*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon93. Também sobre Kant foi publicado o **Cadernos IHU em Formação** número 2, intitulado *Emmanuel Kant - Razão, liberdade, lógica e ética*, que pode ser acessado em http://bit.ly/ihuem02. Confira, ainda, a edição 417 da revista **IHU On-Line**, de 06-05-2013, intitulada *A autonomia do sujeito, hoje. Imperativos e desafios*, disponível em http://bit.ly/ihuon417. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778): filósofo franco-suíço, escritor, teórico político e compositor musical autodidata. Uma das figuras marcantes do Iluminismo francês, Rousseau é também um precursor do romantismo. As ideias iluministas de Rousseau, Montesquieu e Diderot, que defendiam a igualdade de todos perante a lei, a tolerância religiosa e a livre expressão do pensamento, influenciaram a Revolução Francesa. Contra a sociedade de ordens e de privilégios do Antigo Regime, os iluministas sugeriam um governo monárquico ou republicano, constitucional e parlamentar. Sobre esse pensador, confira a edição 415 da revista **IHU On-Line**, de 22-04-2013, intitulada *Somos condenados a viver em sociedade? As contribuições de Rousseau à modernidade política*, disponível em http://bit.ly/YGU1gM. (Nota da **IHU On-Line**)

Kant e Hobbes – O lastro teórico dos modelos contratualistas

O filósofo Delamar José Volpato Dutra evidencia a diferença entre as versões que fundaram as bases para o neocontratualismo moderno

Por Márcia Junges e Andriolli Costa

As perspectivas neocontratualistas são, por vezes, discordantes e divergentes. Isso ocorre principalmente devido à concepção das partes contratantes, manifestas em dois modelos centrais: o hobbesiano e o kantiano. Para o filósofo Delamar José Volpato Dutra, a grande diferença entre os modelos é que Kant considera o contrato social como um fim em si mesmo. **"**Para Hobbes, o contrato social não é um fim em si, visto que ele está delineado por interesses vitais das partes que o compõem". Já para Kant, "mesmo um Estado injusto é um fim em si, pois é melhor haver um Estado injusto do que a ausência dele, que levaria ao estado de guerra e à abolição de qualquer relação juridicamente regrada".

Nesta entrevista, concedida por e-mail à **IHU On-Line**, o filósofo discute, a partir do viés do neocontratualismo, os tensionamentos entre direito e democracia, as principais vantagens filosóficas do modelo ético neocontratualista e as distâncias entre Habermas e Rawls, Kant e Hobbes. Ele destaca: "Kant admite que a ação em estado de necessidade, muito embora seja culpável, não é punível, porque não faria sentido punir um ser humano com a morte, se no estado de necessidade ele pode morrer".

Delamar José Volpato Dutra é graduado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul - UCS, bacharel em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Possui mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e pós-doutorado na *Columbia University* e na *Aberystwyth University*, ambos também na área da Filosofia. Atualmente é professor da Universidade Federal de Santa Catarina no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Dutra compõe a diretoria da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF e é autor dos livros *Razão e consenso em Habermas* (Florianópolis: EdUFSC, 2005), *Kant e Habermas - A reformulação discursiva da moral kantiana* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002) e *Manual de Filosofia do Direito* (Caxias do Sul: Educs, 2008).

Dutra participa da mesa redonda *Modelos éticos neocontratualistas*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 25-03-2014, às 16h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Quais são os principais tensionamentos que surgem para o direito e a democracia a partir do neocontratualismo?

Delamar José Volpato Dutra – Creio que a relação com a moral e a justiça, tanto no direito quanto na democracia, seja uma das principais tensões. Isso ocorre porque ambos podem vir a conflitar com aquilo que se considera correto ou justo. Por outro lado, as noções de correto e justo dificilmente têm formulações suficientemente sólidas para poder prescindir do arcabouço do direito e da democracia.

IHU On-Line - Qual é a contribuição de Habermas para o debate acerca do neocontratualismo?

Delamar José Volpato Dutra – Não há uma discordância de princípio entre a filosofia de Habermas e a do neocontratualismo. Ambas estão irmanadas por um credo comum. Por exemplo, ambas são antiutilitaristas. Porém, há discordâncias pontuais entre as duas posições. Habermas parece exigir um grau de fundamentação da justiça e da moral mais profundo do que Rawls[1] – e seu liberalismo político – está disposto a admitir como possível em sociedades como as nossas.

IHU On-Line – Nesse sentido, qual é a relação entre verdade e ética nesse pensador?

Delamar José Volpato Dutra – Como apontado na questão anterior,

1 **John Rawls** (1921-2002): filósofo, professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, autor de *Uma teoria da justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 1997), *Liberalismo Político* (São Paulo: Ática, 2000) e O *Direito dos Povos* (Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001), além de *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000). A **IHU On-Line** número 45, de 02-12-2002, dedicou sua matéria de capa a John Rawls, sob o título *John Rawls: o filósofo da justiça*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon45. Confira, ainda, o primeiro dos **Cadernos IHU Ideias**, intitulado *A teoria da justiça de John Rawls*, de autoria do Prof. Dr. José Nedel e disponível para download em http://bit.ly/ihuid01. (Nota da **IHU On-Line**)

Habermas defende um tipo de fundamentação mais profunda do que Rawls. Ainda que Habermas não adira a uma fundamentação transcendental forte, ele não abandona um tipo de transcendental enfraquecido, o qual pode se comprovar via contradição performática no uso da linguagem.

IHU On-Line – A partir da filosofia de Habermas, como compreender as principais vantagens filosóficas do modelo ético neocontratualista?

Delamar José Volpato Dutra - Creio que uma grande vantagem do modelo é fazer um encurtamento das questões morais a questões de justiça, ainda que o escopo da justiça para Habermas seja mais amplo do que para Rawls. A profilaxia elimina do tratamento da moral as questões sobre a felicidade e sobre os deveres para consigo. Em segundo lugar, a proposta pode trabalhar com um modelo de motivação bastante deflacionado, por exemplo, que não imputa virtude ao cidadão, mas delineia a racionalidade a partir de um conceito de liberdade juridicamente concebida, e não moralmente concebida.

IHU On-Line - Tomando em consideração o horizonte do contratualismo, quais são as maiores objeções feitas por Kant[2] a Hobbes[3]?

> "Para Hobbes, o contrato social não é um fim em si"

Delamar José Volpato Dutra - A crítica de Kant a Hobbes é bastante dúbia, pois ele parece criticar Hobbes por não ter oferecido um fundamento suficientemente forte para as obrigações políticas. Como se sabe, Hobbes tem um modelo bastante naturalizado. Ele raciocina a partir de interesses fundamentais, como a busca pela autoconservação. Por seu turno, Kant sempre pode recorrer a um dever categórico, inclusive no âmbito político. É de se mencionar, também, que Kant critica Hobbes por ter circunscrito demais a liberdade de expressão. Não obstante, segundo eu entendo, ambos os autores albergam o direito de desobedecer ao soberano, sendo que, nesse particular, Hobbes parece mais radical do que Kant.

IHU On-Line - Como podemos compreender que, para Kant, o contrato social se diferencia dos outros contratos por ser um fim em si mesmo?

Delamar José Volpato Dutra - Em minha opinião, esse é um dos pontos principais de sua crítica a Hobbes. Para Hobbes, o contrato social não é um fim em si, visto que ele está delineado por interesses vitais das partes que o compõem. Para Kant, por outro lado, ele é um fim em si; mesmo um Estado injusto é um fim em si, pois é melhor haver um Estado injusto do que a ausência dele, que levaria ao estado de guerra e à abolição de qualquer relação juridicamente regrada.

IHU On-Line - Qual é o conteúdo da lei natural em Hobbes e quais são os distanciamentos dessa proposição em relação àquela de Kant, para quem uma finalidade em si mesma é ditada pela razão prática pura e fundamenta uma obrigação incondicional?

Delamar José Volpato Dutra - O conteúdo da lei natural em Hobbes é aquele que ordena a autopreservação. Envolve, portanto, evitar tudo o que contrarie a autopreservação. É a lei natural que ordena que se faça o contrato social e se o cumpra. No caso de Kant, não há essa relação hipotética em relação à lei que ordena entrar em sociedade. Entrar em sociedade é um imperativo categórico da razão, cuja finalidade, se há, é estabelecer uma situação jurídica, ainda que o resultado possa ser pior para o agente. Por exemplo, pode-se demandar que o cidadão vá à guerra e arrisque gravemente a sua vida. Como justificar um dever assim a partir do modelo de Hobbes?

IHU On-Line - Em que sentido Hobbes é mais coerente do que Kant ao formular a liberdade do súdito frente a um Estado injusto? Qual é a atualidade dessa concepção?

Delamar José Volpato Dutra - Creio que a coerência de Hobbes está em que ele honra a autoconservação até o final. Por exemplo, ele aceita que o estado de necessidade seja o bastante para suspender as obrigações da lei natural de respeitar o outro. Kant, por seu turno, nega que haja tal direito. Não obstante, Kant admite que a ação em estado de necessidade, muito embora seja culpável, não é punível, porque não faria sentido punir um ser humano com a morte, se no estado de necessidade ele pode morrer. Ou seja, para o ser humano, querer regrar o estado de necessidade parece inconsistente. É nesse sentido preciso que, muito embora Kant não aceite o estado de necessidade, ele não pode honrar tal posição até o final, por exemplo, para apenar aquele que mata culposamente em estado de necessidade. Ou seja, há pelo menos um caso difícil que levanta problemas para a sua teoria da obediência ao direito de Kant. Um problema que Hobbes não tem.

2 **Immanuel Kant** (1724-1804): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo. Kant teve um grande impacto no romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, as quais se tornaram um ponto de partida para Hegel. Kant estabeleceu uma distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como até então pretendera a metafísica clássica. A ciência se restringiria, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. A **IHU On-Line** número 93, de 22-03-2004, dedicou sua matéria de capa à vida e à obra do pensador com o título *Kant: razão, liberdade e ética*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon93. Também sobre Kant foi publicado o **Cadernos IHU em Formação** número 2, intitulado *Emmanuel Kant - Razão, liberdade, lógica e ética*, que pode ser acessado em http://bit.ly/ihuem02. Confira, ainda, a edição 417 da revista **IHU On-Line**, de 06-05-2013, intitulada *A autonomia do sujeito, hoje. Imperativos e desafios*, disponível em http://bit.ly/ihuon417. (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Thomas Hobbes** (1588-1679): filósofo inglês. Sua obra mais famosa, *O Leviatã* (1651), trata de teoria política. Neste livro, Hobbes nega que o homem seja um ser naturalmente social. Afirma, ao contrário, que os homens são impulsionados apenas por considerações egoístas. Também escreveu sobre física e psicologia. Hobbes estudou na Universidade de Oxford e foi secretário de Sir Francis Bacon. A respeito desse filósofo, confira a entrevista *O conflito é o motor da vida política*, concedida pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi à edição 276 da revista **IHU On-Line**, de 06-10-2008. O material está disponível em http://bit.ly/ggmghe. (Nota da **IHU On-Line**)

A atualidade do contratualismo kantiano

Para Carlos Adriano Ferraz, mais do que nunca os estados se afastam da paz verdadeira proposta por Kant

Por Márcia Junges e Andriolli Costa

Em 1795, o filósofo Immanuel Kant já defendia, em sua obra *À Paz Perpétua* (Porto Alegre: L&PM, 2008), a seguinte máxima: "nenhum Estado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e no governo de outro Estado". Hoje, no entanto, a situação que encaramos é justamente oposta. A paz, a liberdade e a democracia são impostas mundialmente com base na violência e no militarismo. "Estados que assim agem tornam cada vez mais distante a possibilidade de uma Paz verdadeira, a qual, cabe enfatizar, Kant distingue de um mero armistício", defende o filósofo Carlos Adriano Ferraz.

Neste contexto contemporâneo, qual seria a atualidade do pensamento kantiano ante o desenvolvimento do contratualismo da sociedade? Em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**, Ferraz afirma: "se tomarmos Kant como base, veremos que muitos Estados estão bem distantes dessa ideia de democracia". Em suas respostas, o filósofo aborda ainda o Direito cosmopolita a partir de Kant e o republicanismo defendido em *À Paz Perpétua*.

Carlos Adriano Ferraz é graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas - UFPel, mestre pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM e doutor pela Pontifícia Universidade Católica – PUCRS, também na área da Filosofia. Atualmente é professor de Filosofia da UFPel e atua principalmente com os temas ética, filosofia do direito, teologia moral, teleologia e contratualismo. Ferraz é membro da Sociedade Kant brasileira e da *International Associate Member*, da *American Philosophical Association*. É autor de *Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005) e de *O papel do juízo no sistema crítico-transcendental kantiano* (Pelotas: Ed. UFPEL, 2004).

Ferraz participa da mesa redonda *Contratualismo moderno*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 26-03-2014, às 14h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Qual é a atualidade do sistema kantiano para a discussão neocontratualista?

Carlos Adriano Ferraz - Uma primeira evidência da atualidade do pensamento de Kant[1] na discussão alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, as quais se tornaram um ponto de partida para Hegel. Kant estabeleceu uma distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como até então pretendera a metafísica clássica. A ciência se restringiria, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. A **IHU On-Line** número 93, de 22-03-2004, dedicou sua matéria de capa à vida e obra do pensador com o título *Kant: razão, liberdade e ética*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon93. Também sobre Kant foi publicado o **Cadernos IHU em Formação** número 2, intitulado *Emmanuel Kant - Razão, liberdade, lógica e ética*, que pode ser acessado em http://bit.ly/ihuem02. Confira, ainda, a edição 417 da revista **IHU On-Line**, de 06-05-2013, intitulada *A autonomia do sujeito, hoje. Imperativos e desafios*, disponível em http://bit.ly/ihuon417. (Nota da **IHU**

1 **Immanuel Kant** (1724-1804): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo. Kant teve um grande impacto no romantismo

neocontratualista é o fato de pensadores como John Rawls[2] e Thomas Scanlon[3] o retomarem. Podemos depreender disso, inicialmente, sua importância e atualidade. A presença do pensamento de Kant no neocontratualismo desses autores evidencia, a meu ver, sua relevância no debate atual.

Não obstante, já em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Porto: Porto Editora, 2004), de 1785, Kant enunciava, como desdobramento de seu 'imperativo categórico', o seguinte imperativo: "age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio". Isso significa que devemos sempre reconhecer o valor intrínseco das pessoas (racionais, iguais e livres).

Esse é um aspecto valioso para qualquer teoria contratualista, dado que o contrato não pode ser compreendido (segundo Kant e demais autores cujo contratualismo é de caráter deontológico) como uma forma de ganho pessoal (unilateral), mas como uma relação de reciprocidade, em que todos têm seu valor intrínseco assegurado. Em uma linguagem liberal atual, cada sujeito tem uma concepção de bem que, se permissível, deve ser garantida. Ser meio e fim significa ter minha concepção de bem assegurada, mas também que devo promover a concepção de bem do outro, em uma relação na qual não somos *meramente* meios, mas *também* fins em nós mesmos (temos interesses que devem ser, desde que permissíveis, promovidos pelas demais partes nesse contrato). Esse é um elemento valioso para qualquer concepção de justiça, especialmente em sociedades plurais.

IHU On-Line - A partir dessa constatação, em que sentido o escrito de Kant *À paz perpétua. Um projeto filosófico* pode fundamentar um tratado internacional e uma nova ordem mundial com base moral?

Carlos Adriano Ferraz - São vários os pontos importantes desse opúsculo para o direito internacional – entendido, à época de Kant, como "direito das gentes" (*ius gentium*), mas posteriormente denominado "direitos das nações" e "direito dos povos"; hoje fala-se mais frequentemente em "direito internacional". Independentemente da expressão, trata-se do direito interestatal. Mas eu citaria o "princípio transcendental do direito público", a saber: "todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas".

Esse é um princípio legitimador (de correção) tanto de políticas domésticas quanto internacionais. Ele aproxima ética e direito. Como nos diz Kant, "este princípio não tem de ser considerado meramente como ético (pertencente à doutrina da virtude), mas também como jurídico (concernente ao direito dos homens)". Aqui temos uma variação do princípio da autonomia (ética). Dessa forma, ele pretende garantir que as leis positivas/externas sejam asseridas publicamente, para que obtenham aquiescência pública (baseada na razão). Por essa razão são ilegítimas, por exemplo, ações de um Estado que espione outro Estado com o propósito de obter benefícios. Tal modelo de ação fere a ideia mesma de publicidade, bem como cria obstáculos intransponíveis à Paz entre os Estados. Isso fica claro, por exemplo, no 'Apêndice II' de *À Paz Perpétua*.

IHU On-Line - Qual é a atualidade desse escrito kantiano tendo em vista a conjuntura internacional com problemáticas como a vivenciada pelos refugiados, por exemplo?

Carlos Adriano Ferraz - Kant defende, além do direito do Estado entre pessoas em um povo (*ius civitatis*) e do direito das gentes entre Estados (*ius gentium*), um direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht: ius cosmopoliticum*). Nesse sentido, seu cosmopolitismo representou uma tentativa de expandir os direitos do homem para um plano internacional. Dessa forma, o que nos torna sujeitos detentores de direitos não é o fato de pertencermos a uma nação em específico, mas o já referido valor intrínseco. Assim, Kant logra assentar a universalidade dos direitos do homem, vigentes onde quer que ele esteja. Isso porque as nações devem conceder direitos a estrangeiros, considerados, enquanto dotados de direitos universais, "cidadãos do mundo". Nações que estimam e promovem os direitos do homem devem estendê-los também aos estrangeiros. Por essa razão, no artigo nº 3 de *À Paz Perpétua*, Kant fala no direito à "hospitalidade" quando um estrangeiro corre risco de ter seus direitos fundamentais violados em sua nação de origem.

IHU On-Line - Dentro dessa perspectiva, por que a forma de governo republicana é considerada a melhor em termos morais?

Carlos Adriano Ferraz - No primeiro artigo definitivo de *À Paz Perpétua,* Kant afirma que "a constituição civil em cada Estado deve ser republicana". Isso ocorre porque ele pressupõe que o homem é livre, igual e autolegislador. Essa é a ideia de valor intrínseco. Em verdade, seu republicanismo está intimamente ligado a essa ideia normativa de sujeito e de valor intrínseco, de tal forma que unicamente um Estado republicano atenderia a essas exigências morais. Somente em um Estado cuja constituição é republicana seriamos todos legisladores. Um Estado republicano seria um Estado cujas leis o povo mesmo as daria para si.

On-Line)

2 **John Rawls** (1921-2002): filósofo, professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, autor de Uma *teoria da justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 1997), *Liberalismo Politico* (São Paulo: Ática, 2000) e O *Direito dos Povos* (Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001), além de *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000). A **IHU On-Line** número 45, de 02-12-2002, dedicou sua matéria de capa a John Rawls, sob o título *John Rawls: o filósofo da justiça*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon45. Confira, ainda, o primeiro dos **Cadernos IHU Ideias**, intitulado *A teoria da justiça de John Rawls*, de autoria do Prof. Dr. José Nedel e disponível para download em http://bit.ly/ihuid01. (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Thomas Michael Scanlon** (1940): professor de Religião natural e Filosofia moral da Universidade de Harvard. Desenvolveu uma versão de contratualismo na linha de Rawls, Kant e Rousseau. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line - Por que o entendimento de Kant sobre a forma de governo "república" se aproxima daquilo que hoje chamamos de "democracia representativa liberal"?

Carlos Adriano Ferraz - Isso se dá porque apenas um Estado republicano garantiria os direitos basilares dos cidadãos: liberdade, igualdade e independência. Tais valores são fundamentais em uma "democracia representativa liberal". Além disso, veja que, como foi colocado acima, Kant dá ênfase ao aspecto da "publicidade", a qual pressupõe tanto um sujeito livre, igual e independente quanto um processo deliberativo em que aquele que delibera assume a posição de um sujeito dotado de tais predicados. Isso garantiria aquilo que Kant denominou de "uso público da razão". Teríamos, assim, uma "democracia representativa liberal" na qual estariam garantidos aqueles direitos fundamentais.

IHU On-Line - O que seria o direito cosmopolita mencionado por Kant e em que aspectos ele poderia inspirar o direito em nosso tempo?

Carlos Adriano Ferraz - Kant menciona vários aspectos em prol da racionalidade do cosmopolitismo ("direito de visita"). Primeiramente, a racionalidade do cosmopolitismo se mostra de um ponto de vista comercial, uma vez que a troca pacífica é mais rentável do que a pilhagem. O cosmopolitismo se mostra mais interessante também porque minimiza os custos de uma guerra. Além disso, o cosmopolitismo mantém uma proximidade com o republicanismo, uma vez que legisladores republicanos não poderiam, por exemplo, declarar guerra sem consultar seus cidadãos, os quais, dado o esclarecimento promovido em estados republicanos, dificilmente aprovariam tal ação (para Kant a razão é "absolutamente" contra a guerra). Além disso, defender o cosmopolitismo está de acordo com o projeto universalista de Kant: em um cosmopolitismo o que ocorre em uma parte do mundo é sentido em outras partes. Assim, Kant engendra seu cosmopolitismo como uma ordem política internacional cujo propósito seria o de estabelecer relações externas legais entre estados, bem como uma sociedade civil universal. O direito cosmopolita é o direito de hospitalidade, de visita (e está em pleno acordo com a ideia kantiana de uma "sociedade universal").

IHU On-Line - Qual é a importância do conceito de vontade geral, oriundo de Rousseau[4], nas concepções kantianas sobre a paz perpétua e sobre política, em termos mais amplos?

Carlos Adriano Ferraz - O conceito de "vontade geral" tem uma longa história. Em um estudo erudito, Patrick Riley[5] demonstrou que essa é uma categoria de origem teológica que se transformou, em Rousseau, em uma importante categoria secular política. Kant a tem presente em seus escritos, seja quando pressupõe um "conhecimento racional moral comum", na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Lisboa: Edições 70, 2008), seja em seus textos políticos, ao falar de "uso público da razão" e de "publicidade". Em suma, tal categoria é fundamental em Kant. Ela assegura precisamente aquilo ao qual já me referi, a saber, que dentro do modelo republicano as deliberações serão feitas por sujeitos na perspectiva de algo que todo sujeito racional possui, a saber, sua natureza livre, igual e independente. Essa é uma ideia fundamental, pois intenta assegurar a imparcialidade, a qual não significa me deixar de fora quando da deliberação, mas o fazer a partir de um ponto de vista comum a todos (e que não é aquilo que Rousseau entendeu como "vontade de todos", um mero agregado de interesses particulares). Trata-se, aqui, de deliberar de tal forma que qualquer sujeito, *qua* racional, igual e livre, aceitaria o resultado de tal deliberação.

IHU On-Line - Em um dos seis artigos preliminares, Kant menciona que "nenhumEstado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e nogoverno de um outro Estado". Sob que aspectos essa premissa deveriaservir de inspiração para governos que se dizem democratas, mas naverdade cumprem um papel quase policialesco em relação a outras nações sobre as quais se arrogam a missão de "garantir" a democracia?

Carlos Adriano Ferraz - Em verdade, se tomarmos Kant como base, veremos que muitos Estados estão bem distantes dessa ideia de democracia. Segundo Kant, Estados que assim agem tornam cada vez mais distante a possibilidade de uma Paz verdadeira (a qual, cabe enfatizar, ele distingue de um mero armistício). Esse é, na verdade, o quinto de seis artigos que constituem as *leges prohibitivae*. Todos os seis são condições negativas *sine qua non* para a Paz. São condições preliminares (necessárias, mas não suficientes) para a instituição da Paz. Portanto, um Estado belicoso não é partícipe de um projeto de Paz perpétua. Pelo contrário, ele o ameaça. E quando falo em Estado belicoso, isso inclui Estados que, por exemplo, espionam os demais, violando a autonomia desses. Estados que assim agem criam entraves à ideia de Paz Perpétua. Na verdade, qualquer Estado que se considere a "polícia do mundo" nos afasta da consecução da Paz kantiana.

4 **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778): filósofo franco-suíço, escritor, teórico político e compositor musical autodidata. Uma das figuras marcantes do Iluminismo francês, Rousseau é também um precursor do romantismo. As ideias iluministas de Rousseau, Montesquieu e Diderot, que defendiam a igualdade de todos perante a lei, a tolerância religiosa e a livre expressão do pensamento, influenciaram a Revolução Francesa. Contra a sociedade de ordens e de privilégios do Antigo Regime, os iluministas sugeriam um governo monárquico ou republicano, constitucional e parlamentar. Sobre esse pensador, confira a edição 415 da revista **IHU On-Line**, de 22-04-2013, *intitulada Somos condenados a viver em sociedade? As contribuições de Rousseau à modernidade política*, disponível em http://bit.ly/YGU1gM. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Patrick Thomas Riley** (1941): professor emérito de Ciência Política da Universidade de Wisconsin-Madison. É conhecido o suas traduções de Leibniz e suas pesquisas na teoria do contrato social. (Nota da **IHU On-Line**)

Vigência e divergência do contratualismo de Rousseau

Ricardo Monteagudo destaca as discordâncias dos neocontratualistas com o autor de O Contrato Social

Por Márcia Junges e Andriolli Costa

Ao abordar o contratualismo, é comum que a primeira obra que venha a mente seja justamente *O Contrato Social,* publicado pelo filósofo franco-suíço Jean-Jacques Rousseau em 1762. No entanto, Ricardo Monteagudo, filósofo e pesquisador de Rousseau, aponta para uma divergência com o pensamento vigente. Ainda que trate de contratos sociais, Rousseau não encara o próprio governo como um contrato. "Em relação aos contratualistas modernos, Rousseau poderia ser qualificado de anticontratualista".

Nesta entrevista, concedida por e-mail à **IHU On-Line**, Monteagudo reforça aspectos atuais e superados do pensamento de Rousseau, o herdeiro intelectual de Montesquieu, critica a má compreensão da relação que o genebrino constrói entre ética e política e ressalta os embates ideológicos entre a filosofia de Rousseau e a de Maquiavel. "A atualidade de Rousseau está em mostrar que a história é feita pelos homens e que a compreensão da natureza também é um produto histórico", defende. "Em termos modernos, Rousseau não é hobbesiano[1]; em termos contemporâneos, Rousseau não é fascista."

Outro importante apontamento de Monteagudo é o de destacar os modos como o pensamento de Rousseau formou bases que ainda hoje compõem a sociedade, como a concepção de amor familiar e conjugal ou a proposta de que o devaneio permitiria reflexões filosóficas e poéticas igualmente ricas — indo contra os raciocínios necessariamente matemáticos ou rigorosamente lógicos que o antecederam. Além disso, "em termos políticos, Rousseau apresentou os problemas do liberalismo e da representação política antes que este sistema se tornasse hegemônico no mundo, portanto contribuiu para pensar formas mais humanas de liberalismo e mais eficientes de republicanismo", conclui ele.

Ricardo Monteagudo possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP com a tese *Retórica e política em Rousseau*. Cursou pós-doutorado na Universidade Paris I – Pantheon-Sorbonne e, atualmente, leciona na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Unesp, campus de Marília. É autor de *Entre o direito e a história: a concepção de legislador em Rousseau* (São Paulo: Editora Unesp, 2006).

Monteagudo participa da mesa redonda *Contratualismo moderno*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 26-03-2014, às 14h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Qual é a contribuição e atualidade de Rousseau no desenvolvimento do pensamento contratualista?

Ricardo Monteagudo - A atualidade de Rousseau está em mostrar que a história é feita pelos homens e que a compreensão da natureza também é um produto histórico. Assim, é preciso sempre desconfiar quando economistas ou advogados qualificam certos comportamentos humanos ou problemas políticos como "naturais", tais como a guerra, a concorrência, a violência. O contratualismo de Rousseau é peculiar porque prevê limites éticos de riqueza e pobreza e limites políticos

1 **Thomas Hobbes** (1588-1679): filósofo inglês. Sua obra mais famosa, *O Leviatã* (1651), trata de teoria política. Neste livro, Hobbes nega que o homem seja um ser naturalmente social. Afirma, ao contrário, que os homens são impulsionados apenas por considerações egoístas. Também escreveu sobre física e psicologia. Hobbes estudou na Universidade de Oxford e foi secretário de Sir Francis Bacon. A respeito desse filósofo, confira a entrevista *O conflito é o motor da vida política*, concedida pela Profa. Dra. Maria Isabel Limongi à edição 276 da revista **IHU On-Line**, de 06-10-2008. O material está disponível em http://bit.ly/ihuon276. (Nota da **IHU On-Line**)

de concentração de poder. Embora individualista, trata-se de uma perspectiva democrática e antiliberal, no sentido de que a riqueza é uma questão ética e precisa ser politicamente limitada.

IHU On-Line - Retomando uma de suas declarações à entrevista que nos concedeu na edição especial sobre Rousseau, por que esse filósofo preferia "a democracia como forma de governo ou como modelo compartilhado de decisão" e quais implicações esse posicionamento reflete nas teorias contratualistas?

Ricardo Monteagudo - Há a ideia segundo a qual o contrato legítimo é operado pelos princípios de utilidade, reciprocidade e equanimidade, ou seja, precisa sustentar a liberdade pública e preservar a liberdade individual que não atente ou contrarie a liberdade pública. Assim, a democracia direta está na origem da sociabilidade[2], mas pouco a pouco precisa ser adaptada às novas condições históricas e permanecer como horizonte conceitual para a liberdade política. À medida que a sociedade se torna mais complexa e sofisticada, formas de participação popular no governo e vigilância do governo pelo povo precisam ser mantidas ou criadas, como compensação pelas diferenças inexoráveis que surgem. Teorias contratualistas que não limitam, de um lado, o poder do governo e, de outro, o poder oligárquico (ou plutocrático) não seguem o pensamento de Rousseau. A partir daí, há, por exemplo, uma questão interessante que surge na discussão do decisionismo e do estado de exceção: o que acontece com a zona escura do contrato? Excluída a violência ("violência das coisas"), tomemos a capacidade simbólica do homem ("força da voz") para a compreensão da justiça ("justiça divina" ou natureza como força reguladora).

IHU On-Line - Qual é a peculiaridade do contratualismo de Rousseau ao considerar sua afirmação de que "o povo não deve admitir nenhum abuso do governo, sob pena de tornar-se servil e perder a liberdade política"?

Ricardo Monteagudo - Rousseau é um contratualista peculiar porque escreve uma obra com o título *Contrato social*, com um capítulo sobre o "pacto social" e outro intitulado "A instituição do governo não é um contrato". É interessante: a obra é sobre o contrato, mas o governo não é um contrato. Isto é, em relação aos contratualistas modernos, Rousseau poderia ser qualificado de anticontratualista. No jogo político há uma luta contínua da vontade particular contra a vontade geral, dos benefícios particulares contra o bem comum; então o príncipe — ou as pessoas que ocupam o governo — tende a utilizar o poder político do governo para obter vantagens privadas e eventualmente aumentar seu poder pessoal. Trata-se de "um vício inerente", segundo Rousseau. Aliás, é justamente este o raciocínio de Maquiavel[3] em *O Príncipe*. Assim, é preciso encontrar mecanismos para coibir ou manter este "vício" sob controle, sob pena de cairmos na tirania. No *Discurso sobre a desigualdade*[4], Rousseau chega a falar em "círculo", ou seja, ciclos históricos entre governos legítimos e governos arbitrários.

IHU On-Line - Qual é o fundamento da "acusação" que alguns pensadores fazem a Rousseau por supostamente ter "moralizado" a política?

Ricardo Monteagudo - Trata-se, a meu ver, de uma compreensão insuficiente da relação entre ética e política no pensamento de Rousseau. A noção de bem comum existe desde os primórdios da Filosofia, não se deve confundi-la com o bem moral. Quando Rousseau se refere à boa política, ele pensa no aumento da liberdade pública ou da legitimidade. E má política é aquela que reduz a legitimidade e aumenta a arbitrariedade. Há o critério do pacto social, ou seja, a democracia direta como fonte conceitual de justiça (natural ou "divina") manifestada pelos princípios de utilidade, reciprocidade e equanimidade; mas, em sociedades sofisticadas e complexas, a referência é a legitimidade no sentido de compartilhamento de decisões. Em termos modernos, Rousseau não é hobbesiano; em termos contemporâneos, Rousseau não é fascista. Em outras palavras, a legitimidade depende do comportamento ético dos atores políticos. Senão, saímos do campo simbólico e entramos no território da violência. Há, sim, uma luta simbólica pela concepção de bem comum, mas esta é uma luta pela "opinião pública", não uma guerra contra o contrato.

IHU On-Line - Nesse sentido, quais são os principais embates que sua filosofia estabelece com o pensamento de seu predecessor, Nicolau Maquiavel?

Ricardo Monteagudo - Rousseau disse que Maquiavel ensinou aos povos como os príncipes se comportam. O principal acréscimo foi feito por Montesquieu[5], segundo o qual um poder só pode ser combatido por outro poder, ou seja, a sociedade se compõe de instituições e cada instituição tem seu príncipe, seu jogo de poder, desde um inofensivo clube de xadrez até um partido político, o Parlamento ou o Governo. Numa palavra, o jogo político moderno é um jogo institucional; Maquiavel só podia exprimir esta questão filosoficamente por meio de outros conceitos. Rousseau mostrou que cada instituição tem um fundamento contratual democrático apoiado pela opinião daqueles que com ela interagem ou se vinculam. Ora, se você não gosta de um clube, você não entra nele; ou se não pode evitá-lo, a maneira de mudá-lo é mudar a opinião das pessoas a respeito dele.

2 Conforme o famoso capítulo 6 do livro I do Contrato Social. Porto Alegre: L&PM, 2007. (Nota do entrevistado)

3 **Nicolau Maquiavel** (1469-1527): historiador, filósofo, dramaturgo, diplomata e cientista político italiano do Renascimento. É reconhecido como fundador da ciência política moderna por escrever sobre o Estado e o governo como realmente são, e não como deveriam ser. Separou a ética da política. Sua obra mais famosa, *O Príncipe*, foi dedicada a Lourenço de Médici II. (Nota da **IHU On-Line**)

4 *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens* (Porto Alegre: L&PM, 2008). (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Barão de Montesquieu** (Charles-Louis de Secondat, 1689-1755): político, filósofo e escritor francês. Ficou famoso por sua Teoria da Separação dos poderes, atualmente consagrada em muitas das modernas constituições nacionais. Sua obra mais famosa é O espírito das leis. (Nota da **IHU On-Line**)

Diderot[6] falava em "mentalidade" de um povo, de uma época. Vejo, assim, continuidade entre Maquiavel e Rousseau. Cito, por exemplo, duas famosas frases. "Há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os interesses da classe aristocrática" (*Discorsi*, 4) e "A sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerra entre os ricos e os pobres" (*Segundo discurso*, II).

IHU On-Line - Rousseau criticava a sociedade de seu tempo como uma ilusão de sociedade. Qual é a pertinência dessa crítica às sociedades do nosso tempo e ao neocontratualismo?

Ricardo Monteagudo - Rousseau criticava o Antigo Regime e elogiava princípios republicanos. Nosso tempo de capitalismo financeiro exacerbado criou talvez três tipos de humanidade, os triliardários (pessoas cujo patrimônio ultrapassa um bilhão de dólares), os miseráveis (famélicos e ignorantes) e a classe média entre os dois extremos (pequenos proprietários e trabalhadores em geral). A sociedade defendida por Rousseau é uma sociedade de classe média em que "nenhum homem tenha dinheiro suficiente para comprar outro homem e nenhum seja carente o suficiente para deixar-se vender". Essa é a lição maior de Rousseau a nosso tempo.

