



**UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO
EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA**

PROGRAMA DE DOCTORADO
**La Globalización a Examen
Retos y Respuestas Interdisciplinares**

TESIS DOCTORAL

**VULNERACIÓN Y VIDA DESNUDA EN LA
SOCIEDAD DEL RIESGO**



**VULNERAÇÃO E VIDA DESNUDA NA
SOCIEDADE DO RISCO**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

DJASON BARBOSA DA CUNHA

Directores

Doctor Nicanor Ursua Lezaun
Doctor Iñigo Galzacorta Muñoz

Donostia – San Sebastián

(c) 2022 Djason Barbosa da Cunha



**UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO
EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA**

PROGRAMA DE DOCTORADO
**La Globalización a Examen
Retos y Respuestas Interdisciplinares**

TESIS DOCTORAL

**VULNERACIÓN Y VIDA DESNUDA EN LA
SOCIEDAD DEL RIESGO**



**VULNERAÇÃO E VIDA DESNUDA NA
SOCIEDADE DO RISCO**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

DJASON BARBOSA DA CUNHA

Directores

Doctor Nicanor Ursua Lezaun
Doctor Iñigo Galzacorta Muñoz

Donostia – San Sebastián

© 2022 Djason Barbosa da Cunha

A João Calixto, mi padre

*Su amistad y serenidad
siempre estarán en mi corazón ...*

In memoriam

A Francisca Barboza, mi madre,

*... porque me has enseñado a ser un hombre
esperanzado, con la mirada puesta en el
horizonte y el corazón lleno de posibilidades ... Gracias ...!*

In memoriam

A Maria Edilma, mi mujer

*... porque su compañerismo en todo momento
está siempre presente en mi entusiasmo
por la realización de mis propósitos
... Gracias ...!*

SÍNTESIS DEL CURRÍCULO

El doctorando nació en Brasil, donde desarrolla su actividad profesional como docente y abogado. Durante 30 años ocupó el cargo de Profesor en la Universidad Federal de Rio Grande do Norte, vinculado, primeramente, al Centro de Ciencias Humanas, Letras y Artes, en el Departamento de Antropología, habiendo sido ya licenciado en Historia, a lo largo de 13 años y, luego, fue transferido al Centro de Ciencias Sociales Aplicadas, en el Departamento de Derecho Público. Su formación académica incluye:

- ❖ Licenciatura en Historia
- ❖ Bachillerato en Derecho
- ❖ Bachillerato en Psicología Clínica
- ❖ Formación en Psicoanálisis.
- ❖ Postgrado en Filosofía Moral (Ética)
- ❖ Postgrado en Teoría y Clínica Psicoanalítica
- ❖ Máster en Antropología Social – Université Lumière Lyon 2 - França
- ❖ Doctorado en Derecho Público – Universidad Federal de Pernambuco – Brasil.

Actualmente es Presidente del IHCSA – Instituto Internacional de Humanidades y Ciencias Sociales Aplicadas. Entidad educativa que alberga el Programa de Máster y Doctorado en Derecho de la Universidad del País Vasco.

Fundador y Director del Centro de Estudios Psicoanalíticos de Natal.

Coordinador del Programa Latinoamericano de Máster y Doctorado en Derecho de la UPV/EHU, en Brasil.

AGRADECIMENTOS

Esta tese tem origem em minhas mais profundas preocupações, em minhas incertezas sobre o futuro da vida e mais, ainda, no medo que experimenta minha consciência diante da impossibilidade de se exercer um controle seguro sobre o futuro da humanidade.

Apesar de viver em um país periférico da América do Sul, somos indiscutivelmente a oitava potência econômica do mundo, com uma população de mais de 210 milhões de habitantes, mas com tantos problemas que o estado de preocupação não nos permite sermos criativos, inovadores e construtores de um futuro próspero para todos. Um país que mata quase 60 mil pessoas anualmente por armas de fogo e mais de 50 mil por acidentes de trânsito, além de uma mentalidade atavicamente corrupta, que desvia milhões e milhões de reais do erário público, não pode desvelar um futuro de desenvolvimento social sustentável.

Na realidade, somos todos órfãos de um projeto ilustrado que limita a razão ao conhecimento de um mundo alimentado pela ideia de domínio do progresso econômico, do controle excessivo da tecnologia e de um mercado demencial orientado para o consumismo desenfreado no qual a vida, o viver bem e a própria existência se convertem em bens frágeis e transitórios. O propósito de tentar alcançar uma existência com certa esperança e serenidade foi desintegrado, deixando somente o mundo material de coisas inúteis que só nos trazem insegurança, risco, dor e angústia.

Esta tese foi escrita com o propósito de compreender melhor esta realidade agonizante, que se estabelece na sociedade contemporânea e, sem dúvida, leva-nos ao medo de viver em um mundo de coisas factíveis, onde a

vulnerabilidade poda a vida, afastando toda sensação de serenidade e esperança. Daí a pretensão desta tese em ser uma reflexão sobre um tema cada vez mais imperativo na sociedade ocidental globalizada: a continua vulnerabilidade da vida e da redução da existência à condição de vida nua. Vida ancorada na incerteza e na vulneração dos arranjos sociais, onde a segurança é somente um esquema provisional de uma racionalidade baseada na orgia do mercado e nas necessidades incongruentes dos cidadãos. Tudo se instala como um drama de sujeição, identificado na fraude e na afecção da demagogia impune, que se institucionaliza como mera superficialidade. Esta é a marca da agonia de uma civilização globalizada, onde qualquer projeto de civilização se converte num método de eficiência atroz, desenhado unicamente para o controle da sobrevivência e, conseqüentemente, para um estado de preocupação permanente.

Comparto esta preocupação com aqueles que acreditam que a vida vale a pena e que merece todo o empenho na construção de possibilidades e arranjos criativos que a promovam como condição radical da existência humana.

Penso que todo projeto que requer dedicação na elaboração de uma tese doutoral, não importa que tipo de problemática seja abordado, é um logro solitário sem o apoio de pessoas queridas e, sobretudo, de algumas delas que, direta ou indiretamente, contribuíram para o seu resultado final. Por isso, gostaria de externar meu reconhecimento a todos aqueles que apoiaram este estudo.

No que me diz respeito, em primeiro lugar, gostaria de expressar meu agradecimento a minha família e aos amigos mais próximos que, com discussões e reparações críticas às ideias, mantiveram-me motivado quando as coisas se fizeram difíceis. Graças a eles, retomei a motivação e me mantive firme no caminho que me levaria ao final deste empenho.

É justo agradecer, de maneira especial, aos Professores Doutores Nicanor Ursua Lezaun e Iñigo Galzacorta Muñoz, meus diretores de Tese, que me concederam a tutoria de suas orientações em um tema complexo que questiona a vulneração humana na sociedade do risco.

E, por fim, ao Professor Catedrático Doutor Francisco Javier Caballero Harriet, com quem aprendi a colocar sob suspeita o itinerário do processo da globalização, assim como aos Professores Doutores Javier Pérez Arraés e Maria Cristina Odriozola Igual, do Departamento de Direito da UPV/UHE, pela estreita amizade que logramos construir e conservar até os dias de hoje, de quem sempre recebi palavras de alento para continuar este projeto.

A TODOS OS MEUS SINCEROS AGRADECIMENTOS!

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis tiene su origen en mis preocupaciones más profundas, en mis incertidumbres sobre el futuro de la vida y más aún, en el miedo que experimenta mi conciencia ante la imposibilidad de ejercer un control seguro sobre el futuro de la humanidad.

A pesar de vivir en un país periférico de América del Sur, se puede decir que somos la octava potencia económica del mundo, con una población de más de 210 millones de habitantes, pero con tantos problemas que el estado de preocupación no nos permite ser creativos, innovadores y constructores de un futuro próspero para todos. Un país que mata anualmente a casi 60.000 personas por armas de fuego y más de 50.000 por accidentes de tránsito, además de una mentalidad atávicamente corrupta que desvía millones y millones de reales del erario público, no puede desvelar un futuro de desarrollo social sostenible.

En realidad, todos somos huérfanos de un proyecto ilustrado que limita la razón al conocimiento de un mundo alimentado por la idea del dominio del progreso económico, el control excesivo de la tecnología y un mercado de demencia orientado al consumismo desenfrenado en el que la vida, el vivir bien y la existencia misma se convierte en bienes frágiles y transitorios. El propósito de intentar alcanzar una existencia con cierta esperanza y serenidad se desintegró, quedando solo el mundo material de cosas inútiles que solo nos trae inseguridad, riesgo, dolor y angustia.

Esta tesis fue escrita con el propósito de comprender mejor esta realidad agonizante que se establece en la sociedad contemporánea, donde la vulneración poda la vida, quitando toda sensación de serenidad y esperanza.

De ahí la pretensión de esta tesis poder ser una reflexión sobre un tema cada vez más imperativo en la sociedad occidental globalizada: la continua vulneración de la vida y la reducción de la existencia a la condición de nuda vida. Vida anclada en la incertidumbre y vulnerabilidad de los arreglos sociales, donde la seguridad es solo un esquema provisional de una racionalidad basada en la orgía del mercado y en las necesidades incongruentes de los ciudadanos. Todo se instala como un drama de sujeción identificado en el fraude y la afección de la demagogia impune, que se institucionaliza como mera superficialidad. Esta es la marca de la agonía de una civilización globalizada, donde cualquier proyecto de civilización se convierte en un método de eficiencia atroz, diseñado únicamente para el control de la supervivencia y, en consecuencia, para un estado de preocupación permanente.

Comparto esta preocupación con quienes creen que la vida vale la pena y que merece todos los esfuerzos para construir posibilidades y arreglos creativos que la promuevan como condición radical de la existencia humana.

Creo que cualquier proyecto que requiera dedicación en la elaboración de una tesis doctoral, sin importar el tipo de tema que se aborde, no es un logro solitario, sin el apoyo de los seres queridos y, sobre todo, de algunos de ellos que, directa o indirectamente, han contribuido al resultado final. Por lo tanto, me gustaría expresar mi agradecimiento a todos los que apoyaron este estudio.

En lo que a mí respecta, en primer lugar, me gustaría expresar mi agradecimiento a mi familia y amigos cercanos con discusiones críticas y reparaciones por las ideas que me mantuvieron motivado cuando las cosas se pusieron difíciles. Gracias a ellos recuperé la motivación y me mantuve firme en el camino que me llevaría al final de este empeño.

Es justo agradecer, de manera especial, a los Profesores Doctores Nicanor Ursua Lezaun e Iñigo Galzacorta Muñoz, mis directores de tesis, quienes me tutelaron en su orientación académica sobre un tema complejo como es el cuestionamiento de la vulneración humana en la sociedad del riesgo.

Y, finalmente, al Profesor Doctor Francisco Javier Caballero Harriet, de quien aprendí a sospechar del itinerario del proceso de globalización, así como a los Profesores Doctores Javier Pérez Arraés y Maria Cristina Odriozola Igual, del Departamento de Derecho de la UPV / EHU, por la estrecha amistad que logramos construir y mantener hasta el día de hoy, de quienes siempre he recibido palabras de aliento para continuar con este proyecto.

¡A TODOS ELLOS MIS SINCERAS GRACIAS!

REMERCIEMENTS

Cette thèse trouve son origine dans mes inquiétudes les plus profondes, dans mes incertitudes sur l'avenir de la vie et plus encore, dans la peur qu'éprouve ma conscience face à l'impossibilité d'exercer un contrôle sûr sur l'avenir de l'humanité.

Bien que vivant dans un pays périphérique d'Amérique du Sud, nous sommes sans doute la huitième puissance économique au monde, avec une population de plus de 210 millions d'habitants, mais avec tant de problèmes que l'état de préoccupation ne nous permet pas d'être créatifs, innovants et bâtisseurs d'un avenir prospère pour tous. Un pays qui tue annuellement près de 60000 personnes par des armes à feu et plus de 50000 par des accidents de la route, en plus d'une mentalité ataviste corrompue qui détourne des millions et des millions de réales du trésor public, ne peut pas dévoiler un avenir de développement social soutenable.

En réalité, nous sommes tous orphelins d'un projet illustré qui limitait la raison à la connaissance d'un monde alimenté par l'idée de maîtrise du progrès économique, d'un contrôle excessif de la technologie et d'un marché de la démesure orienté vers un consumérisme galopant dans lequel la vie, bien vivre et l'existence elle-même deviennent des biens fragiles et transitoires. Le but d'essayer d'atteindre une existence avec un certain espoir et sérénité s'est désintégré, ne laissant que le monde matériel des choses inutiles qui ne nous apporte que l'insécurité, le risque, la douleur et l'angoisse.

Cette thèse a été écrite dans le but de mieux comprendre cette réalité déchirante qui s'installe dans la société contemporaine et, sans aucun doute, nous conduit à la peur de vivre dans un monde de choses faisables, où la vulnérabilité émonde la vie, enlevant toute sensation de sérénité et espoir. D'où la prétention de cette thèse à être une réflexion sur un thème de plus en plus impératif dans la société occidentale mondialisée: la vulnérabilité continue de la vie et la réduction de l'existence à la condition de vie nue. La vie ancrée dans l'incertitude et la vulnérabilité des dispositifs sociaux, où la sécurité n'est qu'un schéma provisoire d'une rationalité fondée sur l'orgie du marché et sur les besoins incongrus des citoyens. Tout s'installe comme un drame d'assujettissement identifié dans la fraude et dans l'affection de la démagogie impunie, qui s'institutionnalise comme simple superficialité. C'est la marque de l'agonie d'une civilisation mondialisée, où tout projet de civilisation devient une méthode d'efficacité atroce, conçue uniquement pour le contrôle de la survie et, par conséquent, pour un état de préoccupation permanente.