IHU On-Line - Em que medida Rousseau ajudou a construir a base intelectual da sociedade em que vivemos, sobretudo em termos políticos?

Ricardo Monteagudo - Pergunta muito interessante e importante. Rousseau inspirou a formação da família nuclear pequeno-burguesa e vitoriana do século XIX que organiza a vida social até hoje desde a queda do Antigo Regime e o fim do feudalismo. A concepção de amor familiar e conjugal provém de Rousseau, embora a função social da mulher seja, para ele, doméstica; isto pode ser lamentado. Outro ponto são os devaneios, a ideia segundo a qual um devaneio pode conter uma reflexão poética ou filosófica, contra os raciocínios necessariamente matemáticos ou rigorosamente lógicos que o antecederam. Em termos políticos, Rousseau apresentou os problemas do liberalismo e da representação política antes que este sistema se tornasse hegemônico no mundo, portanto contribuiu para pensar formas mais humanas de liberalismo e mais eficientes de republicanismo. O principal talvez seja o de aprofundar as reflexões de Montesquieu sobre as relações entre as instituições e os poderes republicanos (legislativo, executivo e judiciário) no sentido de maior legitimidade, ou seja, uma crítica mais eficaz ao direito natural moderno, uma definição mais rigorosa de liberdade política, a distinção entre Estado e Soberano, entre Governo e Príncipe, entre instinto natural e vontade moral, e sobretudo a concepção de exercício de poder contra a concepção absolutista de concentração de poder. Do ponto de vista ético, a crença da possibilidade do amor e da amizade em pequenos grupos. O pensamento político e moral de Rousseau é uma máquina libertária que assusta e afasta enormemente os defensores de formas contemporâneas de despotismo, de hobbesianismo.

IHU On-Line - Gostaria de acrescentar algum aspecto não questionado?

Ricardo Monteagudo - Gostaria de observar que há uma escola contemporânea de comentadores de Rousseau que o qualifica como "mais hobbesiano do que Hobbes". Penso que a leitura cuidadosa do genebrino mostra que ele pensa e escreve contra Hobbes e Grotius[7] e a favor de Montesquieu, de quem se considera herdeiro intelectual.

6 **Denis Diderot** (1713-1784): filósofo e escritor francês. A primeira peça importante da sua carreira literária é *Lettres sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, em que resume a evolução do seu pensamento desde o deísmo até ao cepticismo e o materialismo ateu, o que o leva à prisão. Mas a obra da sua vida é a edição da *Encyclopédie* (1750-1772), que leva a cabo com empenho e entusiasmo apesar de alguma oposição da Igreja Católica e dos poderes estabelecidos. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **Hugo Grotius** (1583-1645): jurista a serviço da República dos Países Baixos. É considerado o precursor, junto com Francisco de Vitória, do Direito internacional, baseando-se no Direito natural. Foi também filósofo, dramaturgo, poeta e um grande nome da apologética cristã. (Nota da **IHU On-Line**)

LEIA OS CADERNOS TEOLOGIA PÚBLICA

NO SITE DO IHU

WWW.IHU.UNISINOS.BR

O Neocontratualismo de Rawls – Uma justiça como equidade e imparcialidade

Na avaliação do filósofo Evandro Barbosa, John Rawls não rompe com o contratualismo clássico, mas o complementa

Por Márcia Junges e Andriolli Costa

De acordo com o filósofo Evandro Barbosa, da Universidade Estadual do Centro-Oeste, os teóricos contratualistas clássicos estavam mais preocupados com o problema da formulação do Estado Civil, deixando de lado, dessa forma, os problemas morais. "Muitas vezes, o contrato clássico tratou do problema moral como algo secundário", relata. "Nesse sentido, o trinômio estado de natureza—contrato—Estado civil tinha pretensões quase que estritamente de filosofia política."

Mais tarde, no entanto, esse trinômio é revisto e reformulado por John Rawls, um dos pais do neocontratualismo contemporâneo. "O estado de natureza converte-se na posição original, o que desfaz a exigência de um ornamento metafísico para se definir uma concepção de natureza humana", destaca. Em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**, Barbosa esclarece que em Rawls o contrato ainda é firmado entre partes, mas a discussão sobre a melhor forma de Estado é deixada de lado. Valoriza-se, assim, o modo "como essa sociedade será justa nos termos estabelecidos pelo acordo". E finaliza: "Em poucas palavras, podemos dizer que Rawls mantém a fórmula do contrato clássico apenas oferecendo novos aportes teóricos para a definição de cada um de seus elementos".

Evandro Barbosa possui graduação em Filosofia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI e mestrado e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica – PUCRS. Trabalha principalmente com Filosofia Política, Filosofia do Direito, Teorias da Justiça e Metaética. Atualmente é professor da Universidade Estadual do Centro-Oeste – Unicentro. Barbosa atuou como organizador dos livros *Ensaios de Filosofia Política: reflexões contemporâneas* (Vinhedo: Editora Horizonte, 2013) e *Projetos de Filosofia* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011).

Barbosa participa da mesa redonda *O neocontratualismo em questão*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 26-03-2014, às 16h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Quais são as maiores contribuições de Rawls[1] para a reflexão do neocontratualismo?

Evandro Barbosa - A primeira contribuição de Rawls foi restabelecer o modelo contratualista como uma teoria relevante para diferentes áreas da filosofia (moral, jurídica e política) a partir de *A Theory of Justice* (Londres: Belknap Press, 1999), de 1971, pois o cenário filosófico de seu tempo era de pleno desenvolvimento e dominação do modelo utilitarista no âmbito da filosofia prática. Além disso, à medida que retoma o contratualismo clássico presente na figura de Kant, Locke[2] e Rousseau, Rawls determina

1 **John Rawls** (1921-2002): filósofo, professor de Filosofia Política na Universidade de Harvard, autor de Uma *teoria da justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 1997), *Liberalismo Político* (São Paulo: Ática, 2000) e *O Direito dos Povos* (Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001), além de *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000). A **IHU On-Line** número 45, de 02-12-2002, dedicou sua matéria de capa a John Rawls, sob o título *John Rawls: o filósofo da justiça*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon45. Confira, ainda, o primeiro dos **Cadernos IHU Ideias**, intitulado *A teoria da justiça de John Rawls*, de autoria do Prof. Dr. José Nedel e disponível para download em http://bit.ly/ihuid01. (Nota da **IHU On-Line**)

2 **John Locke** (1632-1704): filósofo in-

o modelo de contrato que vai seguir. Qual é este modelo? Acho que podemos concordar com Brian Barry[3] que a teoria rawlseana preza por um modelo de justiça como equidade sustentada por uma base de imparcialidade. Com Rawls, a teoria do contrato social é retomada tanto enquanto modelo normativo para a esfera moral quanto para uma reapropriação dos elementos de filosofia política e jurídica.

Agora, se quisermos pensar especificamente no Rawls contratualista, não podemos deixar de falar de sua posição original (*original position*) tomada enquanto procedimento equitativo para a construção de princípios de justiça. Destaco também que seu modelo de contratualismo pressupõe muito dos elementos da teoria prática kantiana para fundamentar sua proposta, tais como o conceito de autonomia e de pessoa. Tais elementos constituem a base a partir da qual a posição original, o equivalente ao estado de natureza no contratualismo clássico, consegue ser o ponto de partida a partir da qual Rawls projeta uma sociedade justa no sentido de ser equitativa.

IHU On-Line - Em que medida esse pensador rompe com a concepção clássica de contratualismo?

Evandro Barbosa - Talvez a resposta mais acertada seja afirmar que ele complementa a tradição contratualista clássica. No modelo clássico, a preocupação dos teóricos contratualistas estava mais centrada no problema da formulação do Estado civil, por isso o problema moral nem sempre era tratado de forma objetiva e clara. Hobbes é um exemplo claro de um autor que se preocupou em oferecer uma base teórica para o problema político da justificação do Estado e suas formas. O contexto, embora não seja uma premissa teórica capaz de fundamentar uma posição contratualista, ajuda a compreender por que, muitas vezes, o contrato clássico tratou do problema moral como algo secundário, o qual, digamos, entrava pela porta dos fundos no debate. Nesse sentido, o trinômio estado de natureza-contrato-Estado civil tinha pretensões quase que estritamente de filosofia política.

Rawls retoma esse modelo clássico com uma diferença em relação ao eixo argumentativo no qual se sustenta sua teoria, uma vez que sua preocupação política corre paralela às considerações de outros elementos normativos (morais e legais). E, embora não entre nesse debate de forma mais consistente, mesmo questões metaéticas – ontologia, semântica e epistemologia moral – são elementos que necessariamente devem ser considerados se quisermos compreender o que Rawls propõe com seu modelo de contratualismo.

Nesse sentido, o trinômio acima referido é revisitado e reformulado por Rawls. Primeiro, o estado de natureza converte-se na posição original (ponto zero de sua teoria), o que desfaz a exigência de um ornamento metafísico para se definir uma concepção de natureza humana. Segundo, o contrato ainda é firmado entre as partes, só que não se discute mais a melhor forma de Estado (até porque Rawls usará o modelo liberal democrático norte-americano como *background* para sua teoria), e sim como essa sociedade será justa nos termos estabelecidos pelo acordo. Terceiro, a discussão não passa por justificar a formulação de um novo Estado, mas apenas por definir os princípios norteadores de uma sociedade justa e estável. Em poucas palavras, podemos dizer que Rawls mantém a fórmula do contrato clássico apenas oferecendo novos aportes teóricos para a definição de cada um de seus elementos.

IHU On-Line - Qual é o percurso de Rawls para reformular a teoria da justiça como equidade?

Evandro Barbosa - É importante dizer que sua teoria sofre revisões ao longo de seus escritos, especialmente pelas interlocuções que o autor teve com inúmeros pensadores de seu tempo e as diversas áreas em que o debate tomou forma (por exemplo, Thomas Scanlon, Amartya Sen[4], Thomas Nagel[5], Ronald Dworkin[6], Brian Barry e mesmo Tyler Burge[7]). Esse percurso de reformulação é longo e marcado por reveses e reconstruções. Embora ganhe destaque em *A Theory*, justiça como equidade é um projeto mais antigo em Rawls. Ainda em 1958, Rawls escreve um *paper* intitulado *Justice as Fairness* destacando como será sua teoria da justiça. Contudo, ele não tem a clareza necessária para afirmar sua teoria como destituída de elementos metafísicos, o que acaba transparecendo na obra de 1971 (*A Theory*) quando a busca dos princípios de justiça parece continuar vinculada a uma teoria moral forte. Nesse sentido, sua proposta de justiça como equidade seria mais uma proposta no *menu* das teorias morais de seu tempo.

A década de 1980 foi fundamental para uma reconstrução do seu pensamento. Além de incorporar de modo claro o método construtivista em sua teoria a partir das *Dewey Lec-*

glês, predecessor do Iluminismo, que tinha como noção de governo o consentimento dos governados diante da autoridade constituída e o respeito ao direito natural do homem, de vida, liberdade e propriedade. Com David Hume e George Berkeley, era considerado empirista. (Nota da **IHU On-Line**)

3 *Theories of Justice*. Los Angeles: University of California Press, 1989. (Nota do entrevistado)

4 **Amartya Sen** (1933): economista indiano, autor do livro *Desenvolvimento com liberdade* (São Paulo: Cia das Letras, 2000). Em 1998, a Real Academia da Suécia conferiu o prêmio Nobel de Economia a Sen "por devolver uma dimensão ética ao debate dos problemas econômicos vitais". Foi galardoado com o prêmio em memória de Alfred Nobel das Ciências Econômicas, pelas suas contribuições ao *Welfare Economics*. Confira a entrevista *Amartya Sen e uma nova ética para a economia*, publicada na edição 175 da **IHU On-Line**, de 10-04-2006. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Thomas Nagel** (1937): filósofo estadunidense, atualmente é professor de Filosofia e Direito na New York University. É conhecido por seus estudos da filosofia da mente e pela crítica à visão reducionista e neodarwinista da consciência. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **Ronald Dworkin** (1931): nasceu em Massachusetts, Estados Unidos. É filósofo do Direito norte-americano e, atualmente, é professor de jurisprudência na University College London e na New York University School. É conhecido por suas contribuições para a Filosofia do Direito e Filosofia Política. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **Tyler Burge** (1946): filósofo conhecido por seu anti-individualismo ou externalismo. Contribuiu com a teoria dos nomes próprios, filosofia da mente, epistemologia e história da filosofia. (Nota da **IHU On-Line**)

tures, em 1985 ele escreve *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (Londres: Belknap Press, 2001) numa clara alusão de estar abandonando (ou esclarecendo) sua proposta de teoria moral forte em detrimento ao *político*. Com isso, justiça como equidade sofre uma reformulação em seu alcance também, o que pode ser comprovado por sua proposta de contratualismo político que se preocupa especialmente em oferecer uma teoria capaz de suportar o *pluralismo da sociedade* e a gama de concepções de bem presentes na mesma. Por fim, a publicação de *Political Liberalism* (Colombia: University Press, 1993) foi o resultado final desta tentativa de oferecer uma opção em relação aos modelos éticos que ele entende serem concepções de bens particulares que assumem a forma universal. Quando avança para a forma de uma justiça como equidade sem um apelo metafísico, essa concepção passa a se desvincular de um conceito de doutrina moral abrangente (*comprehensive moral doctrine*), reduzindo-o à esfera estritamente política.

IHU On-Line - Em que consiste a teoria rawlsiana de uma deontologia imparcial contratualista?

Evandro Barbosa - Para esclarecer essa proposta é preciso distinguir cada um dos seus elementos. Primeiro, quando eu falo em deontologia em Rawls, remeto-me diretamente às bases kantianas de sua teoria. Basta relembrar o parágrafo 40 de *A Theory,* quando ele afirma que sua teoria surge de uma interpretação procedimental que faz da concepção kantiana de autonomia e de seu imperativo categórico. Segundo, interpretar sua concepção de justiça como equidade enquanto imparcial implica dizer que as condições iniciais do contrato previstas na posição original são equitativas e que a escolha dos princípios de justiça (sejam morais, sejam políticos) é feita sob um véu de ignorância (*veil of ignorance*). Terceiro, o seu contratualismo é político, e não moral, o que o diferencia de Thomas Scanlon ou mesmo de Peter Stemmer[8], ambos com um modelo de contratualismo moral. O fato é que o conceito de razoabilidade é preponderante em sua teoria se quisermos imaginar sua proposta de imparcialidade, no sentido de não dar prevalência a qualquer concepção particular de bem, e é deontológica na medida em que oferece primazia do justo em relação ao bem. Por fim, essa condição deontológica imparcial encontra-se respaldada por uma base procedimental de justificação, de modo que os princípios *construídos* poderão ser aplicados à estrutura básica da sociedade na forma de justiça como equidade. No fundo, sua *deontologia imparcial*, que se vale de um método construtivista, passa pela resolução dos limites que uma teoria contratual tem em termos de justificação, pois não se admite nem um mero positivismo, em que a obrigação do agir fica reduzida a uma coerção externa, nem uma normatividade larga no sentido de se estender a toda esfera prática do indivíduo, invadindo sua esfera privada (concepções particulares de bem).

> Com Rawls, a teoria do contrato social é retomada tanto enquanto modelo normativo para a esfera moral quanto para uma reapropriação dos elementos de filosofia política e jurídica

IHU On-Line - Qual é a necessidade de uma deontologia deflacionada para a teoria política de Rawls?

Evandro Barbosa - A necessidade aparece por conta do que considero um melhoramento de sua teoria. A obra de 1971 (*A Theory*) demonstrou, de forma estruturada, como Rawls justificava sua teoria moral enquanto justiça como equidade, entretanto será em *Political Liberalism* que o autor fará uma mudança de direcionamento de sua teoria. Se antes eram princípios morais o resultado da posição original, em *Liberalism* surge com força a ideia do político diretamente arraigado ao conceito de razoabilidade. É por isso que pessoa e sociedade aparecem como concepções políticas nessa obra, de modo que há uma ênfase normativa nas capacidades morais do agente (o senso de justiça e a concepção de bem), um reforço na ideia de pessoa como representação e, por fim, a ênfase no aspecto das relações entre cidadãos na forma de cooperação social.

Nesse sentido, Rawls tenta provar a necessidade de valores políticos *construídos* enquanto indispensáveis à esfera social, pois uma relação política ideal coerentemente justificada permitirá explicitar em que medida esse modelo deontológico autoriza que prescrições sejam legitimadas no meio público por intermédio de um processo razoável de construção, cujo resultado são princípios políticos de justiça. Michael Sandel[9], em sua obra *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: University Press, 1998), de 1982, situa Rawls no perene debate entre liberais e comunitaristas (*the liberal comunitarian debate*) como um deontologista com *face humeana*, pretensamente apresentando a

8 **Peter Stemmer** (1954): professor alemão de Filosofia e Hermenêutica na Universidade de Konstanz. Atua principalmente nas áreas de Filosofia Prática, História da Filosofia, Filosofia do Direito, Filosofia da Linguagem, Epistemologia e Filosofia da Religião. (Nota da **IHU On-Line**)

9 **Michael J. Sandel** (1953): professor na Universidade de Harvard, onde é um dos mais reconhecidos professores na área do Direito. É também conhecido por ser crítico à obra de John Rawls, *Uma teoria da Justiça* (Londres: Belknap Press, 1999). Em 2002 foi integrado a American Academy of Arts and Sciences. (Nota da **IHU On-Line**)

inviabilidade deste modelo de justiça como equidade e os problemas decorrentes de sua base deontológica, procedimental e universal (abstrato). Minha resposta vai de encontro à afirmação de Sandel. Compreendo que o contrato social surge como ideia organizadora fundamental da teoria rawlseana. Ele articula *deontologia liberal* com um procedimentalismo capaz de encontrar uma base publicamente aceitável de justificação, o que proporcionaria um ponto de vista publicamente reconhecido em que as instituições da sociedade e sua forma de organização poderiam ser examinadas por todos os cidadãos.

Dessa forma, o procedimento utilizado por Rawls aparece como núcleo central da concepção política de justiça que lhe permite estabelecer uma teoria normativa da escolha pública (política). O fato é que a proposta rawlsiana — entendida enquanto *deontologia imparcial contratualista* — se apresenta como um modelo que incorpora uma teoria normativa da escolha pública; isto é, a condição fundamental de aceitação e justificação de regras ordenadoras da prática social, por parte dos cidadãos, é que tal normatização dali decorrente tenha sido pactuada pelas partes. Em suma, Rawls tenta evitar incorrer em um tipo de justificação fundacionalista como acontece com o construtivismo moral kantiano. Por isso, para que sua proposta de um construtivismo político seja efetiva, ele precisa diminuir a força deontológica de sua teoria. Nesse sentido, Rawls difere de Habermas, que faz um apelo transcendental à sua teoria mantendo o formalismo kantiano no que chama de pragmática transcendental.

Rawls abandona esse projeto de princípios universalíssimos, cuja base justificadora apela para uma ordem independente de valores. Seu modelo de justiça procedimental pura trará como exigência que os princípios dela resultantes entrem em equilíbrio reflexivo com nossos juízos ponderados. Com isso, a deflação deontológica de sua teoria permite assumir um modelo de justificação coerentista. Logo, acredito que a afirmação de Sandel de que Rawls possui uma *deontologia com face humeana* seja muito mais uma constatação do que um elemento crítico.

IHU On-Line - Em que medida a concepção de autonomia e dignidade da pessoa humana são fundamentos das teorias de justiça de Kant, Rawls e Dworkin?

Evandro Barbosa - Esta resposta exige reconhecer, antes de tudo, a polissemia destes termos, embora autonomia e dignidade humana estejam intimamente imbricadas no pensamento desses autores. Em Kant, o tema da autonomia se coloca de modo mais robusto nas esferas moral (*Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*, 1785) e política (*Zum Ewigen Frieden*, 1795). Na esfera moral, Kant faz um longo percurso em sua filosofia prática para determinar a autonomia como uma condição *sine qua non* para a realização moral do indivíduo. Posterior ao primeiro imperativo (fórmula da universalizabilidade), a afirmação de que o ser humano jamais deve ser tratado simplesmente como meio, e sim como fim em si mesmo, reflete exatamente seu apelo a um princípio de dignidade humana que não se deixa solapar por desejos de instrumentalização. Nesse sentido, a dignidade humana não seria refém de qualquer cálculo de interesse que o utiliza como mero meio para obtenção de fins egoístas. De forma semelhante, no campo da política a discussão se estende para a liberdade de um povo dar leis a si mesmo. Por isso, a possibilidade do uso público da razão e do ousar saber (*Sapere Aude*) que constitui o humano permeiam as condições de sujeito livre enquanto *pedra de toque* para que um povo seja livre e imbuído de dignidade humana.

Rawls segue a mesma linha para explicar os elementos da dignidade e autonomia em sua teoria da justiça, especialmente se observarmos os textos *Kantian Constructivism in Moral Theory* (Lecture I - *Rational e Full Autonomy*), de 1980, ou em *Political Liberalism* (Conferência II, §§ 5-6). De início, a divisão entre o que chama de autonomia racional (*rational autonomy*) e autonomia plena (*full autonomy*) é extremamente relevante para o desenvolvimento de sua teoria. As partes na posição original representam a autonomia racional dos indivíduos no espaço equitativo de escolha, sendo os princípios morais-políticos escolhidos para representação dessa autonomia. Entendidas como agentes artificiais, tais partes são motivadas por interesses calcados em um conjunto de bens primários a partir do qual agiriam de acordo com sua racionalidade artificial (não política). Por sua vez, autonomia plena diz respeito ao indivíduo como cidadão, ou seja, como ser político inserido em uma sociedade bem-ordenada. Nesta condição, os cidadãos completam sua condição de autonomia plena via termos justos da cooperação (*fair terms of cooperation*) no sentido de que todos podem esperar termos razoáveis em suas interações.

Quanto à concepção de dignidade humana, ela compõe sua teoria da justiça quando falamos em mínimo social. Em outras palavras, uma lista de bens primários básicos aplicados à estrutura básica da sociedade a que todos os cidadãos têm direito. Isso, contudo, não é algo tão claro na teoria rawlseana, o que gera dúvidas e críticas como, por exemplo, a afirmação de que a dignidade humana é o fundamento metafísico que subjaz à justiça como equidade de Rawls, pois sem esta condição sua teoria e seus princípios de justiça seriam ininteligíveis. Em suma, muito da crítica ao seu liberalismo afirma que ele não pode acomodar a concepção da dignidade da pessoa humana, pois, ou sua teoria tem um *ponto cego* sobre essa questão, ou o liberalismo repudiaria a possibilidade de uma metafísica geral. Por outro lado, os defensores de uma concepção de dignidade humana defensável em Rawls afirmam-na como preceito moral que fundamenta as garantias dos cidadãos diante do Estado. Para tanto, os mencionados bens primários devem estar assegurados no exercício da cidadania. Parece que a dimensão da dignidade aparece em Rawls como o resultado de seus esforços em determinar garantias políticas aos sujeitos, e não um ornamento metafísico que fundamenta sua teoria.

A obra *Taking Right Seriously,* de 1977, torna a figura de Ronald Dworkin importante para o debate filosófico com sua proposta de uma teoria liberal do direito. Na medida em que este propõe uma teoria da justiça baseada em um igualitarismo liberal, os indivíduos possuem direitos invioláveis e *competência* para o exercício de sua autonomia. Logo, a defesa de um Estado liberal exige impor limites a este para que não interfira na vontade do indivíduo na realização do que deseja para si. Provindo de uma vertente kantiana, Dworkin atribui uma prioridade ética à autonomia da vontade no debate de questões jurídico-políticas, demonstrando sua importância quando relaciona convicção e valor no que chama questão de integridade. Ser autônomo envolve a capacidade de se identificar com os desejos escolhidos e, quando necessário, colocá-los em questão. Logo, esta autonomia individual é entendida como um traço que os indivíduos podem apresentar em relação a todos os aspectos de suas vidas, não se limitando a questões de obrigação moral.

Apesar de importante para o desenvolvimento de sua teoria como um todo, é no âmbito da ética prática em *Life's Dominion* (1993) que Dworkin trata da relação autonomia e dignidade humana mais detidamente. Aqui, o autor apela para uma questão de qualidade (e não quantidade) de vida ao retomar o conceito de dignidade humana e autonomia. Nesse sentido, a sacralidade da vida — interpretado enquanto dignidade — despe-se de um apelo metafísico e recebe contornos históricos para sua formulação. Nesse contexto, a autonomia se revela como a capacidade do indivíduo de tomar decisões em relação aos seus projetos de vida, ao mesmo tempo que tem assegurada a sacralidade dela — o que Habermas chama de *momento de indisponibilidade* — que lhe constitui enquanto dignidade. Retomo aqui o que afirmei inicialmente: nestes autores, a relação de autonomia e dignidade humana assume diferentes contornos e os termos são extremamente polissêmicos. É isso que torna a discussão tão profícua. Por isso, seja como fundamento de sua teoria moral-política (Kant), seja como parte integrante de sua justificação teórica (Rawls), seja ampliando esta discussão para a esfera prática nos polêmicos debates sobre aborto e eutanásia (Dworkin), esta é uma discussão que permanece em aberto.

A teoria rawlseana preza por um modelo de justiça como equidade sustentada por uma base de imparcialidade

IHU On-Line - E quais são os tensionamentos que se apresentam no debate entre Rawls e Habermas? Quais são suas discordâncias fundamentais?

Evandro Barbosa - A primeira discordância é de enquadramento. Embora ambos se assumam como modelos deontológicos e com fortes traços kantianos em suas teorias, Rawls assume a forma contratualista de justificação para justiça como equidade, enquanto Habermas dá preferência a um modelo de justificação discursiva pautado em bases de filosofia da linguagem. Além disso, tanto Rawls quanto Habermas não possuem uma teoria definitiva. Encontramos melhoramentos e novidades em *Political Liberalism* que não encontramos em *A Theory of Justice,* assim como Habermas estabelece uma nova forma de justificação em *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1994), quando comparado a *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Nesse sentido, precisamos situar onde estamos verificando os tensionamentos no debate Rawls-Habermas.

Creio que essa discussão enquanto uma *querela familiar*, como observou o próprio Habermas, já que ambos compartilham os mesmos pressupostos teóricos, tenha seu ápice na discussão sobre o conceito de razão pública. Em seu texto *Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism,* Habermas concorda que Rawls faça uma interpretação do princípio kantiano de autonomia como algo intersubjetivo e não encontra propriamente objeções de cunho teórico, mas com relação à execução do procedimento. Habermas reconhece os avanços dessa proposta procedimental (expressando, inclusive, admiração por ela), mas entende que Rawls cedeu muito terreno de sua proposta original ao ser condescendente demais com seus críticos. Em suma, suas reformulações o afastaram do transcendental, o que acabou por enfraquecê-la. A resposta rawlsiana será dada em sua réplica a Habermas (*Reply to Habermas*), na qual assume algumas distinções de sua própria teoria em termos de *liberalismo político*, distinguindo-o das doutrinas abrangentes. Rawls indica que a proposta de uma ética do discurso está limitada ao contexto de uma doutrina abrangente, enquanto sua teoria da justiça, em que se pretendem princípios políticos, deve ser identificada como uma concepção política. Por isso, sua teoria teria vantagem em relação à teoria habermasiana.

Entretanto, dadas essas divergências, percebo o problema de Rawls como paralelo ao problema habermasiano. Habermas tenta resolver a chamada *falácia idealista* e propor uma pragmática transcendental, ou seja, trazer à Terra este transcendental e abandonar os resquícios da metafísica. Com isso, ocorre uma deflação do transcendental de modo que a obrigação fica reduzida ao plano fático, ou seja, o momento histórico pode oferecer *o fato* para articular a teoria estritamente necessária. Do mesmo modo, os princípios da justiça de Rawls mantêm elementos da filosofia prática kantiana, todavia não há uma estrutura transcendental que os sustentem. Temos, com isso, uma teoria de base contratualista (procedimental) que se afasta da proposta habermasiana por seu modelo de justificação, mas que concorda acerca da necessidade de reduzir a força do transcendental.

Neocontratualismo, uma leitura a partir de John Rawls

Para Thadeu Weber, a teoria da justiça proposta por Rawls visa à realização plena dos cidadãos em uma sociedade cooperativa

Por Márcia Junges e Ricardo Machado

"Poderíamos dizer que o neocontratualismo é um construtivismo político. No procedimento de construção ou escolha de princípios não há nenhuma concepção de direito e justiça previamente determinados para a deliberação das partes. Os princípios são resultado de um 'processo de deliberação'", aponta o professor Thadeu Weber, em entrevista por e-mail à **IHU On-Line**. Segundo ele, John Rawls, na obra *O Liberalismo Político* (São Paulo: Ática, 2000), fala na complementaridade entre o justo e o bem, apontando as ideias do bem como políticas, ou seja, como parte de "uma concepção política razoável de justiça". "Rawls elabora uma teoria da justiça que visa à realização plena dos cidadãos numa sociedade cooperativa. Não visa somente a um 'mínimo existencial'. O mérito está na elaboração de uma lista de bens básicos que ampliam esse mínimo e o complementam e que são valores políticos", explica.

De acordo com o professor, a ideia de contra em Rawls opera por uma lógica procedimental relacionada a princípios, e não a normas. "O autor parte da tradição do pensamento democrático, ao considerar os cidadãos como pessoas livres e iguais. São livres na medida em que têm 'faculdades morais', quais sejam, a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem. Na medida em que possuem essas capacidades no 'grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade', eles são iguais", esclarece Thadeu Weber.

Thadeu Weber possui graduação pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição, mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica – PUCRS e doutorado também em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Atualmente é professor da PUCRS, onde desenvolve pesquisas em Hermenêutica, Justiça e Estado Constitucional. Weber é autor, entre outras obras, de *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana* (Petrópolis: Vozes, 2013), *Ética e Filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano* (Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999) e *Hegel: Liberdade, Estado e História* (Petrópolis: Vozes, 1993).

Weber participa da mesa redonda *O neocontratualismo em questão*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 26-03-2014, às 16h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Quais são as contribuições principais de Rawls para o debate do neocontratualismo?

Thadeu Weber - A principal contribuição refere-se ao próprio objetivo da teoria da justiça como equidade: construir uma concepção política de justiça. Essa restrição permite que ela seja "compartilhada" pelos cidadãos, independentemente de suas convicções religiosas, éticas e filosóficas. Que ela seja política significa que é elaborada para a "estrutura básica" da sociedade, isto é, para suas principais instituições políticas, sociais e econômicas. E sobre isso é possível um acordo. Ela é também "autossustentada", pois não depende de doutrinas éticas abrangentes. Isso é importante porque, embora seja independente delas, pode ser endossada por elas[1].

Outra contribuição fundamental diz respeito à "justiça procedimental pura"[2]. A "posição original" é um procedimento de seleção do qual resultam princípios de justiça adequados para cidadãos livres e iguais. É funda-

1 Referências bibliográficas - RAWLS, J. *O Liberalismo Político* (São Paulo: Ática, 2000); *O Direito dos Povos* (São Paulo: Martins Fontes, 2004); *Justiça como Equidade: uma reformulação*. (São Paulo: Martins Fontes, 2002); *Uma Teoria da Justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 1997).

2 Cf. 1997 p. 89. (Nota do Entrevistado)

mental perceber que o justo é resultado de um procedimento que, por sua vez, é justo porque equitativo, ou seja, coloca as partes numa posição de simetria. A justiça dos princípios é determinada pelo procedimento justo. Disso resulta o conceito de autonomia política rawlsiano. Poderíamos dizer que o neocontratualismo é um construtivismo político. No procedimento de construção ou escolha de princípios não há nenhuma concepção de direito e justiça previamente determinada para a deliberação das partes. Os princípios são resultado de um "processo de deliberação".

Outra contribuição importante recai sobre o estabelecimento da prioridade do justo sobre o bem. A possibilidade de um acordo sobre princípios que deveriam orientar nossas principais instituições políticas e sociais depende dessa prioridade. Na obra *O Liberalismo Político* (São Paulo: Ática, 2000) o autor fala em complementaridade entre o justo e o bem, no sentido de que as ideias do bem sejam ideias políticas, isto é, "devem fazer parte de uma concepção política razoável de justiça"[3], sendo compartilháveis pelos cidadãos. É o caso do "bem como racionalidade" e dos "bens primários". Rawls elabora uma teoria da justiça que visa à realização plena dos cidadãos numa sociedade cooperativa. Não visa somente a um "mínimo existencial". O mérito está na elaboração de uma lista de bens básicos que ampliam esse mínimo e o complementam e que são valores políticos.

É fundamental que essa concepção política de justiça seja liberal, isto é, estabeleça e proteja os direitos e liberdades fundamentais, atribuindo-lhes uma "prioridade especial". Junto a isso fixa um "mínimo social" para o exercício efetivo desses direitos.

Há que se salientar, ainda, que a teoria da justiça como equidade pretende ser uma alternativa ao utilitarismo. Em nome da justiça não se pode justificar a perda de liberdade de alguns em virtude de um "bem maior partilhado por outros"[4].

IHU On-Line - Em que consiste a principal influência de Kant sobre o pensamento de Rawls?

Thadeu Weber - A ideia da posição original, situação hipotética ou "experimento mental" na qual são construídos os princípios de justiça, é um procedimento tal como o imperativo categórico de Kant. Tanto aquela quanto este não são construídos, mas dados. O "véu da ignorância" é uma espécie de "razão pura" destituída de determinações empíricas, pois priva as partes na posição original do conhecimento que as pudesse levar a estabelecer princípios de acordo com seus interesses particulares. Rawls é herdeiro do construtivismo kantiano, embora este (Kant) se refira à moral, e aquele, ao político. A ideia da autonomia kantiana[5] está, portanto, presente em Rawls. Além disso, este reconhece seus princípios de justiça como análogos ao imperativo categórico. A validade deles, tal como o imperativo categórico, não depende dos nossos objetivos particulares. Ambos valem aprioristicamente.

Outro aspecto a ser considerado nessa influência é a separação entre o ético e o político ou, mais especificamente, entre o ético e o jurídico. Pode-se defender em Kant uma concepção moral, mas não ética, do Direito. Isso fica claro na doutrina do Direito do autor, sobretudo quando mostra que as leis morais dividem-se em leis éticas e leis jurídicas. A motivação é que as distingue. A concepção de justiça de Rawls é parte da moral, mas não depende de valores éticos. Ambos têm uma concepção moral do Direito, mas não ética. Esta separação fica clara na justificação da desobediência civil em Rawls. Para tal, este não admite razões de consciência. Com isso, não está sendo dito que Kant defenda um direito de resistência.

IHU On-Line - Por que razão, ao retomar a ideia de contrato como método, Rawls não visa fundamentar uma obediência ao Estado nos moldes de Hobbes, Locke e Rousseau?

Thadeu Weber - Há que se considerar que são três concepções de Estado distintas. Embora sejam jusnaturalistas, o conceito de natureza humana é diferente. Logo, o papel do Estado e as formas de obediência divergem. Não há, nesses autores, uma clara distinção entre o justo e o bem, nem uma prioridade do primeiro sobre o segundo. O contrato de Rawls refere-se tão somente aos princípios políticos de justiça. Nesses autores, o contrato diz respeito tanto ao justo quanto ao bem. Em Hobbes, o contrato tem como base as leis naturais, no sentido de que elas dão o conteúdo às leis positivas. Isso fica claro principalmente no Leviatã[6], quando refere o silêncio das leis civis. Nesse caso, o recurso às leis da natureza se impõe.

A ideia de contrato em Rawls é outra. É basicamente procedimental; envolve princípios, e não regras. Inclui um acordo sobre os elementos constitucionais essenciais. Em Hobbes, com exceção da autodefesa e das demais leis da natureza, transferimos todo poder ao Soberano para que institua a legislação que desejar. O conceito de autonomia do qual Rawls mais se aproxima certamente é o de Rousseau e que está em Kant. Há sujeição porque há autolegislação. Obedecemos àquilo do qual somos autores. Aqui há democracia direta, em Hobbes, não. Para Locke, o direito de propriedade é natural, mas não inato. Para Rawls, esse é um direito fundamental não porque é natural, mas porque objeto de um acordo das partes na posição original. Não há uma ideia prévia de natureza humana detentora de leis naturais que determinam ou fundamentam os princípios de justiça. Os princípios que orientarão a Constituição de um Estado são resultado de um procedimento de construção. Isso coloca os termos da fundamentação da obediência na perspectiva do Estado democrático de

3 Rawls, 2000, p. 222. (Nota do Entrevistado)

4 Rawls, 1997, p. 4. (Nota do Entrevistado)

5 Veja a edição 417 da revista **IHU On-Line**, de 06-05-2013, intitulada *A autonomia do sujeito, hoje. Imperativos e desafios*, disponível em http://bit.ly/ihuon417. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **Leviatã:** é o nome comumente dado à obra *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. O livro foi escrito por Thomas Hobbes e publicado em 1651. O livro diz respeito à estrutura da sociedade e do governo legítimo, e é considerado como um dos exemplos mais antigos e mais influentes da teoria do contrato social. É considerado uma das obras mais influentes já escritas do pensamento político, escrito durante a Guerra Civil Inglesa. (Nota da **IHU On-Line**)

direito. A restrição dos princípios de justiça ao político coloca a obediência em outros moldes.

IHU On-Line - Em que consistem os princípios da liberdade e igualdade formulados por Rawls?

Thadeu Weber - Estes dois princípios são o núcleo central da teoria da justiça de Rawls. Estão mutuamente imbricados já na formulação dos princípios de justiça, bem como na própria concepção normativa de pessoa. O autor parte da tradição do pensamento democrático, ao considerar os cidadãos como pessoas livres e iguais. São livres na medida em que têm "faculdades morais", quais sejam, a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem. Na medida em que possuem essas capacidades no "grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade", eles são iguais[7]. Ter essas faculdades nesse grau mínimo é a base da igualdade entre os cidadãos. É o que lhes dá a condição de serem cooperativos. São livres na medida em que são capazes de rever e modificar suas concepções do bem assim que motivos razoáveis os convencerem. Além disso, podem fazer reivindicações legítimas às suas instituições em virtude da realização de suas concepções do bem.

Além do mais, o primeiro princípio de justiça, ao enunciar os direitos e liberdades iguais, pressupõe outro princípio lexicamente anterior, ou seja, o que trata da "satisfação das necessidades básicas dos cidadãos"[8]. Na medida em que essas condições são necessárias para a realização daqueles direitos, podem ser considerados uma espécie de "mínimo existencial" a ser garantido igualmente para todos. Esse é, hoje, um dos conceitos fundamentais que compõem o conteúdo do princípio da dignidade humana.

O segundo princípio realça dois aspectos nucleares da igualdade. O primeiro refere-se à igualdade equitativa de oportunidades. O segundo diz respeito ao princípio da diferença, ou seja, as "desigualdades sociais e econômicas" são admitidas desde que

7 Rawls, 2000, p. 62. (Nota do Entrevistado)
8 _____, 2000, p. 49. (Nota do Entrevistado)

A justiça de Rawls é parte da moral, mas não depende de valores éticos

"beneficiem os menos favorecidos" da sociedade[9]. Uma sociedade justa não exige que todos sejam iguais, mas que tenham chances equitativas de "acesso aos cargos públicos e posições sociais"[10]. Privilégios podem ser concedidos desde que isso resulte em benefício dos menos favorecidos.

IHU On-Line - Quais são as ideias cruciais contidas na obra *O direito dos povos*[11] que problematizem o neocontratualismo?

Thadeu Weber - O grande desafio proposto é a necessidade de um acordo entre os povos sobre princípios que deveriam orientar as relações internacionais. Impõe-se uma segunda posição original. Considerando a diversidade de culturas, tradições e interesses dos povos, como chegar a esse acordo? As condições da primeira posição original também aqui se colocam, só que em relação aos povos. As partes, como representantes dos povos, devem estar simétrica e equitativamente situadas para que o procedimento seja justo e, por consequência, também o resultado. Uma coisa é certa: um acordo entre os povos se impõe. As questões ligadas ao meio ambiente, aos direitos humanos, à soberania, etc., estão a exigi-lo. Certa dose do véu da ignorância será necessária para estabelecer um acordo.

Os direitos humanos compõem o que Rawls chama de "classe especial de direitos urgentes"[12]. Violá-los é igualmente condenado por povos liberais e "hierárquicos decentes". O respeito a eles é exigência para todos os povos e sociedades. Qualquer contrato entre eles deve tê-los como padrão necessário. O próprio limite para o pluralismo é fixado por eles. Além dos direitos humanos, os deveres de não intervenção e de respeito aos tratados e compromissos, os direitos de autodefesa e de liberdade e independência dos povos compõem um conjunto de ideias centrais desafiadoras para o neocontratualismo.

9 _____, 2002, p. 60. (Nota do Entrevistado)
10 Idem, p. 61. (Nota do Entrevistado)
11 ***O Direito dos Povos***. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Nota da **IHU On-Line**)
12 RAWLS, 2004, p. 103. (Nota do Entrevistado)

IHU On-Line - A partir da obra *Justiça como equidade*[13], quais são as premissas que se apresentam para o debate da democracia nas sociedades contemporâneas?

Thadeu Weber – Destaco as seguintes premissas: a) A ideia de justificação pública vinculada à ideia de razão pública. É disso que depende a validade de normas que legitimam as relações jurídicas, políticas e sociais. O critério da reciprocidade é imanente à democracia deliberativa. A diretriz básica é uma concepção política de justiça. b) O pluralismo razoável é próprio de uma democracia. As sociedades contemporâneas precisam saber conviver com a diversidade de doutrinas éticas abrangentes. c) A necessidade de um acordo sobre princípios, e não regras. As sociedades contemporâneas precisam de Constituições de princípios e não de detalhes. d) A garantia dos direitos e liberdades básicos como princípio fundamental do Estado democrático de Direito. Junto com ele a satisfação das necessidades básicas dos cidadãos é uma condição. e) Garantias constitucionais de oportunidades iguais para todos e a valorização do princípio da diferença. f) Uma concepção normativa de pessoa como pressuposto da democracia deliberativa. g) Garantias internacionais do respeito aos direitos humanos.

Leia mais...

- *Contribuições de Cirne-Lima: a necessidade de princípios éticos universais*. Entrevista com Thadeu Weber na **IHU On-Line 261**, de 09-06-2008, disponível em http://bit.ly/ihuon261.

13 *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Nota da **IHU On-Line**)

A filosofia ockhamiana e as bases para o contratualismo moderno

Alfredo Culleton, coordenador do PPG de Filosofia da Unisinos, destaca que é a filosofia ao longo da história que vai exigindo razões ao exercício do poder

Por Márcia Junges

Para o filósofo Alfredo Culleton, o direito divino dos reis não era apenas uma imposição do monarca, mas também partia de um consenso. A mudança proposta pelo contratualismo, segundo ele, é argumentar "colocando razões de ordem prática e de princípios para se opor a um tal *direito divino dos reis"*. Nesta entrevista, concedida por e-mail à **IHU On-Line**, Culleton aborda a relação do contratualismo com o jusnaturalismo e com a religião, articulando as questões com o trabalho da filosofia do frade franciscano William de Ockham.

Culleton é graduado em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – Unijuí, mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, com a tese *Fundamentação ockhamiana do direito natural*. Atualmente, leciona nos cursos de graduação e mestrado em Filosofia na Unisinos e é coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. É colaborador na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI e na Universidade de Buenos Aires – UBA, Argentina. Atua como assessor do escritório da Sociedade Internacional para Estudos da Filosofia Medieval – SIEPM.

Culleton participa da mesa redonda *Contratualismo moderno e premoderno*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 25-03-2014, às 14h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Em que medida o contratualismo é um contraponto ao jusnaturalismo[1]?

Alfredo Culleton - De uma maneira simplista estes dois termos se opõem, mas nem o contratualismo contrata qualquer coisa, nem o jusnaturalismo independe completamente de uma razoabilidade prática das pessoas. Efetivamente há sempre uma pretensão de universalidade nos contratos, no mínimo para que sejam válidos, e há uma pragmática no jusnaturalismo. Por isso é que opor os dois é perder uma oportunidade de pensar bem.

IHU On-Line - Por outro lado, em que aspectos o contratualismo formula uma resposta ao direito divino dos reis?

Alfredo Culleton - O *direito divino dos reis*[2] foi ou é fruto de um consenso; sem esse consenso o sujeito que defende tal direito será internado. O contratualismo argumenta colocando razões de ordem prática e de princípios para se opor a um tal *direito divino dos reis*. Muitas ordens religiosas medievais se pautavam internamente por um sistema consensual relativamente ao seu modo de vida e regras que, de tempos em tempos, podiam

1 **Jusnaturalismo:** corrente tradicional do pensamento jurídico que sustenta a existência de um direito natural superior ao direito positivo. (Nota da **IHU On-Line**)

2 **Direito divino dos reis:** doutrina política e religiosa europeia, com lastro que vem desde os Faraós do antigo Egito. Baseia-se na crença de que o monarca tem o direito de reinar por vontade de Deus, e não pela vontade de seus súditos ou subordinação de outras autoridades. (Nota da **IHU On-Line**)

ajustar e atualizar. Os Concílios também têm essa finalidade.

IHU On-Line - Em que aspectos o conceito de liberdade em Ockham[3] tensiona o contratualismo que surgiria séculos mais tarde?

Ockham, ao discutir o tema, clássico, na época, de qual seria o melhor sistema de governo, diferentemente à tradição aristotélico-tomista, defende que o melhor sistema é aquele que melhor atender às necessidades e interesses de uma determinada comunidade, dependendo das inúmeras variáveis que uma comunidade pode ter. De tal maneira que, para uma comunidade, o melhor regime será a monarquia e, para outro, a aristocracia. E, como se trata do melhor, o regime do qual se está falando está no universo dos regimes virtuosos.

IHU On-Line - Ao procurar estabelecer limites ao poder papal e criticar o poder divino dos príncipes, em que sentido Ockham lança as bases para o contratualismo moderno?

Alfredo Culleton - Quem lança as bases para o contratualismo moderno não é um ou outro autor, é a filosofia ao longo da história que vai exigindo razões ao exercício do poder. É isto que dá sustentação ao contratualismo moderno, e se param de ser exigidas razões, os contratualismos viram totalitarismos; o nazismo que o diga, visto que sempre agiram na forma da lei.

3 **William de Ockham ou Guilherme de Ockham** (1285-1350): filósofo lógico, teólogo escolástico inglês, frade franciscano e criador da teoria conhecida como Navalha de Ockham (em inglês, *Ockham's Razor*), que dizia que as "pluralidades não devem ser postas sem necessidade". Considerado um dos fundadores do nominalismo, teoria que afirmava a inexistência dos universais, que seriam apenas nomes dados às coisas e, portanto, produto de nossa mente sem uma existência prática assegurada. Por causa de suas ideias foi excomungado pela Igreja. O conceito, bastante revolucionário para a época, defende a intuição como ponto de partida para o conhecimento do universo. Ockham foi discípulo do filósofo Duns Scotus e precursor do empirismo inglês, do cartesianismo, do criticismo kantiano e da ciência moderna. (Nota da **IHU On-Line)**

Acesse o facebook do Instituto Humanitas Unisinos - IHU e acompanhe nossas atualizações facebook.com/InstitutoHumanitasUnisinos

Contratualismo deliberativo e rigor moral

Versão do contratualismo satisfaz exigência de rigor moral "sem minar a sua capacidade de satisfazer a exigência de adequação explicativa", observa Nicholas Southwood

Por Márcia Junges / Tradução: Moisés Sbardelotto

"A principal força do contratualismo deliberativo, creio eu, é que ele faz um trabalho melhor do que qualquer outra versão do contratualismo para satisfazer esses dois requisitos (o que eu chamo de a exigência de rigor moral e a exigência de adequação explanatória). A ideia básica é esta: o contratualismo deliberativo pode satisfazer a exigência de rigor moral sem minar a sua capacidade de satisfazer a exigência de adequação explicativa, porque se baseia na razão prática, que é processual, embora normativamente rica". A afirmação é do filósofo Nicholas Southwood, em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line.** Segundo o pesquisador, o contratualismo deliberativo aspira a oferecer um relato dos fundamentos da moral ou motivos finais. "Com isso quero dizer, *grosso modo*, aquilo que em última análise torna as ações moralmente corretas e moralmente erradas. E conceitua a situação contratual como uma situação de escolha hipotética em que os contratantes são considerados perfeita e deliberadamente racionais, nas minhas palavras. A situação contratual é, portanto, altamente idealizada."

Nicholas Southwood é professor e pesquisador na Universidade Nacional Australiana, na Escola de Filosofia, em Canberra, Austrália. Suas pesquisas em filosofia política e moral dialogam com temas como epistemologia, filosofia da ação, filosofia do direito e filosofia das ciências sociais. De sua produção bibliográfica citamos *Contractualism and the foundations of morality* (Oxford: Oxford University Press, 2010) e *Explaining Norms* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

Confira a entrevista.

IHU On-Line - O que é o contratualismo deliberativo?

Nicholas Southwood – O contratualismo do tipo que estou interessado aspira a oferecer alguma forma de explicação da moral em termos do resultado de algum tipo de "situação contratual" real ou hipotética em que os "contratantes" têm a tarefa de encontrar um código comum pelo qual viver. Diferentes versões do contratualismo diferem, naturalmente, tanto em termos do tipo de explicação da moralidade que elas querem oferecer quanto em termos de como elas especificam a situação contratual. O contratualismo deliberativo almeja oferecer um relato do que eu chamo de *fundamentos da moral* ou *motivos finais*. Com isso quero dizer, *grosso modo*, aquilo que em última análise torna as ações moralmente corretas e moralmente erradas. E conceitua a situação contratual como uma situação de escolha hipotética em que os contratantes são considerados perfeita e deliberadamente racionais, nas minhas palavras. A situação contratual é, portanto, altamente idealizada. Criaturas comuns como você e eu ficam consistentemente muito aquém da racionalidade deliberativa plena nas deliberações cotidianas e nas tomadas de decisão. Mas o contratualismo deliberativo nos pede para imaginar uma situação hipotética em que tomamos decisões de forma perfeita e deliberadamente racional. E ele nos pede para considerar segundo quais princípios concordaríamos viver nessa situação. As ações são moralmente permissíveis, inadmissíveis e obrigatórias, de acordo com o contratualismo deliberativo, apenas quando e por que elas seriam permitidas, proibidas e exigidas por esses princípios.

IHU On-Line - E o que podemos compreender por racionalidade deliberativa?

Nicholas Southwood – Quando eu digo que um acordo, que é uma espécie de decisão coletiva, é deliberadamente racional, quero dizer que a decisão é o resultado de uma deliberação interpessoal relevante entre aqueles que fazem parte do acordo

que procede segundo normas deliberativas relevantes. Eu considero que a deliberação envolve três atividades centrais: reflexão interna, comunicação (de informações relevantes) e discurso. E penso que há normas deliberativas especiais que são atribuídas a cada um desses aspectos da deliberação. É importante ressaltar que essas normas deliberativas não são apenas normas que fazem demandas a nós na medida em que estamos envolvidos na reflexão interna, na comunicação e no discurso. Tomemos a norma da etiqueta existente em muitas sociedades que exige que os participantes de discussões não falem alto demais. Essa não é uma norma deliberativa. Em vez disso, as normas deliberativas são exemplos do que Christine Korsgaard chamou de normas "constitutivas". São normas que, em parte, "constituem" o que é envolver-se em uma atividade particular. Eu afirmo, então, que há normas constitutivas que regem cada um dos três aspectos centrais da deliberação. Assim, por exemplo, parte do que é se engajar em reflexão interna é estar sujeito às normas de coerência interna, como as Normas *Modus Ponens* que dizem que você tem que acreditar em Q se você acredita em P, e se você acredita em P, então Q. Uma parte do que é se engajar em comunicação é estar sujeito a uma norma de sinceridade que lhe diz que você deve comunicar informações relevantes para um parceiro de conversação. Uma parte do que é se engajar no discurso é o de ser objeto de uma norma anticoerção que proíbe a tentativa de mudar a mente de seu interlocutor pela intimidação física ou psicológica. E assim por diante. A racionalidade deliberativa, então, é uma questão de tomada de decisões pela correta deliberação de acordo com essas normas especiais que constituem parcialmente a atividade de deliberação.

IHU On-Line - Quais são seus limites e possibilidades principais tomando em consideração a democracia?

Nicholas Southwood – O que sempre me atraiu no contratualismo é que ele leva a sério o nosso pensamento do senso comum sobre a moral e, então, aspira a dar uma explicação genuína a isso. Certas teorias rivais (algumas versões cruas do consequencialismo vêm à mente) acham que não há nenhum problema em passar por cima do nosso pensamento do senso comum sobre a moral. Outros rivais (como, por exemplo, a deontologia de W.D. Ross) levam muito mais a sério o nosso pensamento do senso comum sobre a moral, mas não fazem nada para explicá-lo. O problema, claro, é que é notoriamente *difícil* encontrar uma versão do contratualismo que seja tanto suficientemente fiel ao nosso pensamento do senso comum sobre a moral como também genuinamente explicativa. A principal força do contratualismo deliberativo, creio eu, é que ele faz um trabalho melhor do que qualquer outra versão do contratualismo para satisfazer esses dois requisitos (o que eu chamo de a exigência de rigor moral e a exigência de adequação explanatória). A ideia básica é esta: o contratualismo deliberativo pode satisfazer a exigência de rigor moral sem minar a sua capacidade de satisfazer a exigência de adequação explicativa, porque se baseia na razão prática, que é processual, embora normativamente rica.

> "Como muitos outros filósofos, sou profundamente cético de que o contratualismo hobbesiano possa satisfazer a exigência de rigor moral"

O fato de ser normativamente rico significa que o contratualismo deliberativo está bem colocado para reivindicar recursos materiais e estruturais fundamentais do nosso pensamento do senso comum sobre a moral, como a imparcialidade, a universalidade, a normatividade da moral e assim por diante. O fato de ser processual significa que ele não é parasita de considerações morais substantivas. Assim, evita-se a acusação de redundância explicativa, atraso, circularidade e não fundamentalidade.

IHU On-Line - Qual é a relação e os tensionamentos entre o contratualismo e os fundamentos da moralidade?

Nicholas Southwood – Como muitos outros filósofos, sou profundamente cético de que o contratualismo hobbesiano possa satisfazer a exigência de rigor moral. O contratualismo hobbesiano é a visão de que a moral deve ser explicada como o resultado de uma barganha ou compromisso mutuamente benéfico entre agentes que estejam essencialmente interessados em si mesmos. Há muitos aspectos da moral que esse ponto de vista parece ser incapaz de explicar. Por exemplo, ele parece ser incapaz de explicar a ideia — que eu considero fundamental para o nosso pensamento do senso comum sobre a moral — de que todos os seres humanos têm uma autoridade moral que não depende do fato de estar no interesse de outras pessoas constranger a sua conduta em relação a nós de determinadas maneiras. Ele também parece incapaz de explicar a ideia-chave de que as pessoas que conscientemente violam exigências morais têm razão para experimentar culpa e remorso. Experimentar culpa e remorso é, em parte, sentir como se você colocasse alguém para baixo. Porém, de acordo com o contratualismo hobbesiano, ao violar uma exigência moral, no máximo, a pessoa tem razão para se sentir como se ela tivesse colocado *a si mesma* para baixo (e, presumivelmente, somente se for pega). O contratualismo kantiano faz um trabalho muito melhor em satisfazer os requisitos de rigor moral do que o contratualismo hobbesiano. Mas, de novo, como muitos outros, sou cético de que o contratualismo kantiano possa satisfazer a exigência de adequação explicativa.

Contratualismo kantiano

Consideremos a versão extremamente influente do contratualis-

mo kantiano de Thomas Scanlon[1]. Ele defende que a moral é constituída por princípios aos quais ninguém poderia razoavelmente contestar, dado o objetivo de encontrar os princípios aos quais os outros não poderiam razoavelmente contestar. Defendo que a fórmula contratualista de Scanlon tem um conteúdo suficientemente determinado e pode emitir prescrições determinadas apenas na medida em que e porque a gama de motivos relevantes e sua força comparativa são corrigidas, em parte, pela verdade dos princípios morais que a fórmula de Scanlon está supostamente explicando. Assim, a versão de Scanlon do contratualismo kantiano pressupõe o que pretende explicar e, portanto, é explicativamente circular.

IHU On-Line - Quais são suas principais rejeições ao contratualismo kantiano e hobbesiano?

Nicholas Southwood – Na verdade, a meu ver, é o contrário. A democracia deliberativa é uma ideia intrigante e, de muitas maneiras, atraente. Mas, a meu ver, os fundamentos normativos da democracia deliberativa não são, de modo algum, seguros. Há muitas justificativas que os teóricos democráticos têm oferecido para a democracia deliberativa: justificativas epistêmicas, justificativas liberais, justificativas comunitárias ou republicanas, e assim por diante. Cada uma delas, inegavelmente, tem algum mérito. Eu mesmo não estou certo de que qualquer uma delas toque na essência de por que é supostamente tão importante que as decisões coletivas reflitam um processo de troca de deliberações entre os envolvidos. Mas agora consideremos o contratualismo deliberativo. O contratualismo deliberativo diz que a deliberação e as normas que o constituem desempenham um papel fundamental na determinação da própria moral, e que as nossas capacidades deliberativas são fundamentais para a nossa própria agência moral. Devemos ver a democracia deliberativa, portanto, como uma instanciação concreta e imperfeita do ideal da completa racionalidade deliberativa que está no coração do contratualismo deliberativo.

> "O que sempre me atraiu no contratualismo é que ele leva a sério o nosso pensamento do senso comum sobre a moral e, então, aspira a dar uma explicação genuína a isso"

IHU On-Line - Em que medida sua obra *Contractualism and the foundations of morality* (Oxford: Oxford University Press, 2010) pode ser lida como uma tentativa de aplicar a estrutura da democracia deliberativa à teoria moral contratualista?

Nicholas Southwood – Como você mesmo antecipou, eu vejo que o contratualismo deliberativo proporciona um desenvolvimento da ideia animadora que está por trás de um tipo de proposta para o fortalecimento da democracia, a saber, a democracia deliberativa. Compreensivelmente, muitos são profundamente céticos sobre o fortalecimento da democracia nesses aspectos. Na verdade, alguns são céticos sobre a democracia como tal. Qualquer resposta adequada a esses céticos terá que envolver clareza sobre qual o valor e o objetivo da democracia, e o contratualismo deliberativo pode, potencialmente, ajudar aqui. Dito isso, é evidente que precisamos ter muito cuidado ao tirar lições para o projeto institucional do contratualismo deliberativo (ou para qualquer outra teoria moral fundamental). Quando passamos da teoria moral para o projeto institucional, considerações de viabilidade, obviamente, tornam-se especialmente relevantes. Um bom projeto institucional — incluindo propostas para o fortalecimento da democracia — deve ser informado pela nossa melhor ciência social. E é preciso prestar atenção, por exemplo, no notório problema do segundo melhor — *grosso modo*, que não é necessariamente melhor, quando não conseguimos alcançar perfeitamente um ideal, para tentar se aproximar desse ideal. Para dar um exemplo leviano, não é necessariamente melhor, caso você não possa comer frango cozido, comer frango cru a não comer nada, mesmo que comer frango cru seja o "mais próximo" do ideal de comer frango cozido. Da mesma forma, não é necessariamente melhor — dado que as instituições democráticas que mesmo o melhor sistema político do mundo real seja capaz de implementar vão estar muito longe do ideal de racionalidade deliberativa plena — implementar instituições que estejam "mais próximas" desse ideal, já que a aproximação o mais perto possível do ideal pode ser profundamente censurável. Para que fique claro, não estou insistindo que isso seja assim. Estou apenas dizendo que devemos agir com cuidado.

IHU On-Line - Quais são as contribuições do contratualismo deliberativo para o fortalecimento da democracia em nosso tempo?

Nicholas Southwood – Claramente, há todos os tipos de objeções a fenômenos políticos desviantes, como a manipulação política e a decepção que não são particulares ao contratualismo deliberativo. Por exemplo, quando os políticos tentam manipular o eleitorado e isso é visto pelo que é, pode-se corroer a fé que os cidadãos têm no processo político. Isso pode ser seriamente desestabilizador. Do ponto de vista do contratualismo deliberativo, há uma razão adicional para se opor a tais fenômenos, a saber, eles estão em desacordo com as normas-chave deliberativas. Observe, entretanto, que o contratualismo deliberativo não precisa considerar com hostilidade todos os fenômenos políticos que poderiam ser considerados "desviantes". Pegando emprestado alguns bons exemplos da falecida Iris Marion Young, pense nas formas

1 Leia nesta edição a entrevisa com Thomas Scalon. (Nota da **IHU On-Line**)

altamente emotivas da narrativa e nos floreios retóricos da vida política. Estes são muitas vezes vistos com desconfiança. Mas eu diria que, em certas circunstâncias, eles podem certamente servir muito melhor ao fim comunicativo de transmitir a mensagem a seus interlocutores do que uma enumeração seca dos fatos do caso.

IHU On-Line - Em que medida o contratualismo deliberativo se constitui um pilar importante para o republicanismo?

Nicholas Southwood – Essa é uma pergunta interessante. Confesso que é algo sobre o qual eu nunca havia pensado. O que eu diria é que o contratualismo deliberativo e o republicanismo compartilham a ideia de que a autoridade fundamental reside no povo, em vez de, digamos, em um monarca.

IHU On-Line - A partir da ótica do contratualismo deliberativo, como podemos compreender fenômenos políticos desviantes como a corrupção, por exemplo?

Nicholas Southwood – Embora esse não tenha sido um foco central de *Contractualism and the Foundations of Morality*, pretendo desenvolver o contratualismo deliberativo como uma teoria metaética em um trabalho futuro. Muitas versões do contratualismo são (ao menos oficialmente) metaeticamente neutras. Tome-se o contratualismo kantiano de T. M. Scanlon. Na construção de sua situação contratual, Scanlon utiliza livremente afirmações sobre razões. Na verdade, a rejeitabilidade razoável de princípios é simplesmente uma questão da força comparativa dos motivos relevantes. Porém, mesmo que Scanlon seja um não naturalista sobre as razões, é bastante explícito que o seu contratualismo é supostamente consistente com uma gama de diferentes posições metaéticas sobre as razões. Por outro lado, estou ansioso em tentar desenvolver uma forma contratualista deliberativa do construtivismo. Mas há enormes desafios que se encontram no caminho. Talvez o mais importante seja a questão de como pensar o estado metaético das normas da racionalidade deliberativa. O problema é que, se essas normas são redutíveis a fatos naturais, então o contratualismo deliberativo não representa uma alternativa ao naturalismo metaético; se as normas são irredutíveis e *sui generis*, então o contratualismo deliberativo não representa uma alternativa ao não naturalismo metaético. E assim por diante. Até recentemente, tenho sido feliz em responder a esse desafio, apenas ao evocar, mais uma vez, a ideia korsgaardiana de que as normas são simplesmente constitutivas da atividade de deliberação. Mas esse tipo de "constitutivismo" agora me parece estar crucialmente incompleto.

Constitutivismo

Uma ideia alternativa na qual estou trabalhando atualmente é a de que as normas deliberativas envolvem um tipo especial de estado normativo — que eu chamo de "a coisa a fazer" [*"the thing to do"*] — que está crucialmente ligado à faculdade de deliberação, ao invés de ser prévio e independente dela, de tal forma que ele não traz os tipos de quebra-cabeças metaéticos para os quais o construtivismo é supostamente uma solução. As verdades sobre a coisa a fazer apenas são verdades sobre a resposta para a pergunta que a deliberação prática tenta responder, a questão de o que fazer. Se isso for certo, então ele pode, potencialmente, ajudar a fornecer uma explicação da natureza das normas deliberativas que faz do contratualismo deliberativo uma posição metaética distinta e plausível. A ideia seria a de que as normas deliberativas são ou envolvem verdades sobre a coisa a fazer. Assim, o estado normativo das normas deliberativas está fundamentalmente ligado à deliberação, mas não apenas — como o constitutivismo afirmaria — porque elas ajudam a constituir sobre o que se deve deliberar. Ao contrário, o estado normativo das normas deliberativas deriva do fato de elas nos dizerem a resposta para a pergunta que a deliberação prática tenta responder, a questão do que fazer.

LEIA OS CADERNOS IHU

NO SITE DO IHU

WWW.IHU.UNISINOS.BR

Política e moralidade na teoria dos contratos sociais

O filósofo Marcelo de Araujo evidencia as diferenças da perspectiva política e moral da tradição contratualista

Por Márcia Junges e Andriolli Costa

A partir das tradições do contrato social, é possível compreender duas perspectivas teóricas fundamentais: a teoria moral e a teoria política. De acordo com o filósofo Marcelo de Araujo, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, é possível perceber a diferença entre as duas comparando a visão que elas depreendem das disposições morais do ser humano. Ainda que ambas abordem o mesmo objeto, pela perspectiva política "ser uma pessoa movida por honestidade, empatia ou sinceridade é do interesse do indivíduo". Isto porque aquele que não partilhar dos mesmos valores morais, que apresenta "continuamente sinais de que é indiferente, desonesto ou mentiroso será, de modo geral, alijado da cooperação social".

O contratualismo moral, no entanto, defende que não somos honestos ou sinceros *porque* reconhecemos que é vantajoso ser assim, mas sim que existem razões para sermos pessoas movidas por disposições como honestidade, empatia ou sinceridade. "E se um indivíduo não é movido por essas disposições, o que o contratualismo moral propõe é apresentar razões para que ele se torne uma pessoa desse tipo", esclarece. Araujo explora, nesta entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**, a relação entre os dois contratualismos, a contribuição e as lacunas deixadas por David Gauthier para a filosofia moral e ressalta, ainda, os motivos pelos quais o filósofo David Hume pode ser compreendido como um contratualista.

Marcelo de Araujo possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ e doutorado em Filosofia pela *Universität Konstanz*, Alemanha. Atualmente é professor adjunto de Ética na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ e professor adjunto de Filosofia do Direito na UFRJ. Araujo é autor de *Scepticism, Freedom, and Autonomy: A Study of the Moral Foundations of Descartes'Theory of Knowledge* (New York: De Gruyter, 2003).

Araujo participa da mesa redonda *O neocontratualismo em questão*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 26-03-2014, às 16h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Como podemos compreender as disposições morais no contexto da teoria moral contratualista?

Marcelo de Araujo - Nem todas as teorias na tradição do contrato social são teorias morais. A maior parte das teorias na tradição do contrato social são teorias políticas. A tentativa de se compreender de modo sistemático a moralidade a partir de uma perspectiva contratualista é relativamente recente. Contudo, mesmo entre essas teorias mais recentes, nem todas atribuem ao conceito de disposições morais um papel fundamental. Na teoria proposta, por exemplo, por Peter Stemmer[1], o conceito de disposições morais não desempenha um papel especialmente relevante[2]. David Gauthier[3], por outro lado, compre-

1 **Peter Stemmer** (1954): professor alemão de Filosofia e Hermenêutica na Universidade de Konstanz. Atua principalmente na área de Filosofia Prática, História da Filosofia, Filosofia do Direito, Filosofia da Linguagem, Epistemologia e Filosofia da Religião. (Nota da **IHU On-Line**)

2 Stemmer, Peter: *Handeln zugunsten anderer: Eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin, 2000. (Nota do entrevistado)

3 **David Gauthier** (1932): filósofo canadense conhecido por sua pesquisa em teoria da moralidade e neocontratualismo

ende disposições morais como uma espécie de credencial que habilita um indivíduo a participar da cooperação social[4].

Um indivíduo que não é movido por disposições como, por exemplo, honestidade, empatia, ou sinceridade não pode esperar ser aceito por outros indivíduos em uma diversidade de tipos de interação social e, portanto, não pode também esperar obter os benefícios resultantes da cooperação social. Ser uma pessoa movida por honestidade, empatia ou sinceridade é, portanto, do interesse do indivíduo. Ao interagir com outras pessoas, o indivíduo também espera que elas sejam movidas por disposições como essas. Alguém que dá continuamente sinais de que é indiferente aos sentimentos alheios, de que é desonesto ou mentiroso será, de modo geral, alijado da cooperação social.

O contratualismo moral, no entanto, não afirma que somos honestos ou sinceros *porque* reconhecemos que é vantajoso ser assim. Não é o objetivo da teoria moral contratualista explicar a origem de nossas disposições morais. O que se busca é mostrar que, quaisquer que sejam as origens de nossas disposições morais, temos razões para sermos pessoas movidas por disposições como honestidade, empatia ou sinceridade. E se um indivíduo não é movido por essas disposições, o que o contratualismo moral propõe é apresentar razões para que ele se torne uma pessoa desse tipo.

IHU On-Line - Em que medida disposições morais como senso de justiça e honestidade podem ser justificadas a partir de uma teoria da racionalidade prática?

Marcelo de Araujo - Se a presença de certas disposições morais no indivíduo é uma condição para que ele possa participar da cooperação social, e se beneficiar dela, então é racional para um indivíduo escolher ser uma pessoa movida por tais disposições. Mas isso gera um problema: disposições morais não são como ações. De modo geral, associamos uma teoria da racionalidade prática à pergunta sobre a racionalidade de ações, e não à pergunta sobre a racionalidade de disposições. Podemos, por exemplo, às dez horas de uma manhã de domingo, decidir realizar uma ação como a de caminhar pela cidade, em vez de ver televisão. Mas não podemos, nas mesmas circunstâncias, simplesmente decidir nos tornar uma pessoa justa e, como resultado dessa decisão, efetivamente virmos a ser, de imediato, uma pessoa movida por um senso de justiça.

Como devemos então compreender essa decisão, essa escolha por um tipo de disposição? Há aqui uma dificuldade que a teoria moral contratualista tem de enfrentar. Mas não me parece, porém, que essa dificuldade seja insuperável. Ainda que não possamos fazer uma escolha direta pelas disposições que temos, podemos decidir nos engajar em atividades que propiciam, em nós e em outros indivíduos, a formação das disposições que consideramos racional ter. Esse engajamento envolve uma adesão genuína à prática da moralidade. Assim, ao procurarmos participar em um esquema de cooperação para benefício mútuo, passa a ser também de nosso interesse contribuir para a criação e manutenção de instituições que nos estimulam a agir motivados por um senso de justiça. Isso significa que, se de fato não escolhemos ter as disposições morais que temos, reconhecemos, ainda assim, que seria de nosso interesse criar — e é de nosso interesse preservar e promover — as instituições que contribuem para a emergência de nossas disposições morais. Podemos, dessa forma, nos reconhecer como, pelo menos em parte, responsáveis pelas disposições morais que temos.

IHU On-Line - Por que David Gauthier não oferece uma resposta satisfatória à pergunta sobre a racionalidade de nossas disposições morais?