Je partage cette préoccupation avec ceux qui croient que la vie en vaut la peine et qu'elle mérite tous les efforts possibles pour créer des possibilités et des arrangements créatifs qui la promeuvent en tant que condition radicale de l'existence humaine.

Je pense que tout projet qui demande du dévouement dans la préparation d'une thèse de doctorat, quel que soit le type de problématique abordée, est pas une réalisation solitaire, sans le soutien des proches et, surtout, de certains d'entre eux qui, directement ou indirectement, ont contribué au résultat final. Je tiens donc à exprimer ma gratitude à tous ceux qui ont soutenu cette étude.

En ce qui me concerne, tout d'abord, je voudrais exprimer mes remerciements à ma famille et à mes amis proches par des discussions critiques

et des réparations pour les idées qui m'ont motivé lorsque les choses se compliquent. Grâce à eux, j'ai retrouvé ma motivation et suis resté ferme sur le chemin qui me conduirait jusqu'au bout de cette entreprise.

Il est juste de remercier, de manière particulière, les Professeurs Docteurs Nicanor Ursua Lezaun et Iñigo Galzacorta Muñoz, mes directeurs de thèse, qui m'ont tutoré dans leur orientation académique sur un sujet complexe tel que le questionnement de la vulnérabilité humaine dans la société du risque.

Et, enfin, au Professeur Docteur Francisco Javier Caballero Harriet, dont j'ai appris à soupçonner l'itinéraire du processus de mondialisation, ainsi qu'aux Professeurs Docteurs Javier Pérez Arraés et Maria Cristina Odriozola Igual, du département de droit de l'UPV / EHU, pour l'étroite amitié que nous avons réussi à construire et à entretenir jusqu'à aujourd'hui, de qui j'ai toujours reçu des mots d'encouragement à poursuivre ce projet.

A TOUS MES SINCÈRES MERCI !

ÍNDICE DE CONTEÚDOS

INTRODUCCIÓN	23
Ideia de tese	23
Delimitação do tema.....	24
Objetivos da investigação.....	28
Metodologia empregada e estrutura da tese	30
CAPÍTULO 1: AS TEORIAS SOBRE A QUESTÃO DO RISCO	33
1.1. O que seria de fato risco?.....	33
1.2. A digressão conceitual e compreensiva de autores diversos	34
1.3. A diferenciação entre vulneração e vulnerabilidade.....	45
CAPÍTULO 2: A GENEALOGIA DOS RISCOS NA SOCIEDADE INDUSTRIAL	
2.1. As rupturas da modernidade e a percepção dos riscos	51
2.2. A complexidade dos sistemas tecnológicos e a globalização dos riscos e degradação	56
2.3. A perspectiva evolucionista/eurocentrista na criação da dinâmica global dos riscos	59
2.4. Os tipos de ameaças globais na sociedade industrial: ecológica, pauperização e NBC (nuclear, biológica, química)	66
2.4.1. Dos riscos ecológicos	67
2.4.2. Dos riscos da pauperização	71
2.4.3. Dos riscos NBC (nuclear, biológico, químico)	83
2.5. A construção sociocultural dos riscos e as estratégias de prevenção de acidentes e danos	88

CAPÍTULO 3: DO RISCO NA ORGANIZAÇÃO PSICOSSOCIOAMBIENTAL	95
3.1. O ambiente relacional e o problema do risco psicossocioambiental	95
3.2. A questão do desenvolvimento socioeconômico do espaço urbano	98
3.2.1. A dimensão relacional da exclusão socioespacial	101
3.2.2. A exclusão social e a violência nos espaços urbanos	107
3.3. O princípio da precaução e a busca por uma ética do cuidado	114
3.4. O encontro da técnica, ética e estética existencial	124
CAPÍTULO 4: CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS E JURÍDICAS SOBRE A VIDA NUA	135
4.1. A antropologia de Aristóteles: diferenciação entre Zoé e Bios	135
4.2. A biopolítica e sua prática de poder sobre a vida humana e social	142
4.3. A concepção política de Giorgio Agamben sobre a vida nua	155
4.4. A bioética e sua aplicação à vida humana	162
4.5. O biodireito e a proteção da vida na manipulação biotecnológica	168
CAPÍTULO 5: A CONSISTÊNCIA DO SUJEITO NA DIFERENCIAÇÃO ENTRE VIDA E EXISTÊNCIA	181
5.1. Da metafísica do ser à subjetivação da existência	181
5.1.1. Kierkegaard e a fenomenologia da angústia	184
5.1.2. Martin Heidegger e sua analítica existencial	188
5.1.3. Sartre e a liberdade angustiada	198
CAPÍTULO 6: A DIMENSÃO ESTÉTICA DA ÉTICA DO CUIDADO	205
6.1. A metaética e a interrogação sobre os juízos morais	205
6.2. A ética normativa e a interrogação sobre os juízos de utilidade	208
6.3. A ética prática e a interrogação sobre os juízos deontológicos	216
6.4. O cotidiano na perspectiva da ética	218
6.5. A dimensão estética da existência	221
6.6. A trilogia da humanização	230
CONCLUSÃO	237
BIBLIOGRAFIA	255

INTRODUÇÃO

Idea de tese

Desde o seu início, a filosofia tem adotado uma perspectiva de discussão que vai da metafísica à elaboração de análise das ideias e pensamentos de filósofos nos seus mais diferentes aspectos. Em regra, essa tem sido a tradição da filosofia no campo acadêmico. Se, por um lado, a metafísica é convocada a discutir a questão ontológica do ser, a filosofia política, por sua vez, traça uma discussão inerente à vida pública e suas idiossincrasias éticas e morais na consideração especulativa sobre o melhor governo, refletindo sobre a natureza do Estado e suas melhores constituições, ou mesmo estudando as vicissitudes do poder em suas ações mais perniciosas, como a falta de procedimentos éticos e morais no trato da *res publica*. Porém, este direcionamento não empobrece o valor semântico da filosofia ou diminui o reconhecimento de sua pertinência como disciplina útil a refletir sobre as consequências das ações que têm forte repercussão sobre a vida social e humana.

Esta Tese se enquadra em uma área de conhecimento filosófico instada a refletir sobre o mundo contemporâneo, propondo desenhar uma abertura de análise crítica e transversal sobre uma questão de vital importância para a vida humana no cenário atual, com o título de “Vulneração e vida nua na sociedade do risco”.

A investigação que originou esta tese teve início quando me deparei com os problemas levantados pelo sociólogo alemão Ulrich Beck sobre a questão do risco no contexto da contemporaneidade, através de sua obra

A Sociedade do Risco: Rumo a uma nova Modernidade. Depois nutrido pelo pensamento de Michel Foucault, principalmente pelas obras Nascimento da Biopolítica e o Governo de Si e dos Outros, bem como de Giorgio Agamben, Hannah Arendt e de vários outros pensadores, senti-me motivado a colocar em pauta a possibilidade de produzir uma tese doutoral em filosofia, colocando como eixo de abordagem a questão da “vida nua”, tratada já por Aristóteles e atualizada por Foucault e Agamben na contemporaneidade, e que este autor considera como “vida sem valor”, podendo ser associado ao problema da vulneração da vida humana na sociedade do risco.

Todo o questionamento passou a fazer parte das minhas preocupações e reflexões cotidianas até o ponto de elaborar um projeto de tese doutoral, que permitisse aprofundar a compreensão do conceito de vulneração da vida humana, diante da questão do risco e da indeterminação de sua proteção. O autor pretende levar a cabo um diálogo transversal da filosofia com a biopolítica, a bioética e o biodireito.

Delimitação do tema

A segunda metade do século XX presenciou no cenário internacional a irrupção de períodos de crises, em que as pessoas passaram a ser surpreendidas por uma escala de acontecimentos que tiveram sua origem na intensa aplicação da técnica. A conjugação dessa escala de acontecimentos, com a complexidade dos sistemas tecnológicos, fez com que as catástrofes ocorressem com uma frequência avassaladora.

Sem dúvida, essas catástrofes foram catalizadoras de mudanças tecnológicas, jurídicas e de decisões políticas, que tentaram reduzir seus impactos na sociedade e na vida humana. Mas, apesar do desenvolvimento de certas estratégias de controle, outros tipos de riscos demonstraram

ser possíveis no futuro. Mesmo considerando o fato de que as catástrofes ocorrem, os antigos desastres tinham um carácter espetacular e, por isso, foram tratados de modo disperso, imediatista, devido a sua natureza incomum. Os novos desastres têm outra natureza: são difusos, silenciosos, que surgem quase invisivelmente, dentro de uma cadeia de acontecimentos a longo prazo. Em geral, a causa, ou as causas, não se conjugam em um único evento, são o resultado cumulativo de muitos fatores e de pequenas nuances.

De fato, os desastres clássicos tinham um carácter determinista, eram repentinos e localizados. Havia claramente uma relação causal: causa e efeito estavam relacionados. Os desastres ocorridos no final do século XX se apresentam com novas características: são pequenos desvios de uma cadeia básica de tragédias de aparência normal. Neste sentido, os desastres contemporâneos levam a marca da atual globalização e da degradação. Vão desde uma escala cronológica de isótopos radioativos dos anos 50 às variações climáticas a meados dos anos 90.

Neste sentido, a ponderação de Beck (1998) sobre a lógica e a produção de riqueza associada à produção de riscos, na sociedade do risco, abre um espaço de reflexão sobre os processos de modernização e da lógica das forças produtivas, que priorizam a cobiça pelo poder do progresso econômico sem considerar as consequências de aplicabilidade do progresso técnico-científico. Mais uma vez Beck conjectura sobre as indagações que perfilam a percepção de questões que estão no cerne do problema: “Como queremos viver”? “O que é o humano para o homem e o natural na natureza que se pretende preservar”?

O fato é que o perigo provém de proporções desmesuradas da civilização científica, técnica e industrializada. O ideal de domínio sobre a natureza, mediante à utilização da ciência e da tecnologia, radicalizou a magni-

tude do seu êxito. E com esta mudança, os sistemas fundamentais que sustentam a vida também mudaram. Tudo isto causa preocupação e discussão, especialmente no que diz respeito aos efeitos dos procedimentos técnicos sobre a sociedade e a vida humana. Deste ponto de vista, pode-se incluir a questão da vulneração como um aspecto importante da subjetivação humana. Os fatores psicológicos se destacam hoje pela grande importância que assumem em relação à vulneração subjetiva, convertidos agora em objeto de atenção, já que os desastres e os perigos produzem enorme traumas nas populações, além das diferentes percepções subjetivas quando da probabilidade de suas ocorrências.

Daí a necessidade de fazer um contraponto entre os conceitos de vulneração e vulnerabilidade, destacando a fragilidade como uma condição inerente à vida humana, elevada hoje à condição de vida nua. Definida, inicialmente, por Aristóteles, no contexto do debate político, através dos conceitos de *Zoé* e *Bios*, o conceito de vida nua é atualizada por Agamben e Foucault na contemporaneidade, “como vida sem valor”, renovando uma grande discussão sobre o valor da vida boa no âmbito da modernidade e, propriamente, da contemporaneidade.

Foucault dirá que a politização de *Zoé*, de acordo com as determinações da racionalidade industrial, marca o advento da sociabilidade moderna e sua vida natural passa a estar sobre o controle do biopoder. Esta transformação cultural radical não somente insere a vida nua no centro das estratégias políticas da civilização ocidental como funda uma nova ordem, na qual a vida se configura como um objeto de extração da mais-valia, através da disciplina centrada no corpo individual, que se torna maleável e eficiente em sua função de produção.

No século XX e XXI, o poder sobre a vida adquire novos matizes na medida em que este poder, pouco a pouco, já não é mais gerido predomi-

nantemente pelo Estado, mas transferido à esfera privada que controla as biossociabilidades dos indivíduos de acordo com os critérios determinantes de saúde.

É perfeitamente correto dizer que o risco é um termo difícil de entender, já que denota vários significados e contextos multidimensionais. Pode-se falar dos riscos naturais, das ameaças de irrupção da natureza, mas também dos riscos tecnológicos, derivados de uma ação inadequada sobre a natureza da técnica, assim como dos riscos sociais, que se caracterizam por cenários econômicos adversos, vulnerando a vida social dos indivíduos e criando uma brecha enorme entre as categorias sociais pressionadas por necessidades básicas e necessidades artificiais criadas por um mercado demencial. Também se pode falar de riscos como experiência objetiva de perda, interpretada a partir de uma percepção subjetiva de vulneração.

Com base nestas considerações, e visando reduzir a incerteza no trato do tema em discussão, surge a necessidade de uma definição mais adequada dos parâmetros da questão do risco. Para tanto, podemos pontuar perguntas que podemos fazer: Ante a questão do risco, que estratégias de prevenção e assistência podem ser dadas às pessoas em situação de risco e de extrema fragilidade? No caso, ao autor pretende oferecer uma visão interdisciplinar, que visa construir um diálogo transversal da filosofia com outras ciências do conhecimento, destacando o aspecto da condição existencial humana. Para tanto, os modelos de poder estabelecido por Foucault — biopolítica y soberania — se revestem de grande importância para mensurar o grau de vulneração que a prática do biopoder assume na sociedade atual. Além do mais, a atualização da noção de “vida nua”, destacada por Aristóteles, e metamorfoseada hoje em dia como “vida sem valor”, permite uma avaliação objetiva e subjetiva sobre o grau de vulneração provocada pela intervenção da tecnologia e da política na ação social do homem na sociedade ocidental contemporânea.