Marcelo de Araujo - A contribuição de Gauthier para a filosofia moral é bastante importante. O contratualismo moral figura contemporaneamente como uma posição contra a qual outras teorias morais têm de se justificar. A concepção de disposições morais que Gauthier apresenta em sua principal obra, *Morals by Agreement*, envolve uma distinção entre, de um lado, a racionalidade da escolha pela realização de ações isoladas e, por outro, a escolha racional por disposições. Nesse segundo caso o que está em questão é a escolha por disposições com base nas quais a escolha por ações isoladas será feita.

É apenas em alguns textos posteriores a *Morals by Agreement*, porém, que Gauthier tenta esclarecer um pouco melhor alguns problemas decorrentes dessa distinção. No artigo *Morality, rational choice, and semantic representation*, por exemplo, ele reconhece que sua teoria moral pressupõe uma "metafísica do *self*" que, de fato, não é inteiramente justificada no contexto mesmo de sua teoria moral[5]. E, no artigo *Value, reasons, and the sense of justice*, Gauthier afirma que a teoria das disposições morais, discutida no livro de 1986, era ainda "bastante rudimentar"[6]. Mas Gauthier, de fato, parece jamais ter discutido nos textos posteriores a 1986 uma teoria das disposições morais menos "rudimentar", ou uma "metafísica do self" mais elaborada do que aquela proposta em *Morals by Agreement*. Em 2011 completaram-se 25 anos da publicação de *Morals by Agreement*. Em 2013 foram publicados então vários artigos na revista *Ethics* que revisitam a obra. Na mesma edição há também um artigo de Gauthier em que ele retorna de modo crítico a algumas teses centrais de *Morals by Agreement*. Mas é interessante que o conceito de disposição moral, que tinha, a meu ver, um papel fundamental na obra de 1986,

hobbesiano. (Nota da **IHU On-Line**)

4 Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Oxford, 1986. (Nota do entrevistado)

5 Gauthier, David: "Morality, rational choice, and semantic representation". In: *Social Philosophy and Policy* (Special Edition: Gauthier's New Social Contract), vol. 5, 1988, p. 173-221. (Nota do entrevistado)

6 Gauthier, David: "Value, reasons, and the sense of justice". In: Frey, R. G./Morris, C. W. (org.), *Value, Welfare, and Morality*. Cambridge, 1993, 180-208. (Nota do entrevistado)

não é sequer mencionado no artigo de 2013[7].

IHU On-Line - Em que aspectos sua concepção contratualista se afasta daquela proposta por David Gauthier?

Marcelo de Araujo - Em alguns trabalhos, procuro examinar a ideia de uma "escolha" por disposições morais em termos de um engajamento crítico com as instituições que contribuem para a emergência e formação de nossas disposições morais[8]. Eu posso não adquirir imediatamente uma disposição, por exemplo, para a tolerância unicamente porque decidi me tornar uma pessoa tolerante. Mas posso, por outro lado, decidir apoiar ativamente instituições que contribuem para a formação e difusão de disposições como a da tolerância. O meu apoio a essas instituições pressupõe a existência da liberdade de expressão e liberdade de associação. E muitas das instituições que estão na origem de nossas disposições morais são instituições políticas e jurídicas. Procuro mostrar, assim, que a elucidação do conceito de disposição moral não pode prescindir de uma investigação sobre a estrutura das instituições políticas e jurídicas que subjazem à formação de nossas disposições. Eu estendo a teoria moral contratualista à discussão sobre a moralidade de nossas instituições políticas e jurídicas de uma forma que, a meu ver, não encontramos nos textos de Gauthier. Mais especificamente, proponho também uma fundamentação dos direitos humanos a partir do contratualismo moral. Essa conexão entre, de um lado, o contratualismo moral e, do outro, a filosofia política e a filosofia do direito marcam o modo como procuro me afastar da teoria originalmente proposta por Gauthier.

> "O contrato social, assim, é uma teoria política, e não uma teoria moral"

IHU On-Line - Quais são as peculiaridades fundamentais da fundamentação contratualista dos direitos humanos?

Marcelo de Araujo - A relação entre a ideia de direitos humanos e teorias do contrato social não é nova. Na tradição do pensamento político, várias teorias do contrato social partiram da suposição de que existem certos direitos inerentes a qualquer ser humano. Nos séculos XVII e XVIII esses direitos eram denominados "direitos naturais". Mais tarde esses direitos, por razões diversas, passaram a ser cada vez mais compreendidos em termos de "direitos humanos". Assumindo de antemão que todos têm certos direitos naturais, ou direitos humanos, a questão que autores como John Locke então se colocavam era basicamente a seguinte: que forma de governo, e quais instituições políticas, os indivíduos concordariam em criar para proteger seus direitos? Os direitos, compreendidos dessa maneira, não seriam eles próprios derivados de um contrato. Eles designariam ideias morais anteriores ao contrato por meio do qual se cria uma comunidade política para proteção de direitos individuais. O contrato social, assim, é uma teoria política, e não uma teoria moral. O contratualismo moral, por outro lado, não se pergunta sobre as razões para criarmos uma comunidade política. Ele se coloca uma questão ainda mais fundamental: Quais são as normas e direitos que os indivíduos concordariam em criar, se a moralidade, ela própria, ainda não existisse? O contratualismo nega, portanto, que existam direitos morais inerentes ao ser humano enquanto tal.

Talvez, por essa razão, a pergunta sobre a fundamentação dos direitos humanos não tenha sido explorada por outros defensores do contratualismo moral, pois este parece de antemão negar que existam coisas como "direitos humanos". Mas isso não é necessário. A fundamentação contratualista dos direitos humanos que proponho parte da constatação de que existe uma prática desses direitos: existem grupos de defesa dos direitos humanos; existem legislações nacionais e internacionais sobre direitos humanos; existem debates sobre direitos humanos; existem protestos contra a violação de direitos humanos, etc. Se tais direitos não existissem, se fossem apenas ficções metafísicas, então essa prática, a prática dos direitos humanos, não teria muito sentido. O que proponho, em minha teoria sobre a fundamentação dos direitos humanos, é partir da constatação relativamente trivial de que existe uma prática de tais direitos, e me pergunto então que argumentos podem ser apresentados em favor dessa prática. Acredito que a teoria moral contratualista seja capaz de justificar a prática dos direitos humanos. Mas ela nega, de todo modo, que existam direitos naturais, ou direitos que teríamos unicamente pelo fato de sermos seres humanos.

Poderia aqui se alegar que a teoria que proponho não fundamenta realmente os direitos humanos, mas apenas introduz um novo sentido para "direitos humanos", pois tal conceito deixa de ser compreendido aqui como uma característica inerente à natureza humana. Estou disposto a aceitar um aspecto dessa crítica: direitos humanos, tal como proponho, não existem como características inerentes à natureza humana; são criações humanas. Não me parece, no entanto, que o sentido de "direitos humanos" que emerge da teoria moral contratualista seja inteiramente novo. Ele ainda diz respeito à racionalidade de mecanismos para proteção dos indivíduos frente às incursões do Estado. No final

7 Gauthier, David: "Twenty-five on". In: *Ethics*, vol. 123, 2013, p. 601-624. (Nota do entrevistado)

8 Araujo, Marcelo de: "Disposições morais e a fundamentação da moralidade a partir da perspectiva contratualista". In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), v. 12, 2008, p. 7-20; Araujo, Marcelo de: "Contratualismo e disposições morais: Uma crítica à tese da inseparabilidade do direito e da moral e à tese sobre a existência de leis naturais. *Veritas* (Porto Alegre), v. 54, p. 161-184, 2009. (Nota do entrevistado)

das contas, parece-me que são esses mecanismos de proteção que estão em questão na prática desses direitos. A aceitação da tese segundo a qual existem direitos inatos, a meu ver, não é imprescindível para nossa compreensão e defesa racional das práticas que são contemporaneamente realizadas em nome dos direitos humanos.

Além disso, há aqui uma questão metodológica importante: quando as primeiras teorias sobre "direitos humanos" surgiram, no início da época moderna, com autores como Francisco Suarez e Hugo Grotius, ocorreu também, de modo bastante claro, a introdução de um sentido diferente da palavra "direito". A palavra em questão, no vocabulário latino, era *jus*. Grotius é explícito em afirmar que existe um uso da palavra *jus* que designa uma "qualidade moral da pessoa" (*qualitas moralis personae*), e que esse uso da palavra *jus* não é idêntico aos usos que até então se faziam dessa palavra[9]. Ora, seria estranho rejeitar a teoria dos direitos subjetivos de Grotius unicamente porque ele introduziu um novo significado para *jus*. O que ele faz é reconhecer que a palavra começava a ser usada de forma diferente em sua época. Ele procura então elucidar esse uso da palavra no contexto de uma teoria sobre direitos naturais. O que me propus a fazer em minha fundamentação dos direitos humanos foi seguir um procedimento metodológico parecido: reconhecer, por um lado, que há um uso difundido da expressão "direitos humanos" e, por outro, elucidar esse uso no contexto da teoria moral contratualista. Contudo, volto a enfatizar, o uso da expressão "direitos humanos", a meu ver, não exige que compreendamos seu significado em termos de entidades metafísicas, ou direitos inatos.

9 Araujo, Marcelo de: "Hugo Grotius, contractualism, and the concept of private property: An institutionalist interpretation". In: *History of Philosophy Quarterly*, vol. 26, 2009, p. 353-371; Araujo, Marcelo de: "Grotius, Descartes e o problema do ceticismo no século XVII: As origens filosóficas do debate jusnaturalismo vs. positivismo legal". In: *Síntese*, v. 38, n. 120, 2011, p. 5-26. (Nota do entrevistado)

IHU On-Line - Qual é a relação entre as disposições morais e os direitos humanos? A partir desse nexo, em que sentido se pode tecer uma defesa ao contratualismo moral?

Marcelo de Araujo - Um desafio para a teoria contratualista dos direitos humanos é dar conta do seu caráter universal. O contratualismo moral apresenta razões para criarmos certas normas e direitos que dizem respeito à satisfação de interesses elementares que podemos, de modo geral, imputar a qualquer ser humano: o interesse, por exemplo, na preservação da própria vida, o interesse em não ser agredido, o interesse em poder preservar os objetos produzidos pelo próprio trabalho, etc. Esses direitos básicos, porém, ainda não são direitos humanos, mas apenas direitos morais. Direitos humanos são direitos morais que temos, não exatamente frente a outros indivíduos como nós, mas frente a um indivíduo artificial e muito poderoso: o Estado. Em princípio, poderíamos viver no âmbito de uma comunidade moral, sem que houvesse ainda um aparato estatal que garantisse que os direitos morais não seriam ocasionalmente violados por indivíduos ainda não movidos por uma autêntica disposição para agir em conformidade com as normas morais. O Estado tem precisamente como função impedir que isso ocorra. Mas o problema é que o Estado pode se tornar, ele próprio, uma ameaça para os seus cidadãos. Direitos humanos são então direitos de que lançamos mão contra as incursões do Estado em nossas vidas. A existência de direitos humanos depende, assim, da existência de algum tipo de mecanismo jurídico que limite as ações do Estado. Esse mecanismo, no contexto de democracias modernas, é a Constituição. Compreendidos dessa forma, direitos humanos não são anteriores à Constituição, mas criados por ela. Mas isso gera um problema para a fundamentação contratualista dos direitos humanos: o que devemos dizer então aos indivíduos que não são protegidos por uma Constituição democrática? Eles não têm direitos humanos? É principalmente em nome desses indivíduos que protestos internacionais em prol da proteção dos direitos humanos são mobilizados contemporaneamente[10]. Em que sentido então podemos dizer que direitos humanos são realmente "universais"? Aqui, a meu ver, o conceito de disposições morais desempenha novamente um papel importante.

Na medida em que um indivíduo é movido por um senso de justiça, ele considerará, por exemplo, a repressão estatal à liberdade de expressão, a prisão arbitrária de outros indivíduos ou a prática da tortura como práticas moralmente reprováveis, mesmo que os indivíduos oprimidos e torturados não sejam realmente membros de sua própria comunidade política. Isso significa dizer que uma pessoa pode vir a "reconhecer" e a tratar outros indivíduos como sujeitos de direitos humanos, ainda que esses outros indivíduos, a rigor, não possam recorrer ainda a nenhum dispositivo jurídico para garantir a satisfação de seus interesses mais elementares. O que indivíduos desprotegidos por uma Constituição democrática ou dispositivos jurídicos semelhantes podem fazer é, no máximo, exprimir o desejo de terem os mesmos direitos que outros indivíduos vivendo no contexto de Estados democráticos já possuem. Essa propensão para "reconhecermos" e tratarmos indivíduos que vivem em outros Estados como sujeitos de direitos humanos se explica, a meu ver, por um senso de justiça. É bem verdade, no entanto, que não basta, simplesmente, "reconhecermos" e tratarmos como sujeito de direitos humanos um indivíduo que vive sob a autoridade de um Estado opressor, para que ele, efetivamente, já tenha dispositivos jurídicos capazes de garantir a implementação de seus interesses mais elementares.

O senso de justiça, porém, que nos impele a esse tipo de "reconhecimento", pode nos encorajar também

10 Araujo, Marcelo de: "*What is Become of the Rights of Men? Are You the Only Men who Have Rights?* Moral contractarianism and the legitimation of universal human rights". In: *25th IVR World Congress Law Science and Thechnology*, Frankfurt University, Paper Series Nº 025, 2012, Series B, 16 p. (Nota do entrevistado)

a participar da prática dos direitos humanos em suas mais diversas manifestações. Motivado por um senso de justiça, um indivíduo pode, por exemplo, (i) exigir do Estado em que vive a ratificação de acordos internacionais para proteção de direitos humanos; (ii) participar de manifestações contra a violação de direitos humanos em outros Estados; (iii) incentivar a intervenção militar para a promoção de ajuda humanitária e implementação de tratados sobre direitos humanos em regiões de conflito; (iv) ou ainda se associar a uma organização internacional para a proteção dos direitos humanos. Ações como essas representam a ampliação de um tipo de prática que inicialmente apenas ocorria no contexto da política doméstica, a saber: a prática dos direitos humanos. Segundo a fundamentação contratualista dos direitos humanos que proponho, é somente no contexto dessa prática, que se estende para além das fronteiras nacionais, que poderíamos então nos referir de modo inteligível a direitos humanos como direitos realmente *universais*[11].

O que denomino aqui a "prática dos direitos humanos" é uma atividade bastante complexa. Ela envolve tanto a reivindicação pela implementação de direitos já existentes, pois já foram incorporados ao direito positivo e a acordos internacionais, como também a reivindicação pela criação de direitos que ainda não existem, mas que temos razões para criar. Como nem sempre é inteiramente claro se isso que reivindicamos nos protestos internacionais é uma reivindicação pela implementação de direitos já existentes, ou pela criação de direitos, todas as reivindicações são tratadas como se fossem por direitos existentes. Passamos então a "reconhecer" as demandas de indivíduos

"Alguns autores contemporâneos especulam sobre a possibilidade de, no futuro, melhorarmos o comportamento moral de seres humanos também por meio de drogas ou engenharia genética"

oprimidos como exigências em favor da implementação e proteção de direitos que podemos imputar a qualquer ser humano. Acusar de imprecisão filosófica pessoas e instituições genuinamente dispostas a modificar a ordem política internacional em prol de indivíduos oprimidos seria, a meu ver, compreender mal o que está realmente em questão nessa prática. Pois é a vagueza que paira entre um tipo de reivindicação e outra que confere ao discurso sobre os direitos humanos a importância e força normativa que eles adquiriram ao longo das últimas décadas.

IHU On-Line - Em uma sociedade tecnocientífica, na qual a autonomia em sentido kantiano tem sido substituída por outras compreensões de autonomia, quais os desafios e problemas que o neocontratualismo tem a resolver?

Marcelo de Araujo - Também aqui podemos falar da introdução de um novo sentido para antigas palavras, como mencionei em referência ao que ocorreu com a palavra *jus* no início do século XVII. A palavra "autonomia", antes de Kant, fazia parte do vocabulário político, e não do vocabulário moral. Autônoma era a cidade que não estava subordinada à legislação de uma outra instância política, por exemplo, à Igreja ou ao Império, como algumas cidades italianas da Renascença. A cidade era autônoma porque se dava a si própria suas leis. (É estranho que o significado político da palavra "autonomia" possa agora parecer secundário, e que o significado moral pareça mais fundamental do que o significado político.) É com Kant que surge a suposição de que não apenas cidades, mas também seres racionais poderiam ser para si próprios uma instância legislativa, pois seres racionais seriam capazes de se dar a si próprios as leis a que estão submetidos.

A lei em questão aqui, para Kant, é a lei moral. Se vivemos hoje em uma sociedade "tecnocientífica", isso eu não sei ao certo, mas a ciência contemporânea tem, de fato, colocado em questão a existência, ou pelo menos imposto alguns limites, a essa suposta capacidade de nos autolegislarmos livremente. Em especial na área de neurociência, várias pesquisas chamam atenção para o modo que substâncias como, por exemplo, a oxitocina[12], o bloqueador beta-adrenérgico[13] e inibidores seletivos da recaptação da serotonina[14] (SSRI) influenciam as escolhas morais que fazemos.[15] Alguns autores contempo-

11 Araujo, Marcelo de: "Kontraktualismus". In: *Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch*, org. Georg Lohmann/Arnd Pollmann, Stuttgart, 2012, p. 193-198; Araujo, Marcelo de: "A Fundamentação contratualista dos direitos humanos". In: Giovani M. Lunardi/Márcio Secco (orgs.). *A Fundamentação Filosófica dos Direitos Humanos*. Florianópolis: EDUFSC/Série ETHICA. p. 123-142, 2010. (Nota do entrevistado)

12 **Ocitocina ou oxitocina:** hormônio produzido pelo hipotálamo e armazenado na hipófise. Tem a função de promover a contração muscular uterina durante o parto e a ejeção de leite na amamentação. É considerado também o hormônio do amor, responsável por sensações de prazer. (Nota da **IHU On-Line**)

13 **Bloqueadores beta-adrenérgicos ou betabloqueadores**: classe de fármacos que têm em comum a capacidade de bloquear os receptores ß (beta) da noradrenalina - substância que influencia o humor, ansiedade, sono e alimentação. (Nota da **IHU On-Line**)

14 **Inibidores seletivos da recaptação da serotonina (ISRS ou SSRI)**: classe de fármacos usados no tratamento de síndromes depressivas, transtornos de ansiedade e alguns tipos de transtorno de personalidade. (Nota da **IHU On-Line**)

15 Terbeck, Sylvia *et alia*: "Beta adrenergic blockade reduces utilitarian judgement". In: *Biological Psychology*, vol. 92, 2013, p. 323- 328; Crockett, Molly: "Moral bioenhancement: a neuroscientific

râneos já especulam até mesmo sobre a possibilidade de, no futuro, melhorarmos o comportamento moral de seres humanos não apenas por meio da educação, mas também por meio de drogas ou engenharia genética[16].

A suposição de que apenas seres humanos seriam capazes de um comportamento autenticamente moral também vem sendo colocada em questão em algumas pesquisas no âmbito da biologia[17]. Isso tudo sugere que talvez sejamos menos "autônomos", no sentido kantiano, do que tradicionalmente se assumiu. Até que ponto esses desdobramentos da ciência contemporânea representam um desafio para o contratualismo moral, isso eu não saberia dizer ao certo. Mas esses desdobramentos representam, sim, um desafio para teorias morais que se comprometem com a ideia de um *eu* legislador; de um sujeito racional que se dá para si mesmo a lei moral independentemente de sua interação com outros indivíduos. O contratualismo moral, a meu ver, não se compromete com essa ideia. A lei moral a que estamos submetidos é algo que criamos em contextos de interação com outros indivíduos. E isso não me parece que seja dramaticamente abalado pelas conquistas de nossa sociedade tecnocientífica.

IHU On-Line - Qual é a atualidade da concepção de David Hume[18] sobre a evolução dos sentimentos humanos?

Marcelo de Araujo - David Hume certamente consideraria um equívoco nos referirmos a ele como um "contratualista", pois ele é um crítico da ideia do contrato social[19]. Mas, em sua crítica ao contratualismo, Hume tinha em mente a ideia do contrato social como um tipo de teoria política, e não como uma teoria moral. Já a descrição que Hume faz acerca da estrutura da moralidade é, a meu ver, bastante parecida com a reconstrução da moralidade a partir da perspectiva contratualista. Em primeiro lugar, porque Hume caracteriza a moralidade como uma "convenção" social para benefício mútuo. Essa "convenção", porém, segundo Hume, não deve ser compreendida como resultado de um empreendimento coletivo cuidadosamente planejado, como a metáfora do "contrato social" poderia sugerir.

A convenção da moralidade surgiu e evoluiu como, por exemplo, línguas naturais como o chinês e o português surgiram e se modificaram com o tempo, sem que isso tenha sido regulado por algum tipo de acordo ou contrato. Mas o chinês e o português são, ainda assim, convenções sociais. De modo análogo, os termos que regem a cooperação social, na medida em que são também uma convenção, podem, ao longo do tempo, ser revistos, modificados, ou mesmo abandonados em prol de outros princípios. No entanto, embora a moralidade seja uma convenção social, disso não se segue que essa convenção seja "arbitrária". O próprio Hume enfatiza esse ponto em uma passagem do *Tratado da Natureza Humana*: "Embora as regras da justiça sejam *artificiais*, elas não são *arbitrárias*"[20]. A moralidade diz respeito a convenções sociais que visam à promoção coletiva de nossos interesses mais elementares. Mas esses interesses não são, eles próprios, convenções sociais. Não se trata, por exemplo, de uma mera convenção social a constatação trivial de que as pessoas, de modo geral, não querem ser agredidas ou oprimidas. A moralidade, assim, proíbe, entre outras coisas, a opressão e a agressão mútua. Não é por acaso, portanto, que encontramos princípios morais básicos como esses, seja na China, seja no Brasil.

Até que ponto, porém, esses princípios morais são também endossados pelo Estado chinês ou brasileiro, essa é uma outra questão. Em segundo lugar, a meu ver, a descrição da moralidade proposta por Hume é semelhante à reconstrução contratualista da moralidade porque, diferentemente do que ocorre com convenções linguísticas, a gradual evolução da moralidade vem acompanhada também de uma evolução de nossos sentimentos morais. Na *Investigação sobre os Princípios da Moral* (Campinas: Editora da UNICAMP, 1995) Hume fala de um "progresso natural dos sentimentos humanos"[21]. Isso significa dizer que podemos criar a instituição da justiça, mas delimitar inicialmente o alcance dos dispositivos jurídicos que garantem a implementação de princípios de justiça à esfera de nosso próprio Estado. Em um primeiro momento podemos não nos sentir ainda suficientemente motivados a estendermos a aplicação desses princípios de justiça a indivíduos que não fazem parte de nossa sociedade política. Com o tempo, porém, pode ocorrer uma evolução de nossos sentimentos morais. Podemos nos sentir cada vez mais motivados a criarmos dispositivos que estendam e que promovam a justiça para além das fronteiras de nossos próprios Estados.

perspective". In: *Journal of Medical Ethics*, 2013, p. 1-2. (Nota do entrevistado)

16 Persson, Ingmar e Savulescu, Julian. *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford, 2012; Walker, Mark. "Enhancing genetic virtue". In: *Politics and the Life Sciences*, 2009, vol. 28, p. 27-47. (Nota do entrevistado)

17 Waal, Frans de: *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primate*, New York, 2013. (Nota do entrevistado)

18 **David Hume** (1711-1776): filósofo e historiador escocês, que com Adam Smith e Thomas Reid, é uma das figuras mais importantes do chamado Iluminismo escocês. É visto, por vezes, como o terceiro e o mais radical dos chamados empiristas britânicos. A filosofia de Hume é famosa pelo seu profundo ceticismo. Entre suas obras, merece destaque o Tratado da natureza humana. Sobre ele, leia a **IHU On-Line** número 369, de 15-08-2011, intitulada David Hume e os limites da razão, disponível para download em http://bit.ly/pFBA94. (Nota da **IHU On-Line**)

19 Hume, David: "On the original contract". In: *David Hume: Political Essays (Cambridge Texts in the History of Political Thought)*, 1994, p. 186-201. (Nota do entrevistado)

20 Hume, David: *A Treatise of Human Nature*. Oxford, 1988 [1739/1739], p. 484. (Nota do entrevistado)

21 Hume, David: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. New York, 1968 [1751], p. 192: "*History, experience, reason sufficiently instruct us in this natural progress of human sentiments, and in the gradual enlargement of our regards to justice, in proportion as we become acquainted with the extensive utility of that virtue.*" (Nota do entrevistado)

Os méritos do neocontratualismo nas sociedades democráticas

"A ideia básica que dá sentido ao projeto neocontratualista é o conteúdo da normatividade (moral, política e jurídica) poder ser considerado legítimo ou justificado se puder ser objeto de um acordo público e racional entre cidadãos ou pessoas autônomas, livres e iguais", pondera Denilson Luis Werle

Por Márcia Junges e Luciano Gallas

"O grande mérito do neocontratualismo está em ter procurado dar um novo impulso crítico-reflexivo às democracias constitucionais, já mais ou menos consolidadas, reformulando certas questões clássicas da filosofia política moderna [...] agora pensadas no contexto de conflitos sociais e políticos de sociedades democráticas. Não se trata mais de pensar sobre a origem do Estado, a natureza da soberania e do poder político, mas em encontrar formas de realizar os ideais de igualdade e liberdade e de inclusão do outro nas sociedades democráticas", afirma Denilson Luis Werle. Ele próprio enfatiza que "a questão central, para a filosofia política em geral e para o neocontratualismo em particular, é encontrar critérios normativos ou um ponto de vista moral imparcial que permita aos próprios cidadãos deliberarem e julgarem a legitimidade das diferentes reivindicações que dirigem uns aos outros".

Werle rejeita uma possibilidade de redução do neocontratualismo a um normativismo abstrato, dedicado a criar "sociedades ideais fictícias a partir da prancheta ou da mesa do filósofo". Conforme ele destaca, esta filosofia política defende justamente uma prática contrária à perspectiva mencionada, pois suas questões seriam pensadas a partir dos "problemas reais" da sociedade, "recorrendo àqueles ideais normativos que, no decorrer de lutas e conflitos sociais, foram se enraizando na própria autocompreensão cultural, nas práticas e instituições do constitucionalismo democrático moderno". Nesta entrevista, concedida por e-mail à **IHU On-Line**, o pesquisador também analisa os debates em torno dos conceitos de "redistribuição" e "reconhecimento", por meio dos quais a justiça distributiva é vista como expressão da luta por paridade de participação ou da luta por reconhecimento, respectivamente, e entre liberais e comunitaristas a respeito dos fundamentos de uma concepção liberal e igualitária de cidadania.

Denilson Luís Werle é graduado em Economia pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, possui mestrado em Sociologia Política pela mesma instituição, doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP e pós-doutorado em Filosofia pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - CEBRAP. Atualmente, é professor de Ética e Filosofia Política no Departamento de Filosofia da UFSC, pesquisador do núcleo Direito e Democracia do CEBRAP e pesquisador do Núcleo de Ética e Filosofia Política - NEFIPO da UFSC.

Werle participa da mesa redonda *Modelos éticos neocontratualistas*, parte do evento **Neocontratualismo em Questão**, no dia 25-03-2014, às 16h30 na sala Conecta, no Centro Comunitário da Unisinos. Mais informações em http://bit.ly/neocontratualismo.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - A partir do horizonte filosófico do neocontratualismo, quais são as questões centrais na teoria política contemporânea?

Denilson Luis Werle - Essa é uma pergunta difícil de ser respondida em poucas palavras, não só porque o horizonte filosófico do neocontratualismo é muito diversificado, com diferentes interpretações da tradição do contrato social, mas também porque envolve as obsessões pessoais daquele que observa as discussões contemporâneas.

De um ponto de vista mais geral, acho que o grande mérito do neocontratualismo está em ter procurado dar um novo impulso crítico-reflexivo às democracias constitucionais, já mais ou menos consolidadas, reformulando certas questões clássicas da filoso-

fia política moderna — por exemplo, como fundamentar objetivamente nossos juízos morais e políticos; como saber se uma norma é correta ou errada; como justificar princípios para uma sociedade justa; como entender os ideais de liberdade e igualdade e o *ethos* da democracia; o que torna legítimo o exercício do poder político — só que agora pensadas no contexto de conflitos sociais e políticos de sociedades democráticas. Não se trata mais de pensar sobre a origem do Estado, a natureza da soberania e do poder político, mas em encontrar formas de realizar os ideais de igualdade e liberdade e de inclusão do outro nas sociedades democráticas. Claro, não deixam de ser problemas filosóficos renitentes, mas que são também pensados e reformulados em um contexto de novas lutas sociais, que em grande medida se valem da linguagem dos direitos fundamentais para alcançarem seus objetivos. E a questão central, para a filosofia política em geral e para o neocontratualismo em particular, é encontrar critérios normativos ou um ponto de vista moral imparcial que permita aos próprios cidadãos deliberarem e julgarem a legitimidade das diferentes reivindicações que dirigem uns aos outros.

De uma forma um pouco esquemática, pode-se dizer que as reflexões se concentram em dois domínios temáticos distintos, mas que interligam economia e cultura: por um lado, os conflitos distributivos em torno dos benefícios e encargos da cooperação social, que se acirram cada vez mais com as sucessivas crises da economia de mercado globalizada; por outro, problemas de tolerância e de reconhecimento em sociedades marcadas pelo pluralismo dos planos de vida individuais e das formas de vida culturais. Vale a pena mencionar aqui que, embora o neocontratualismo seja considerado uma filosofia política de teor mais normativo, acho que não é muito frutífero simplesmente reduzi-lo a algum tipo de normativismo abstrato (ou que teria uma antropologia individualista) que procura pensar questões apenas de forma analítica e derivar sociedades ideais fictícias a partir da prancheta ou da mesa do filósofo. É justamente o contrário: as questões mencionadas são pensadas como problemas reais de nossa sociedade e na forma de uma crítica imanente, por assim dizer, recorrendo àqueles ideais normativos que, no decorrer de lutas e conflitos sociais, foram se enraizando na própria autocompreensão cultural, nas práticas e instituições do constitucionalismo democrático moderno. A ideia básica que dá sentido ao projeto neocontratualista é o conteúdo da normatividade (moral, política e jurídica) poder ser considerado legítimo ou justificado, se puder ser objeto de um acordo público e racional entre cidadãos ou pessoas autônomas, livres e iguais. Claro, isso ainda deixa uma boa margem para controvérsias, na própria tradição do contrato social, sobre o que significa cada termo dessa ideia.

IHU On-Line - Em uma sociedade justa, como é possível conciliar a questão da justiça distributiva com a temática da tolerância?

Denilson Luis Werle - Essa conciliação é possível quando a "estrutura básica de uma sociedade" estiver orientada por princípios de justiça que sirvam como uma base pública de justificação para que os próprios cidadãos e cidadãs possam articular e fundamentar suas diferentes reivindicações, seja por distribuição de renda e riqueza, seja pelo respeito e reconhecimento de suas concepções de vida boa, e isso a partir de um amplo leque de razões (éticas, morais, políticas, religiosas, jurídicas). Acho que nisso reside o papel dos princípios de justiça: eles não fornecem uma solução determinada, mas permitem que os cidadãos e cidadãs tenham uma linguagem geral de justificação pela qual podem dar sentido às suas experiências de injustiça. Mas, claro, isso não é tão simples.

O longo debate entre Nancy Fraser[1] e Axel Honneth[2] sobre "redistribuição" e "reconhecimento", com todas as réplicas e tréplicas, mostrou justamente o quanto é difícil pensar a articulação entre estes dois âmbitos. Mas o resultado final desse debate não me parece muito frutífero. Acho que, afinal, não cabe elaborar uma teoria sobre o que está em jogo nessas reivindicações concretas — se são expressão da luta por paridade de participação ou são diferentes formas de luta por reconhecimento. O que me parece prioritário em uma sociedade justa é que todos tenham um direito básico à justificação e que a esfera pública da sociedade democrática se constitua em um processo de aprendizagem que permita aos cidadãos e cidadãs manifestarem suas diferentes vozes e articularem suas reivindicações por justiça, seja da ordem da distribuição ou da tolerância. Ambas são reivindicações que têm uma origem comum em experiências de injustiça, de exploração e de humilhação, que, na prática e nas narrativas de justificação, estão geralmente interligadas umas com as outras.

IHU On-Line - Qual é a origem da ideia de tolerância?

Denilson Luis Werle - Essa ideia tem uma história bem antiga e rica, que demandaria muito espaço e tempo para ser contada, da antiguidade até a modernidade — e não é à toa que o livro de Rainer Forst[3], *Toleranz im Konflikt*[4] (talvez, até o momento, o livro que fez a análise mais exaustiva sobre a ideia e história da tolerância, infelizmente sem tradução para o por-

1 **Nancy Fraser** (1947): filósofa feminista estadunidense ligada à Teoria Crítica. É titular da cátedra Henry A. and Louise Loeb de Ciências Políticas e Sociais da New School University, Estados Unidos. Para ela, o conceito de justiça deve ser entendido a partir de três dimensões inter-relacionadas, que seriam a distribuição (de recursos produtivos e de renda), o reconhecimento (das contribuições variadas dos diversos grupos sociais) e a representação (na linguagem e nos demais meios simbólicos). (Nota da **IHU On-Line**)

2 **Axel Honneth** (1949): filósofo e sociólogo alemão. Desde 2001, é diretor do Institut für Sozialforschung (Instituto para Pesquisa Social) da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, instituição que abrigou o nascimento da Escola de Frankfurt. A sua produção acadêmica está relacionada a uma teoria do reconhecimento recíproco, descrita na obra *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, de 1992, publicada no Brasil com o *título Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34, 2003). (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Rainer Forst** (1964): filósofo e cientista político alemão, premiado com o *Leibniz Gottfried Wilhelm* em 2012. Atualmente, é professor de Teoria Política no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemanha. É discípulo de Jürgen Habermas, que o orientou no doutorado em 1993, e identificado como um dos principais teóricos da nova geração da Escola de Frankfurt. (Nota da IHU On-Line)

4 *Toleranz im Konflikt*. Berlin: Suhrkamp, 2003. (Nota da **IHU On-Line**)

tuguês e com uma tradução reduzida para o Inglês, autorizada pelo próprio autor), tenha singelas 800 páginas, nas letrinhas da Suhrkamp. A concepção moderna de tolerância teve sua origem nas sangrentas e devastadoras guerras religiosas no início da modernidade, que colocaram em xeque os padrões tradicionais de legitimação do poder político, forçaram a separação entre Estado e religião e assinalaram a necessidade de pensar formas de convivência social entre pessoas que não apenas tinham interesses diversos, mas também valores éticos e culturais distintos e muitas vezes profundamente divergentes e irreconciliáveis.

Em seu primeiro momento, a tolerância assumiu uma forma pejorativa (muito criticada por Goethe, por exemplo) como política de poder para manter a segurança e a ordem social, em que uma maioria tolera a convivência com minorias. Era uma tolerância como condescendência, permissão, em que minorias, como cidadãos de segunda classe, eram "toleradas" de modo indulgente, contanto que não perturbassem a ordem pública e a cultura dominante. No decorrer de processos complexos de racionalização do poder e de racionalização da própria moral e autocompreensão cultural, que não tenho como explicar aqui, foi se enraizando em práticas sociais e instituições políticas e jurídicas uma concepção mais igualitária e universalista de tolerância: a tolerância baseada no respeito moral do outro enquanto pessoa, independentemente de sua filiação comunitária, religiosa, de sua identidade, sexo, gênero, raça. E é essa ideia de tolerância, baseada no respeito moral e na dignidade humana, que se coloca como um dos fundamentos normativos do constitucionalismo democrático moderno. Claro, isso não nos livra das muitas ambiguidades e mal-entendidos que acompanham a trajetória da ideia de tolerância.