Objetivos da investigação

Os assuntos colocados em destaque podem ser investigados em várias perspectivas. A opção, porém, que norteia esta investigação opta por uma visão macro, na medida em que divisa um questionamento que se matiza da seguinte maneira: o que representa o risco natural e os riscos derivados da manipulação tecnológica da natureza pelo homem na sociedade atual, diante da vulneração das situações vivenciadas de perdas objetivas e do bem-estar social das pessoas? Neste aspecto, o autor indaga se é possível construir estratégias de enfrentamento que permitam reduzir as ameaças desses riscos? E se possível que tipos de estratégias devem ser construídos? Por outro lado, o risco é uma condição inerente à sociedade contemporânea? Estaria o homem do século XXI propenso a experimentar um desenvolvimento ancorado na incerteza e na vulneração dos acordos sociais, onde a segurança se daria somente de modo provisional ou através dos esquemas de uma racionalidade baseada na orgia do mercado e das necessidades incongruentes das pessoas?

A partir dessa orientação, o autor propõe duas hipóteses que podem guiá-lo nesta linha de raciocínio:

1. A questão do risco como consequência das ações do biopoder e de suas estratégias de vulneração da vida humana e social não constituem um problema exclusivamente tecnológico ou científico, senão um problema político-moral e ético.
2. A massificação do processo educativo de carácter formal e instrumental tem um grande impacto na formação de uma mentalidade oportunista e individualista que, por um lado, fortalece o biopoder e, por outro, impede a formação de uma mudança de mentalidade capaz de gerar um espírito crítico e criar uma perspectiva renovada para valorar a vida e o estado de bem-estar social.

Este questionamento, sem dúvida, é um problema difícil que se apresenta à inteligência humana e requer respostas adequadas no contexto atual, do contrário, a inércia e a atitude antiética podem permitir a transferência de responsabilidade às gerações futuras, provocando nelas danos irreparáveis.

É dentro dessa delimitação teórico-conceitual, onde se destaca o diálogo transversal entre filosofia, biopolítica e biodireito, que se pretende enfocar a questão do risco na contemporaneidade, analisando o problema da vulneração humana diante de ameaças coletivas e danos pessoais e subjetivos provocados por ações sociais e individuais, que se manifestam pelo uso inadequado da técnica e pela tomada de decisões imprudentes, negligentes ou imperitas no contexto da sociedade atual. E que, apesar de se fazerem presente ao longo dos sucessivos períodos históricos, assiste-se hoje a ocorrência de eventos devastadores construídos socialmente, cujos efeitos têm uma forte impregnação destrutiva na vida social e emocional das pessoas.

Diante deste posicionamento que acabamos de explicitar, a presente investigação se baseia em duas hipóteses e pretende alcançar dois objetivos, um de carácter geral e outro instrumental. Do ponto de vista da primeira hipótese, a questão do risco como consequência das ações do biopoder e suas estratégias de vulneração da vida humana e social não é um problema expressivamente tecnológico ou científico, senão um problema político-moral e ético. À essa hipótese, de valoração geral, destaca-se o problema da globalização do capitalismo internacional, com sua sepa adaptativa do neoliberalismo, que tem produzido na sociedade contemporânea uma crise moral e ética sem precedência, com prejuízos impressionantes na vulneração da vida social e humana dos indivíduos, visíveis em todos os países do mundo: comprometimento do meio ambiente, crescimento inin-

terrupto da fome, pobreza, alfabetização, miséria, violência, enriquecimento ilícito, assassinatos, doenças mentais e infecciosas etc., o que comprova o fracasso do estilo de vida das sociedades atuais e, sobretudo, da falência moral do poder político e econômico.

Por outro lado, do ponto de vista da segunda hipótese, a massificação do processo educacional de carácter formal e instrumental tem forte impacto na formação de uma mentalidade oportunista e individualizada que, por um lado, revigora os quadros de fortalecimento do biopoder e, por outro, impede a formação de uma mudança de mentalidade capaz de gerar um espírito crítico e criar uma perspectiva renovada de valoração da vida e do estado de bem-estar social.

Metodologia empregada e estrutura da tese

Para atingir os objetivos mencionados, esta tese se divide em seis capítulos, orientados cada um deles com uma metodologia de análise focada em aspectos diferentes, mas alinhados por uma conexão de organização analítica conjuntiva.

O primeiro capítulo trata de contextualizar as diversas teorias sobre a questão do risco e suas ramificações no processo de vulneração. O segundo capítulo aborda a genealogia dos riscos na sociedade industrial. O terceiro capítulo destaca o risco na organização psicossocioambiental e sua incidência sobre a vida relacional e psíquica do sujeito contemporâneo. O quarto capítulo aborda as concepções filosóficas e jurídicas sobre a vida nua. O quinto capítulo aborda a questão da consistência do sujeito na diferenciação entre vida e existência. E o sexto capítulo trata da dimensão estética da ética do cuidado. Por fim, vem a conclusão que tenta aproximar todas as abordagens dentro de uma configuração conjuntiva, sob o anelo de um processo educacional renovado e libertador, cumprindo-se, assim, o objetivo de análise geral e instrumental da tese.

Em termos gerais, o processo de investigação não deve ser encarado como uma tentativa de soluções para problemas dinâmicos e complexos, mas sim como uma referência para gerar novas reflexões sobre aspectos críticos de um tema de tanta atualidade. A intenção é contribuir para colocar em pauta de discussão os diversos aspectos que foram tratados e contribuir para a criação de um espaço potencial de reflexão filosófica, preocupada com o cotidiano da existência, suscitando, assim, o interesse contínuo pelo processo de construção de um novo *savoir-faire* e por uma ramificação educativa capaz de preparar as novas gerações para assumirem um comportamento maleável, enérgico e inteligente.

Do ponto de vista metodológico, a delimitação de autonomia da investigação leva, em primeiro plano, a uma combinação de dois procedimentos: a) O procedimento exploratório-descritivo e o b) O procedimento hipotético-dedutivo. Ambos visaram o aperfeiçoamento de conceitos e proporcionaram a estimulação de ideias, cuja preocupação foi definir melhormente o procedimento de verticalização do tema e favorecer a abordagem transversal com outras áreas de conhecimento, o que proporcionou a construção de um corpo teórico-conceitual que, não somente serviu de orientação para a clareza e compreensão dos questionamentos colocados, como serviu para a integração dos dados investigados em um conjunto racional de ideias para dar sentido ao conteúdo do próprio trabalho.

CAPÍTULO 1

AS TEORIAS SOBRE A QUESTÃO DO RISCO

La verdadera filosofía debe ser puramente immanente (rein immanent), es decir, tanto su tema como su límite ha de ser el mundo. Filosofía de la redención.

Philipp Mainländer

1.1. O que seria de fato risco?

É inteiramente correto afirmar que a palavra risco é um termo de difícil apreensão, já que denota sentidos variados e contextos pluridimensionais. Poder-se-ia falar de riscos naturais, de ameaças de irrupção da própria natureza, mas também de riscos tecnológicos derivados de uma ação inadequada da técnica sobre a natureza, bem como dos “riscos sociais”, caracterizados por situações econômicas adversas, que vulneram a vida social e criam um enorme fosso entre as categorias de indivíduos pressionados por necessidades básicas fundamentais e por necessidades artificiais criadas por um mercado insano. Pode-se falar ainda de risco como uma vivência de perdas objetivas, mas interpretadas a partir de uma percepção subjetiva de vulneração.

Considerando a amplitude terminológica da palavra risco e suas variações de sentido, urge delimitar um foco de investigação que possa viabilizar uma abordagem transversal da filosofia com a biopolítica e o biodireito, alen-

tando a preocupação com a ética do cuidado. Tem-se consciência das dificuldades teóricas que esse tipo de abordagem pressupõe, uma vez que a literatura nacional e internacional sobre o tema é, ainda, fragmentária e escassa, com baixa impregnação discursiva no tocante à filosofia prática e às questões suscitadas no campo jurídico. Mesmo, assim, acredita-se que o tema é bastante instigante e desafiador, com certa importância para uma abordagem ainda pouco explorada na literatura da filosofia e do direito.

A partir destas considerações de base, torna-se possível ir debulhando uma série de ideias sobre a natureza do risco e o que ele pode representar, nos seus mais diversos matizes, para a vida humana na sociedade contemporânea ocidental avançada.

Neste sentido, o enfrentamento teórico que subsidia esta abordagem sobre o risco exige uma demarcação conceitual e um delineamento do problema analisado. De fato, a palavra risco é um substantivo de forte carga polissêmica e surge em vários domínios diferentes como uma tentativa de identificar ações, atos, decisões ou ameaças que assumem para a pessoa perigo iminente. Assim, a palavra risco tanto pode ser aplicada de forma gramatical, buscando designar uma função na frase, como pode ser utilizada para designar “aquilo” que se põe como perigo e ameaça iminente à vida humana e social.

1.2. A digressão conceitual e compreensiva de autores diversos

Em outro sentido, por exemplo, segundo a digressão etimológica apontada por Bernstein¹, a palavra risco é derivada do vocábulo “riscare”, que significa ousar. Assim, risco seria uma opção e não um destino. Contudo, é preciso ponderar que a avaliação de risco não é tarefa fácil, conside-

1 BERNSTEIN, Peter L. *Desafio dos deuses - a fascinante história do risco*. Rio de Janeiro (RJ): Campus, 1997.

rando o fato de que o conceito de risco se associa a inúmeras possibilidades e ao encadeamento entre um fato de risco e um dano geralmente não explicado.

É no contexto desse debate que se amplia a discussão sobre o risco que vai desde a definição de sociedade do risco pelo sociólogo Ulrich Beck até a tentativa de conceituação de risco realizada por Niklas Luhmann e Anthony Giddens. Os argumentos centrais dessa polêmica podem ser identificados através de alguns argumentos centrais destacados por esses autores.

Com a publicação de sua obra *Sociedade do Risco: rumo a uma outra modernidade*, Beck vai defender a ideia de que o processo de industrialização, caracterizado pela produção e distribuição de bens, foi fortemente desviado de sua proposta original, uma vez que a distribuição dos riscos se tornou, decisivamente, incongruente com a visão de “bem-estar” protagonizado pela primeira modernidade. Neste sentido, diz ele:

"Mientras en la sociedad industrial la "lógica" de la producción de riqueza domina a la "lógica" de la producción de riesgos, en la sociedad del riesgo esta relación se invierte. (...) Las fuerzas productivas pierden su inocencia en el reflejo de los procesos de modernización. La codicia por el poder del "progreso" técnico-científico aparece cada vez más eclipsada por la producción de riesgos"².

O argumento central de Beck é que com o desenvolvimento da ciência e da técnica não haveria mais a possibilidade operacional de controle ou prevenção dos riscos, uma vez que tanto uma quanto a outra tenderiam a contribuir com suas práticas para a criação e geração de consequências nefastas para a saúde humana e para o meio ambiente, identificadas nos riscos ecológicos, químicos, nucleares e genéticos e, mais recentemente, pelos riscos econômicos e do terrorismo. Para Beck, este conjunto de riscos

² BECK, Ulrich. *La Sociedad del Riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 2006, p. 34.

tenderia a gerar uma nova ordem global que, impulsionada pelo capitalismo, repercutiria de forma desastrosa na vida da sociedade e nas vidas pessoais.

No bojo dessa orientação, mais uma vez, pondera Beck:

“Estos ejemplos ponen de manifiesto dos cosas: primero, que los riesgos de modernización se presentan de una manera universal que es al mismo tiempo específica e inespecífica localmente; y, segundo, cuán incalculables e imprescindibles son los intrincados caminos de su efecto nocivo. (...) Pero las conjeturas de causalidad se sustraen (lo sabemos como muy tarde desde Hume) a toda percepción. Son teorías. (...) Tras todas las objetivaciones aparece más tarde o temprano la cuestión de la aceptación y por tanto una vieja cuestión nueva: ¿Cómo queremos vivir? ¿Qué es lo humano en el ser humano y lo natural en la naturaleza que hay que conservar?. (...) Las constataciones del riesgo son la figura en que la ética (y por lo tanto también la filosofía, la cultura, la política) resucita a los centros de la modernización, en la economía, en las ciencias naturales, en las disciplinas técnicas”³.

De maneira geral, pode-se reunir em nove tópicos às teses centrais do autor, conforme a interpretação de Brüseke:

“A sociedade industrial torna-se uma sociedade cada vez mais saturada, contudo repleta de imponderações e efeitos não-intencionados. Existem riscos individuais e riscos globais. Riscos individuais sempre existiram, mas distinguem-se de forma radical dos riscos que a modernidade traz consigo. O mundo encontra-se hoje em uma disposição de perigo que se expressa de forma exemplar na ameaça nuclear. A disposição de perigo atinge potencialmente todo o mundo. O risco é global. A distribuição dos riscos é desigual. O risco que a civilização corre não possui evidência; surge aí a necessidade da reflexão científica sobre a modernização. A sociedade industrial entrou numa fase de modernização reflexiva, na qual se tornou tema para si mesma. Existe uma distinção entre a cientificidade re-

³ *Ibidem.*

flexiva e a cientificidade simples. A primeira é a cientificidade voltada a si mesma. O conceito da modernização reflexiva abrange tanto a modernização refletida, não só por movimentos sociais críticos da sociedade industrial-capitalista, mas também da modernização da própria modernização. A invisibilidade imediata dos riscos da modernização coloca os cientistas e os políticos numa posição-chave, como intérpretes do perigo. Por meio deles um risco pode sofrer minimização ou dramatização; o risco é aberto para processos sociais de sua definição. Os riscos relativizam as posições de classe. Ricos e pobres, empresários e assalariados sofrem ou podem sofrer, por exemplo, as consequências da poluição. Os riscos produzem também novas desigualdades internacionais. Elas são novas porque não correspondem necessariamente a dicotomias antigas entre metrópole e periferia”⁴.

Apesar do livro de Beck ter alcançado grande notoriedade na Alemanha e em outros países, inclusive no Brasil, com a publicação da coletânea *Modernização Reflexiva* (1994), que não somente veicula trabalhos de Beck como também de Anthony Giddens e Scott Lash, o discurso de Beck, em sua famosa obra “sociedade de risco”, concentra-se em circunstâncias históricas e teóricas que nos convidam hoje a ponderar as reflexões levantadas por Luhmann e Giddens.

Considerando que o conceito de risco evoca nos dias de hoje um contexto discursivo de ilimitada variedade de fenômenos e processos que alertam para consequências presentes e futuras negativas, é por demais oportuno levar em consideração algumas ideias novas dispostas em vários trabalhos científicos que se seguiram à publicação de Beck e que se debruçaram largamente sobre a qualidade do conceito de risco. Dentre elas, podemos referenciar as ideias de autores como Luhmann e Giddens.

⁴ BRÜSEKE, Franz Josef. “Risco e Contingência”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Online version, vol. 22, n. 63, São Paulo, Feb. 2007.

Niklas Luhmann, em sua obra *A sociologia do Risco*, propôs uma abordagem sistemática no campo da sociologia sobre o problema do risco, conseguindo oferecer uma crítica de fundo ao conceito de risco de Beck sob a acusação de que ele apenas houvera desenvolvido um conceito teórico sem nenhum respaldo empírico, preso ao limite da fascinação pelo horripilante. A esse respeito diz Luhmann:

“Como as outras disciplinas também a sociologia parece partir do pressuposto que os danos são danosos, que desvantagens devem preferencialmente ser evitadas e que isto vale ainda mais para danos que podem assumir extensões catastróficas. (...) Todavia não alcançamos com isso um conceito teórico e a pesquisa fica no estado da fascinação pelo horrível”⁵.

O que, de fato, Luhmann coloca como contraponto às ideias de Beck é que a noção de sociedade de risco, apontada pelo sociólogo alemão, subsiste na sociedade moderna como o domínio de efeitos colaterais desenvolvidos pela inconexão operacional dos diversos subsistemas da própria sociedade moderna, cujo ponto fulcral se reduz ao déficit estrutural de racionalidade, que embota a visão global dos problemas carregados pela expansão incontrolada de riscos e perigos. Nesse sentido, Luhmann busca estabelecer uma distinção operacional entre risco e perigo. Para tanto, ele se refere ao risco quando os danos ou perdas resultam da própria decisão dos indivíduos ou de agentes públicos e fala de perigo quando os danos ou perdas são provocados por causas relacionadas à falta de medidas preventivas ou de controle, apesar de haver uma íntima ligação entre ambos.

O que, de fato, Luhmann coloca como contraponto às ideias de Beck é que a noção de sociedade de risco, apontada pelo sociólogo alemão, subsiste na sociedade moderna como o domínio de efeitos colaterais desenvol-

⁵ LUHMANN, Niklas. *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Editora Vega, Coleção Passagens, 1992, p. 140.

vidos pela incoerência operacional dos diversos subsistemas da própria sociedade moderna, cujo ponto fulcral se reduz ao déficit estrutural de racionalidade, que embota a visão global dos problemas carregados pela expansão incontrolada de riscos e perigos. Nesse sentido, Luhmann busca estabelecer uma distinção operacional entre risco e perigo. Para tanto, ele se refere ao risco quando os danos ou perdas resultam da própria decisão dos indivíduos ou de agentes públicos e fala de perigo quando os danos ou perdas são provocados por causas relacionadas à falta de medidas preventivas ou de controle, apesar de haver uma íntima ligação entre ambos.

Mas, a mais consistente contribuição de Luhmann é quando ele introduz nesse debate a questão da “contingência”, apesar do conceito já ter sido trabalhado por Richard Rorty⁶, em 1989, em contextos literários e filosóficos, com destaque na relação entre “contingência e ironia”. Assim, Luhmann renova o debate acerca do problema e cria uma nova sensibilidade teórica para acontecimentos surpreendentemente imprevisíveis que se caracterizam pela distinção entre um dano hipotético decorrente de ações conscientes e um dano hipotético provocado pela natureza, por ações de outrem ou de causas derivadas da falta ou negligência do controle.

Mas, o que de fato significa, mais especificamente para Luhmann, o conceito de contingência? A esse respeito, diz Brüseke:

“O conceito é usado na filosofia desde Aristóteles e na teologia por Tomás de Aquino (endechomenon, gr.; contingens, lat.) e, mais recentemente, na sociologia, nas obras de Talcott Parsons e do já citado Niklas Luhmann. A contingência denomina algo que não é necessário, nem impossível e, dessa forma, diz respeito à abertura fundamental da experiência humana no âmbito social. O conceito de contingência também se estende à percepção do mundo que depende de distinções (entre aquilo que está dentro do sistema e aquilo que está no ambiente); essas distinções podem

⁶ RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença. 1992.

ser feitas desta ou daquela maneira, são então 'contingentes'. A necessidade da redução de complexidade deriva-se dessa abertura fundamental do agir e perceber humano. Sistemas sociais têm a função de reduzir a complexidade e controlar a contingência, possibilitando assim um agir direcionado e com sentido por parte do ator social”⁷

Ora, o entendimento de Luhmann, na apreciação de Brüseke, parece sugerir um problema de bipolaridade operacional, na medida em que ele depura o conceito ao afirmar que “Tudo é contingente que nem é necessário, nem impossível”⁸. Ao comentar esta afirmação, Brüseke vai dizer que a definição de Luhmann sobre “contingência” é “o resultado de uma dupla negação, primeiro da necessidade e, segundo, da impossibilidade. Uma lógica bipolar, baseada no “ser” ou “não-ser”⁹, o que implica num problema performativo de comunicação, o que exige a utilização de um terceiro elemento capaz de permitir a captação de uma mensagem que possa ser traduzida como efetividade. Luhmann percebe a dicotomia estabelecida na depuração do conceito de “contingência” e indaga com perspicácia: “Existe de todo uma teoria que pode manusear o conceito de contingência?”¹⁰. Na tentativa de responder a esta pergunta, ele lança mão do termo de “indefinição”, o que permitiria uma abertura no processo de informação sobre o agir ou a omissão.

Mas uma vez Brüseke, na linha de raciocínio do próprio Luhmann, alega que para clarificar a sua resposta dada a esta imprecisão conceitual do termo “contingência”, ele se ampara nos conceitos de observação de primeira e segunda ordem. Para tanto, comenta Brüseke:

“Observações simples, chamadas de primeira ordem, usam diferenciações, mas ainda não geram, para o observador, a contingência. Somente

⁷ BRÜSEKE, Franz Josef. “Risco e Contingência”. *Op. cit.* p. 72.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

as de segunda ordem, que são observações de observações, podem ver a contingência. Estas reduzem o campo da observação: exclusivamente o observar está sendo observado. Tal procedimento significa, de um lado, uma redução de complexidade, mas abre, de outro, a possibilidade de um aumento de complexidade no campo da observação da observação. Eu posso perguntar por que um observador observa exatamente esta e não uma outra coisa. Assim, a observação observada torna-se contingente, pois ela é o que é, mas poderia ser uma outra. Através da observação do observador abre-se a possibilidade de aplicar também a consciência da contingência com intenção terapêutica ou sociológica. Quando um observador não vê algo que é evidente, isto fica para ele na latência. A sua observação atribui a ele, ao observador de primeira ordem, a incapacidade de ver o que ele não pode ver”¹¹.

Na verdade, o que se pode extrair de proveitoso dessa argumentação sobre a contingência é que, devido a condição de complexidade cada vez maior dos sistemas sociais contemporâneos, a diferenciação entre risco e contingência aumenta as opções por parte dos atores sociais nas ações e experiências de prevenção e controle e, propriamente, da crescente consciência da contingência, na medida em que o discurso sobre o risco é também uma maneira de comunicar e informar sobre eventos contingentes. O que se percebe, de fato, é que o risco e a contingência são avaliados como categorias hipotéticas que podem ser comunicadas como realidades positivas ou negativas, dependendo da inclinação compreensiva dos atores sociais, que vivenciam as “contingências positivas” como mérito de suas ações restauradoras, ou as “contingências negativas” como culpa por omissões não responsabilizáveis.

Porém, em termos operacionais, pode-se extrair duas concepções de risco que permeiam a literatura atual sobre o tema: uma de “risco” *stricto sensu*, que se identifica com a definição de Luhmann, ou seja, “quando um ator sabe das consequências do seu agir e procede na consciência tanto do

¹¹ *Ibidem*.

possível sucesso da sua ação como de possíveis danos”¹². E outra de “risco” lato sensu, que se identifica com o conceito de perigo, que amplia o espectro dos fenômenos, englobando eventos naturais (terremotos, guerra nuclear, epidemias, desertificações, etc.) e eventos danosos para a vida humana, produzidos por ações individuais ou coletivas não-intencionais, com forte impacto na vida social.

Anthony Giddens, por sua vez, vai considerar o risco na contemporaneidade como uma consequência da existência de um lado sombrio da modernidade, perfilado pela preocupação com os limites do uso da racionalidade científica, por um lado, e dos danos ambientais produzidos pelas práticas exacerbadas advindas da revolução industrial, por outro, e todas ignoradas nas análises de Marx, Durkheim e Weber. Salientando o desprezo desses autores por essa realidade ameaçadora, em função de um idealismo congênito no pensamento ocidental continental, Giddens assevera:

“Tanto Marx como Durkheim viam a era moderna como uma era turbulenta. Mas ambos acreditavam que as possibilidades benéficas abertas pela era moderna superavam suas características negativas. Marx via a luta de classes como fonte de dissidências fundamentais na ordem capitalista, mas vislumbrava ao mesmo tempo a emergência de um sistema social mais humano. Durkheim acreditava que a expansão ulterior do industrialismo estabelecia uma vida social harmoniosa e gratificante, integrada através de uma combinação da divisão do trabalho e do individualismo moral. Max Weber era o mais pessimista entre os três patriarcas fundadores, vendo o mundo moderno como um mundo paradoxal onde o progresso material era obtido apenas à custa de uma expansão da burocracia que esmagava a criatividade e a autonomia individuais. Ainda, assim, nem mesmo ele antecipou plenamente o quão extensivo viria a ser o lado mais sombrio da modernidade¹³.

¹² *Ibidem*.

¹³ GIDDENS, Antony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1990, p. 16.

E, mais adiante, prossegue:

“Para dar um exemplo, todos os três autores viram que o trabalho industrial moderno tinha consequências degradantes, submetendo muitos seres humanos à disciplina de um labor maçante, repetitivo. Mas não se chegou a prever que o desenvolvimento das ‘forças de produção’ teria um potencial destrutivo de larga escala em relação ao meio ambiente material. Preocupações ecológicas nunca tiveram muito espaço nas tradições de pensamento incorporadas na Sociologia, e não é surpreendente que os sociólogos hoje encontrem dificuldade em desenvolver uma avaliação sistemática delas¹⁴.

Mas, a contribuição mais significativa de Giddens consiste no fato de oferecer uma caracterização dos tipos de riscos:

- a) O primeiro tipo é caracterizado pelo aspecto da globalização, cuja referência se faz pela intensidade do mesmo (o risco de uma guerra nuclear que poria fim a nossa sobrevivência).
- b) O segundo tipo, ainda, identificado a essa mesma globalização, é particularizado em termos “da expansão da quantidade de eventos contingentes que afetam a todos”¹⁵, que compreende as rápidas mudanças globais na flexibilização das relações de trabalho, saturadas pelo incremento acelerado da tecnologia, competitividade na oferta de bens de consumo, redução de lucratividade do sistema produtivo e a conseqüente diminuição da oferta de mão-de-obra qualificada.
- c) O terceiro tipo diz respeito aos riscos provenientes da socialização da natureza, ou seja, a forma pela qual o homem manipula a natureza (o caráter transgênico dos alimentos que podem trazer riscos degenerativos para a saúde humana).

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ *Ibidem*.

- d) O quarto tipo está associado aos mercados de investimento financeiro que podem atingir a vida de milhões de pessoas.
- e) O quinto tipo está vinculado, ironicamente, à informação e ao conhecimento da existência de risco (o crescente desconhecimento das massas sobre as incertezas e o perigo decorrentes das pesquisas científicas).
- f) O sexto tipo estaria ligado à popularidade do risco, no sentido colocado por Giddens como “consciência bem distribuída do risco”¹⁶ representada pelo crescimento de um sentimento de “insensibilidade” coletiva diante do bombardeio de informações transmitidas sobre o caráter ameaçador das circunstâncias vivenciadas).
- g) E, por fim, o sétimo tipo associado “às limitações das práticas periciais”¹⁷ reveladas por aqueles que operam tais práticas (a contaminação por radiação, decorrente de acidentes em usinas atômicas, ou mesmo da produção de alimentos com excessivas doses de conservantes à disposição dos consumidores leigos, considerados pelas autoridades técnicas como riscos “aceitáveis”).