IHU On-Line - E qual é o sentido dessa ideia? Quais são as maiores dificuldades em se estabelecer seus limites legítimos?

Denilson Luis Werle - Há de fato muita discussão sobre o sentido da tolerância, tanto na esfera pública mais ampla quanto em fóruns mais especializados (comissões, assembleias e universidades). O que é muito comum é confundir fórmulas simples do tipo "viva e deixe viver", "a liberdade de um acaba onde começa a liberdade do outro", ou atitudes de *laissez-faire* ou de ataraxia, como se fossem expressões de mentalidades abertas e tolerantes, quando, na verdade, em um exame mais preciso, além de serem insuficientes para caracterizar uma atitude tolerante, são inclusive indesejáveis e ofensivas, pois expressam muito mais indiferença moral e ceticismo do que propriamente de tolerância. A tolerância é uma virtude que surge sempre em situações de conflito e que envolve a formação de um juízo sobre uma prática, instituição ou constelação de valores, em que se misturam dois tipos de razões: por um lado, as pessoas têm razões suficientes para discordar de certa prática ou de certos valores, e, ao mesmo tempo, se veem diante de razões que justificam o respeito ao outro. Estamos em uma situação de tolerância, portanto, quando nossas razões de objeção não são suficientes o bastante para superar as razões de aceitação. E a situação de intolerância surge precisamente quando as razões de objeção são tão intensas que se transformam em razões para rejeitar certa ação ou comportamento como intolerável.

Embora no contexto das democracias constitucionais certas ações são claramente intoleráveis, como a discriminação racial, a escravidão, acho que seria muito infrutífero querer estabelecer abstrata e teoricamente os limites do tolerável e do intolerável. Esses limites dependem sempre de um contexto concreto de justificação, de um diagnóstico do que está em disputa nos conflitos políticos. E o que a filosofia política e moral pode fazer, o que não é pouca coisa, é construir princípios de justiça, como os de Rawls, por exemplo, ou reconstruir os procedimentos da soberania popular, como faz Habermas, que já estão mais ou menos enraizados nas práticas e instituições das democracias constitucionais, e que possibilitem aos próprios cidadãos e cidadãs levarem adiante essa tarefa prática, transformando as situações de conflito em processos de aprendizagem nos quais eles próprios digam quais os limites do tolerável e do intolerável.

A tolerância, nesse sentido, é um conceito que depende de outros para ganhar um sentido e conteúdo moral mais preciso. Sobretudo depende de uma prática de justificação pública. E, claro, sempre devemos considerar a possibilidade de alguns indivíduos, baseados em suas próprias convicções ou em seus impulsos animalescos mais profundos e secretos, serem intolerantes e recusarem as liberdades da igualdade democrática. Eles insistirão que a verdade de suas crenças justifica o uso coercitivo do poder estatal para excluir os dissidentes. Que atitude uma sociedade justa deveria assumir diante daqueles que, valendo-se das liberdades básicas, como a liberdade de expressão, por exemplo, são radicalmente intolerantes? Dizer simplesmente que aqueles que rejeitam o princípio da liberdade igual são *não democráticos* ou *não razoáveis* não resolve muito. O que se pode dizer, e aqui cito o que Rawls escreveu em *Uma teoria da justiça*, é que só podemos restringir a liberdade daqueles que são intolerantes quando os tolerantes, com sinceridade e razão, acreditarem que sua própria segurança, e a segurança das instituições da liberdade, estão em perigo. Só nesses casos devem os tolerantes coibir os intolerantes.

O princípio básico é estabelecer uma constituição justa que garanta as liberdades de cidadania igual. Porém, como disse antes, é muito mais fácil afirmar isso como um princípio teórico do que definir na prática quando essa linha foi ultrapassada. Mas a questão importante é que podemos tolerar algumas doutrinas que são intolerantes e rejeitam o esquema igual de liberdades básicas porque ainda não constituem uma ameaça à liberdade dos outros, um argumento muito parecido ao *princípio do dano* de Stuart Mill[5]. Para saber quando a linha do tolerável é ultrapassada, é necessário pensar a tolerância em seu vínculo com a legitimação política por meio do uso público da razão.

IHU On-Line - Que nexos específicos podem ser apontados entre tolerância, justiça e democracia? Em que medida podemos falar na necessidade de uma razão pública?

Denilson Luis Werle - Tolerância, justiça, democracia e razão pública me parecem conceitos ou ideais indissociáveis. É muito difícil pensá-los isola-

5 **John Stuart Mill** (1806-1873): filósofo e economista inglês. Um dos pensadores liberais mais influentes do século XIX, defensor do utilitarismo. (Nota da **IHU On-Line**)

damente se considerarmos a questão dos limites da tolerância. Por um lado, a definição dos limites do tolerável e do intolerável depende de princípios de justiça que possam fornecer uma base pública de justificação para os acordos políticos acerca dos direitos e deveres fundamentais. Penso, por exemplo, nos dois princípios da justiça de Rawls, principalmente (mas não exclusivamente) o primeiro princípio do sistema de liberdades iguais. Porém, estes princípios ainda são bastante gerais e indeterminados (e não poderia ser de outra forma): eles precisam ser interpretados em situações concretas. O que nos leva, por outro lado, à necessidade de pensar a questão da tolerância em seu vínculo com a democracia e a razão pública. Mas aqui se trata também de uma via de mão dupla: as razões para a tolerância devem ser apresentadas nas deliberações políticas, no espaço público, e passar pelo crivo de uma prática de justificação recíproca e universal. Porém, a virtude da tolerância, como expressão da ideia da razoabilidade, do dever moral de civilidade e tudo o que a acompanha — principalmente o conjunto do que Rawls chamou de *burdens of judgment* —, é ela própria uma condição de possibilidade para a prática da justificação pública. Em uma democracia, as pessoas têm de estar dispostas a aceitar o jogo de dar e receber razões, o que já implica ultrapassar a lógica "amigo e inimigo" e adotar uma atitude de respeito ao outro.

IHU On-Line - Quais são as diferenças e semelhanças fundamentais na forma como Rawls e Habermas concebem a razão prática?

Denilson Luis Werle - São realmente muitas as semelhanças e diferenças. Para mencionar a semelhança que me parece mais significativa, ambos se filiam a uma tradição kantiana e procuram levar adiante uma interpretação intersubjetiva e política do conceito kantiano de liberdade como autonomia. Ambos compartilham o princípio básico de justificação pública segundo o qual os cidadãos atuam de modo autônomo quando se submetem àquelas normas que poderiam ser aceitas, com boas razões, por todos os atingidos, com base no uso público de sua razão. A diferença está em como interpretar a razão prática. Rawls adota o que se poderia chamar de um "construtivismo não metafísico", que não é propriamente uma "teoria da razão" e procura se esquivar (ou seja, não afirma nem nega a verdade de outras teorias da razão) das questões metafísicas controversas: o exercício da razão humana em instituições livres consiste em articular de forma coerente diferentes tipos de juízos práticos em um "equilíbrio reflexivo", de modo que estejam justificados em razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar. São aqueles que poderiam ser o conteúdo de uma "razão pública". Enquanto Habermas, que segue a ideia da filosofia como teoria crítica da sociedade, que opera de modo imanente, fundamenta uma teoria da razão comunicativa através da reconstrução racional ("pós-metafísica") dos pressupostos normativos já implícitos na ação comunicativa cotidiana, no mundo da vida e nos discursos racionais na esfera pública política, e que já são imanentes (embora sejam "fagulhas de uma razão existente") nas práticas e instituições do moderno Estado democrático de direito. É a partir da ideia de crítica como reconstrução que podemos pensar os procedimentos do "uso público da razão" na multiplicidade de suas vozes.

IHU On-Line - Nesse sentido, como aparecem no debate entre liberais e comunitaristas os fundamentos de uma concepção liberal igualitária de cidadania?

Denilson Luis Werle - Atualmente, é difícil sistematizar as posições nesse debate. No início, ele foi interpretado como se houvesse duas posições bem distintas sobre diferentes questões: qual o conceito de pessoa e de liberdade que uma concepção de cidadania deveria privilegiar, se a noção normativa e abstrata de pessoa moral livre e igual ou o conceito de pessoa eticamente situada em contextos comunitários; se deveria haver uma neutralidade das instituições do Estado democrático de direito frente às diferentes concepções de vida boa ou seria inevitável o Estado expressar alguma ideia do bem comum; se o "ethos" da democracia deveria estar baseado em um "modus vivendi" ou "consenso sobreposto" em torno de certas liberdades fundamentais iguais ou deveria ser a expressão de uma eticidade substantiva, nas virtudes e na participação política ativa; e sobre qual a melhor maneira de pensar a própria razão prática, se a partir de princípios universalistas, procedimentais, cognitivos e formais, ou a partir das "avaliações fortes" que articulam o sentido do horizonte de valores de uma vida boa. Porém, esse esquema geral parece não funcionar muito bem quando olhamos com mais cuidado as obras de cada autor. Autores denominados comunitaristas, como Michael Walzer[6] e Charles Taylor[7], e autores chamados "liberais", como Rawls e Kymlicka[8], não podem simplesmente ser encaixotados nesse esquema. A discussão tomou um rumo autocrítico e reflexivo, em que ambas as posições buscam incorporar, em seus próprios termos, os motivos, temas e preocupações do outro lado, o que acaba por enriquecer, assim acredito, nossa compreensão sobre os fundamentos normativos da concepção liberal e igualitária de cidadania democrática.

---

6 **Michael Walzer** (1935): ensaísta, filósofo e cientista político estadunidense, professor emérito do Institute for Advanced Study – IAS, Estados Unidos. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **Charles Taylor** (1931): filósofo canadense. Sobre sua obra, confira as entrevistas "Em uma era secularizada o perigo de se construir um horizonte fechado é muito grande", concedida pelo filósofo Elton Vitoriano Ribeiro e publicada na edição 297 da **IHU On-Line**, disponível em http://bit.ly/dXupN9, e "As religiões estão se tornando cada vez mais globais", concedida pelo teólogo José Casanova e publicada na edição 388 da **IHU On-Line**, disponível em http://bit.ly/L2xby8. De 24 a 25-04-2013, Charles Taylor esteve na Unisinos como conferencista principal do evento *O debate liberais-comunitários: colóquio com Charles Taylor*, cujas informações podem ser conferidas em http://bit.ly/13hyKA4. Entre 26 e 29-04-2013, Taylor foi o conferencista do evento *Religiões e Sociedade nas trilhas da secularização*, cuja programação pode ser conferida em http://bit.ly/XWct3k. Leia ainda o artigo *Nem todas as reformas vêm para prejudicar*, escrito por Charles Taylor e publicado em 09-06-2009 no sítio do **IHU**, disponível em http://bit.ly/1in3ha. (Nota da **IHU On-Line**)

8 **Will Kymlicka** (1962): filósofo político canadense, conhecido por seu trabalho sobre multiculturalismo e direitos das minorias. É professor de Filosofia e pesquisador catedrático em Filosofia Política na Queen's University, Canadá, além de professor visitante no programa de estudos sobre o nacionalismo na Central European University, Hungria. (Nota da **IHU On-Line**)

Tema de Capa

Destaques da Semana

IHU em Revista

Entrevistas da Semana

A liberdade de morrer sem diagnóstico. As críticas sociais de Ivan Illich à saúde

"O Illich da segunda crítica social da saúde não pretende recuperar nada da clínica ou da ciência médica vigente", diz o pesquisador

Por Márcia Junges e Andriolli Costa

"A Medicina institucionalizada transformou-se em uma grande ameaça à saúde", alertava o ex-padre austríaco-americano Ivan Illich, em 1975. Esta seria a base de sua primeira crítica social da saúde, que preconizava a desmedicalização e a ampliação do autocuidado. Tempos depois, no entanto, Illich revisitou sua obra e pensamento originais em sua segunda crítica social da saúde. E pontua, ao retomar a discussão sobre a institucionalização da medicina, que "ouvindo isto hoje, eu responderia: e daí? O maior agente patógeno de hoje é a busca de um corpo sadio. E, de uma maneira importante, isto tem uma história".

Pesquisador da área da saúde e estudioso da obra de Ivan Illich, Roberto Passos Nogueira explora a atualidade das críticas do pensador austríaco. Nesta entrevista, concedida por e-mail à **IHU On-Line**, e publicada anteriormente no sítio do IHU, Nogueira percorre a antiglobalização defendida por Illich, a influência de Jacques Maritain em seu pensamento e a firme convicção na desmedicalização que o levou, por fim, a recusar o tratamento contra o câncer que acabou por vencê-lo. No entanto, menos simbólica que sua morte física foi a de seu pensamento. "É preciso reconhecer o óbvio, ou seja, que o pensamento de Illich está hoje quase que completamente esquecido", expõe Nogueira.

Segundo ele, atualmente a obra do filósofo austríaco possui três interpretações negativas: para a igreja, uma variante idiossincrática ao tradicionalismo; para a esquerda, um anarquista; para a academia, um pessimista e de pouca valia para a carreira acadêmica — "ao contrário de um Foucault, por exemplo". Para Nogueira, no entanto, a atualidade de Illich permanece vigente e seu pensamento "somente poderá ser resgatado daqui a várias décadas, quando a crise da modernidade chegar a um beco sem saída", pontua. Ou então "quando formos indenes diante da institucionalidade acadêmica contemporânea, cada vez mais sintonizada com os autores globalmente bem-sucedidos".

Roberto Passos Nogueira é graduado em Medicina pela Universidade Federal do Ceará. Fez mestrado e doutorado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente, é pesquisador associado da Universidade de Brasília. É técnico do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA. Entre seus livros, destacamos: La Salud que Hace Mal, Un estudio alrededor del pensamiento de Ivan Illich (Buenos Aires: Lugar Editorial, 2008) e Do Físico ao Médico Moderno, A Formação Social da Prática Médica (São Paulo: Editora UNESP, 2007).

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Em que consiste a crítica de Ivan Illich[1] à medicalização da sociedade e por que ele dizia que, para a saúde, a maior ameaça era a medicina moderna?

Roberto Passos Nogueira - Nos anos 1970, em sua estadia no ambiente universitário de Cuernavaca, no México, Illich escreveu o livro A expropriação da saúde: nêmesis da medicina (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975), que alcançou grande repercussão internacional por sua acerba e bem documentada crítica à medicina tecnológica, considerada responsável pela difusão de doenças e de invalidez. Illich entendia que a medicina moderna constitui uma ameaça à saúde e que, em termos técnicos, sua capacidade de latrogenia[2] era criada pela dependência pessoal em relação aos médicos e aos seus meios altamente técnicos de tratamento. A única alternativa possível estava em incentivar a autonomia na escolha e na aplicação de meios de cura pelas pessoas mesmas e suas famílias. O ideal seria alcançar certo equilíbrio entre as ações de saúde autônomas e as heterônomas. Esta é a essência da primeira crítica social da saúde, que preconizava uma ampla desmedicalização e a ampliação do autocuidado, do mesmo modo que Illich, em livro anterior, havia defendido a desescolarização da sociedade.

> "Segundo Illich, a obsessão com o corpo sadio é que se torna o principal difusor da patogenicidade na época"

IHU On-Line - O que é a segunda crítica social da saúde de Ivan Illich?

Roberto Passos Nogueira - A segunda crítica social da saúde consiste no reconhecimento por Illich, nas décadas de 1980 e 90, de que a cultura contemporânea já advoga um consumismo autonomista da saúde. O autocuidado havia se tornado uma moda e se estendia aos chamados estilos de vida saudáveis, que incluem o incentivo à seleção de alimentos e à prática de atividades físicas. Essa moda expressa uma mania de saúde difundida por todos os lados, incorporando, inclusive, certas práticas e hábitos de origem oriental e com especial valorização de tudo o que é "natural". A onda de pseudoautonomia consumista pode chegar ao ponto de esboçar reparos à medicina oficial e advogar a medicina chinesa e as terapias naturais.

Segundo Illich, nessa segunda crítica, a obsessão com o corpo sadio é que se torna o principal difusor da patogenicidade. Essa obsessão com a saúde está a serviço dos sistemas científicos e mercantis, cria hábitos maquínicos e gera constantemente novas necessidades de saúde. Em artigo publicado em Le Monde Diplomatique três anos antes de sua morte, Illich diz: "para falar de saúde, em 1999, deve-se compreender a busca da saúde como o inverso daquilo que é a salvação, ela deve ser entendida como uma liturgia societária a serviço de um ídolo que extinguiu a pessoa".

O que o Illich da segunda crítica social da saúde não podia aceitar, a partir de sua posição fundamentalmente tomista, era a sobrevalorização moderna da saúde e da "mera vida", independentemente daquilo que é a pessoa e das virtudes que cada uma deveria cultivar. Em Nêmesis da Medicina, ele havia dedicado páginas memoráveis à saúde como virtude. Porém, agora, ao discorrer sobre os lemas púbicos que colocam a saúde quer como direito, quer como responsabilidade do indivíduo, dizia que o próprio conceito de saúde é que precisava ser posto de lado, pois não havia nada mais de virtuoso que pudesse ser feito em seu nome. Definitivamente, Illich rejeitava a ideia de que saúde pudesse ser considerada uma função, um processo ou um comportamento "responsável" que se limita a cumprir normas gerais concebidas pelos especialistas e executadas como um imperativo categórico.

IHU On-Line - Qual é a atualidade dessa concepção e em que aspectos ela pode inspirar uma nova compreensão da saúde em nosso tempo?

Roberto Passos Nogueira - O Illich da segunda crítica social da saúde simplesmente não é um autor contemporâneo, no sentido de traduzir uma tendência cultural ou intelectual predominante em nossos tempos. Ele é um antimodernista, tal como o foi Heidegger[3].

---

1 **Ivan Illich** (1926-2002): pensador e autor de uma série de críticas às instituições da cultura moderna, escreveu sobre educação, medicina, trabalho, energia, ecologia e gênero. Sobre ele, leia a revista IHU On-Line número 46, de 09-12-2002, intitulada Ivan Illich, pensador radical e inovador, disponível para download no link http://bit.ly/ihuon46. Confira, ainda, a nota A ''boa nova'' de Ivan Illich, que dá a cobertura da palestra A atualidade da obra de Ivan Illich, proferida pelo filósofo e economista Serge Latouche em 24-11-2011, dentro da programação do Ciclo de Palestras: Economia de Baixo Carbono. Limites e Possibilidades. O material está disponível em http://bit.ly/ihu251111. Veja também o Caderno IHU Ideias, edição 164, Será o decrescimento a boa nova de Ivan Illich?, disponível em http://bit.ly/PjqNqu (Nota da **IHU On-Line**)

2 **Latrogenia:** expressão do vocabulário médico que designa as doenças derivadas de práticas médicas equivocadas. Ivan Illich, padre, teólogo, sociólogo e historiador austríaco, amplia o referido conceito ao utilizá-lo para analisar também as anomalias sociais geradas pelas inovações destinadas a melhorar a qualidade da vida humana. Entre elas, o transporte automotivo e a circulação por ele exigida. (Nota do **IHU On-Line**)

3 **Martin Heidegger** (1889-1976): filósofo alemão. Sua obra máxima é O ser e o tempo (1927). A problemática heideggeriana é ampliada em Que é Metafísica? (1929), Cartas sobre o humanismo (1947), Introdução à metafísica (1953). Sobre Heidegger, a IHU On-Line publicou na edição 139, de 02-05-2005, o artigo O pensamento jurídico-político de Heidegger e Carl Schmitt. A fascinação por noções fundadoras do nazismo, disponível para download em http://bit.ly/ihuon139. Sobre Heidegger, confira as edições 185, de 19-06-2006, intitulada O século de Heidegger, disponível para download em http://bit.ly/ihuon185, e 187, de 03-07-2006, intitulada Ser e tempo. A desconstrução da metafísica, que pode ser acessada em http://bit.ly/ihuon187. Confira, ainda, o nº 12 dos Cadernos IHU em formação, intitulado Martin Heidegger. A desconstrução da metafísica, que pode ser acessado em http://bit.ly/ihuem12. Confira, também, a entrevista concedida

Houve uma época em que Illich podia ser compreendido como um socialista libertário. Quando, nos anos 1970, enquanto denunciava a profusão dos meios de transporte automotores que não mais servem para sua utilidade básica, porque criam os engarrafamentos, ele escreveu: "o socialismo deve vir de bicicleta". Ele chegou a participar dos encontros intercontinentais dos teólogos católicos progressistas que vieram a criar a doutrina da teologia da libertação. Foi por meio desses encontros que se sentiu atraído pelo carisma de Dom Hélder Câmara[4], a quem cita em um dos seus ensaios. Mas a imagem de um Illich socialista libertário se desfez nos anos 1990, quando ele passou a divulgar ideais inspirados nas tradições místicas da Imitação de Cristo[5], levando-o a pregar a premência do resgate da arte de sofrer e morrer.

IHU On-Line - Em que medida as ideias desse pensador oferecem subsídios para se repensar o papel da clínica e do médico em nosso tempo e, mais do que isso, a própria autonomia dos sujeitos que são medicalizados?

Roberto Passos Nogueira - O Illich da segunda crítica social da saúde não pretende recuperar nada da clínica ou da ciência médica vigente. Pelo contrário, ele se pronuncia de modo radical contra as tentativas de revitalização ético-filosófica da medicina clínica e da pesquisa em saúde mediante a bioética. Com ironia contundente, ele considera que a bioética veio para criar uma nova ocupação destinada aos padres desempregados e para dar poder aos "biocratas" acadêmicos, que arrogam para si o direito de opinar sobre como a humanidade deve viver e morrer.

IHU On-Line - Como analisa a postura e coerência de Illich por ter se recusado a tratar de um câncer que se demonstrou letal?

Roberto Passos Nogueira - Como eu disse antes, na última década de vida, Illich passou a pregar a necessidade de promover a recuperação pessoal da arte de sofrer e de morrer que o Ocidente perdeu. Com a manifestação de sua doença, que possivelmente era um câncer facial, ele se dedicou explicitamente a uma imitação de Cristo. Quando perguntavam sobre o que ele tinha, respondia em latim: "sigo ao Cristo desnudo". Esta era para ele uma questão não somente de coerência intelectual e moral, mas, essencialmente, de fé. De qualquer modo, é bom relembrar um dos pontos essenciais que ele exigia em nome da liberdade civil em saúde e em defesa dos que preferem celebrar a vida, e não a preservação da vida em sentido estrito, a mera integridade biológica: a liberdade de morrer sem diagnóstico.

IHU On-Line - Por que Illich é considerado um dos pais da antiglobalização?

Roberto Passos Nogueira - Entendo que Illich era contra a globalização na medida em que há uma quantidade de tendências da modernidade contra as quais ele se manifestou abertamente, a começar pela obsessão com a tecnologia e aquilo que é sua base, o ideal de progresso. Nesse sentido, a formação intelectual de Illich, entre as quais devem ser destacadas as figuras de Jacques Ellul[6] e Karl Polanyi[7], levou-o a se convencer de que o homem tecnológico e o homem econômico são duas faces do mesmo mito. A globalização é apenas a crença contemporânea de que as técnicas e as trocas econômicas se reforçam mutuamente e podem ser estendidas sem limites para garantir benefícios de bem-estar para a humanidade. Tudo o que Illich escreveu sobre transporte, educação, saúde e as profissões buscou o desmascaramento desse mito. Mas Illich não foi um militante da ecologia nem um defensor da autolimitação do consumo pessoal ou coletivo. Seus motivos de crítica à globalização são outros e um deles fica bem retratado quando diz que, depois da Segunda Guerra Mundial, as doutrinas do desenvolvimento destruíram a cultura, a técnica e o espaço arquitetônico nos quais a arte de sofrer e de morrer era cultivada.

---

por Ernildo Stein à edição 328 da revista IHU On-Line, de 10-05-2010, disponível em http://bit.ly/ihuon328, intitulada O biologismo radical de Nietzsche não pode ser minimizado, na qual discute ideias de sua conferência A crítica de Heidegger ao biologismo de Nietzsche e a questão da biopolítica, parte integrante do ciclo de estudos Filosofias da diferença – pré-evento do XI Simpósio Internacional IHU: O (des)governo biopolítico da vida humana. (Nota da **IHU On-Line**)

4 **Dom Hélder Câmara** (1909-1999): arcebispo lembrado na história da Igreja Católica no Brasil e no mundo como um grande defensor da paz e da justiça. Foi ordenado sacerdote aos 22 anos de idade, em 1931. Aos 55 anos, foi nomeado arcebispo de Olinda e Recife. Assumiu a Arquidiocese em 12-03-1964, permanecendo neste cargo durante 20 anos. Na época em que tomou posse como arcebispo em Pernambuco, o Brasil encontrava-se em pleno domínio da ditadura militar. Paralelamente às atividades religiosas, criou projetos e organizações pastorais, destinados a atender às comunidades do Nordeste que viviam em situação de miséria. Dedicamos a editoria Memória da IHU On-Line número 125, de 29-11-2005, a Dom Hélder Câmara, publicando o artigo Hélder Câmara: cartas do Concílio. Na edição 157, de 26-09-2005, publicamos a entrevista O Concílio, Dom Helder e a Igreja no Brasil, realizada com Ernanne Pinheiro, que pode ser lida em http://bit.ly/ihu080913. Confira, ainda, a editoria Filme da Semana da edição 227 da IHU On-Line, 09-06-2007, que comenta o documentário Dom Hélder Câmara – o santo rebelde. O material pode ser acessado em http://bit.ly/ihuon227. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Imitação de Cristo:** o termo faz referência à obra de literatura devocional homônima, de Tomás de Kempis, publicada em latim no século XV. Parte do movimento Devotio Moderna, ao qual Kempis era membro. O texto é dividido em quatro livros, que oferecem instruções espirituais detalhadas. Lida por Inácio de Loyola, ajudou-o a conceber os Exercícios Espirituais Inacianos. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **Jacques Ellul** (1912-1994): nascido em Bordeaux, na França, o teólogo foi um dos líderes da resistência francesa durante a 2ª Guerra Mundial. Trabalha com tecnologia, fazendo uma aproximação determinista e fatalista. Entre os livros publicados está Anarchy and Christianity (Cubao, Filipinas: Eerdmans Publishing Company, 1991), em que argumenta que o anarquismo e o cristianismo têm as mesmas perspectivas sociais. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **Karl Polanyi** (1886-1964): economista austríaco. Sua obra principal é A Grande Transformação - as origens de nossa época (Rio de Janeiro: Campus, 2000), escrita nos Estados Unidos de 1940 a 1943. Sobre o economista a IHU On-Line 147, de 27-06-2005, dedicou o tema de capa A grande transformação. As origens da nossa época. Os 60 anos da obra clássica de Karl Polanyi, disponível para download em http://bit.ly/ihuon147. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line - Em que se fundamenta sua crítica à aliança entre a igreja e o culto ao desenvolvimento?

Roberto Passos Nogueira - Illich nunca defendeu a opção preferencial pelos pobres. Ele suspeitava que esse mote levaria inevitavelmente a iniciativas de desenvolvimento econômico e social que acabam por erradicar as culturas tradicionais ao gerar programas de educação para inculcar os valores da ciência e da técnica. O desenvolvimento traria consigo um novo tipo de miséria, resultante da opressão ou da supressão das culturas tradicionais dos povos.

IHU On-Line - Qual é a influência de Jacques Maritain[8] e qual o futuro destinado ao pensamento de Illich?

Roberto Passos Nogueira - Illich foi aluno de Maritain e muito influenciado por seus ensinamentos em torno da pessoa como centro das virtudes cristãs. Illich retornava constantemente ao tema axial da concepção neotomista de Maritain acerca da pessoa e da prática das virtudes, posicionando-se contra todas as tendências que ameaçam o significado ético da pessoa na fase atual da modernidade: os sistemas, o gerencialismo, os recursos humanos, os métodos de produtividade e, em geral, as técnicas.

Em 1957, quando exercia um posto de assessor de planejamento junto ao governo de Porto Rico, Illich foi visitar seu mestre em Princeton e pôs-se a discutir com ele o significado e o alcance do planejamento. Depois de reiteradas explicações por parte de Illich, Maritain indagou: "não será o planejamento mais um pecado que decorre dos vícios da presunção?". Não é de surpreender, portanto, que, posteriormente, Illich passasse a ver no desenvolvimento planejado a própria encarnação do mal.

> "Para falar de saúde, deve-se compreender a busca da saúde como o inverso daquilo que é a salvação"

É preciso reconhecer o óbvio, ou seja, que o pensamento de Illich está hoje quase que completamente esquecido. O que ele disse tem hoje três interpretações negativas: 1) para muitos setores da Igreja, ele representa uma variante idiossincrática do tradicionalismo; 2) para a esquerda leiga, sua mordacidade crítica muitas vezes soa como uma posição anarquista, incapaz de apontar novos caminhos para a sociedade; 3) para os estudantes de muitos campos disciplinares, Illich é entendido como um autor profundamente pessimista e de pouca valia para a carreira acadêmica (ao contrário de um Foucault[9], por exemplo).

Pessoalmente acredito que o pensamento de Illich somente poderá ser resgatado daqui a várias décadas, quando a crise da modernidade chegar a um beco sem saída e novamente for possível a muitos de nós pensarmos livremente, sem as amarras, não da fé, mas dos paradigmas cientificistas dominantes, e quando formos indenes diante da institucionalidade acadêmica contemporânea, cada vez mais sintonizada com os autores globalmente bem-sucedidos.

Leia mais...

- Será o decrescimento a boa nova de Ivan Illich? Artigo de Serge Latouche. **Cadernos IHU ideias**, nº 164. Disponível em http://bit.ly/PjqNqu;

8 **Jacques Maritain** (1882-1973): filósofo francês. O pensamento tomista de Maritain serviu-lhe de parâmetro para a abordagem e julgamento de situações concretas como a política, a educação, a arte e a religião vigentes. Tratou também da base da gnosiologia, decidindo-se pelo realismo imediato e intuição do ser, tal como no aristotelismo e na escolástica originária. Diferenciou a filosofia e a ciência experimental, bem como as diversas ciências filosóficas. Advertiu para a diferença entre o tema da lógica e o da gnosiologia. Foi um dos principais expoentes do tomismo no século XX. Uma de suas obras principais é Por um humanismo cristão (São Paulo: Paulus, 1999). Sobre Maritain, confira Maritain à contre-temps: Pour une démocratie vivante (Paris: Desclée de Brouwer, 2007), do filósofo jesuíta Paul Valadier. (Nota da **IHU On-Line**)

9 **Michel Foucault** (1926-1984): filósofo francês. Suas obras, desde a *História da Loucura* até a *História da sexualidade* (a qual não pôde completar devido a sua morte) situam-se dentro de uma filosofia do conhecimento. Suas teorias sobre o saber, o poder e o sujeito romperam com as concepções modernas destes termos, motivo pelo qual é considerado por certos autores, contrariando a sua própria opinião de si mesmo, um pós-moderno. Seus primeiros trabalhos (*História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *As Palavras e as Coisas*, *A Arqueologia do Saber*) seguem uma linha estruturalista, o que não impede que seja considerado geralmente como um pós-estruturalista devido a obras posteriores como *Vigiar e Punir* e *A História da Sexualidade*. Foucault trata principalmente do tema do poder, rompendo com as concepções clássicas deste termo. Para ele, o poder não pode ser localizado em uma instituição ou no Estado, o que tornaria impossível a "tomada de poder" proposta pelos marxistas. O poder não é considerado como algo que o indivíduo cede a um soberano (concepção contratual jurídico-política), mas sim como uma relação de forças. Ao ser relação, o poder está em todas as partes, uma pessoa está atravessada por relações de poder, não pode ser considerada independente delas. Para Foucault, o poder não somente reprime, mas também produz efeitos de verdade e saber, constituindo verdades, práticas e subjetividades. Em várias edições a **IHU On-Line** dedicou matéria de capa a Foucault: edição 119, de 18-10-2004, disponível em http://bit.ly/ihuon119, edição 203, de 06-11-2006, disponível em http://bit.ly/ihuon203, e edição 364, de 06-06-2011, intitulada *'História da loucura' e o discurso racional em debate*, disponível em http://bit.ly/ihuon364. Confira, também, a entrevista com o filósofo José Ternes, concedida à **IHU On-Line** 325, sob o título *Foucault, a sociedade panóptica e o sujeito histórico*, disponível em http://bit.ly/ihuon325. De 13 a 16 de setembro de 2010 aconteceu o *XI Simpósio Internacional IHU: O (des)governo biopolítico da vida humana*. Confira a edição 343 da **IHU On-Line** que traz o mesmo título que o evento, publicada em 13-09-2010, disponível em http://bit.ly/ihuon343, e a edição 344, intitulada *Biopolitica, estado de exceção e vida nua. Um debate*, disponível em http://bit.ly/ihuon344. Além disso, o IHU organizou, durante o ano de 2004, o evento *Ciclo de Estudos sobre Michel Foucault*, que também foi tema da edição número 13 dos **Cadernos IHU em Formação**, disponível para download em http://bit.ly/ihuem13 sob o título *Michel Foucault. Sua contribuição para a educação, a política e a ética*. (Nota da **IHU On-Line**)

As manifestações renovarão os mecanismos existentes ou criarão novos?

"No Brasil, o maior movimento de massa desde as Diretas Já aconteceu sem que as grandes organizações de massa tivessem um papel central", pontua o filósofo Rodrigo Guimarães Nunes

Por Patrícia Fachin

As manifestações que se iniciaram no país desde junho do ano passaso relacionadas à "convergência de três tendências históricas", das quais duas são "irreversíveis": o uso das redes digitais, que gerou uma "autocomunicação de massa", e a "queda vertiginosa dos custos de organização", pontua Rodrigo Nunes, autor do livro *The Organisation of the Organisationless: Organisation After Networks* (A Organização dos Sem Organização: Organização Depois das Redes), que será publicado nos próximos meses. Por outro lado, assinala, a terceira "tendência histórica", compreendida como a crise dos mecanismos de representação, não será solucionada rapidamente.

Para compreender o fenômeno que está ocorrendo, Nunes utiliza o conceito "sistema-rede", a partir do qual se pode compreender como as manifestações nas ruas e nas redes estão conectadas. "Os sistemas-rede não são um mero agregado de indivíduos; são internamente diferenciados, com zonas mais esparsas e núcleos mais densos, mais orgânicos, mais organizados. Normalmente, são estes núcleos que têm o papel de convocar, definir protocolos, garantir um mínimo de estrutura, inclusive física, às ações".

Na entrevista a seguir, concedida à **IHU On-Line** por e-mail, Nunes também avalia as divergências e aproximações entre as novas manifestações e os movimentos sociais tradicionalmente organizados, surgidos durante a redemocratização do país. "Perguntar se um tipo de organização vai substituir o outro é como perguntar se o pires vai substituir o prato de sopa: são objetos semelhantes, mas que servem a fins distintos, e possuem uma forma adequada a sua finalidade. A organização é sempre uma resposta a uma situação específica", esclarece. E acrescenta: "Não me parece que as organizações de massa tradicionais deixarão de existir, pelo menos no médio prazo. O que certamente muda é a ideia de que elas sejam o único modelo de organização viável, de que quem não se organiza como elas não está organizado. 'Organizar-se' deixa de ser sinônimo de 'organizar-se assim'".