No fundo, a realidade social do risco apresentada por todos estes autores traz uma carga de vulneração massificadora, que compromete decisivamente os padrões de identidade pessoal da confiança mútua, deteriorando as possibilidades de convivência e instalando enormes dificuldades no estabelecimento dos elos de vinculação pessoal. Este é um fenômeno que chamamos de “Síndrome da Escassez Interiorizada” e que se caracteriza pela fuga de participação na construção de comunidades de destinos, onde os sujeitos experimentam a angústia existencial da nulificação da identidade

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

do eu, consigo mesmo, e com os outros, onde a vida humana sofre de um empobrecimento contínuo do sentimento de afetividade dentro de um espaço-tempo fugidio em que não há mais lugar para o “nós”.

É como diz Hannah Arendt em sua mais qualificada expressão: “A banalidade do mal”, na dinâmica de pensar como razão de vida”:

“Mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos de teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na terra (...). Olhos tão habituados às sombras, como os nossos, dificilmente conseguirão dizer se sua luz era luz de uma vela, ou um sol resplandecente (...)¹⁸.

1.3. A diferenciação entre vulnerabilidade e vulneração

Na opinião de Castiel¹⁹, o conceito de risco é tomado para identificar graus variados de vulnerabilidade no que diz respeito às alterações relacionadas à natureza, vida social ou subjetiva da pessoa, não havendo uniformidade no tratamento do problema, o que o conceito de risco é tomado para identificar graus variados de vulnerabilidade no que diz respeito às alterações relacionadas à natureza, à vida social ou subjetiva da pessoa, não havendo uniformidade no tratamento do problema, o que tem acarretado dificuldades para a abrangência do tema num único estudo, devido ao número de variáveis nele implícitas. Além da complicada situação do tema ser pouco explorado e discutido no campo do biodireito na literatura científica em países latino-americanos e, especialmente, no Brasil, cuja área de conhecimento é, ainda, periférica.

¹⁸ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008, p. 6.

¹⁹ CASTIEL, Luis David. *A medida do possível... saúde, risco e tecnobiociências*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

Apesar dessa limitação, a questão dessa temática vem sendo objeto de discussão dentro das políticas públicas de saúde mental e no campo das recomendações deontológicas do uso de procedimentos técnicos que implicados em ações de proteção da coletividade diante de “altos riscos”. Mas, isso se restringe a ações tangencialmente localizadas, sem encarar a questão do ponto de vista sistêmico, com políticas bem planejadas, capazes de encaminhar um programa de prevenção e contenção de ameaças e de danos possíveis nos ecossistemas natural e social, na atualidade. Especialmente no que tange aos países periféricos, onde as precauções de proteção são ainda embrionárias, visíveis nos discursos ideológicos, mas dotados de pouca eficácia.

Com base nessas considerações, tanto a indefinição quanto a redução no trato do tema constatado apontam para a necessidade de uma definição mais apropriada dos parâmetros da questão “risco”, visando estabelecer procedimentos e estratégias que previnam e cuidem de pessoas em situação de extrema fragilidade. Daí a necessidade de se abordar a temática a partir de uma visão interdisciplinar, buscando construir um diálogo transversal entre a filosofia, a biopolítica e o direito numa perspectiva fenomenológico-existencial.

O empreendimento temático é justificado na medida em que o termo “risco” surge como discussão num tipo de sociedade que cada vez mais negligencia a seguridade e abandona as pessoas à necessidade, à temporalidade e à incerteza de uma existência humana reiteradamente ameaçada em seu desenvolvimento e em sua continuidade.

Em concreto, a reflexão sobre a influência dos riscos naturais e sociais sobre o ser humano e sobre a continuidade da sociedade serve para gerar novas ideias e sugerir novas estratégias para lidar com os riscos na sociedade contemporânea na efetiva compreensão transversal já apontada. Por

isso, a visão de uma “ética do cuidado” deve ser posta em relevo na medida em que a orientação teórica utilizada aqui se vincula à visão de “cuidado” no sentido que lhe empresta Heidegger, por um lado, e da “ética do cuidado de si” como enunciada por Foucault, de outro lado, afastando-se, portanto, ambas da noção do “taking of cure”, surgido nos meados dos anos 70, nos Estados Unidos da América, e caracterizada por uma orientação personalíssima do “cuidar”, que leva em consideração a relação. A visão ética de Heidegger está fortemente fundamentada no conceito da experiência da facticidade, condição existencial de todo ser humano, lançado como “ser-aí no mundo” (Dasein), única possibilidade de ser, tomada e ampliada por Foucault para quem o “cuidar de si” é um ato de liberdade, que se realiza na autonomia da relação.

O tema, devido ao seu caráter globalizante, exige um olhar multifacetado na medida em que a questão dos riscos e das ameaças ao meio ambiente natural e humano implica em uma reflexão de ordem coletiva, onde os sujeitos se acham nivelados num plano de dificuldades e restrições comuns, exigindo, portanto, decisões e estratégias de enfrentamento em nível global. Daí a ética heideggeriana e foucaultiana serem mais compatíveis com a questão dos riscos e da vulneração da vida humana na sociedade atual.

Neste contexto, ao se colocar a questão da vulneração como uma dimensão importante da subjetividade humana, abre-se a perspectiva de integração dos fatores psicossociais na abordagem da vulneração subjetiva, convertida agora em objeto de atenção, além das diferentes percepções subjetivas quando da probabilidade de suas ocorrências. E que, apesar de se fazer presente ao longo dos sucessivos períodos históricos, assiste-se hoje a ocorrência de eventos devastadores construídos socialmente, cujos efeitos têm uma forte impregnação destrutiva na vida social e emocional das pessoas. E aqui há lugar para se fazer um contraponto entre os termos vulnerabilidade e vulneração.

Segundo Schramm:

“A aceitação quase universal do termo vulnerabilidade dos éticos e bioéticos parece indicar que o sentido do conceito de vulnerabilidade é algo obvio, o que – de fato – não é. O certo é que a vulnerabilidade é uma categoria *sui generis* que se pode aplicar a qualquer ser vivo que, como tal, pode ser ‘ferido’ (segundo o significado da palavra latina ‘*vulnus*’), mas que não o será necessariamente. Isto é, a mera potencialidade inscrita no termo vulnerabilidade logicamente não pode ser confundida com o que chamamos de ‘vulneração’, segundo uma distinção já estabelecida por Aristóteles entre Potencia e Ato²⁰.

Buscando superar a visão teórica acerca do movimento e do mobilismo do ser suscitado por Heráclito e Parmênides, respectivamente, Aristóteles, segundo Kelman, formula sua perspectiva atrelada à compreensão da realidade sensível quando postula que:

“a existência concreta do ser deve ser garantida, mas sem que se negue o movimento encontrado na natureza. Deste modo, a distinção com relação ao ser é realizada: o ser é o que existe em ato e, também, o que existe em potência – isto é, o que pode vir a ser em ato. O ser pode, pois, possuir determinadas características em um momento e outras características diversas em um momento diferente. Ademais, pode ser dito de vários modos: pode-se dizer o ser através das categorias, através do ato e potência, pela verdade e falsidade e, também, pelas quatro causas”²¹.

Na verdade, Aristóteles, apesar de não ser materialista, reconhece o mundo da experiência como o único em que vivemos. Portanto, sustenta que o que ultrapassa a nossa experiência não serve para o ser humano. As razões que sustentam essa ideia repousam nos campos do conhecimento que investigam a realidade, nominados por ele de lógica, física, política,

²⁰ SCHRAMM, Firmin Roland. “A saúde é um direito ou um dever? Autocrítica da saúde pública”. *Revista Brasileira de Bioética*. 2006, pp. 187-200.

²¹ KELMAN, Mario. “La Nuda Vida y el Poder Soberano – Agambén”. Disponível em <http://www.psicoanalisis.yciencia.unr.edu.ar/?p=881> (Consultado em 26/04/2013).

economia, psicologia, metafísica, meteorologia, retórica e ética, rejeitando, assim, a visão platônica sobre o mundo das ideias ou das formas ideais. E por acreditar que uma coisa é o que é devido a sua forma, ele vai explicar a coisa pela compreensão da forma e que esta é causa de algo ser aquilo que é. Nessa conjectura, Aristóteles propõe em sua *Metafísica*²² a existência de quatro causas diferentes e complementares: A Causa Formal (essência daquilo que é coisa). A Causa Material (matéria na qual o objeto consiste). A Causa Eficiente (aquilo que torna possível a mudança ou o movimento da coisa). A Causa Final (razão da coisa existir).

Por outro lado, Kottow acrescenta:

"A vulnerabilidade é condição universal de ameaça, não existindo a dicotomia vulnerável – não vulnerável; não é um estado de dano e sim de fragilidade. Se alguém deixa de ser vulnerável é porque se tornou vulnerado²³.

De modo que os riscos não se referem a danos que já aconteceram, mas os que potencializam ameaças de destruição. Na realidade, o discurso sobre o risco tem início com a perda da confiança na segurança e deixa de ser importante quando o dano ocorre efetivamente. Portanto, o conceito de risco pode ser entendido como um estado intermediário entre segurança e destruição, o que motiva a percepção de que, diante de graves ameaças destrutivas, é preciso mobilizar estratégias de pensamento e ação. Este entendimento conduz a realçar a perspectiva de distinção — hoje inegavelmente relevante — entre as decisões dos agentes públicos sobre os riscos e aqueles que sofrem as consequências das decisões alheias.

²² ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

²³ KOTTOW, Miguel. "Vulnerabilidad y Protección". In: Tealdi JC, director. *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: Unesco/Red Latinoamericana y Del Caribe de Bioética/Universidad Nacional de Colombia; 2008. p. 340.

CAPÍTULO 2

A GENEALOGIA DOS RISCOS NA SOCIEDADE INDUSTRIAL

“O desafio da modernidade é viver sem ilusões, sem se tornar desiludido”.

Antônio Gramsci

2.1. As rupturas da modernidade e a percepção dos riscos

A Modernidade é um conceito filosófico e sociológico que pode ser definido como uma produção historicamente determinada pela ideologia burguesa ocidental. Do ponto de vista filosófico, a Modernidade implica na disseminação de uma racionalidade normativa autônoma, capaz de reorganizar o mundo social a partir de uma moral laica, uma ética individualista, uma política de mecanismos de regulação institucional, um *corpus* científico moldado pela ideologia do progresso técnico, capaz de gerar a liberação das necessidades humanas e o triunfo do Espírito. Por isso, segundo Alain Touraine, a Modernidade está implicada num projeto de reforma moral que se caracteriza por uma

“crescente diferenciação dos diversos setores da vida social: política, economia, vida familiar, religião, arte em particular, porque a racionalidade instrumental se exerce no interior de um tipo de atividade e exclui que qualquer um deles seja organizado do exterior, isto é, em função da sua integração em uma visão geral, da sua contribuição para a realização de um projeto societal, denominado *nolista* por Louis Dumont²⁴.

²⁴ TOURAINE, Louis Dumont. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 17.

Do ponto de vista sociológico, a modernidade representa a “secularização e o desencanto do mundo”, de que nos fala Weber, e tão bem definida por Vieira como

Processo de racionalização, diferenciação em diversas esferas (social, econômica, política, cultural etc.) que se tornam autônomas, embora dominadas pela racionalidade instrumental-cognitiva da ciência e da tecnologia²⁵.

Ainda de acordo com este autor,

“São marcos da modernidade a secularização, a ética protestante do trabalho, que influenciou o desenvolvimento do capitalismo, a burocratização do econômico e do político, levando à ameaça da ‘jaula de ferro’ da burocracia, a monetarização dos valores, predomínio da dominação ‘racional-legal’. A razão instrumental da ciência levou ao ‘desencantamento do mundo’, à sua ‘dessacralização’, pois agora a ciência, na explicação do mundo, substituiu a religião, antes preocupada, juntamente com a Filosofia, com o sentido da vida. A Modernidade ordenou o mundo, mas deixou-o sem sentido”²⁶.

Esta afirmação nos envia à compreensão de que a Modernidade, ao romper com a lógica da cultura tradicional ocidental, que buscava interpretar e explicar o mundo e a sociedade a partir de uma lógica religiosa e de doutrinas herdadas e não problematizadas, instaura a crença de uma mudança ontológica do modo de regulação da reprodução social baseada em uma transformação do sentido temporal da legitimidade. Mas, ao mesmo tempo, que produzia uma nova ordem na arquitetura do mundo, sob os auspícios de uma ideologia do poder econômico fortemente integrado à ideia de um esforço global de produção e de controle — e não conhecendo outra lei que a do mercado — criava igualmente as condições da desordem e do descontrole deste novo mundo, o que leva o próprio Weber, segundo Touraine,

²⁵ VIEIRA, Lizt. *Cidadania e Globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 34.

²⁶ *Ibidem*.

“a dramaticamente tomar consciência dos impasses de uma sociedade moderna encerrada na racionalidade instrumental, privada de sentido, e todavia constantemente posta em movimento pela ação carismática e, portanto, por essa ética da convicção (Gesinnung) que a modernidade procura eliminar em proveito da autoridade racional legal e da ética da responsabilidade (Verantwortung)”²⁷.

Esta crise do ideário da Modernidade vai tomar forma e se acentuar na primeira metade do século XX, com o advento dos conflitos internacionais que plasmaram os dois eventos mais catastróficos que a humanidade contemporânea já conheceu: a Primeira e a Segunda Guerra Mundiais, responsáveis pela dizimação de milhares de seres humanos.

O pós-guerra iria instaurar o sucedâneo de uma reconstrução do mundo Ocidental baseada fortemente na manipulação da técnica, no fortalecimento da engenharia bélica, no crescimento avassalador do conhecimento científico, na expansão do armamento químico, na manipulação da engenharia genética, no comprometimento do equilíbrio ecológico e do meio ambiente e, sobretudo, na globalização de uma sociedade mercantil transnacional inspirada por uma lógica do consumo que toma por base a perversão da cartografia dos desejos e a abundância das necessidades, geridas pública e privatisticamente pelos Estados e pelas empresas.

Mas, a Modernidade não representou um perigo em si mesmo desde o seu nascedouro. Pelo contrário, ela suscitou uma transformação historicamente positiva: a ruptura de uma sociedade mítica para uma sociedade essencialmente racional, na qual a razão não ordena apenas a atividade científica e técnica, mas o governo dos homens e, igualmente, a administração das coisas. A experiência histórica permitiu que o Ocidente vivesse e pensasse a modernidade como uma revolução. Neste sentido, a razão despreza

²⁷ TOURAINE, Louis Dumont. *Crítica da Modernidade*, op. cit., p. 36.

qualquer aquisição e recusa toda forma de organização social e política que não tivesse como fundamento uma demonstração de caráter científico. Na visão arguida de Bloom:

“O que distingue a filosofia do Iluminismo da que a precede é a sua intenção de estender a todos os homens o que havia sido propriedade de apenas alguns, a saber, uma existência conduzida em conformidade com a razão. Não foi o idealismo ou o otimismo que motivaram os pensadores na sua empreitada, mas uma nova ciência, um método e, aliada a eles, uma nova ciência política²⁸.”

Essa ideia de libertação racional pode ser traduzida como uma busca de um modelo “natural” de conhecimento científico da sociedade e da personalidade humana, sem a preocupação de que esse modelo fosse mecanicista, organicista, cibernético ou fundado sobre uma teoria geral dos sistemas. A convicção que amparava os “modernos” em seus movimentos de busca de conhecimento se inspirava na ideia secularizada de que, ignorando as fontes herméticas da cultura tradicional, os seres humanos se libertariam das desigualdades transmitidas, dos medos irracionais e da ignorância. Existe nessa convicção um forte apelo de utilidade social na medida em que une razão e natureza através de uma “verdade” que reconhece o nosso mundo como um único “mundo”, um cosmos assentado sobre si mesmo, reconhecendo a partir de si mesmo seu próprio centro de gravidade.

Esse apelo à natureza tem uma função notadamente crítica, antireligiosa, na medida em que busca atribuir ao bem e ao mal um fundamento que não passa por uma moral religiosa nem por uma explicação psicológica, mas somente social. A ideia de que a sociedade é a fonte de seus próprios valores e que o bem é medido pelo grau de utilidade na sociedade e o mal é o que impede, prejudicando ou pervertendo sua integração e efi-

²⁸ BLOOM, Allan. *A cultura inculta: Ensaio sobre o declínio da Cultura Geral*. 3ª edição. Portugal: Publicações Europa-América, 1987, p. 186.

cácia, constitui-se o enunciado essencial da ideologia clássica da Modernidade.

O afastamento desse jubiloso movimento de libertação e de conquista do indivíduo, agora protagonista de sua própria história e habitante de um mundo moldado por uma racionalidade secularizada, capaz de explicá-lo pela via de um método científico, dar-se com a crise da Modernidade, caracterizada pela decomposição da “razão objetiva” na “razão subjetiva”, na medida em que a visão racionalista do mundo e da sociedade se comprime em uma ação puramente técnica pela qual a racionalidade libertadora é amputada e colocada a serviço das necessidades, sejam elas vinculadas à ditadura da razão política ou à satisfação inconstante dos mercados ou às exigências incongruentes dos consumidores, que não mais se coadunam com a razão dos princípios de regulamentação da ordem social assim como da ordem natural. Essa inversão de perspectiva gera inevitavelmente angústia e a modernidade passa bruscamente a conviver com aquilo que os seguidores da Escola de Frankfurt – notadamente Adorno e Horkheimer - denominam de “O eclipse da razão”²⁹.

O esgotamento da Modernidade é inevitável, já que ela traz em seu bojo não a cristalização de uma nova ordem, mas a inquietação de um movimento marcado por uma destruição criadora na vertigem incessante de um “mal-estar” sempre renovado e presente. Por isso, para se realizar uma crítica construtiva da Modernidade, é preciso realizar uma crítica hipermoderna capaz de afastar a nostalgia de um passado que pode assumir para os incautos e apressados uma aparência perigosa.

²⁹. Obra publicada logo depois da Segunda Guerra Mundial questiona os princípios em nome dos quais foram perpetrados os sacrifícios da guerra. As reflexões contidas neste texto visam relacionar a racionalização técnica com certa desumanização no desenvolvimento da civilização Ocidental no pós-guerra, destacando o dilema concreto das perspectivas humanísticas face os problemas econômicos e sociais em nossa cultura industrial contemporânea.

2.2. A complexidade dos sistemas tecnológico e da globalização dos riscos e degradação

A segunda metade do século XX presenciou no cenário internacional a irrupção de períodos de crises, em que as pessoas passaram a ser surpreendidas por uma escala de acontecimentos que tiveram sua origem na intensa aplicação da técnica. A conjugação dessa escala de acontecimentos, com a complexidade dos sistemas tecnológicos, fez com que as catástrofes ocorressem numa frequência avassaladora.

Sem dúvida, estas catástrofes foram catalizadoras de mudanças tecnológicas, jurídicas e de decisões políticas que tentaram reduzir seus impactos na sociedade e na vida humana. Mas, mesmo com o desenvolvimento de certas estratégias de controle, outros tipos de riscos se mostraram possíveis no futuro. Mesmo considerando o fato de que as catástrofes ocorrem, os antigos desastres tinham um caráter espetacular e, por isso, eram tratados de modo disperso, imediatista, devido a sua natureza incomum. Os novos desastres têm outra natureza: são difusos, silenciosos, que aparecem quase invisíveis, dentro de uma cadeia de acontecimentos em longo prazo. Em geral, a causa, ou as causas, não se conjugam num único evento, é o resultado cumulativo de muitos fatores e de pequenas nuances.

Na verdade, os desastres clássicos apresentavam um caráter determinista, eram súbitos e localizados. Havia claramente uma relação de causalidade: causa e efeito estava relacionado. Os desastres ocorridos no final do século XX se apresentam com novas características: são pequenos desvios de uma cadeia básica de tragédias aparentemente normais. Neste sentido, os desastres contemporâneos trazem a marca da globalização e da degradação. Variam numa escala cronológica desde os isótopos radioativos dos meados dos anos 50 às variações climáticas dos anos 90.

Neste sentido, pondera Beck,

“En la modernidad avanzada, la producción social de riqueza va acompañada sistemáticamente por la producción social de riesgos. [...] Este cambio de la lógica del reparto de la riqueza en la sociedad de la carencia a la lógica del reparto de los riesgos en la modernidad desarrollada está vinculado históricamente a (al menos) dos condiciones. En primer lugar, este cambio se consume (como sabemos hoy) allí donde y en la medida en que mediante el nivel alcanzado por las fuerzas productivas humanas y tecnológicas y por las seguridades y regulaciones del Estado social se puede reducir objetivamente y excluir socialmente la miseria material auténtica. En segundo lugar, este cambio categorial depende al mismo tiempo de que, al hilo del crecimiento exponencial de las fuerzas productivas en el proceso de modernización, se liberen los riesgos y los potenciales de autoamenaza en una medida desconocida hasta el momento³⁰.

De fato, mesmo instituindo a crença na razão humana, como princípio de aquisição de conhecimento e de controle do mundo natural, a ciência da modernidade estabeleceu como ponto fulcral a crença no domínio da natureza e, como consequência, otimizar a escassez das necessidades e dominar as calamidades naturais. Essa visão tinha como referência científica a ideia de que o mundo era estável e ordenado de forma mecânica e quantificável, dotado de regularidade e previsibilidade, podendo ser conhecido e explicado por um método experimental. A realidade, por sua vez, sendo uniforme e linear, permitia regras claras e distintas de observação e intervenção, permitindo ao poder público estabelecer ações previsíveis com relação aos riscos do meio ambiente. No caso da organização do conhecimento, o método aplicado consistia na redução da complexidade, vigorando um paradigma reducionista que não somente fragmenta os sistemas em parte compartimentadas como admite que a mudança é uniforme e o progresso é linear.

³⁰ BECK, Ulrich. *La Sociedad del Riesgo: Hacia una nueva modernidad*, cit., p. 29.

Mais uma vez, pondera Beck,

“Estos ejemplos muestran dos cosas: primero, que los riesgos de la modernización se presentan de una manera universal que es, al mismo tiempo, específica e inespecífica localmente; y, segundo, cuán incalculables e impredecibles son los intrincados caminos de su efecto nocivo. (...) Pero las conjeturas de causalidad se sustraen (lo sabemos como muy tarde desde Hume) a toda percepción. Son teorías. (...) Tras todas las objetivaciones aparece más tarde o temprano la cuestión de la aceptación y por tanto una vieja cuestión nueva: ¿Cómo queremos vivir? ¿Qué es lo humano en el ser humano y lo natural en la naturaleza que hay que conservar? (...) Las constataciones del riesgo son la figura en que la ética (y por tanto también la filosofía, la cultura, la política) resucita en los centros de la modernización, en la economía, en las ciencias naturales, en las disciplinas técnicas)³¹.

O fato é que o perigo advém das proporções desmesuradas da civilização científica, tecnicista e industrializada. O ideal de domínio sobre a natureza através da ciência e da técnica radicaliza a magnitude de seu êxito. E com esta mudança tem-se alterado os sistemas fundamentais que sustentam a vida. Tudo isto tem suscitado preocupação e discussão, principalmente no que concerne aos efeitos de procedimentos técnicos sobre a sociedade e a vida humana. Deste ponto de vista se pode incluir a questão da vulneração como uma importante questão subjetiva. Os fatores psicológicos, tendo grande importância em relação à vulneração subjetiva, convertem-se neste momento em objeto de atenção, uma vez que as catástrofes e os perigos produzem grande desigualdade social no seio das populações, além de diferentes percepções subjetivas quando da probabilidade de suas ocorrências.

³¹ BECK, Ulrich. Op. Cit., pp. 41-42.

2.3. A perspectiva evolucionista/linear/eurocentrista na criação da dinâmica global dos riscos

O século XX representa o século do declínio do ideário da modernidade. A vida social e mesmo política aparece dividida entre aqueles que buscam definir os novos protagonistas e os novos riscos tanto das sociedades pós-industriais como daquelas comumente definidas de periféricas³². O mundo ocidental, inebriado pelo sucesso da vitória política e ideológica com o fim do comunismo, oscila no liberalismo moldado por uma fantástica rede de exclusão social e de controle dos recursos de princípios universais de regulação de interesses assentados no mercado e na razão. O poder econômico tangencia o problema da questão social global e faz um apelo às exigências do capital transnacional com uma forte acumulação de riqueza e de exploração das sociedades periféricas. O capital financeiro ultrapassa todas as fronteiras geograficamente delimitadas e constrói uma unidade estratégica na gerência de mercados e de tecnologias num cenário internacional competitivo.

Esta realidade avassaladora do capitalismo pós-industrial vem a ser definido como fenômeno da Globalização, um complexo processo de universalização do capitalismo a partir do término da Segunda Guerra Mundial, cujas novas características são definidas em razão das emergentes e arrojadas estruturas mundiais de poder, decisão e influências que anunciam a redefinição e declínio do Estado-Nação.

Segundo Ianni:

“As características da marcha da globalização incluem a internacionalização das finanças e seguros comerciais, a mudança da divisão internacio-

³² Definimos como periféricas as sociedades que gravitam em torno de um modelo de desenvolvimento que estabelece a dependência, submissão e controle das estruturas socioeconômicas e político-culturais locais e/ou nacionais aos interesses das corporações transnacionais e das economias dos centros hegemônicos.

nal do trabalho, o vasto movimento migratório do sul para o norte e a competição ambiental que acelera esses processos. Elas incluem também mudanças na natureza dos Estados e nos sistemas de Estado. Os Estados estão sendo internacionalizados em suas estruturas internas e funções. Por toda a maior parte deste século, o papel do Estado era concebido como o de um aparato protetor das economias nacionais, em face das forças externas perturbadoras, de modo a garantir adequados níveis de emprego e bem-estar nacionais. A prioridade do Estado era o bem-estar. Nas últimas décadas, a prioridade modificou-se, no sentido de adaptar as economias nacionais às exigências da economia mundial. O Estado está se tornando uma correia de transmissão da economia mundial à economia nacional³³.