Rodrigo Guimarães Nunes é doutor em Filosofia pelo *Goldsmiths College*, Universidade de Londres, e professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio. É colaborador de diversas publicações nacionais e internacionais, como *Radical Philosophy, Mute, Le Monde Diplomatique, Serrote, The Guardian* e *Al Jazeera.* Como organizador e educador popular, participou de diferentes iniciativas ativistas, como as primeiras edições do Fórum Social Mundial e a campanha *Justice for Cleaners*, em Londres. Além disso, foi membro do coletivo editorial de Turbulence, uma revista influente entre os movimentos sociais da Europa e da América do Norte na segunda metade da década passada.

A entrevista foi publicada originalmente nas *Notícias do Dia* do sítio do IHU, em 17-02-2014, disponível no link http://bit.ly/ihu170214.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - O senhor define os fenômenos que têm ocorrido no Brasil desde junho do ano passado, e em vários outros países nos últimos três anos, como "movimento de massa sem organizações de massa". O que isso significa?

Rodrigo Nunes - Durante muito tempo, se acreditou que um movimento de massa de grande porte, mobilizando um grande número de pessoas em escala nacional, só poderia existir na condição de ser impulsionado por organizações com muitos membros, uma estrutura formal, uma liderança instituída.

Isso foi um motivo de grande crise para a esquerda mundial desde os anos 1980 e no Brasil desde a década de 1990, porque os sindicatos encolheram, os partidos e movimentos perderam capacidade de mobilização. Logo, grandes movimentos pareciam estar se tornando impossíveis. Foi também a crise dos partidos à esquerda do PT desde 2002, que tentaram, justamente, criar novas centrais sindicais, novos organismos de representação estudantil.

Os últimos três anos provaram que é possível que um movimento de massa se constitua na ausência deste tipo de organização. Pode-se discutir em que medida isso é bom ou ruim, mas o fato é inquestionável: no Brasil, o maior movimento de massa desde as Diretas Já aconteceu sem que as grandes organizações de massa tivessem um papel central.

IHU On-Line - O que mudou no modo de as pessoas se organizarem e quais são as razões dessas mudanças?

Rodrigo Nunes - Parece-me claro que estamos vivendo a convergência de três tendências históricas, pelo menos duas das quais são irreversíveis. Primeiro, a generalização crescente do uso de redes digitais de diversos tipos (e-mail, Twitter, Facebook, Whatsapp, Reddit, etc.), o que cria a possibilidade daquilo que Manuel Castells[1] chamou de "autocomunicação de massa". Segundo, como consequência direta, uma queda vertiginosa dos custos de organização: ações coletivas, que no passado seria impossível organizar sem estruturas formais, agora são tarefas relativamente simples. Manifestações sindicais com carros de som, camisetas, jingles, "showmícios", às vezes até militantes pagos, são hoje menores que protestos convocados no Facebook. Estas duas tendências são, em princípio, irreversíveis.

A terceira é uma crise dos mecanismos de representação que tem caracterizado as sociedades modernas do século XVIII para cá: voto, parlamento, partidos, sindicatos. Fatalmente, ela respinga também nas instituições da esquerda. Mais óbvia e urgente em países como Egito e Tunísia, ela é sentida mesmo nas democracias mais antigas, que foram corroídas por dentro pelo financiamento privado de campanhas, os lobbies corporativos, a concentração da mídia e da riqueza. Não à toa, o "eles não nos representam" espanhol é um dos slogans que mais circulou nos últimos anos.

Note-se que apenas o terceiro ponto tem a ver com uma disposição subjetiva. Várias análises ficam apenas neste nível, frequentemente para lamentar que se tenha perdido a fé em projetos coletivos de grande escala, porque só a renovação das organizações de massa existentes seria capaz de resolver a crise da representação. Mas elas perdem de vista o fato de que a organização em rede não é uma escolha consciente, sem ser, antes, o próprio modo como a vida pessoal e profissional da maioria das pessoas se dá. As pessoas não se organizam politicamente em rede porque elas querem — embora muitas também conscientemente prefiram fazê-lo —, mas porque elas já estão organizadas assim. É de se esperar que, se as pessoas vivem e se percebem vivendo cada vez mais em rede, o modo como elas se expressam politicamente também tenha essa forma.

Uma das questões em aberto hoje é: estes movimentos que estão ocorrendo, para quem a crise da representação é um problema central, renovarão os mecanismos existentes, constituirão novos mecanismos, ou caminharemos para uma crise cada vez mais aguda da democracia?

IHU On-Line - O que diferencia estes movimentos dos movimentos sociais tradicionais?

Rodrigo Nunes - A própria categoria de "movimento" é problemática para falar do que estamos vendo. "Movimento", mesmo que não necessariamente implique estruturas formais como aquelas dos movimentos sociais "tradicionais", inevitavelmente sugere uma certa unidade de objetivos, práticas, identidade. Em contraste, alguns pesquisadores têm usado o conceito de "sistema-rede". Eu tento defini-lo com clareza no livro que será publicado este ano.

O sistema-rede é um sistema com diversas camadas, cada uma das quais é uma rede: a rede de pessoas na rua, de perfis do Facebook, de contas do Twitter, de espaços físicos em que as pessoas se encontram. As camadas não são redutíveis uma a outra. Nem todo mundo está em todas, e a rede no Twitter é diferente daquela do Facebook, que é diferente daquela do mundo físico. Os laços são outros, os nós são outros. Mas elas pertencem todas ao mesmo sistema, ou seja, interagem todo o tempo.

Pensar nestes termos nos permite ver como coisas que não estão direta ou conscientemente ligadas se comunicam. Por exemplo, como os "rolezinhos", cujos organizadores talvez não estivessem inicialmente pensando em política, foram rapidamente politizados; ou como o Bom Senso FC, cujos membros provavelmente não estiveram nas ruas em junho, foi influenciado pelos protestos. Permite, ainda, entender como diferentes

1 **Manuel Castells Oliván** (1942) é um sociólogo espanhol. Entre 1967 e 1979 lecionou na Universidade de Paris, primeiro no campus de Nanterre e, em 1970, na "École des Hautes Études en Sciences Sociales". No livro "A sociedade em rede", o autor defende o conceito de "capitalismo informacional". (Nota da **IHU On-Line**)

grupos tomam a dianteira em diferentes lugares e momentos, ou como as pautas e reivindicações vão se conectando, se diferenciando, se transformando (das tarifas à Copa, da Aldeia Maracanã ao "Onde Está Amarildo?" e ao "Fora Cabral", de volta às tarifas).

Ou seja, não estamos falando de um movimento, com base social claramente delimitada, liderança definida, processos claros de tomada de decisão, mas de um sistema complexo de interações contínuas, dentro do qual pode haver de tudo: movimentos tradicionais, partidos, sindicatos, pequenos coletivos, redes informais de amigos, indivíduos "soltos". E, portanto, diferentes identidades, objetivos, práticas.

É a diferença entre analisar um indivíduo isolado e como ele interage com o ambiente (como um movimento se organiza, que estratégia, que táticas usa), por um lado, e um ecossistema, por outro. Você não consegue explicar o que ocorre num ecossistema apenas pela ação de um agente — digamos, o Movimento Passe Livre - MPL. Você precisa observar como todos agem sobre todos, direta e indiretamente. A segunda perspectiva não invalida a primeira, obviamente, mas a primeira está contida na segunda.

IHU On-Line - O senhor critica também a oposição que às vezes se faz entre "redes" e "ruas"?

Rodrigo Nunes - É uma dicotomia falsa. A maioria esmagadora dos manifestantes está em ambas, e a ação das duas se complementa, se comunica, se amplifica. São duas camadas distintas, mas pertencem ao mesmo sistema.

Imagine que ninguém daqueles que foram ao primeiro ato de junho de 2013, digamos mil pessoas, tivesse postado imagens e relatos no Facebook, no Youtube, no Twitter; o alcance teria sido bem menor, menos gente teria saído às ruas no ato seguinte. Mas como quem ia num ato usava as redes digitais para discuti-lo e comentá-lo, no próximo ia mais gente, que por sua vez fazia o mesmo e alcançava ainda mais gente, que também ia no próximo – até que as imagens e relatos de repressão fizeram a coisa explodir. Cria-se um efeito de retroalimentação, um feedback positivo. É assim que o meio digital permite ir muito além da capacidade imediata de mobilização de quem está convocando, ao mesmo tempo que expande esta capacidade.

Aliás, não é preciso estar na internet para estar exposto a seus efeitos: o seu amigo se indigna com o que leu no Facebook, a liderança do seu movimento muda de posição depois de um debate no Twitter, a TV muda a notícia por causa do vídeo no Youtube. Como diz um amigo, nem todo mundo está na internet, mas todo mundo que está na internet está no mundo. Não existe "a internet" e "o mundo real": a internet está dentro do mundo e age dentro dele, respondendo ao que a cerca.

Imersos num fluxo contínuo

Nós vivemos em um ambiente cada vez mais mediatizado, tanto pela comunicação de massa como pela autocomunicação de massa. Este é um dos motivos pelos quais os custos de organização caíram. No tempo das Diretas, ainda sob a ditadura e com um bloqueio completo da mídia, você realmente precisava de organizações com estrutura nacional, de lideranças que viajassem pelo país, etc. Mas hoje estamos cada vez mais imersos num fluxo contínuo de informação e afetos que nos chegam por diferentes meios — do qual, ainda por cima, podemos participar, dando nossas opiniões, fazendo propostas, expressando sentimentos.

Isto não se dá "na rede", nem "na rua"; se dá no movimento entre uma e outra. E quando processos de retroalimentação se estabelecem, determinadas informações, afetos, palavras e imagens passam a dominar as interações nas ruas, nas redes digitais, na mídia tradicional. E aí um ato de mil pessoas vira o assunto de todas as conversas no dia seguinte, uma decisão tomada por 50 pessoas consegue a adesão de milhares no Facebook, uma frase dita no Twitter é reproduzida em centenas de cartazes.

IHU On-Line - Os movimentos sociais tradicionais deixarão de existir, então?

Rodrigo Nunes - Se você observar bem, a organização mais "orgânica" não deixou de existir; mas é como se, assim como tudo mais nas últimas décadas, ela tivesse passado por um downsizing. É preciso uma boa dose de pensamento mágico para achar que o que temos são indivíduos isolados convergindo "do nada". Os sistemas-rede não são um mero agregado de indivíduos; são internamente diferenciados, com zonas mais esparsas e núcleos mais densos, mais orgânicos, mais organizados. Normalmente, são estes núcleos que têm o papel de convocar, definir protocolos, garantir um mínimo de estrutura, inclusive física, às ações. Isto porque eles têm mais capacidade executiva, já têm um certo reconhecimento entre as pessoas, têm as assembleias mais cheias, administram as páginas mais frequentadas, as contas de Twitter mais seguidas.

Como a mediatização permite, mesmo a quem não tem muitos membros, alcançar e mobilizar um grande número de pessoas, uma organização relativamente pequena pode gerar efeitos antes só possíveis com uma grande estrutura. Com isso, estes grupos podem permanecer relativamente pequenos e, portanto, mais flexíveis, informais, "horizontais". Mas são eles que tendem a ter maior peso na estruturação da ação coletiva do sistema-rede. É o caso do Movimento Passe Livre (em São Paulo e agora no Rio), do Bloco de Lutas (Porto Alegre), dos Comitês Populares da Copa.

Fins distintos

Agora, perguntar se um tipo de organização vai substituir o outro é como perguntar se o pires vai substituir o prato de sopa: são objetos semelhantes, mas que servem a fins distintos, e possuem uma forma adequada a sua finalidade. A organização é sempre uma resposta a uma situação específica. Trabalhadores rurais,

numa grande dispersão geográfica e com pouco acesso à internet, não vão se organizar da mesma maneira que a juventude urbana, embora os dois grupos possam estar conectados de diferentes maneiras, e nenhuma forma de organização seja mais "real" que a outra. Ambas são reais, as realidades é que são diferentes. Os sindicatos, tal como existem hoje, não dão conta de um imenso setor não formal, flexível e precarizado, mas formas de ação coletiva adequadas a esta realidade precisam ser elaboradas.

Não me parece que as organizações de massa tradicionais deixarão de existir, pelo menos no médio prazo. O que certamente muda é a ideia de que elas sejam o único modelo de organização viável, de que quem não se organiza como elas não está organizado. "Organizar-se" deixa de ser sinônimo de "organizar-se assim".

A esquerda e a visão do átomo isolado

Uma das razões do preconceito que a esquerda "tradicional" nutre contra os "não tradicionais" parece ser a ideia de que, fora das organizações de massa que as agrupariam, as pessoas existem apenas como átomos isolados. As pessoas que estão nas ruas seriam, então, meros indivíduos "expressando sua subjetividade". Isto é evidentemente falso. Por mais atomizantes que sejam as condições de vida hoje, as pessoas existem sempre dentro de diferentes redes familiares, profissionais, afetivas, políticas. As pessoas estão sempre agindo coletivamente, em graus maiores ou menores de consistência ou formalização; e normalmente é de núcleos mais organizados que partem as principais iniciativas. É um cenário mais fragmentário e complexo, sem dúvida, mas nem por isso caótico.

IHU On-Line - Quais podem ser as desvantagens deste tipo de organização?

Rodrigo Nunes - Desvantagens e vantagens são faces da mesma moeda. Usa-se uma metáfora da informática para distinguir um ativismo de "código fechado" (identidade definida, bandeira, camiseta, lideranças, etc.) de um ativismo de "código aberto", relativamente aberto a diferentes identidades, práticas, táticas, compreensões. Isto não quer dizer que código fechado e aberto se excluam: dentro de um sistema-rede de código aberto você tem zonas de código fechado, e abertura e fechamento são sempre relativos, existem em graus. É óbvio, porém, que o poder de mobilização do código aberto é muito maior, porque se comunica com muito mais temas, muito mais pessoas. O código fechado exige uma conversão, o código aberto, apenas conexão. Alguém duvida que, se os protestos de junho tivessem sido só dos movimentos tradicionais, teriam sido bem menores? Aliás, também teriam sido menores se tivessem sido "puro sangue": muita gente que saiu às ruas não necessariamente se identificaria como "de esquerda", embora possa defender pautas progressistas.

Contudo, abertura implica menor coesão, dificultando a definição de estratégias, diluindo mensagens no meio de muito ruído, expondo o sistema-rede ao risco de tentativas de apropriação, como se viu no Brasil.

A questão é: vale mais um ecossistema pequeno e homogêneo, ou um grande, heterogêneo e difícil de controlar? Não existe resposta certa, mas são escolhas que precisam ser feitas continuamente, e cada uma tem seu preço. Quando aconteceu a tentativa de ressignificar o que estava ocorrendo como um movimento "anticorrupção" e "antigoverno", houve uma resposta clara no sentido de aumentar o "fechamento": "coxinhas, fora das ruas, este é um movimento de esquerda". Barrou-se a tentativa de apropriação, mas mandou-se para casa também muita gente que não era necessariamente "de direita". Foi uma oportunidade perdida de dialogar com pessoas que estavam participando da política pela primeira vez.

Fluxo contínuo de interações

Há outros limites, também. Como a vontade coletiva vai se formando dentro de um fluxo contínuo de interações, o processo de tomada de decisões é mais dinâmico, não está concentrado em um lugar. Por outro lado, muito do que se faz corre o risco de ser de curto prazo, reativo, uma resposta mais ou menos automática não à conjuntura como um todo, mas àquela coisa que aconteceu ontem.

Mas não é impossível que um pensamento de mais largo prazo se desenvolva a partir das redes. Experiências como o Rolling Jubilee[2] nos Estados Unidos, a Plataforma de los Afectados por la Hipoteca[3] na Espanha e o UK Uncunt[4] na Inglaterra, o próprio Movimento Passe Livre (MPL) no Brasil, demonstram isso. E aí voltamos à questão da irreversibilidade: se é fato que a política cada vez mais terá a forma das redes, é preciso pensar a partir delas para desenvolver suas capacidades imanentes de autocompreensão e ação estratégica. Não adianta ficar se lamentando. Para quem acredita que o telos de toda ação coletiva é sempre a constituição de um partido, a resposta a dar é a seguinte: hoje, se for surgir um partido, será de dentro das redes. Como, aliás, é o caso de uma experiência interessantíssima como o Partido X na Espanha, que propõe uma inovação realmente original da forma partidária.

IHU On-Line - Qual o legado dos movimentos sociais tradicionais para as novas manifestações de massa? Em sua intervenção no Conexões Globais, o senhor falou em um "conflito de gerações políticas".

Rodrigo Nunes - Quando falo de geração, não é no sentido de idade. Uma geração se forma em relação

2 **Rolling Jubilee:** trata-se de um projeto para comprar dívidas por poucos dólares com o objetivo de eliminá-la, tentando romper com os altos lucros das bolsas de valores, mais especificamente de Wall Street. (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Plataforma de los Afectados por la Hipoteca:** Trata-se de um projeto que visa garantir o direito à moradia aos espanhóis, pregando a desobediência civil e discutindo, legalmente, a hipoteca de casas. (Nota da **IHU On-Line**)

4 **UK Uncunt**: grupo de ativistas do Reino Unido que luta pela diminuição da desigualdade social. (Nota da **IHU On-Line**)

a um evento, ou eventos, aos quais ela responde. O PT, a CUT, o MST são projetos da geração do período da redemocratização, que chegou ao poder, produziu mudanças importantes, mas cuja energia de transformação se exauriu. Não sou eu que digo isso, é o Secretário-Geral da Presidência da República!

Parece-me que desde junho do ano passado se cristalizou uma nova geração política no país, gestada no período em que o projeto da geração anterior tanto se realizou quanto revelou seus limites. Ela se organiza de outras formas e é movida não só pelo tema da pobreza, mas também por preocupações que se tornaram secundárias para aquele projeto: meio ambiente, direitos indígenas, diversidade sexual, direito à cidade. Acima de tudo, ela experimenta a crise de representação "do lado de cá": a geração anterior virou representante, a nova não se sente representada.

Se os "mais velhos" forem sinceros em relação ao slogan "Para o Brasil Continuar Mudando", terão de reconhecer que, hoje, a energia para a mudança vem da mais nova. Os protagonistas da política das ruas — e um compromisso com a política das ruas era uma das características da geração formada na redemocratização — são essa nova geração.

Essa clivagem geracional, aliás, passa por dentro das ruas também. Há muita gente de partidos ou movimentos mais tradicionais que está nas ruas, vivendo o choque. Por isso, há alguns meses, eu dizia: o antagonismo principal não é entre esquerda institucional e ruas, mas entre quem reconhece que algo de novo se passou de junho para cá e quem não reconhece. A condição para o diálogo é que se reconheça que há algo novo, fora das coordenadas que definiram a política brasileira da redemocratização até aqui. Com quem acha que junho não muda nada, não há conversa possível.

Qual é o legado importante da geração da redemocratização, que se exprime ou exprimiu nas organizações de massa que ela construiu? Além de um conceito específico de organização de massa, ao qual ela atribuía centralidade, aquela geração foi guiada pela ideia de que a população mais pobre deve se tornar protagonista da política. Trata-se de uma certa noção do "popular", da importância do trabalho de base, da formação de lideranças, que tem sua origem nas Comunidades Eclesiais de Base da Teologia da Libertação.

Isto é, aliás, a origem de uma confusão (ou chantagem) comum, porque as organizações de massa criadas na década de 1980 tinham base popular; faz-se uma oposição entre "quem está nas ruas" (subentenda-se: a classe média) e as "organizações populares". Em muitos casos, porém, isto é uma miragem. É olhar para as organizações tais como elas são hoje e enxergá-las como elas eram na década de 1980. Vá para um comício sindical, vá para o meio do Black Bloc[5], aí me diga, sem entrar em nenhum outro mérito: qual é o mais "popular"? Sem falar que, desde junho, temos visto muito mais mobilização nas favelas e nas periferias. Pode-se responder que são fenômenos pontuais que, se não forem organizados, não vão resultar em nada. É verdade. Mas, de novo, a organização pode tomar diferentes formas, e estes processos ainda estão muito no início. As classes populares não são monopólio das "organizações populares" formadas décadas atrás — e estas organizações, aliás, deveriam estar se perguntando por que perderam a penetração que um dia tiveram.

Embora muitos na esquerda tradicional os critiquem como pequeno-burgueses, "coxinhas de esquerda", etc., grande parte de quem está nas ruas não me parece alheia à questão de como envolver a população mais pobre como agente da política. Podem ainda não ter ideias claras de como resolvê-la, mas o problema está posto, inclusive na prática de vários grupos: o MPL de São Paulo e vários Comitês da Copa têm base popular, há grupos que trabalham com os sem-teto ou moradores de favelas, o Bloco de Lutas dialoga com a base do Sindicato dos Rodoviários de Porto Alegre.

IHU On-Line - Os novos manifestantes recebem críticas por não apresentarem uma liderança ou direção tal qual a dos antigos movimentos. Qual é o significado dessa "horizontalidade" e da ausência de estruturas formais?

Rodrigo Nunes - Em primeiro lugar, é bom notar que você não tem um único movimento marchando sozinho, mas vários grupos de tamanho médio ou pequeno e um grande número de indivíduos soltos. Alguns grupos têm mais autoridade moral, mais experiência, mas nenhum conseguiria se impor sobre os demais. As pessoas não atentam para essa diferença e ficam cobrando uma "direção" que é objetivamente impossível, como se não tê-la fosse apenas uma opção subjetiva.

Em segundo lugar, ao invés de "movimentos horizontais", prefiro falar em "movimentos distribuídos". O "horizontalismo" é uma ideologia, segundo a qual seria possível eliminar completamente todos os diferenciais de poder; mas basta estudar as redes um pouco para ver que nunca são totalmente planas ou igualitárias. A horizontalidade tem valor como "ideia regulativa" no sentido kantiano: algo que você sabe que nunca vai conseguir realizar, mas ainda assim serve e orienta suas escolhas práticas. Mas movimentos distribuídos se caracterizam não por serem plenamente horizontais, mas por possuírem liderança distribuída. Como eles são mais informais e flexíveis, as funções de liderança estão distribuídas no tempo e no espaço e podem ser assumidas em

5 **Black bloc:** expressão do inglês black, negro e bloc, agrupamento de pessoas para uma ação conjunta ou propósito comum. É também o nome dado a uma tática de ação direta, de perfil anarquista, caracterizada pela ação de grupos de afinidade mascarados e vestidos de preto, que se reúnem para protestar em manifestações de rua, utilizando-se da propaganda pela ação para desafiar, em linhas gerais, o Estado e as elites financeiras. Do que se pode apurar, esses grupos são estruturas efêmeras, informais, não hierárquicas e descentralizadas. (Nota da **IHU On-Line**)

diferentes momentos por diferentes grupos, indivíduos, etc. Neste sentido, não seriam movimentos "sem líderes", mas o contrário: com muitos líderes, atuais e potenciais. A função de liderança está disseminada e circula, podendo ser ocupada, em princípio, por qualquer um.

Ação coletiva

Neste caso, "direção" é quem dirige, no momento em que dirige; quem consegue canalizar e estruturar a atenção e a ação coletiva para uma tarefa determinada num instante determinado. A direção existe em ato, dentro de um processo contínuo de formação de vontade coletiva e tomada de decisão. Pelos motivos práticos que vimos acima, é mais provável que núcleos mais organizados assumam essa função a maior parte do tempo. Mas isto é diferente de você ter uma estrutura formalmente designada como "representante" ou como "direção", que será reconhecida como tal mesmo quando não estiver dirigindo nada.

O descompasso entre uma concepção e outra ficou patente em junho. Há uma maioria de jovens estudantes nas ruas, logo o governo chama a União Nacional dos Estudantes para conversar; mas eles não têm nenhum papel efetivo nos protestos, portanto não têm nada para negociar com o governo. Eis a crise da representação em um capítulo: o sistema político aloca a determinadas organizações a função de representar determinados segmentos, mas o segmento está se organizando completamente à revelia de seu "representante". Então, você vai concluir que a culpa é da realidade, que não está conforme o sistema? Não, a culpa é do sistema, que está claramente em defasagem com a realidade. A rua não mente, não porque tenha sempre razão, mas porque é sintoma de alguma coisa real.

Na verdade, muitos ataques à falta de "direção" provêm justamente da recusa de setores da esquerda institucional em aceitar que a crise da representação afeta também as instituições da esquerda. A única direção legítima para um movimento de massa teria de vir das organizações de massa constituídas, dos partidos? Então por que eles não fizeram este movimento antes?

IHU On-Line - Diante deste quadro de "horizontalização" e "liderança distribuída", como vislumbrar negociações ou mudanças no campo político?

Rodrigo Nunes - Há três questões a distinguir aí: a capacidade de implementar mudanças, os tempos e escalas das mudanças, a elaboração e negociação de programas positivos.

Começo do início. Embora se ouça uma retórica anarquista difusa, é evidente que reivindicações como passe livre e desmilitarização da polícia são dirigidas ao Estado e, portanto, exigem mediações institucionais. Porém, se é verdade que você dependerá do Estado para implementar certas transformações, não é o caso que você precise virar Estado para fazê-lo. Um exemplo? A redução das tarifas foi imposta pelas ruas aos governos. Por enquanto, é uma vitória pontual, impede que se faça algo, mas não cria nada novo. Mas digamos que pelos próximos três anos a pressão popular consiga barrar os aumentos; inevitavelmente, então, será preciso discutir as outras questões levantadas em 2013, que os prefeitos até aqui preferiram ignorar: o lucro das empresas, o financiamento do sistema de transporte, o passe livre universal. Aí se entra numa outra fase, em que será preciso combinar mobilização nas ruas, propostas concretas e agentes capazes de fazer a mediação. Isto é mais complicado, porque é muito mais fácil criar um consenso negativo ("não aos aumentos") que um consenso positivo ("como financiar o transporte público").

O que é pouco provável é que os movimentos atuais ponham todas as fichas na institucionalização. Não porque sejam "pós-modernos" ou tenham lido muito John Holloway, mas porque não crêem que o sistema político tal como é possa responder a suas demandas mais radicais. Não é que as pessoas acreditem que é possível mudar o mundo sem tomar o poder; elas duvidam que seja possível mudar o mundo tomando o poder! Se você sai das ruas e vira Estado, perde a alavancagem que permitiria fazer com que o sistema político saia do próprio eixo, pare de girar em falso.

Potenciais

Aí entra a questão dos tempos e escalas. Em virtude da convergência de crises mundiais (capitalista, ecológica, da representação) e do crescimento da mobilização, há um sentimento bastante compartilhado hoje de que é possível e necessário lutar não somente na curta, mas também na longa escala. Não só reduzir as passagens, mas transformar o sistema de transporte público; não só punir abusos, mas transformar a polícia; não só eleger representantes, mas transformar a política. Há tempos não havia um período tão perigoso, mas também tão rico em potenciais.

Inevitavelmente, porém, a longa escala envolve altos e baixos, vitórias e derrotas, avanços e recuos. Ela nem é linear nem se mede pelos tempos curtos dos ciclos eleitorais. Pelo contrário: se você sempre submete o objetivo de longo prazo às circunstâncias da próxima eleição, está apenas se iludindo que ainda o persegue. Há quem diga: "olhem o Egito, eles acabaram com uma ditadura; olhem a Espanha, a direita se elegeu".

Em primeiro lugar, isso é esquecer que o Egito antes tinha uma ditadura, que a esquerda espanhola há anos fazia governos de direita. As pessoas deveriam ter ficado quietas, então?

Em segundo lugar, lá os movimentos estão falando de algo mais profundo que uma troca de governo; e você não pode julgar um jogo longo na segunda rodada. É como estar na Rússia em julho de 1917 e dizer: "está vendo? Só o que os bolcheviques fizeram foi substituir o Czar por um governo burguês!". Aliás, era o que o Partidão dizia para os fundadores do PT:

"Parem de agitar! Vocês vão fazer com que a ditadura endureça de novo!".

Fazer política é correr riscos, e os ganhos são proporcionais aos riscos que se corre. Por outro lado, quanto mais ambicioso, mais um movimento deve ter maturidade, estratégia, saber construir apoios, diversificar suas táticas. E isto inclui saber criar suas próprias mediações institucionais.

Organização do sistema-rede

Entramos, então, na questão da elaboração e negociação de programas. Se você tem um ecossistema complexo, parcialmente estruturado, mas não hegemonizado por núcleos mais organizados, como isso ocorre? Neste ponto, os movimentos tradicionais parecem realmente levar vantagem: eles constroem agendas, preparam quadros, fazem formação política, mobilizam as bases, botam as lideranças para negociar.

Mas é impossível que isto ocorra dentro de um sistema-rede? Não creio. Os grupos "especializados" já têm muita apropriação sobre seu tema. O MPL tem um debate sofisticado sobre o transporte público, e a Articulação Nacional dos Comitês da Copa, sobre a questão urbana. Nestas e em outras áreas, é preciso saber criar os fóruns onde propostas e estratégias possam ser discutidas. Não grandes assembleias, que dificilmente funcionam para estes fins, mas diferentes espaços que se comuniquem e se construam um sobre a base do outro: debates com especialistas, entre os movimentos, aulas públicas, audiências públicas. Quem está na academia pode ter um papel importante aí, caso se ponha à disposição. À medida que as ideias vão se formando, é possível testar sua recepção online, em assembleias, ver como as pessoas respondem, ir reformulando-as, conquistando adesão. Lembremos que, aqui no Brasil, a reforma do direito autoral e o Marco Civil da internet foram parcialmente construídos em processos assim. Pode não ser perfeito, mas nenhum processo é.

Mas e quem seriam os mediadores? A liderança distribuída é um cenário propício para o "oportunismo", mas oportunismo não é necessariamente uma coisa má, significa apenas saber tirar o melhor de oportunidades. Neste sentido, é a essência da ação prática. Se alguém conseguir se posicionar como mediador, e logo ficar claro que está negociando em seu próprio interesse, acabará rapidamente desconstituído. O "oportunista do mal", que explora as oportunidades para seus próprios fins, também é um "mau oportunista", não vai durar. Mas não é impossível que quem assuma este papel — uma organização, um grupo, indivíduos — o faça bem. A posição de representante numa situação como a que atravessamos é, na verdade, extremamente ingrata, porque a legitimidade está no fio da navalha todo o tempo. Manter-se legítimo implica entender que os limites da legitimidade são muito estreitos, que é preciso escutar mais que falar, colocar-se na posição de veículo ao invés de protagonista. Como diria Maquiavel[6], ao "oportunista virtuoso" não basta a Fortuna, é preciso virtù.

João Pedro Stédile[7] declarou recentemente: a mobilização "da juventude" é legítima, porque é sintoma de problemas estruturais latentes, mas quem tem que apresentar um "programa de mudanças" são os "movimentos sociais organizados". Note-se a equivocidade desta expressão: ela se refere a qualquer tipo de organização, a organizações nos moldes tradicionais, ou especificamente àquelas constituídas nos anos 1980, já reconhecidas como tal? Ainda parece haver aí uma certa resistência ao novo protagonismo, mesmo que misturada com o reconhecimento explícito de que os protestos também abrem oportunidades políticas para o MST. É óbvio que estes novos movimentos terão que desenvolver suas próprias mediações com o tempo; mas digamos que movimentos como o MST queiram também tentar ocupar este espaço e o façam da maneira certa — escutando mais que falando, atentando para o terreno em que se movem, respeitando as diferenças. Quem diz que não poderíamos ter resultados interessantes?

6 **Nicolau Maquiavel** (1469-1527): historiador, filósofo, dramaturgo, diplomata e cientista político italiano do Renascimento. É reconhecido como fundador da ciência política moderna por escrever sobre o Estado e o governo como realmente são, e não como deveriam ser. Separou a ética da política. Sua obra mais famosa, *O Príncipe*, foi dedicada a Lourenço de Médici II. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **João Pedro Stedile** (1953): economista e ativista social brasileiro. É graduado em economia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e pós-graduado pela Universidade Nacional Autônoma do México. Marxista por formação, Stédile é um dos maiores defensores da reforma agrária. Filho de pequenos agricultores da província italiana de Trento, reside hoje em São Paulo. É membro da direção nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), do qual é também um dos fundadores. Participa desde 1979 das atividades da luta pela reforma agrária no País, pelo MST e pela Via Campesina. (Nota da **IHU On-Line**)

Leia mais...

- 191ª edição do **Caderno IHU Ideias** – #VEMpraRUA: Outono Brasileiro? Leituras. Disponível em http://bit.ly/ihuid002;
- As manifestações de 2013. "O impasse da ordem das linguagens da temporalidade". Entrevista especial com Eugênio Bucci. Disponível em http://bit.ly/1fQ1I0Z;
- "O levante de junho: uma potentíssima bifurcação dentro da qual ainda estamos". Entrevista especial com Giuseppe Cocco. Disponível em http://bit.ly/1nAks5f;
- A complexidade da relação entre repressão policial, sociedade e investidores. Entrevista com Bruno Cava, publicada na edição 434, de 09-12-2013, da **IHU On-Line**. Disponível em http://bit.ly/1oF6nSX.

Sociedade brasileira dá sinais de anomia?

Por Cesar Sanson

"A sociedade brasileira assiste incrédula a uma crescente espiral de violência marcada pelo ressentimento, ódio, intolerância, preconceito e xenofobia. Estaríamos diante de sinais de anomia?", pergunta Cesar Sanson, docente na Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, em artigo para a **IHU On-Line**.

A análise da Conjuntura da Semana é uma (re)leitura das Notícias do Dia publicadas diariamente no sítio do IHU. A análise é elaborada, em fina sintonia com o Instituto Humanitas Unisinos – IHU, pelos colegas do Centro de Pesquisa e Apoio aos Trabalhadores – CEPAT, com sede em Curitiba-PR, e por Cesar Sanson. Publicamos na revista uma síntese do texto mais amplo, divulgado no sítio do Instituto Humanitas Unisinos – IHU em 06-03-2014. O texto na íntegra pode ser encontrado no link: http://bit.ly/co060314.

Eis o artigo.

O Brasil vive um momento perturbador. Cenas de barbárie são gotejadas no noticiário e se repetem com frequência cada vez maior. Em menos de três meses o país se viu diante de um embrutecimento assustador. 2014 começa marcado pela bestialidade.

Primeiro, a notícia das mais de 60 mortes no Complexo Penitenciário de Pedrinhas no Maranhão, logo depois a imagem de um jovem negro, de apenas 15 anos, pelado, espancado e esfaqueado na orelha, amarrado a um poste pelo pescoço com uma trava de bicicleta no Rio de Janeiro.

Nos últimos dias mais cenas de selvageria. Um morador de rua foi agredido por um grupo de pessoas após furtar um frasco de xampu num supermercado em Sorocaba-SP. O homem foi arrastado para a rua e agredido a socos, chutes e pauladas. Um agressor chegou a quebrar uma garrafa na cabeça da vítima. Também nesses dias, em São Paulo, um torcedor do Santos foi morto com chutes, socos e pauladas por torcedores de um time rival.

No mesmo dia, uma moradora de rua foi encontrada morta com corpo carbonizado numa região nobre de Teresina-PI. Também na capital piauiense, um suspeito de assalto foi amarrado e jogado em um formigueiro. O acontecimento chocou a população e chegou a ser destaque na mídia nacional e internacional.

Casos como esses se repetem diariamente, nem todos ganham destaque na mídia. Chama a atenção a reincidência de casos em que suspeitos por furtos são amarrados em postes e são surrados. Prática que remonta à época do pelourinho do Brasil escravocrata.