De modo que o fenômeno da Globalização se apresenta como uma nova ordem paradigmática que opera a substituição do conceito de sociedade nacional pelo o de sistema global. Consiste também na mundialização de processos econômicos, como a circulação de capitais, a ampliação dos mercados ou a integração produtiva em escala mundial. Mas, comporta, ainda, fenômenos da esfera social, como a criação e expansão de instituições supranacionais, a universalização de padrões culturais e o equacionamento de questões concernentes à totalidade do planeta (meio ambiente, desarmamento nuclear, crescimento populacional, direitos humanos, bioética etc.).

O primeiro cientista social a abordar as implicações do processo de globalização com a questão dos riscos na sociedade contemporânea foi, sem dúvida, o alemão Ulrich Beck, num livro intitulado *A Sociedade do Risco: Para uma nova modernidade*, no qual apresenta uma perspectiva nitidamente linear e evolutiva entre a sociedade de classes e a sociedade do risco. Para Beck, num primeiro momento de sua análise, a sociedade de classes teria uma enorme responsabilidade na criação de riscos, uma vez

³³ IANNI, Otávio. *A Sociedade Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, pp. 22-23.

que a classe social surge no cenário internacional como sujeito político privilegiado da transformação social. A partir daí assinala que a produção de riscos está intrinsecamente ligada à questão da desigualdade social.

Beck propõe neste texto que o risco supõe a democratização das sociedades atuais, na medida em que se caminha para uma igualdade das diferenças ou para um aprofundamento das mesmas. Apesar de esposar o ponto de vista de que a igualdade das diferenças de classe através do risco pode parecer uma utopia, ele reconhece que na sociedade de classe contemporânea o aumento dos riscos generalizados supõe um aumento das desigualdades e dos desequilíbrios sociais, podendo mesmo se converter em um elemento novo definidor da estrutura social nas sociedades globais. Beck assinala, em outro trecho da obra, que,

“Esta ‘ley’ de un reparto de los riesgos específicos de las clases y, por tanto, de la agudización de los contrastes de clase mediante la concentración de los riesgos en los pobres y débiles estuvo en vigor durante mucho tiempo y sigue estándolo hoy para algunas dimensiones centrales del riesgo: el riesgo de no conseguir empleo es hoy mucho mayor para quienes no han estudiado que para quienes están muy cualificados.[...] También las posibilidades y las capacidades de enfrentarse a las situaciones de riesgo, de evitarlas o de compensarlas, parecen estar repartidas de manera desigual para capas de ingresos y de educación diversas: quien dispone del almohadón financiero necesario a largo plazo puede intentar evitar los riesgos mediante la elección del lugar de residencia y la configuración de la vivienda (o mediante una segunda vivienda, las vacaciones, etc.)³⁴.

Isto pode parecer verdadeiro na medida em que a realidade confere efeito de evidência ao fato de que não aprofundar esta ideia é diluir-se frente ao verdadeiro risco das novas situações que são subtraídas à percepção humana imediata: as contaminações nucleares ou químicas, nocividade de

³⁴ BECK, Ulrich. Op, cit., p. 50.

substâncias nos alimentos, enfermidades civilizatórias etc. É em torno destes riscos fomentados pela ação humana em seu processo de crescimento econômico e de modernização social que Beck enfatiza, em sua tese democratizadora, a importância do reconhecimento da relativização das diferenças e dos limites sociais nos efeitos de afetação dos riscos.

Neste sentido, do discurso de Beck, discernido por González, concernente à vinculação entre sociedade do risco e desigualdade social, é possível extrair as seguintes ideias:

“Um certo tipo de risco, socioeconômico, vinculado, fundamentalmente ao mercado de trabalho, mantém comportamentos frente ao risco diferenciados por condição socioeconômica; apesar disso, a transformação da nova sociedade, nascida dos desempregos maciços dos anos oitenta implica uma ‘individualização da desigualdade social’, que implica em mudança na estrutura e uma quebra nos nexos de vida de classe e de família. O destino de classe se acha fragmentado em pequenas unidades, em pedaços de vida passageiros, se converte quase em um acontecimento mediano ‘normal’ da biografia profissional estandardizada de uma geração; com os ‘novos riscos’, substitui-se a distribuição de riqueza pela distribuição do risco. Contém um efeito bumerangue que faz explodir pelos ares o esquema de classes’, isto é, antes ou depois afetam também a quem os produzem ou se beneficiam deles; estes riscos (da natureza, da saúde, da alimentação etc.) relativizam não somente as diferenças como também os limites sociais, ‘possuem uma tendência imanente à globalização e, inclusive, produzem desigualdades internacionais³⁵.”

Este tipo de delineamento sugere a existência de duas lógicas na questão dos riscos: a dos diversos tipos de riscos e a de uma sequência temporal. Este último, mais notadamente, reenvia ao esclarecimento de que se pode pensar num antes e num depois na linha da modernidade. Do ponto

³⁵ GONZALES, Ana Huesca. “Sociedad del Riesgo y Desigualdad social”. *Foro Euromediterráneo sobre prevención de catástrofes*. Jornada Técnica. Madrid, 6 a 8 octubre, 2003, pp. 2-3. Disponível em <http://www.proteccioncivil.org/ceise/cd1987-003/doc/b5/Vulnerabilidad/J.TecnicasS1-3.pdf>. (Consultado em 05/2008).

de vista da evolução temporal, é preciso ponderar que o discurso de incidência sobre a noção de sociedade de risco está formulado a partir de uma perspectiva evolucionista/linear/eurocentrista na descrição da dinâmica dos riscos no bojo de uma racionalidade desenvolvimentista que teima em reproduzir desigualdades sociais e converter em “ameaças” os avanços do conhecimento científico e, sobremaneira, tecnológico. E por isso, talvez, a avaliação da dinâmica dos riscos exige um exame sob a ótica das forças assimétricas que atravessam o mundo contemporâneo.

Nesta visão, pondera Gutierrez:

“Na América Latina, a dissimulação da divisão de ambas as lógicas dá lugar a uma situação sumamente desvantajosa, sobretudo, para aqueles que foram excluídos da partilha de bens e, apesar disso, permanecem destinatários na partilha de riscos³⁶.

Em seus trabalhos mais recentes, Beck, segundo Guivant, dá-se conta de que esta é uma vinculação muito precária do ponto de vista conceitual para compreender a produção de uma sociedade de riscos no processo civilizatório contemporâneo. Assim, retoma suas ideias sobre a questão

“procurando explicitamente fugir dessa limitada caracterização da sociedade de classes como da decorrente visão linear e evolutiva entre sociedade de classes e sociedade de risco. Beck passou a reconhecer que seria muito simplista afirmar que a ecologia teria suplantado a questão de classe, enfatizando que elas podem se sobrepor e se agravar mutuamente num contexto em que, simultaneamente, há países menos industrializados, ainda em busca de atingir o que se entende como as vantagens da modernização simples, ao lado de países altamente industrializados nos quais diversos setores questionam os fundamentos e os objetivos da modernidade industrial. Beck define esta situação como ‘a chaotic simulta-

³⁶ GUTIERREZ, Ignacio. “América Latina ante la sociedad del riesgo”, 2002. Disponível em <http://www.campusei.org/salactsi/gutierrez.htm> [oei.org/salactsi/gutierrez.htm](http://www.oei.org/salactsi/gutierrez.htm) (consultado 05/2008).

neity of the non-synchronous', a qual, para ser evitada, precisa de um intercâmbio, em nível global, para redefinir o que se entende ou se busca no desenvolvimento³⁷.

Prosseguindo nessa simultaneidade, pode-se aferir, no comentário de Guivant, interpretando o discurso de Beck, que três tipos de ameaças globais podem ser acentuados, complementando-se entre si:

“1. Aqueles conflitos chamados bads: a destruição ecológica decorrente do desenvolvimento industrial, como o buraco na camada de ozônio, o efeito estufa e os riscos que traz a engenharia genética para plantas e seres humanos;

2) os riscos diretamente relacionados com a pobreza, vinculando problemas em nível de habitação, alimentação, perda de espécies e da diversidade genética, energia, indústria e população;

3) os riscos decorrentes de NBC (nuclear, biological, chemical), armas de destruição de massas, riscos que aumentam quando vinculados aos fundamentalismos e ao terrorismo privado. O relevante desta classificação é mostrar que não existem riscos globais como tais, mas eles estão permeados por conflitos em torno de questões étnicas, nacionais e de recursos, os quais têm lugar desde o fim do confronto Oriente / Ocidente”³⁸.

Tudo isso nos permite avaliar as propostas teóricas de Beck a respeito da sociedade global de riscos. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer o esforço teórico de Beck em trabalhos ulteriores quando busca corrigir parte de suas ideias acerca de sua teoria dos riscos apresentada inicialmente em *Sociedade do Risco: Por uma nova modernidade*. Entretanto, há outros aspectos que foram ignorados e que merecem ser analisados dentro da questão da globalização de riscos. O que queremos sublinhar é que Beck per-

³⁷ GUIVANT, Julia S. “A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia”, in *Estudos Sociedade e Agricultura*, 16, abril: 2001, pp. 95-112. Disponível em <http://www.nisra.ufsc.br/pdf/Beck%20entre%20o%20diagnostico%20e%20a%20profecia.pdf>. (Consultado em 05/2008).

³⁸ *Ibidem*.

manece no estreito limite de um maniqueísmo globalizado quando se limita a enxergar o que existe para além dessa dicotomia sociedades ocidentais e não-ocidentais, negligenciando o seu olhar para os diferentes tipos de sociedades ocidentais e, sobretudo, as diversas complexidades de combinações possíveis no âmbito do bloco ocidental. A sociedade brasileira pode ser considerada uma combinação possível dentro do bloco ocidental na medida em que norteia totalmente o seu processo de desenvolvimento em torno das diretrizes emanadas dos blocos hegemônicos.

Neste sentido, pondera Guivant, ao afirmar que a sociedade brasileira

“está atravessada pelos problemas de escassez, na qual a distribuição da riqueza altamente desigual entre as classes sociais coexiste com os problemas da sociedade de risco, sem estar organizada uma reflexividade ativa, como a que Beck identifica nas sociedades industrializadas, o que potencializa mais ainda os riscos. Esta situação afetaria não só o Brasil, mas tem consequências peculiares dentro da dinâmica da globalização dos riscos. Desse modo, a teoria global dos riscos ainda carece de uma abordagem com potencialidade explicativa das complexas relações entre os processos de globalização dos riscos e as manifestações específicas que estes podem adquirir em diferentes sociedades³⁹.”

Tudo isto acentua o entendimento da construção do risco global a partir de uma leitura etnocêntrica de Beck e, sobretudo, de um modo de raciocinar peculiar à racionalidade europeia de interpretar os fatos do mundo. Todavia, não se pode negar que a possibilidade da construção de uma “ameaça” global de riscos seja plausível e, por outro, ignorar o grau de impacto que isto provocaria não só no processo de organização social como também na ameaça da própria condição existencial da espécie humana.

³⁹ *Ibidem*.

2.4. Os tipos de ameaças globais na sociedade industrial: ecológica, pauperização e NBC (nuclear, biológica, química)

A sociedade industrial moderna representou a terceira curva exponencial do processo de desenvolvimento cultural e tecnológico humano. Num intervalo de trezentos anos, o mundo ocidental registrou uma série de transformações que modificaram radicalmente o perfil de suas sociedades e a vida social adquiriu uma nova configuração na maneira de pensar, sentir e agir. Marcada visivelmente pela ideologia da responsabilidade, a sociedade industrial moderna construiu como postulado de justificação e de ação a certeza de que a riqueza, o conhecimento e a tecnologia poderiam servir à condição de felicidade do homem moderno.

Segundo Beck, esta nova realidade se construiu a partir, primeiro, da revolução na comunicação da informação, cuja aceleração alterou de tal forma a identidade do acontecimento e sua notícia que se converteu numa potencialidade da produção. Segundo, pela aceleração da circulação da informação que unificou o tempo e o espaço em nível global. Terceiro, o aumento exponencial da força autodestrutiva das possibilidades tecnológicas que, em consequência, também provocaram um crescimento exponencial dos riscos e sua multiplicidade no âmbito econômico, político e ecológico.

Efetivamente, esses mesmos elementos potencialmente produtores de riscos se converteram também em produtos utilitários e, de forma massificadora, passaram a ser ingredientes da satisfação das necessidades humanas criadas no processo de desenvolvimento material da sociedade e do seu aumento de riqueza, de tal modo que, na medida em que a atividade produtiva incorpora nas economias domésticas mais utilidades, mais elementos de riscos são produzidos.

Por outro lado, tem-se a expansão dos riscos produzidos em cadeia global e os seus efeitos não mais se limitam ao local onde são produzidos.

O que se constata é que muitos dos riscos que afrontam a sociedade contemporânea se tornaram *transfrontières*; portanto, inacessíveis ao controle dos Estados e as mais potentes companhias seguradoras. Na medida em que a incidência desses riscos ultrapassa as fronteiras nacionais, a assunção deles exige gestão de organismos transnacionais, como, por exemplo, a OMC (Organização Mundial de Comércio) e a OMS (Organização Mundial de Saúde). Com relação aos seus efeitos, novas situações são também produzidas no bojo da globalização e, portanto, novos riscos não contemplados anteriormente passam a suscitar novas políticas de prevenção e de segurança.