A violência gratuita e fortuita irrompe na sociedade brasileira e de forma transversal atravessa todos os segmentos. "Nunca se matou tanto, nunca se excluiu tanto, nunca foi tão grande a intolerância contra minorias, etnias e crenças religiosas. Hoje vivemos em cidades do medo, nas quais estar seguro é estar em casa", diz Yvonne Bezerra de Mello[1], que acudiu o jovem negro atado ao poste no Rio de Janeiro. Segundo ela, "aceitamos e aplaudimos jovens torturados em plena rua, aceitamos e aplaudimos execuções sumárias e demonizamos aqueles que tentam, de uma forma ou de outra, mudar esse quadro".

O justiçamento passou a ser aceito e justificado. Emblemática a defesa veemente da jornalista do SBT Rachel Sheherazade, em horário nobre, elogiando a atitude do grupo que espancou e amarrou o jovem negro pelo pescoço no poste. Ainda mais grave. O justiçamento tem cor e condição social preferencial. Ninguém se perguntou sobre a história do menino preso ao poste por 'justiceiros'. Uma história carregada de tragédias da infância. O estereótipo de menino de rua e negro o condenou.

A violência, a intolerância, o preconceito e a xenofobia impressionam. São oriundos de estratos supostamente formadores de opinião e 'esclare-

1 A fonte dessa citação e das demais reproduzidas no artigo podem ser encontradas no link http://bit.ly/co060314. (Nota do entrevistado)

cidos'. Um deputado gaúcho diz que quilombolas, índios e homossexuais são "tudo o que não presta" e incita a violência. Professora universitária zomba de passageiro em aeroporto por sua aparente condição social.

Anomia institucionalizada

A violência, porém, não grassa apenas nos espaços domésticos e públicos. Ela também é institucionalizada. Recentemente, no dia 22 de fevereiro, estudantes de São Paulo, num ato contra a Copa do Mundo, apanharam muito da polícia. A PM paulista, numa operação que ficou conhecida como 'Tropa do Braço', desceu o cassetete sem dó nem piedade nos estudantes. A ação policial, aliás, é um capítulo à parte na espiral da violência, sobretudo, contra os mais pobres. O caso Amarildo é a ponta do *iceberg* de uma prática adotada muito mais como padrão do que exceção.

Na opinião do sociólogo José de Souza Martins[2], estamos diante de um perigoso vazio. Segundo ele, "a sociedade brasileira está mergulhada num cenário de crescente anomia, de corrosão das normas tradicionais de comportamento sem que novas e eficazes normas surjam para preencher o perigoso vazio".

Razões sociológicas e filosóficas da anomia

As razões da crescente anomia na sociedade brasileira são complexas. A anomia é um conceito abordado por Durkheim[3]. Na obra *durkheimiana*, a anomia é manifestação de desregramento que torna precária a vida em comum, corta laços sociais e empurra a sociedade para o imprevisível.

Durkheim preocupa-se com a "coesão social", ou seja, a necessidade da feitura de um pacto que se manifeste em regras comuns para o convívio social. A coesão social ou a sua ausência é resultado da tensão entre dois conceitos: o da solidariedade e o da anomia. A solidariedade interna da sociedade, solidariedade qualificada por ele como "orgânica" em contraponto à "mecânica", funda-se, sobretudo, numa ordem social que leve justiça a todos os seus membros.

Durkheim considera aceitável manifestações de anomia, que classificará como patologias, desde que não excedam determinados limites e ameacem a vida em comum na sociedade. Certamente Durkheim jamais aceitaria a tese da 'justiça pelas próprias mãos'. Pelo contrário, é defensor da 'nomia' – sufixo nominal de origem grega que exprime normas, regras e leis – sustentada pelo Estado.

Pois é disso que se trata. A sociedade brasileira dá sinais de anomia. Momentos nos quais a 'patologia' – no caso, reincidentes manifestações de barbárie – se apresenta acima do normal e, pior, é considerada e assimilada como normal, justificável e até tida como necessária.

As razões de fundo da anomia brasileira talvez se expliquem melhor pela filosofia do que pela sociologia. Estão relacionadas a determinado tipo de modernidade que nos empurra, paradoxalmente, para a obscuridade. Estaríamos, na sofisticada elaboração do filósofo Henrique de Lima Vaz[4], diante de uma crise das intenções, atitudes e padrões de conduta que tornaram possível historicamente nosso "ser em comum" e, portanto, "das razões que asseguraram a viabilidade das sociedades humanas e o próprio predicado da socialidade tal como tem sido vivida nestes pelo menos cinco milênios de história".

As "razões do nosso viver em comum" se estilhaçaram e com ela a sociedade perdeu seu corrimão. Na opinião do filósofo Vaz, aqui se instaura o paradoxo da modernidade que a torna um enigma. As razões, portanto, de fundo da anomia são de ordem ética. De crise dos fundamentos que até então nos permitiam e permitem viver em sociedade, mesmo que conflituosa.

A política fracassou

Há, porém, razões mais visíveis dos riscos da instauração da anomia na sociedade brasileira e elas estão no campo da política, ou na ausência desta em mediar o viver em comum. Os protestos de junho de 2013, aliás, são demonstração da 'patologia' que se instaurou no mundo da política, lento e incapaz de subordinar os in-

2 **José de Souza Martins** (1938): escritor e sociólogo brasileiro, professor titular aposentado do Departamento de Sociologia e professor emérito da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP. Foi professor visitante da Universidade da Flórida, Estados Unidos, e da Universidade de Lisboa, Portugal. É professor honoris causa da Universidade Federal de Viçosa e da Universidade Federal da Paraíba. (Nota da **IHU On-Line**)

3 **David Émile Durkheim** (1858-1917): conhecido como um dos fundadores da Sociologia moderna. Foi também, em 1895, o fundador do primeiro departamento de sociologia de uma universidade europeia e, em 1896, o fundador de um dos primeiros jornais dedicados à ciência social, intitulado *L'Année Sociologique*. (Nota da **IHU On-Line**)

4 **Henrique Cláudio de Lima Vaz** (1921-2002): filósofo e padre jesuíta, autor de importante obra filosófica. A revista *Síntese*. nº 102, jan.-abr. 2005, p. 5-24, publica o *artigo Um Depoimento sobre o Padre Vaz*, de Paulo Eduardo Arantes, professor do Departamento de Filosofia da USP, que merece ser lido e consultado com atenção. A **IHU On-Line** número 19, de 27-05-2002, disponível em http://bit.ly/ihuon19, dedicou sua matéria de capa à vida e obra de Lima Vaz, com o título *Sábio, humanista e cristão*. Sobre ele também pode ser consultado na **IHU On-Line** nº 140, de 09-05-2005, um artigo em que comenta a obra de Teilhard de Chardin, disponível em http://bit.ly/ihuon140. A edição 142, de 23-05-2005, publicou a editoria Memória em homenagem a Lima Vaz, disponível para download em http://bit.ly/ihuon142. Confira ainda a entrevista *Vaz: intérprete de uma civilização arreligiosa*, com Marcelo Fernandes de Aquino, na edição 186, de 26-06-06, disponível em http://bit.ly/ihuon186; *Vaz e a filosofia da natureza*, com Armando Lopes de Oliveira, na edição 187, de 03-07-06, disponível em http://bit.ly/ihuon187. Veja também os artigos intitulados *O comunitarismo cristão e a refundação de uma ética transcendental*, na edição 185, de 19-06-06, disponível em http://bit.ly/ihuon185, e *Um diálogo cristão com o marxismo crítico. A contribuição de Henrique de Lima Vaz*, na edição 189, de 31-07-06, disponível em http://bit.ly/ihuon189, ambos de autoria do Prof. Dr. Juarez Guimarães. Inspirada no pensamento de Lima Vaz, a **IHU On-Line** 197, de 25-09-2006, trouxe como tema de capa *A política em tempos de niilismo ético*, disponível para download em http://bit.ly/ihuon197a. Padre Vaz e o diálogo com a modernidade foi o tema abordado por Marcelo Perine em uma conferência em 22-05-2007, no Simpósio Internacional *O futuro da Autonomia. Uma sociedade de indivíduos?* Leia, também, a edição 374 da **IHU On-Line** sobre o legado filosófico vaziano, de 26-09-2011, em http://bit.ly/ihuon374. A edição nº 42 dos **Cadernos IHU** também teve um tema dedicado ao pensador, intitulado *Ética e Intersubjetividade: a filosofia do agir humano segundo Lima Vaz*, de autoria de Antonio Marcos Alves da Silva. Acesse pelo link http://bit.ly/cadihu42. (Nota da **IHU On-Line**)

teresses do mercado aos interesses públicos.

O Brasil, lembrando Caio Prado Junior[5], nasce como uma empresa. Nossa dinâmica foi dada de fora para dentro. É o mercado que dá sentido ao Brasil. Mesmo o ciclo do campo da esquerda no poder vem se demonstrando incapaz de interromper essa dinâmica. A anomia também é manifestação do fracasso da política. Do sentimento do "não me representa".

A violência atual no cenário brasileiro é "um profundo sintoma social da vida política nacional contemporânea", constata Vladimir Safatle[6]. Segundo ele, "a política brasileira tem se transformado na arte do silêncio. Arte de passar em silêncio sobre democracia direta, como pagar dignamente professores, como implementar uma consciência ecológica radical, como quebrar a oligopolização da economia, como taxar mais os ricos e dar mais serviços aos pobres, mas também a arte de tentar silenciar descontentes".

Nesse contexto de mutismo, diz o filósofo, "a violência aparece como a primeira revolta contra a impotência política. A história está cheia de exemplos nos quais as populações preferem a violência genérica à impotência. Ainda mais quando se confrontam com uma brutalidade policial como a nossa".

O fracasso da esquerda

O fracasso da política visto nas manifestações, no crescimento de movimentos "não movimentos" – tipo Black Bloc – é também o fracasso do PT. O PT, mesmo e apesar de consideráveis avanços, foi incapaz de romper com determinado modelo de desenvolvimento refém da centralidade do mercado. "Precisamos mudar a direção de um desenvolvimento que transforma as nossas cidades em espaço para carros mais do que para a cidadania. Precisamos voltar a comer comida boa e gostosa, e não os venenos do agronegócio. Mas, como fazer isto com as alianças que se costuram para ganhar e manter o poder a todo custo?", pergunta Cândido Grzybowski[7].

Na opinião do filósofo Renato Janine Ribeiro[8], "estamos no limite do que pode ser a inclusão social pelo consumo". Segundo ele, "beira o ridículo negar a inclusão social promovida pelo PT. Foi substancial. Mas se deu pelo que nossa sociedade consumista mais valoriza. Melhorar radicalmente as escolas teria exigido mais verbas e protagonismo do poder público. O mesmo vale para a saúde, o transporte e a segurança públicos". Para Janine Ribeiro, "com o consumo, o PT escolheu a via do possível. Dificilmente seus adversários teriam feito melhor. Mas a trilha do consumo significa: a ideologia que ganhou foi a do shopping center". Os *rolezinhos* que o digam.

Não se trata de culpabilizar e responsabilizar o PT pelas manifestações de anomia na sociedade brasileira. Como já vimos, suas razões são complexas. O PT, porém, acaba "dando" a sua parcela de contribuição mais do que pelo deixou de fazer do que fez. Nesse momento é preocupante que o governo petista "patrocine" saídas autoritárias — legislação repressora como a lei antiterrorista — para abafar aqueles que protestam. A ausência da política institucional vem sendo respondida pela política das ruas. Calar as ruas é calar a política que empurra para mudanças mais substanciais.

As crescentes manifestações de anomia na sociedade brasileira, descritas aqui, precisam de mais política. Mais política civilizatória — o social subordinando o mercado; mais investimento no espaço público — as arenas para a Copa são o contrário; mais cuidado com a pessoa, mais saúde, educação, transporte de qualidade – não apenas megainvestimentos em aeroportos, hidrelétricas, ferrovias, portos; mais cuidado com os mais vulneráveis – indígenas, quilombolas, sem terras, periferias; mais políticas emancipatórias e não compensatórias – o bolsa família é bom, mas melhor ainda é redistribuir renda via empregos decentes, via serviços públicos de qualidade alterando a dinâmica concentradora de renda.

5 **Caio Prado Júnior** (1907-1990): pensador e político brasileiro. Em 1942 publica sua obra mais importante, *A formação do Brasil contemporâneo*, sofrendo perseguições devido ao seu alinhamento político com a orientação comunista, tendo seu mandato cassado dois anos depois da publicação do livro. Sua obra criou, porém, uma tradição historiográfica no Brasil, identificada sobretudo com o marxismo, buscando uma explicação diferenciada da sociedade colonial. A obra foi apresentada no I Ciclo de Estudos sobre o Brasil, promovido pelo IHU em 14-08-2003, e é tema de entrevista com a professora Marcia Eckert Miranda, publicada na IHU On-Line número 70, de 11-08-2003, disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/uploads/edicoes/1161285 http://bit.ly/1irilO8. (Nota da **IHU On-Line**)

6 **Vladimir Pinheiro Safatle** (1973): filósofo, professor no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo - USP. É filho de Fernando Safatle e Ilmeide Tavares Pinheiro, militantes da Aliança Libertadora Nacional que tiveram que deixar o país natal, o Chile, quando o ditador Augusto Pinochet assumiu o poder. Nascido em Santiago, Vladimir veio para o Brasil com poucos meses de vida. Por isso se considera brasileiro. É mestre em Filosofia pela USP e doutor em Filosofia pela Universidade Paris VIII. (Nota da **IHU On-Line**)

7 **Cândido Grzybowski**: sociólogo, é diretor do Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas - Ibase. É membro do comitê de organização e da secretaria internacional do Fórum Social Mundial. É formado em Sociologia pela Fundação Getúlio Vargas, do Rio de Janeiro, doutor pela Universidade de Paris I (Pantheon-Sorbonne), e pós-doutor pela University College London, do Reino Unido. Já concedeu algumas entrevistas e teve seus artigos publicados pelo IHU, entre eles, *O Estado tem que ser eficiente, só que isso é insuficiente num regime democrático*, disponível em http://bit.ly/1ekxSfH; *Um olhar sobre os dez anos de governo do PT*, disponível em http://bit.ly/NRIrk2; *A hora de criar trincheiras cidadãs*, disponível em http://bit.ly/1lOktUZ; *Um ano de Dilma: surpresas e desafios*, disponível em http://bit.ly/N10ZNx; *A rua como instituição democrática*, disponível em http://bit.ly/1cOPsbd.(Nota da **IHU On-Line**)

8 **Renato Janine Ribeiro** (1949): filósofo político brasileiro, com mestrado pela Universidade de Paris, França, e doutorado pela Universidade de São Paulo - USP. É autor de diversas obras, entre as quais destacamos: *A marca do Leviatã* (1978), *A última razão dos reis - ensaios de filosofia e política* (1993), *Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo* (1999), *A etiqueta no antigo regime* (1999), *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil* (2000) e *A universidade e a vida atual* (2003). Dele, confira as entrevistas *Dá para pensar a política eticamente, sim ou não?*, publicada na edição 398 da IHU On-line, de 13-08-2012, disponível em http://bit.ly/1itrOJc, e *O PT permitiu que a agenda social se dissociasse da agenda moral*, publicada como Entrevista do Dia de 27-03-2013 no sítio do IHU, disponível em http://bit.ly/1fjPtE3. Confira também a edição nº 6 do caderno IHU Ideias, *Brasil: entre a identidade vazia e a construção do novo*, disponível em http://bit.ly/1nALGsA. (Nota da **IHU On-Line**)

Entre aspas – Justiceiros

A opinião dos leitores da **IHU On-Line** sobre os grandes debates do momento. Na edição desta semana, o tema é a ação dos "justiceiros" que buscam fazer justiça com as próprias mãos na repressão à criminalidade.

"O povo cansou de ser assaltado, roubado e de ter a casa invadida. Quando as coisas saem do normal, o pessoal perde a paciência e acaba prendendo gente nos postes. Não é nada legal de ser feito, existe a polícia, a justiça e os processos sociais para julgar este tipo de ação, mas o povo se cansou".

Wagner Altes
25 anos | Professor de Inglês

"Acho bem importante a população se unir, mas estes atos mais 'cruéis' devem ser tomados pela justiça. Deveria haver um tribunal, passar por etapas até que a pessoa fosse punida, e não que se faça justiça com as próprias mãos".

Bianca Bettinelli
17 anos | Acadêmica de Direito

Facebook - Instituto Humanitas Unisinos

facebook.com/institutohumanitasunisinos

"Os justiceiros são pessoas desesperadas com o desamparo do Estado. Se a polícia estivesse nas ruas para PROTEGER os cidadãos, ninguém pensaria em fazer uma coisa dessas. Agressores e agredidos, somos todos vítimas de um Estado ausente. É claro que não podemos com esse discurso justificar as barbaridades, mas devemos exigir do Estado que cumpra seu dever".

Joana Mendes
Diretora de Teatro

"Não se trata de justiça, mas sim de vingança. Justiça é um ideal muito distante deste lamentável quadro bárbaro"

Israel Mazzacorati
Produtor e Apresentador de Rádio

Fé, fome, suor e sangue. Religiosidade e mística nordestina

"Vida espiritual significa vigilância sobre um projeto civilizatório, capaz de alienar-nos de nós mesmos, do outro e do mundo. O tema do *13º Intereclesial de CEBs, Justiça e Profecia a Serviço da Vida*, é expressão dessa vigilância em defesa do bem viver para todos e do discernimento crítico", destaca o religioso Paulo Suess

Por Andriolli Costa

Em janeiro deste ano a cidade de Juazeiro do Norte (CE), terra de Padre Cícero, abriu as portas para fiéis de vários outros padrinhos. As fileiras dos romeiros engrandeceram com a presença dos mais de 5 mil participantes do *13º Encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base* - CEBs, cujo tema foi *Justiça e Profecia a Serviço da Vida.* Além das delegações, estiveram presentes bispos, padres, lideranças indígenas e membros de várias outras religiões (mesmo as não-cristãs).

De acordo com Paulo Suess, alemão radicado no Brasil, o que mais marcou o encontro foi a força da mística nordestina. Em uma região onde a religiosidade se mistura ao imaginário dos beatos e beatas, dos padres messiânicos e cangaceiros, a força da religiosidade popular se manifesta de maneiras únicas, ainda que em diálogo com inquietações de todo o Brasil. Assemelham-se nas lutas por justiça e lutas justiceiras, nos messianismos políticos e mesmo nas loucuras messiânicas (como no emblemático caso da Pedra do Reino). "Em cada um de nós, a religião pode alimentar desespero e esperança. Saber para que lado do muro se deve pular é decisão da fé. Mas a fé não é necessidade, é opção".

Em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line** e publicada anteriormente no sítio do **IHU**, Suess destaca as mudanças na visão da religiosidade popular a partir do Concílio Vaticano II, o papel da espiritualidade na vida contemporânea, os desafios da Igreja e da sociedade e a busca pelo Bem Viver (*Sumak Kawday*), baseado na simplicidade, na vida em comunidade, na comunicação e no equilíbrio. "O equilíbrio vivencial encontra-se nas relações que aparentemente são caracterizadas por oposições ou contradições: o indivíduo se desenvolve na comunidade, o trabalho integra o lazer (dança, música, arte), o jejum faz parte do comer. O equilíbrio entre essas oposições garante a vida em sua plenitude", defende o religioso.

Paulo Suess é padre, doutor em Teologia Fundamental com um trabalho sobre Catolicismo popular no Brasil. Em 1987 fundou o curso de Pós-Graduação em Missiologia, na Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo, da qual foi coordenador até o fim de 2001. Recebeu o título de *doutor honoris causa* das universidades alemães de Bamberg (1993) e Frankfurt (2004). É assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário – Cimi e professor no ciclo de pós-graduação em Missiologia no Instituto Teológico de São Paulo – Itesp. Entre suas publicações, citamos *Dicionário de Aparecida. 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida* (São Paulo: Paulus, 2007).

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Uma das grandes dificuldades das confissões religiosas nos dias de hoje é vincular a espiritualidade às práticas do cotidiano. Muitos enxergam uma fratura entre o reino de Deus e a vida material, como se fossem espaços dissociados. Como as CEBs colaboram para a construção de pontes entre os "dois mundos"?

Paulo Suess – Na passagem pelos documentos do Concílio Vaticano II (1962-65) aprendemos que a "autonomia das realidades terrestres" está vinculada à responsabilidade da humanidade "perante os seus irmãos e a história". Ao mesmo tempo, ela não está desvinculada da ordem da criação.

A autonomia se desdobra na liberdade da autodeterminação e da criatividade, e como tal é constitutiva para a dignidade humana. A criação do mundo continua nas "práticas do cotidiano" em todas as suas dimensões. Por isso não faz sentido falar em "fratura entre o reino de Deus e a vida material", porque nem o reino de Deus está desprovido da vida material, nem "a vida material" está desprovida do espírito.

A física quântica nos esclareceu sobre o fato de que no fundo da "vida material" encontra-se energia, luz, vida, espírito, processos em mutação permanente. As CEBs vivem esses processos de encarnação na vida. Suas raízes têm asas! Aprenderam no seguimento de Jesus que a vida material nunca é o fim último nem realidade definitiva, e que a vida espiritual está embutida na terra e na água, na dor cotidiana e na morte que é passagem.

IHU On-Line – Como evangelizar sem alienar? Ou seja, é possível viver em espiritualidade mantendo um pensamento crítico?

Paulo Suess – O que é "alheio" e produz alienação, e o que é "próprio" e fortalece a identidade? A relação entre ambos é resultado de acordos, consensos e negociações históricas. Tanto "alienar" como "pensamento crítico" pressupõem um fundo de valores e normas constitutivos e assumidos em liberdade por uma determinada comunidade. Quem se "aliena", se afasta desses valores que compõem uma visão do mundo compartilhada. O pensamento crítico aponta para esse distanciamento da visão do mundo compartilhada e reivindica a volta ao "ideal" abandonado.

A proposta comum das CEBs, seu ideal, é sua articulação entre fé e vida. Nas CEBs, a relevância da fé é permanentemente aferida a uma vida na qual o fruto do trabalho de todos é repartido igualmente entre todos e apropriado em harmonia com a natureza, tendo particularmente em vista as futuras gerações. O "pensamento" crítico, inerente ao Evangelho, fortalece a "espiritualidade".

A vida espiritual, como as CEBs a compreendem, faz um esforço permanente para resistir contra certo "essencialismo nas nuvens" e fora dos contextos e da história. Vida espiritual significa vigilância sobre um projeto civilizatório, capaz de alienar-nos de nós mesmos, do outro e do mundo. O tema do *13º Intereclesial de CEBs "Justiça e Profecia a Serviço da Vida"* é expressão dessa vigilância em defesa do bem viver para todos e do discernimento crítico.

IHU On-Line – De que forma o trabalho promovido pelas CEBs dialoga com a lógica do bem viver (*sumak kawsai*)?

Paulo Suess – O bem viver, como está inscrito nas Constituições da Bolívia e do Equador, é um processo de conquistas e esforços históricos permanentes contra tudo que estorva a vida de pessoas, comunidades e sociedades. No horizonte dessa luta está a transformação do Estado do Bem-Estar para poucos em um Estado do Bem Viver para todos (fim da sociedade de classes e dos privilégios) e para sempre (memória dos antepassados, projeto para hoje e para as futuras gerações).

As comunidades construídas por beatos e beatas nordestinos do século XIX foram herdeiras e construtoras do bem viver rural e precursoras das CEBs de hoje. Da afinidade entre o projeto do bem viver e o projeto das CEBs, emergem eixos comuns. Primeiramente, a simplicidade garante a dignidade da vida para todos. Essa simplicidade nos faz gastar o necessário para todos. Ela não é uma extensão da miséria ou da pobreza; pelo contrário, ela faz todos viverem melhor com menos e em equilíbrio com a vida em sua totalidade.

A simplicidade é vivida em comunidade que protege contra as tendências de apropriação privada dos bens do planeta Terra através de indivíduos isolados. As comunidades incentivadas pelo Padre Cícero[1] viviam segundo um código ecológico ainda hoje válido. O comunitarismo protege contra a emergência permanente de uma sociedade de classe. Tanto nas comunidades nordestinas do século XIX que os beatos animaram, como no paradigma do bem viver almejado pelo mundo andino e nas CEBs de hoje, a vida é marcada pelo trabalho, pela mística e pela redistribuição dos bens. O fracasso dessa redistribuição dos frutos do trabalho seria o fracasso do projeto comunitário como tal. Todos esses projetos (comunidades dos beatos, comunidades do bem viver e CEBs) desencadearam lutas contra a modernização na qual está embutida a promoção individual e concorrencial.

Na base do bem viver das comunidades está o equilíbrio entre os saberes ancestrais e os científicos. O *sumak kawsay* faz parte daquela sabedoria que a humanidade adquiriu ancestralmente nas relações vividas e transmitidas entre gerações. A ciência é parte complementar desse saber adquirido. O equilíbrio vivencial encontra-se nas relações que aparentemente são caracterizadas por oposições ou contradições: o indivíduo se desenvolve na comunidade, o trabalho integra o lazer (dança, música, arte), o jejum faz parte do comer. O

1 **Padre Cícero** (Cícero Romão Batista, 1844-1934): religioso e político brasileiro. Exerceu grande influência sobre a população do interior nordestino. Ordenado padre em 1870, foi designado em 1872 vigário de Juazeiro do Norte, lugarejo no município de Crato. Desde cedo exerceu sua liderança entre o povo. Em 1889, sua popularidade aumentou ainda mais, pois começou a ser atribuída a ele a prática de milagres. Apesar de suspenso pela Igreja Católica, foi ampliando progressivamente sua influência, tornando-se o chefe político de maior prestígio do interior do Ceará. Representante das oligarquias agrárias, influía decisivamente nas eleições de presidentes do Estado, deputados e senadores. Graças à sua atuação, quando morreu, Juazeiro havia se transformado em capital religiosa e econômica do sertão e principal centro de romaria de todo o Nordeste. O *Padim Ciço* (Padrinho Cícero), como é chamado por muitos, é considerado até hoje santo e protetor dos humildes do sertão. A partir da década de 1920, sua influência política foi sendo substituída pela fama de milagreiro. Em 1924, foi-lhe erguida uma estátua que se tornou objeto de devoção. Em 1973, foi canonizado santo pela Igreja Católica Apostólica Brasileira. (Nota da **IHU On-Line**)

equilíbrio entre essas oposições garante a vida em sua plenitude.

Nos três tipos de comunidades (comunidades dos beatos, comunidades do bem viver e CEBs) prevalece a comunicação oral. O bem viver comunitário exige a superação dos conflitos pelo diálogo e a participação de todos e todas. Essas práticas de oralidade apontam para uma espécie de "democracia participativa" que questiona a escrita e a delegação representativa da ação.

Vai fazer 60 anos que Lévi-Strauss[2], em seu *Tristes Trópicos* (São Paulo: Cia das Letras, 1996), nos lembrou: a escrita "parece favorecer a exploração dos homens, antes de sua iluminação. Essa exploração, que permitia reunir milhares de trabalhadores para obrigá-los a tarefas extenuantes [...]. Se a minha hipótese for exata, é necessário admitir que a função primária da publicação escrita foi a de facilitar a servidão".

Por fim, ao não se realizar historicamente em sua plenitude, o bem viver das comunidades tem no seu horizonte rupturas sistêmicas e conversão pessoal. Ruptura e conversão têm dimensões religiosas, sociais, políticas, éticas, econômicas e escatológicas.

IHU On-Line – Este ano o Intereclesial ocorreu em Juazeiro do Norte, terra de Padre Cícero, um religioso que por muitos anos foi recusado pela Igreja. Atualmente, o Vaticano prepara a reabilitação e a possível canonização do padre. Independentemente da decisão de Roma, no entanto, para seus milhares de fiéis espalhados pelo país, Padre Cícero já é santo. Qual a importância deste reconhecimento oficial?

Paulo Suess – A canonização do padre Cícero não acrescenta nada às curas, graças e consolos que o povo recebe de seu Padim. Mas o povo quer partilhar as suas graças recebidas com toda a Igreja em busca de sua conversão pastoral. O primeiro milagre de Juazeiro do Norte aconteceu na hora da comunhão, da eucaristia, da ação de graças.

Entre as três forças (o Estado, a Igreja e o Povo), os beatos, via de regra, foram questionados pelos seus poderes políticos e eclesiásticos. Não foi diferente com Padre Cícero, que nasceu em 1844, em Crato, no Ceará. Juazeiro do Norte, onde morreu, em 1934, originalmente pertenceu a Crato, de onde só em 1911 foi emancipado. Por 11 anos e a pedido do povo, o Padre Cícero, que desde 1872 era morador de Juazeiro, foi seu primeiro prefeito.

A partir de 1872, Cícero desenvolveu intenso trabalho pastoral, com pregações, visitas domiciliares e confissões. Os peregrinos e retirantes foram recebidos em Juazeiro com dignidade. Nunca o padre Cícero mandou alguém de volta para os territórios da fome. Todos foram assentados em comunidades de oração e trabalho.

Os milagres do Padrinho do Nordeste

Seguindo a experiência do Padre Ibiapina, Cícero recrutou mulheres solteiras e viúvas para ajudá-lo nos trabalhos pastorais. No dia 1º de março de 1889, ao participar de uma comunhão geral oficiada pelo Padre Cícero na Capela de Nossa Senhora das Dores, a beata Maria de Araújo[3], ao receber a hóstia consagrada, não pôde degluti-la, pois a hóstia se transformou em sangue.

O fato se repetiu várias vezes e causou perplexidade na casa episcopal de Fortaleza. Em plena época de romanização, milagres poderiam acontecer na Europa, em Lourdes (11-02-1858) e mais tarde em Fátima, mas não em Juazeiro do Norte. As censuras eclesiásticas de Fortaleza e Roma não se demoraram. O bispo de Fortaleza, D. Joaquim José Vieira, se mostrou muito irritado com o "milagre" de Juazeiro do Norte. O Padre Cícero foi suspenso de ordem. Durante toda sua vida tentou em vão revogar essa pena.

Cem anos depois, o milagre de Juazeiro passou a ser novamente estudado e as conclusões mostram que não houve embuste atribuído ao Padre Cícero. A grande mudança na abordagem do "caso Cícero" veio com a sedimentação do Vaticano II e com a atitude do atual bispo de Crato, Dom Fernando Panico, em 2001. No Concílio, a Igreja católica procurou fortalecer as Igrejas locais e superar a fase da romanização anterior; fortaleceu a voz do povo de Deus, sobretudo a dos leigos.

Os romeiros de Juazeiro do Norte tiveram confirmadas a sua voz teológica, a sua infalibilidade no ato da fé (*in credendo*): "O conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo, não pode enganar-se no ato de fé". O povo de Deus recebeu do Espírito o "senso da fé". O Papa Francisco, que enviou aos participantes do *13º Encontro Intereclesial das CEBs* uma mensagem animadora, diria: "faro da fé". Tudo isso foi confirmado pelo bispo de Crato, Dom Fernando, que atribuiu sua cura de um câncer, que parecia incurável, à intercessão do Padre Cícero.

A fidelidade do povo simples, que sempre se soube amparado por seu Padim, e a humildade e gratidão de Dom Fernando conseguiram abrir as portas para a reabilitação e, quem sabe, para a beatificação oficial do Pa-

2 **Claude Lévi-Strauss** (1908-2009): antropólogo belga que dedicou sua vida à elaboração de modelos baseados na linguística estrutural, na teoria da informação e na cibernética para interpretar as culturas, que considerava como sistemas de comunicação, dando contribuições fundamentais para a antropologia social. Sua obra teve grande repercussão e transformou, de maneira radical, o estudo das ciências sociais, mesmo provocando reações exacerbadas nos setores ligados principalmente às tradições humanista, evolucionista e marxista. Ganhou renome internacional com o livro *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949). Em 1935, Lévi-Strauss veio ao Brasil para lecionar Sociologia na USP. Interessado em etnologia, realizou pesquisas em aldeias indígenas do Mato Grosso. As experiências foram sistematizadas no livro *Tristes Trópicos* (São Paulo: Companhia das Letras, 1996), publicado originalmente em 1955 e considerado uma das mais importantes obras do século XX. (Nota da **IHU On-Line**)

3 **Maria de Araújo** (Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo, 1863 – 1914): beata cearense. Protagonizou os milagres de Juazeiro, quando a hóstia que recebia se transformava em sangue na sua boca. O fato teria se repetido por mais de cem vezes por cerca de dois anos, sendo a primeira delas no dia 1° de março de 1889, durante missa celebrada pelo Padre Cícero. Em 19 de agosto de 1889, Maria de Araújo foi consagrada à Nossa Senhora em cerimônia restrita comandada por Padre Cícero na capela do Santíssimo Sacramento da Igreja de Nossa Senhora das Dores. No dia 19 de julho de 1891, o bispo do Ceará, Dom Joaquim Vieira, determinou a Padre Cícero e aos demais sacerdotes que tinham presenciado a hóstia ensangüentada que negassem ser o fenômeno um milagre divino. A beata, que era mulata, analfabeta e de origem pobre, foi enclausurada e teria sido agredida fisicamente na Casa de Caridade de Crato. Em 22 de outubro de 1930, seu túmulo na Capela do Socorro foi destruído. A ordem teria partido do então vigário Monsenhor Alves de Lima para satisfazer a vontade do bispo de Crato, Dom Quintino Oliveira. A localização dos restos mortais da beata até hoje permanece desconhecida. (Nota da IHU On-Line)

dre Cícero. O "faro da fé" do povo de Deus é como um GPS que indica ruas e veredas da fé. A canonização poderá confirmar esses caminhos e veredas.

IHU On-Line – A experiência mística nordestina é marcada por beatos, padres e outros personagens emblemáticos que se envolveram em diversas lutas sociais. Como esta mística se caracteriza? De que forma ela se diferencia daquela encontrada no restante do Brasil?

Paulo Suess – A "mística nordestina" precisa ser analisada em sua grande diversidade. Comum à maioria dessas experiências é o "comunitarismo interno" e o "ceticismo externo" dispensado pela Igreja oficial, romanizada e distante do povo simples. Ao desenhar uma tipologia dessas místicas podemos elencar cinco grupos diferentes.

Fé e fome

Primeiramente, o grupo "fome-fé", cuja organização comunitária, originalmente, acolheu os retirantes das secas e migrantes em busca de condições de uma vida digna. O Padre Ibiapina foi um dos primeiros a se dar conta de que a fome não pode ser combatida somente com fé. Ele acrescentou o que aprendeu na casa dos beneditinos, cujo lema fundacional é "reze e trabalhe" (ora et labora). Nessa casa funcionava a Faculdade de Direito, e Ibiapina ampliou o binômio "fome-fé" por dois componentes essenciais: "trabalho" e "vida em comunidade". Seu espírito de uma mística articulada com necessidades históricas concretas percorreu todo o sertão.

O resultado de todas essas comunidades guiadas por fé, fome, trabalho e vida comunitária era a possibilidade de a festa fazer um eixo estruturante da vida. Geralmente, quando se fala da mística nordestina, pensa-se nesse grupo "fome-fé-trabalho-vida comunitária-festa", composta pelos padres Ibiapina e Cícero, pela beata Maria de Araújo como *pars pro toto* para tantas outras beatas que sustentaram o trabalho comunitário e social, e pelo beato Zé Lourenço[4].

4 **Zé Lourenço** (José Lourenço Gomes da Silva, 1872 – 1946): agricultor paraibano, líder da comunidade Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, situada na zona rural do município de Crato, no Ceará. A pedido de Padre Cícero, organizara uma comunidade rural para receber os flagelados da região. O assentamento se desenvolveu rapidamente, o que despertou preocupação entre os fazendeiros. Um boato passou a ser disseminado, afirmando que os assentados idolatravam o boi Mansinho. A Igreja Católica, já insatisfeita com os fenômenos da hóstia ensanguentada que vinham ocorrendo em Juazeiro do Norte, passou a pressionar Padre Cícero para que acabasse com a comunidade rural. Floro Bartolomeu, braço direito do sacerdote, ordenou então que sacrificassem o boi e prendessem Zé Lourenço. Solto algumas semanas depois, o beato liderou a transferência dos agricultores para a localidade de Caldeirão, mais afastada. Em 1937, entretanto, o assentamento foi invadido e destruído por forças militares estadual e federal, apoiadas pela Igreja e por latifundiários. Caldeirão era uma comunidade auto-sustentável que fornecia abrigo e trabalho aos camponeses que tentavam escapar da exploração imposta pelos latifúndios. Zé Lourenço morreria de peste bubônica alguns anos depois, em Exu, Pernambuco, sendo sepultado em Juazeiro do Norte, Ceará. (Nota da **IHU On-Line**)

Messianismo

Ao lado dos grupos "fome-fé-trabalho-comunitarismo-festa" devemos lembrar o grupo da "pedra do Reino". Durante três anos, de 1835 a 1838, em Pernambuco, uma comunidade com cerca de mil pessoas morou próximo às pedras de 30 e 33 metros de altura. Sua crença era baseada numa visão messiânica, com raízes no sebastianismo de Portugal. Dom Sebastião foi o rei português morto em 1578 quando, aos 24 anos, se lança numa Cruzada, rumo ao Marrocos. Seu corpo nunca fora encontrado e sua volta, sempre esperada.

No sertão pernambucano, o jovem João Antônio foi o primeiro a pregar a volta do rei Sebastião para consertar a precariedade da vida social. Seu sucessor, que rachou radicalmente com a Igreja Católica institucional, foi o cunhado João Ferreira. O fanático João Ferreira reunia seus seguidores em torno de um grande rochedo (a "Pedra do Reino") e dizia que, para que o rei Sebastião revivesse e pudesse realizar o milagre da riqueza, era preciso que a grande pedra ficasse totalmente tingida com sangue humano.

Quem doasse o sangue para a volta do rei seria recompensado: velhos ressuscitariam jovens; pretos voltariam brancos; e todos, além de ricos, seriam imortais na nova vida. Famílias empobrecidas de agricultores, com a última camisa da esperança, acamparam em volta da rocha e passaram a aguardar o milagre. A espera terminou com o massacre da Pedra do Reino, promovido por João Ferreira. Entre os dias 14 e 16 de maio de 1838, 53 pessoas foram sacrificadas. Uma patrulha do exército massacrou os sobreviventes.

A este leque de místicos nordestinos pertence também o movimento messiânico de Antônio Conselheiro (1830-1897), fundador da Cidade Santa de Belo Monte, destruída na "guerra santa" de Canudos (1897), e o capuchinho italiano Frei Damião[5], com uma mensagem de conteúdo moral, apologético e espiritualista que divulgou em Santas Missões, confissões, celebrações eucarísticas, sempre convidando à conversão. Por causa de sua mensagem estritamente religiosa, Frei Damião foi um dos poucos "beatos" do Nordeste, política e eclesiasticamente, não perseguido. Por causa de sua amabilidade e fidelidade ao seu estilo de peregrino-missionário do Nordeste, o povo o "adorou" como um santo e os governos federal e estadual declararam luto oficial no dia de sua morte.

Cangaço

Nesta ciranda de místicas nordestinas falta ainda a mística guerrilheira do grupo de Lampião[6]. Com

5 **Frei Damião** (Pio Giannotti, 1898 – 1997): frade nascido na cidade de Bozzano, Itália, e radicado no Brasil. Filho de camponeses, foi ordenado sacerdote em 25 de agosto de 1923. No início da década de 1930, veio para o Brasil e estabeleceu-se no Convento de São Felix da Ordem dos Capuchinhos, localizado em Recife, Pernambuco. Viveu a maior parte de sua vida nesta região, realizando peregrinações durante as quais dava a comunhão, recebia confissões e realizava casamentos e batismos. É considerado por muitos nordestinos como santo, encontrando-se em processo de beatificação desde 2003. Seu corpo está sepultado no convento em que viveu. Pelo interior, Frei Damião organizava "as santas missões", que tinham alguns dias de duração e nas quais realizava seus sermões em palanques ao ar-livre equipados com alto-falantes. Segundo ele, estes eventos tinham como objetivos principais livrar os sertanejos do demônio que os queria afastar da Igreja. Em 2004, foi inaugurado em sua homenagem o Memorial Frei Damião na cidade de Guarabira, Paraíba, uma das várias localidades que receberam as missões do frei capuchinho. (Nota do **IHU On-Line**).

6**Lampião** (Virgulino Ferreira da Silva, 1898 – 1938): cangaceiro nordestino. Nascido em Vila Bela, atual cidade de Serra Talhada, em Pernambuco, trabalhou como artesão até os 21 anos de idade, era alfabetizado e usava óculos para leitura. O pai foi morto em confron-

certa espiritualidade escatológica e com pitadas de Robin Hood, alegou defender os pobres, espalhando terror. Lampião, em certo momento de suas andanças, chegou também em Juazeiro do Norte (1926), de onde o Padre Cícero, com delicadeza e prudência, logo conseguiu afastá-lo.

Lampião atuou durante as décadas de 20 e 30 do século XX em praticamente todos os estados do Nordeste. Por parte das autoridades, Lampião simbolizava a brutalidade; para uma parte da população do sertão, ele encarnou valores como a bravura, o heroísmo e o senso da honra. Em 1938, Lampião e sua companheira Maria Bonita com mais nove cangaceiros foram assassinados por ordem do Estado Novo.

A mística de Lampião e do cangaço tem traços da mística de certos profetas do Antigo Testamento. Confirmou a experiência de que todas as religiões lutam no decorrer de sua história contra traços de violência embutidos no perfil de seus seguidores. As religiões podem ser amortecedores e articuladores de violência.

to com a polícia em 1919. Virgulino jurou vingança. Durante 20 anos, Lampião percorreu o agreste com seu bando de cangaceiros, que nunca superou número de 50 homens. Todos viajavam montados a cavalo e usavam armas roubadas das forças policiais e paramilitares. O bando é acusado de atacar pequenas fazendas e cidades em sete estados, roubando gado e praticando assassinatos, torturas e estupros. No entanto, muitos nordestinos trazem consigo a imagem de que Lampião era um benfeitor do sertão, que roubava de fazendeiros, políticos e coronéis para dar aos pobres miseráveis que passavam fome e lutavam para sustentar famílias com inúmeros filhos. Era devoto de Padre Cícero e respeitava suas crenças e conselhos. O bando era formado também por mulheres, como Maria Gomes de Oliveira, conhecida como Maria Bonita, namorada de Lampião, que participavam de muitas das ações do grupo. Virgulino e Maria Bonita tiveram pelo menos uma filha, Expedita Ferreira, nascida em 13 de setembro de 1932. No dia 27 de julho de 1938, o bando foi surpreendido na fazenda Angicos, em Sergipe, pelos policiais comandados pelo tenente João Bezerra e pelo sargento Aniceto Rodrigues da Silva, os quais abriram fogo com metralhadoras portáteis. A ação teria durado cerca de vinte minutos e poucos conseguiram escapar ao cerco. Promovido posteriormente a coronel, João Bezerra percorreu vários estados do Nordeste exibindo as cabeças decepadas dos líderes do bando, junto com armas e apetrechos dos cangaceiros. (Nota da **IHU On-Line**)

A mística nordestina

Cada um dos cinco grupos (Fome-fé, Pedra do Reino, Antônio Conselheiro/Canudos, Frei Damião, Cangaço de Lampião) mereceria uma análise profunda. A partir das respectivas opções político-religiosas, essa análise poderia mostrar as grandes diferenças dessas místicas entre si e com o "restante do Brasil" — por exemplo, com o Contestado de João Maria —, mas também semelhanças significativas: lutas por justiça e lutas justiceiras, messianismos políticos e loucuras messiânicas, pregações alienadas e alienantes, opções suicidas e opções pela vida. Em cada um de nós, a religião pode alimentar desespero e esperança. Saber para que lado do muro se deve pular é decisão da fé. Mas a fé não é necessidade, é opção.

IHU On-Line – Qual sua avaliação sobre o *13º Intereclesial de CEBs*? De que forma as discussões apresentadas no evento dialogam com os desafios contemporâneos da Igreja?

Paulo Suess – Através do *13º Intereclesial de CEBs* pôde-se mostrar a relevância de processos — e a irrelevância de eventos — para o diálogo com desafios contemporâneos da Igreja. A Jornada Mundial da Juventude, que ocorreu entre 23 e 28-07-2013 no Rio de Janeiro, por exemplo, foi um evento organizado em torno da visita do Papa Francisco, que conseguiu fazer passar a sua mensagem. No entanto, ao lado das belas mensagens de Francisco, o evento deixou dívidas extraordinárias que obrigaram a Igreja local a vender um prédio do hospital Quinta D'Or por R$ 46 milhões. Mesmo assim, ainda restou um rombo de R$ 90 milhões. Já do *13º Intereclesial de CEBs*, organizado seis meses mais tarde em Juazeiro do Norte (07 a 11-01-2014), não constam dívidas significativas. O evento reuniu mais de 5 mil pessoas em Juazeiro do Norte (CE), deixou saudade e impulsos para a prática da justiça a serviço da vida.

A partir das experiências de Juazeiro do Norte e do Rio de Janeiro eu arriscaria a tese: "eventos" no âmbito eclesial se tornam, economicamente, cada vez mais insustentáveis e, espiritualmente, com nenhum impacto sobre ações de conjunto dos participantes. Eventos podem ser progressivamente substituídos pela mídia: videoconferências, internet, Facebook, Skype, etc. "Processos" são escolas de vida e fé, portanto, escolas políticas e religiosas, escolas de mística militante missionária, capazes de dar impulsos concretos para a transformação da realidade que oprime os pobres.

No Intereclesial, o diálogo com os desafios contemporâneos da Igreja aconteceu em vários níveis. Numa época de "vacas magras", mostrou que a autossustentação, articulada com a solidariedade internacional, é capaz de realizar um evento desta magnitude. Além disso, já é uma longa tradição, no processo em que as CEBs se constituíram, que os Intereclesiais nacionais sejam precedidos por encontros nas regiões onde acontece o diálogo real com os desafios contemporâneos da Igreja no mundo de hoje, com seus reflexos nas Igrejas locais.

A Organização do Intereclesial

O Intereclesial Nacional é povoado por delegados que participaram do processo preparatório nas regiões. Eles são os que trazem o mosaico da realidade regional, as vitórias e derrotas, as alegrias e as dores de suas comunidades para o *gran finale* — em nosso caso, o *13º Intereclesial de Juazeiro do Norte*. Em reuniões plenárias, em grupos e subgrupos dos participantes acontece o processo de partilha das diferentes realidades e a troca dos figurinos. Assessores ajudam a integrar as diferentes realidades numa visão global e oferecem impulsos para políticas de ação.

O conjunto do acontecimento de Juazeiro do Norte e de seus encontros preparatórios estava seguindo indicações da *V Conferência de Aparecida* (2007): seguir Jesus que é o caminho, testemunhar o Deus Amor, que "se mostra mais nas obras do que nas palavras", anunciar o Reino da vida, denunciar — "como profetas da vida" — a crise civilizatória e as políticas governamentais que beneficiam as elites e não os pobres e, por fim, celebrar o dom da vida.

O processo preparatório dos Intereclesiais, a partir das comunidades e regiões, permite a intervenção permanente da realidade na caminhada. Esse processo próximo às bases permite a autossustentação dos encontros e facilita a articulação entre fé e vida.

Destaques On-Line

Entrevistas especiais feitas pela **IHU On-Line** no período de 02-03-2014 a 07-03-2014, disponíveis nas **Entrevistas do Dia** do sítio do IHU (www.ihu.unisinos.br).

As estratégias econômicas do governo Dilma: "O caminho está certo".

Entrevista com Enéas de Souza, mestre em Economia pela Unicamp e ex-economista da Fundação de Economia e Estatística – FEE.
Publicada no dia 07-03-2014
Acesse o link http://bit.ly/ihu070314

"O fundamental é o país perceber que no horizonte desta crise precisamos dar um passo a mais: sair da estratégia do consumo da pós-crise financeira para a estratégia do investimento em infraestrutura e uma nova onda de investimentos na esfera produtiva, afastando um modelo financeiro como o da época FHC", afirma o economista Enéas de Souza. Para ele, não existe possibilidade de avanço da economia, ao menos no momento, fora do desenvolvimento do capitalismo. Por isso, o desempenho brasileiro nos âmbitos econômico e social depende, fundamentalmente, da ação estatal, aponta ele. Entre as ações que o Estado deve perseguir, menciona, está a de inserir o Brasil na 3ª Revolução Industrial, a partir de uma política de articulação entre o capital nacional e o capital estrangeiro, vislumbrando atender, por meio deste "pacto", as demandas da população brasileira.

Conflitos fundiários e urbanos: "o Judiciário está sendo cada vez mais demandado"

Entrevista com Darci Frigo, graduado em Direito, coordenador da ONG Terra de Direitos e conselheiro do Programa Nacional de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos
Publicada no dia 06-03-2014
Acesse o link http://bit.ly/ihu060314

"A cultura geral, no âmbito do sistema da justiça — que vai além do Poder Judiciário —, é voltada para a proteção dos direitos dos mais fortes ou do direito de propriedade, em detrimento dos direitos humanos fundamentais de uma coletividade", afirma Darci Frigo. Para ele, diante do "histórico processo de tratamento desigual que os órgãos públicos dão às problemáticas sociais coletivas", é preciso utilizar instrumentos jurídicos que apontem para um novo olhar em relação aos conflitos fundiários envolvendo indígenas, quilombolas, agricultores e produtores rurais. "A cultura do Poder Judiciário acha que o processo tem duas partes, como se fossem dois indivíduos, quando se pode ter, num processo, uma pessoa que é o demandante, normalmente um proprietário de imóvel rural ou urbano, e, do outro lado, uma coletividade enorme", enfatiza o coordenador da Terra de Direitos.

Xisto: Brasil precisa fazer uma avaliação estratégica

Entrevista com Gerôncio Albuquerque Rocha, graduado em Geologia, autor de *Um copo d'água* (São Leopoldo: Unisinos, 2003).
Publicada no dia 05-03-2014
Acesse o link http://bit.ly/ihu050314

"Se a exploração de xisto vier a acontecer agora, os órgãos públicos não estão preparados para dar conta desses estudos", adverte o geólogo Gerôncio Albuquerque Rocha. O sucesso econômico dos Estados Unidos com a extração do gás de xisto despertou o interesse brasileiro em explorar as reservas do país que, especula-se, está entre os dez que possuem as maiores quantidades de xisto do mundo. A pressa em lucrar com as possíveis reservas fez com que a Agência Nacional do Petróleo – ANP incluísse, no final de 2013, a extração de xisto na pauta de licitações do Plano 2012-2021. A decisão causou polêmica entre geólogos e pesquisadores, porque ainda não se tem "certeza de que o Brasil possui grandes reservas e, principalmente, não se conhece bem qual é o tipo de gás nas bacias sedimentares brasileiras", aponta Gerôncio Rocha.

O mito da juventude: "o problema de envelhecer é dos velhos"

Entrevista com Ted Polhemus, antropólogo com formação pela *Temple University*, Estados Unidos.
Publicada no dia 04-03-2014
Acesse o link http://bit.ly/ihu040314

"Se há um problema que me preocupa sobre a juventude de hoje é que muitos dos jovens parecem viver sob a sombra da minha geração", afirma Ted Polhemus. "A ideia de que nós, os *Boomers*, criávamos, inventávamos e éramos definidos por nossa 'juventude' era tão pervasiva, que nos tornamos a primeira geração que nunca lidou bem com o envelhecimento", complementa o antropólogo. Segundo ele, diante da "inabilidade de crescer e envelhecer, os *Boomers* tentaram colar em si mesmos uma etiqueta de 'jovens para sempre' que, em certo sentido, nega a juventude àqueles que realmente são jovens". Autor do livro *BOOM! A Baby Boomer Memoir*, Polhemus evidencia um processo de "juvenilização", ou seja, "a transferência da cultura da juventude do domínio estrito dos jovens para a penetração em todos os grupos etários e na cultura em seu sentido mais amplo".

"A atual política indigenista brasileira permanece nos moldes deixados pela ditadura militar"

Entrevista com Egydio Schwade, graduado em Filosofia e Teologia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, um dos fundadores do Conselho Indigenista Missionário – Cimi
Publicada no dia 02-03-2014
Acesse o link http://bit.ly/ihu020314

"Antigamente nós conseguimos evitar a obra de Belo Monte; hoje em dia, não se consegue mais", constata Egydio Schwade. Como um "organismo oficiosamente" ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, e não "oficial", para ter mais "agilidade" na sua atuação, o Conselho Indigenista Missionário – Cimi foi criado em 1972, impulsionado por Schwade e pelo padre jesuíta Antônio Iasi Jr., responsáveis pela elaboração do primeiro plano de ação da organização. O Cimi surgiu com dois objetivos: "primeiro, organizar os indígenas para que eles tivessem uma organização entre si, pudessem se conhecer, se reunir, porque até então, desde 1500, não existiam organizações que defendessem os direitos indígenas [...]; e o segundo objetivo, mudar a pastoral indígena", relata Egydio Schwade, atualmente residindo no estado do Amazonas.

LEIA OS CADERNOS IHU IDEIAS

NO SITE DO IHU

WWW.IHU.UNISINOS.BR

Tema de Capa

Destaques da Semana

IHU em Revista

Agenda de Eventos

Confira os eventos desta semana realizados pelo IHU. A programação completa dos eventos pode ser conferida no site do IHU (www.ihu.unisinos.br).

13-03-2014

Evento: Apresentação e debate do livro *1964: A Conquista do Estado. Ação Política, Poder e Golpe de Classe* (DREIFUSS, René Armand. Petrópolis: Vozes, 1981)
Debatedores: Prof. MS Gilberto Faggion e Prof. MS Lucas Luz
Horário: 19h30min às 22h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Evento: IHU ideias - João Goulart e o Comício da Central do Brasil no contexto do Golpe
Debatedores: Prof. Dr. Claudio Pereira Elmir - Unisinos
Horário: 17h30min às 19h
Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Acesse o Twitter do IHU em twitter.com/_ihu

Especial IHU 2014

A complexidade contemporânea debatida nos eventos do Instituto Humanitas Unisinos – IHU

Ao longo de todo o ano de 2014, o Instituto Humanitas Unisinos – IHU realizará uma série de atividades voltadas à reflexão dos desafios conjunturais que marcam nosso tempo e nossa sociedade. No total, serão três simpósios internacionais e mais quatro seminários específicos. Abrindo a programação do ano, o primeiro evento - que integra o ciclo de conferências **50 anos do Golpe de 64. Impactos, (des)caminhos, processos** - será a palestra *João Goulart e o Comício da Central do Brasil no contexto do Golpe*, no dia 13 de março, às 17h30min, na Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU.

Embora organizados de maneira separada, os eventos do IHU são conectados por um importante e invisível elo que atravessa o Neocontratualismo – tema de capa debatido nesta edição; alcança a Banalidade do Mal e se perpetua em experiências cuja violência de Estado se torna o expediente político de uma época. É desta forma que o regime militar, instaurado em 1964 e deposto 20 anos mais tarde, torna cotidiana a repressão violenta, rompendo com grande parte das regras sociais, banalizando o horror da tortura. Diante de um século XXI promissor no avanço tecnológico da microinformática e da sociedade da informação, ainda precisamos resolver problemas da Idade Média, como o acesso à alimentação, por exemplo, tema do simpósio internacional que será realizado em maio, no IHU.

A fim de apresentar estas e outras atividades, elaboramos um panorama dos eventos que compõem o calendário para 2014. A programação completa, bem como o link para fazer as inscrições, está disponível no sítio do IHU, no endereço www.ihu.unisinos.br/eventos/agenda. Conheça detalhadamente cada atividade:

50 anos do Golpe de 64. Impactos, (des)caminhos, processos

13-03 a 24-04-2014

Acesse a programação e matricule-se gratuitamente: http://bit.ly/Golpe50Anos

O evento *50 anos do Golpe de 64. Impactos, (des)caminhos, processos* visa promover debates transdisciplinares sobre o golpe civil-militar perpetrado contra o Estado democrático brasileiro, compreendendo relevantes aspectos do contexto histórico que levaram ao golpe, bem como seus impactos no Brasil e no cenário latino-americano, contribuindo para que a comunidade acadêmica e a sociedade em geral possam refletir sobre a construção sócio-histórica do país. Nessa perspectiva, torna-se relevante compreender que o golpe civil-militar de 1964 não foi levado a cabo apenas por forças militares. Dessa forma, pensa-se ser importante compreender a participação dos diferentes atores e forças políticas no golpe civil-militar de 64, analisando o papel dos movimentos sociais, artísticos, sindicais, religiosos, bem como da sociedade civil em geral.

Ética, Memória, Esperança. Uma perspectiva de triunfo da Justiça e da Vida – 11ª Páscoa IHU

19-03 a 11-04-2014

Acesse a programação e matricule-se gratuitamente: http://bit.ly/PascoaIHU2014

A 11ª edição da programação de Páscoa do IHU terá como fio condutor a problemática do mal na contemporaneidade. O momento de reflexão propõe um atravessamento do olhar sobre a temática a partir de uma abordagem transdisciplinar do tema, tomando-se em consideração a manifestação e o engendramento do mal em contextos sociopolíticos e culturais impulsionados pela racionalidade moderna e seus impactos na organização política da sociedade desde o último século. A proposta deste tema numa programação da Páscoa apoia-se no reconhecimento no campo da filosofia da religião de que os símbolos, as narrativas e as afirmações de cunho confessional, ético e teológico do acontecimento pascal constituem-se em proclamação de uma esperança que rejeita as injustiças e a banalidade do mal. Ao mesmo tempo, aposta-se nas experiências de autenticidade humana que aprecia a vida, gera solidariedade e se compromete com a justiça.

Neocontratualismo em Questão
25 e 26-03-2014

Acesse a programação e matricule-se gratuitamente: http://bit.ly/neocontratualismo

Partindo do desejo de compreender nossas sociedades, o evento busca promover uma reflexão sobre nossos conceitos de justiça, certo e errado, fundamento moral. A intuição basilar do contratualismo como uma teoria normativa parece ser a de estipular que a melhor maneira de obter a objetividade para os juízos morais é através de sua coerência com normas que seriam escolhidas em razão de serem aceitáveis para os envolvidos. Partindo destas premissas, o evento se propõe a investigar as características centrais do modelo ético (neo)contratualista, destacando seus principais problemas e suas principais vantagens a partir do estudo das teses de vários autores. O tema de capa desta edição traz uma série de entrevistas que permitem aprofundar os conceitos que serão discutidos durante o evento.

III Seminário preparatório para o XIV Simpósio Internacional IHU: Revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades
De 09-04 a 09-06-2014

Acesse a programação e matricule-se gratuitamente: http://bit.ly/CultSocIHU

Nos marcos da civilização tecnocientífica, a humanidade se defronta com desafios, paradoxos e contradições verdadeiramente admiráveis, espantosos. De um lado, conquistas admiráveis no campo da ciência, da produção, da cultura; de outro, desenvolvimento de mercados da guerra cada vez mais poderosos. Com o objetivo de construir uma reflexão que anteceda os debates propostos para o *XIV Simpósio Internacional IHU – revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades*, que ocorrerá de 21 a 24 de outubro de 2014, este evento propõe palestras transdisciplinares que auxiliam a pensar o sentido, as implicações e os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade tecnocientífica para a vida.

XV Simpósio Internacional IHU: Alimento e Nutrição no contexto dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio
05 a 08-05-2014

Acesse a programação em http://bit.ly/XVSIHU

As civilizações e a rica diversidade cultural entre os povos atestam a centralidade do alimento e da nutrição para a realização das pessoas, das famílias e das nações. Alimento e nutrição são exigências inegociáveis da nossa vida no planeta, portanto um direito humano básico e determinante para tudo mais. A garantia do alimento fundamenta a própria paz. Alimentar o corpo, a alma e o espírito é uma questão de cidadania planetária e razão primeira do progresso e do desenvolvimento. Para aprofundar essas questões sobre a realidade brasileira, o Instituto Humanitas Unisinos - IHU e o Instituto Harpia Harpyia propõem a realização do *XV Simpósio Internacional IHU Alimento e Nutrição no contexto dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio*. O principal objetivo é debater e indicar perspectivas para o direito ao alimento e à nutrição nas dimensões sociais, econômicas, ambientais, culturais e políticas no contexto brasileiro.

XIV Simpósio Internacional IHU: Revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades
21 a 24-10-2014

Acesse a programação em http://bit.ly/XIVSIHU

Em sua 14ª edição, o simpósio internacional organizado pelo IHU ocorrerá no mês de outubro de 2014, proporcionando o fechamento de todas as discussões e reflexões abordadas nos seminários anteriores. Contando com a presença de grandes nomes nacionais e internacionais, o evento abordará as grandes questões da civilização tecnocientífica e os efeitos e impactos da tecnociência contemporânea na configuração dos processos produtivos e na produção do conhecimento, da vida e das subjetividades contemporâneas. Além de grandes conferências, minicursos e exibições de filmes, o simpósio proporcionará a apresentação de trabalhos, prestigiando aqueles(as) que quiserem contribuir com a discussão.

XVI Companhia de Jesus. Da Supressão à Restauração
10 a 13-11-2014

Acesse a programação em http://bit.ly/CiaJes2014

Por ocasião do bicentenário da restauração da Companhia de Jesus, o Instituto Humanitas Unisinos – IHU promove, em parceria com o Programa de Pós-Graduação em História da Unisinos, o *XVI Simpósio Internacional Companhia de Jesus. Da Supressão à Restauração*. A proposta do Simpósio é discutir as questões que levaram à supressão da Ordem dos Jesuítas em 1773 (breve Dominus ac Redemptor do papa Clemente XIV), as condições e consequências de sua restauração oficial (Bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* do Papa Pio VII, 7 de agosto de 1814), assim como a inserção da Ordem na sociedade contemporânea e seus desafios. Enfim, o Simpósio propõe a reflexão em torno dos processos, eventos e personagens envolvidos na expulsão, supressão e restauração da Ordem, a partir de abordagens transdisciplinares voltadas para a compreensão do sentido, implicações e desafios teóricos e práticos da mesma frente à sociedade tecnocientífica contemporânea.

Publicação em destaque

Cadernos IHU

Estética do Acaso: um estudo antropológico sobre a dinâmica estética e econômica na Vila Chocolatão

Cadernos IHU, em sua 46ª edição, publica *Estética do Acaso: um estudo antropológico sobre a dinâmica estética e econômica na Vila Chocolatão*, de Marcos Freire de Andrade Neves. Realizada a partir de um trabalho de campo realizado durante quatro anos, trata-se de uma etnografia que busca analisar a relação entre as dinâmicas estética e econômica na Vila Chocolatão, conjunto de ocupação irregular então localizado no centro de Porto Alegre.

Para tanto, foi observado o papel do lixo seco — oriundo do trabalho de coleta e reciclagem desempenhado por grande parte dos moradores da localidade — enquanto elemento fundamental para as mudanças urbanísticas ocorridas na Vila e, igualmente, para a manutenção econômica local. A *Estética do Acaso*, ideia aqui desenvolvida para compreender essa relação, é em grande medida permeada pela noção de bricolagem, conforme elucidada por Lévi-Strauss[1]. A pesquisa foi realizada nos três últimos anos anteriores à transferência da Vila Chocolatão para um bairro distante do centro. O objetivo foi acompanhar o primeiro ano do chamado Residencial Nova Chocolatão, em que foi possível observar o processo de mudança através das perspectivas econômica e estética.

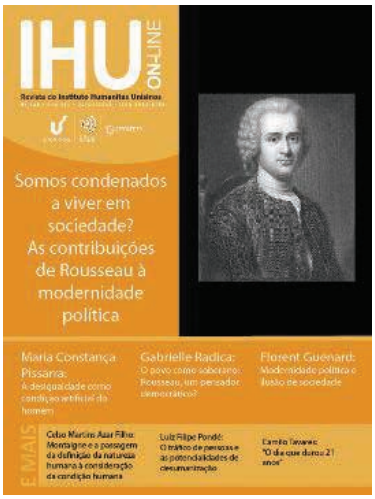
Esta e outras edições dos **Cadernos IHU** podem ser adquiridas diretamente no Instituto Humanitas Unisinos - IHU ou solicitadas pelo endereço humanitas@unisinos.br. Mais informações no telefone +55 (51) 3590 8247.

Acesse a versão em PDF *http://bit.ly/ihucad46*.

1 **Claude Lévi-Strauss** (1908-2009): antropólogo belga que dedicou sua vida à elaboração de modelos baseados na linguística estrutural, na teoria da informação e na cibernética para interpretar as culturas, que considerava como sistemas de comunicação, dando contribuições fundamentais para o progresso da antropologia social. Sua obra teve grande repercussão e transformou, de maneira radical, o estudo das ciências sociais, mesmo provocando reações exacerbadas nos setores ligados principalmente à tradição humanista, evolucionista e marxista. Ganhou renome internacional com o livro Les Structures élémentaires de la parenté (1949). Em 1935, Lévi-Strauss veio ao Brasil para lecionar Sociologia na USP. Interessado em etnologia, realizou um trabalho de pesquisa em aldeias indígenas do Mato Grosso. A experiência foi sistematizada no livro *Tristes Trópicos*, publicado em 1955 e considerado um dos mais importantes livros do século XX. (Nota da **IHU On-Line**)

Retrovisor

Veja algumas das edições já publicadas da **Revista IHU On-Line**



Somos condenados a viver em sociedade? As contribuições de Rousseau à modernidade política

Edição 415 – Ano XIII – 22-04-2013
Disponível em http://bit.ly/ihuon415

A edição 415 da IHU On-Line trouxe como tema de capa a obra de um dos grandes filósofos do Iluminismo, Jean-Jacques Rousseau, que continua a ser um pensador importante para se analisar a sociedade e a política. Prova disso é que em 2012, quando se completaram 300 anos de seu nascimento, inúmeras celebrações aconteceram mundo afora. Autor de ideias importantes e controvertidas, o filósofo contratualista afirmava, contrariamente a Hobbes, que o homem nascia bom e era corrompido pela vida em sociedade. Estava, por assim dizer, "condenado" a entrar em um pacto que viabilizasse sua existência cotidiana.

A política em tempos de niilismo ético

Edição 197 – Ano VI – 25-09-2006
Disponível em http://bit.ly/ihuon197a

"Há uma clara crise de fundamentos éticos do espaço público brasileiro. Esta crise, agora extremada, é fundacional: na verdade, trata-se de construir fundamentos de um Estado que nunca foi, em sentido pleno, republicano. Os principais atores políticos do país têm que dar respostas a esta crise". A análise é do professor Juarez Guimarães, do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em entrevista ao tema de capa da Edição 197 da IHU On-Line. Às vésperas das eleições presidenciais de 2006, a publicação discute nossa sociedade a partir do diagnóstico da crise contemporânea, chamado niilismo ético na perspectiva de Lima Vaz.

A política em tempos de niilismo ético

Editorial pg. 02
Tema de capa
Entrevistas
Juarez Guimarães: Crise de fundamentos éticos do espaço público pg. 03
Marcelo Perine: Pe. Vaz e o diálogo com a modernidade pg. 06
Franklin Leopoldo e Silva: A banalidade da ética e da política pg. 13
Rudá Ricci: "A política não é banal, mas o sistema formal de representação política" pg. 17
Tales Ab'Sáber: O voto nulo e a fratura exposta da política oficial pg. 20
Destaques da semana
Teologia Pública
Christian Duquoc: Uma discussão sobre a teologia na contemporaneidade pg. 25
Entrevista da semana
Hélio Nascimento: O farol da crítica do cinema brasileiro pg. 29
Artigo da semana
Washington Novaes: Em qual país é esta eleição? pg. 32
Deu nos jornais pg. 35
Destaques on-line pg. 36

IHU On-Line
Ano 2 - Nº 45 - 2 de dezembro de 2002
John Rawls: o filósofo da justiça

John Rawls: o filósofo da justiça

Edição 45 - Ano II - 02-12-2002
Disponível em http://bit.ly/ihuon45

Em seu segundo ano de publicação, a IHU On-Line debateu no tema de capa da edição 45 a contribuição do pensador John Rawls, conhecido mundialmente por sua obra *Theory of Justice* (RAWLS, John. Uma teoria da justiça, São Paulo: Martins Fontes, 1997). O número da revista foi publicado nove dias após a morte do teórico. Rawls, que prestou importante contribuição ao debate do neocontratualismo, desenvolveu uma rigorosa teoria da justiça que tem como princípio fundante a liberdade.

O presente pelas lentes do passado

Eventos do Instituto Humanitas Unisinos - IHU se interconectam na busca pela compreensão dos desafios contemporâneos

A complexidade de nossa sociedade desafia, cada vez mais, nossa compreensão sobre o mundo em que vivemos. A capacidade de relacionar os problemas que enfrentamos no dia a dia com experiências predecessoras nos ajuda a entender de onde viemos e para onde estamos indo. Nesse sentido, o Instituto Humanitas Unisinos - IHU, ao projetar as discussões que dizem respeito às nossas demandas sociais, realiza uma série de eventos e ações que buscam, justamente, esse diálogo entre passado e presente, com vistas a um movimento de transformação e desenvolvimento humano.

Esta edição da **IHU On-Line** traz uma matéria especial sobre os eventos que serão realizados em 2014. Acesse o site (www.ihu.unisinos.br) e confira a programação completa.

Golpe Civil-Militar de 1964

A conjuntura que culminou com a deposição de João Goulart, em 1964, os 20 anos de ditadura e o projeto de desenvolvimento do país, que persiste ainda hoje, é resultado da conjugação de uma série de fatores, entre os quais os militares são apenas um dos eixos da pesada e complexa engrenagem que o Brasil se tornou. Participe do ciclo de debates sobre o Golpe Civil-Militar de 1964 e saiba mais sobre o assunto.
Mais informações no link http://bit.ly/Golpe50Anos.

Banalidade do Mal

A programação da 11ª Páscoa IHU terá como tema **Ética, Memória, Esperança. Uma perspectiva de triunfo da Justiça e da Vida**, cujo eixo central de discussão é o pensamento de Hannah Arendt em sua obra intitulada *A Banalidade do Mal*.

Para mais informações, acesse o link http://bit.ly/PascoaIHU2014.

Cadernos IHU Ideias
Fim da Política, do Estado e da cidadania?

Em sua 202ª edição, **Cadernos IHU ideias** publica o texto *Fim da Política, do Estado e da cidadania?* de autoria de Roberto Romano, professor titular de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp. No texto, ele discute a ineficácia do estado em dar conta de suas atribuições no que diz respeito à norma jurídica e à política econômica. A versão integral está disponível em PDF no link http://bit.ly/ihuid202.

twitter.com/ihu **http://bit.ly/ihuon**