De modo que a sociedade atual vive uma experiência cultural e social marcada inteiramente pelo medo do risco, que não só mais depende de causas naturais, mas, sobretudo, de causas produzidas nas próprias sociedades. É esta visão “apocalíptica” da sociedade contemporânea que marca as abordagens teóricas de uma escola do pensamento sociológico alemão, matizadas particularmente por Ulrich Beck⁴⁰, Anthony Giddens⁴¹ e Niklas Luhmann⁴² acerca de uma ideia condensada de que o mundo contemporâneo se constrói hoje para uma sociedade denominada “Sociedade de Risco”, confirmada por ameaças globais identificadas em três níveis: ameaças ecológicas, pauperização crônica e perigos nucleares, biológicos e químicos.

2.4.1. Dos riscos ecológicos

Do ponto de vista das ameaças ecológicas, a questão do meio ambiente tornou-se uma questão pública na medida em que passou a ser foco de

⁴⁰ BECK, Ulrich. Op. cit. p. 34.

⁴¹ GIDDENS, Anthony, *Un mundo desfocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus, 2000.

⁴² LUHMANN, Niklas. *El futuro como riesgo, en las consecuencias perversas de la Modernidad*. Barcelona: Editora ANTHROPOS, 1996.

preocupação dos cientistas, dos gestores públicos e dos consumidores. Essa tomada de consciência da questão ambiental se deu em razão da emergência dos problemas advindos da gestão dos recursos naturais no bojo de uma economia de mercado globalizante e mundializadora: problemas inicialmente localizados como limitação de recursos naturais, degradação dos ecossistemas e danos à qualidade de vida, adquirem perfis cada vez mais globais configurados pelas ameaças ao equilíbrio da biosfera e da biodiversidade e pelas ameaçadoras alterações climáticas. De maneira que a temática ambiental se apresenta, portanto, com uma dimensão socioambiental na medida em que os grupos sociais percebem a dependência ecológica como um problema também social.

Neste sentido, ponderam Billaud e Abreu:

“A emergência das questões ambientais corresponde geralmente à percepção de um risco, seja do ponto de vista do indivíduo (geralmente como consumidor), ou de grupos sociais em situação de interdependência em relação ao plano ecológico. Esse risco está associado a um contexto de incerteza científica e à aplicação de técnicas cujos efeitos sobre os ecossistemas são mais ou menos controlados e indeterminados; ele está igualmente associado a um contexto de incerteza social, uma vez que os comportamentos dos agentes humanos são complexos e se inscrevem dentro de racionalidades que dizem respeito tanto ao econômico quanto ao cultural”⁴³.

E, em seguida, reiteram:

“Controlar a incerteza científica e a indeterminação social, reveladas quando uma questão natural constitui um problema ambiental, representa o esforço maior das sociedades humanas pela vida das políticas ambien-

⁴³ BILLAUD, Jean-Paul e ABREU, Lucimar Santiago de. “A experiência social de risco ecológico como o fundamento da relação com o meio ambiente”, in *Cadernos de Ciência & Tecnologia*, Brasília, v. 16, n. 1, p. 44, jan-abr. 1999. Disponível em <http://webnotes.sct.emrapa.br/cct/CCT.sf/Por%20Volume?OpenView&Start=1&Count=30&Expand=21#21> 21. (Consultado em 05/2008).

tais. Estas hesitam há muito tempo quanto ao lugar que é necessário reservar aos mecanismos do mercado para regular as questões colocadas pela gestão do meio ambiente: taxações, limitações dos direitos de produção, monetarização dos bens do meio ambiente, aplicação do princípio poluidor/ pagador etc. Sem excluir esta via, outras proposições são elaboradas, particularmente depois do relatório de Brundtland (1991), cuja ambição é tornar compatíveis as lógicas econômicas e ecológicas: pensar a reprodução das sociedades humanas a longo prazo (sustentabilidade), indo além de uma tentativa de reparação dos bens naturais deteriorados, para propor a aplicação de um princípio de precaução”⁴⁴.

Sem excluir esta via, outras proposições são elaboradas, particularmente depois do relatório de Brundtland (1991), cuja ambição é tornar compatíveis as lógicas econômicas e ecológicas: pensar a reprodução das sociedades humanas a longo prazo (sustentabilidade), indo além de uma tentativa de reparação dos bens naturais deteriorados, para propor a aplicação de um princípio de precaução.

Assim, a compreensão da relação entre natureza e sociedade a partir de uma interferência tecnológica e da contundência de seus efeitos em nível global faz emergir a consciência de um risco ambiental que necessariamente encaminha para uma ação política de manejo de um desenvolvimento sustentável. Em outras palavras, é preciso destacar que o risco ambiental não se reduz necessariamente às características comumente inventariadas nas análises dos riscos dos ecossistemas: pulverização das vítimas, sinergismo, dificuldades na reparação e valoração econômica dos prejuízos ou dos danos causados, imprevisibilidade das consequências e descomediamento espacial e temporal. Ao lado desses elementos desagregadores, soma-se outro considerado de extrema relevância: a injusta distribuição no espaço social. Isso significa que a proteção do meio ambiente está intima-

⁴⁴ *Ibidem*.

mente relacionada ao combate à exclusão social, a ponto da 1ª Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente, organizada pela ONU, em junho de 1972, em Estocolmo, na Suécia, com a aprovação da Declaração Universal do Meio Ambiente, declara:

“os recursos naturais, como a água, o ar, o solo, a flora e a fauna, devem ser conservados em benefício das gerações futuras, cabendo a cada país regulamentar esse princípio em sua legislação de modo que esses bens sejam devidamente tutelados⁴⁵.

Neste sentido, o meio ambiente é elevado à categoria de direito humano fundamental e definitivamente reconhecido como uma questão crucial para os seres humanos em seus nichos sociais, ao estabelecer no Princípio 1 que:

“O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequada em um meio, cuja qualidade lhe permita levar uma vida digna e gozar de bem-estar, e tem a solene obrigação de proteger e melhorar esse meio para as gerações futuras e presentes⁴⁶.

Em nível nacional, ao tratar da questão de preservação do meio ambiente, o Brasil editou a Lei nº 6.938/81 que, além de declarar no ordenamento jurídico a relevância do meio ambiente para a vida e para a qualidade de vida, delimitou também os objetivos, os conceitos, os princípios e os instrumentos dessa proteção. De acordo com o artigo 2º da referida Lei:

“A Política Nacional do Meio Ambiente tem por objetivo a preservação, melhoria e recuperação da qualidade ambiental propícia à vida, visando assegurar, no País, condições ao desenvolvimento sócio econômico, aos

⁴⁵ 1ª conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente, ONU, junho de 1972, Estocolmo, Suécia.

⁴⁶ Ver *Declaração Universal do Meio Ambiente* redigida e aprovada na 1ª Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente, organizada pela ONU, em junho de 1972, em Estocolmo, na Suécia.

interesses da segurança nacional e à proteção da dignidade da vida humana⁴⁷.

Com a Constituição Federal de 1988 o meio ambiente foi elevado à categoria de direito fundamental na medida em que o Título II da Carta Magna brasileira, ao tratar dos direitos e garantias fundamentais, referência diretamente o meio ambiente como bem de uso comum e essencial à qualidade de vida, a ponto do art. 5º disciplinar a ação popular como um instituto jurídico capaz de instrumentalizar a defesa do meio ambiente. Além de conferir ao mesmo um direito humano, a Constituição reconhece também a exigência de compartilhamento do corpo social (Estado e Sociedade Civil) no sistema de responsabilidades de proteção do meio ambiente.

No que concerne aos riscos ambientais, pode-se apresentar uma tipologia de ameaças globais mais imediatas que se encontram no bojo da questão ambiental. Tem-se, assim, as ameaças consideradas malévolas, tais como: a destruição ecológica por hecatombes naturais ou produzidas por perigos tecnológicos industriais motivados pela riqueza: a produção de buracos na camada de ozônio, o efeito de enchentes destruidoras, assim como os riscos imprevisíveis decorrentes da manipulação genética de plantas e seres humanos.

2.4.2. Dos riscos da pauperização

No que concerne à questão da pauperização, essa se constitui hoje num problema mundial e compreende riscos que estão diretamente relacionados com a pobreza. A Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, conhecida como Comissão Brundtland⁴⁸ foi a primeira a afir-

⁴⁷ Lei 6.938 de 31/08/81 – DOU 02/09/1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus Fins e Mecanismos de Formulação e Aplicação, e dá outras Providências. Regulamentada pelo Decreto n. 99.274, de 06/06/1990.

⁴⁸ O Relatório Brundtland é o documento intitulado *Nosso Futuro Comum*, publicado em 1987, no qual desenvolvimento sustentável é concebido como “o desenvolvimento que satisfazas necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades”. (Comissão BRUDTLAND, 1987, p. 6).

mar, numa visão crítica, de que o modelo de desenvolvimento traçado pelos países industrializados e reproduzido pelas nações em desenvolvimento ou “emergentes” estaria produzindo riscos de excessivo comprometimento dos recursos naturais por não considerar a capacidade de suporte dos ecossistemas. O referido relatório aponta, ainda, a incompatibilidade entre o desenvolvimento sustentável e os padrões atuais de produção de consumo. Neste sentido, o relatório Brundtland assevera que a destruição do meio ambiente não é o único perigo que solapa as bases de crescimento erigidas pela Modernidade industrial, mas que existe uma intrincada relação entre pobreza e destruição ambiental. De modo que esta desigualdade é o principal problema ambiental do planeta e do desenvolvimento social.

Uma análise mais cuidadosa da questão permitiria observar que as crises de moradia e de alimentação, extinção de espécies e recursos genéticos, crises energéticas, industriais e demográficas humanas estão mutuamente relacionadas e não podem ser tratadas de forma separadas.

Nesta mesma linha de raciocínio, Beck, adere à convicção de que:

“Entre a destruição do meio ambiente como resultado do bem-estar e a destruição do meio ambiente como resultado da pobreza existe, sem dúvida, uma diferença essencial. Enquanto as ameaças ecológicas causadas pela riqueza derivam da exteriorização dos custos de produção, no caso da destruição ecológica motivada pela pobreza são os pobres quem se destroem a si mesmos, com efeitos colaterais para os ricos. Em outras palavras, a destruição do meio ambiente causada pela riqueza se distribui igualmente em todo o mundo, enquanto que a destruição do meio ambiente causada pela pobreza atinge lugares concretos e somente se internacionaliza em forma de efeitos colaterais que se manifestam em médio prazo⁴⁹.

⁴⁹ “Entre la destrucción medioambiental como resultado del bienestar y la destrucción medioambiental como resultado de la pobreza existe, sin embargo, una diferencia esencial. Mientras que las amenazas ecológicas causadas por la riqueza se derivan de la exteriorización de los costes de producción, en el caso de la destrucción ecológica motivada por la

Sem dúvida, o grau de comprometimento do meio ambiente em decorrência da riqueza ou da pobreza varia de latitude e de longitude, na medida em que a riqueza se apresenta como um instrumento globalizado de poluição e destruição e a pobreza como uma incidência localizada que atinge áreas ambientais específicas, com resultados também específicos de comprometimento das condições de vida social de populações pauperizadas. Contudo, esta afirmação parecer ignorar que a pobreza não é uma entidade natural que se incorpora de forma inexorável a vida humana e social. A pobreza é, sem dúvida, uma produção dos interesses materiais antagônicos que se instalam como resultado dos desvios perversos do capitalismo internacional.

Neste caso, os perigos ocasionados pela riqueza ou pela pobreza se igualam em conformidade de danos e, estão geralmente, mediados pela aplicação de normas de seguridade que, por não oferecem nenhuma proteção em absoluto, proporcionam caminhos de expressão de ameaças de destruição do meio ambiente e da própria vida em sociedade. Exemplo disso são as ameaças de autodestruição regional ou global das armas de destruição maciça NBC (nucleares, biológicas, químicas), que escapam ao controle do “pacto atômico” entre as superpotências, e, por outro lado, as ameaças procedentes do fundamentalismo ou do terrorismo privado, com a provável posse privada de armas de destruição maciça, potencializadas pelas desigualdades sociais e econômicas que se convertem em novas fontes de perigo na sociedade do risco global.

Não obstante, é preciso considerar a ameaça da pauperização crescente da população mundial como um risco real capaz de comprometer se-

pobreza son los pobres quienes se destruyen a sí mismos con efectos colaterales para los ricos. En otras palabras, la destrucción medioambiental causada por la riqueza se distribuye igualitariamente en todo el mundo, mientras que la destrucción medioambiental causada por la pobreza golpea en lugares concretos y sólo se internacionaliza en forma de efectos colaterales que se manifiestan a medio plazo” (Ver BECK, Ulrich. *La Sociedad del Riesgo Global*. Madrid: Siglo XXI, 2002. Disponível em: <http://www.nodo50.org>. Consultado em 05/2008).

riamente a vida social do planeta. A população mundial – número total de humanos vivos no planeta Terra -, no início de 2007, estava estimada em cerca de 6,6 bilhões de pessoas. De acordo com projeções populacionais mundiais atualizadas esta estimativa continua a crescer a um ritmo sem precedentes, apesar da taxa de crescimento conhecer um decréscimo em seus índices desde que atingiu o seu auge em 1963.

Segundo relatório do Fundo das Nações Unidas para a População, metade desta população mundial vive hoje em áreas urbanas. E, ainda, segundo o mesmo relatório, até 2030, esse número atingirá o índice de quase 5 bilhões de pessoas, correspondendo a cerca de 60% da população mundial. O relatório, que tem como subtítulo: “População, Pobreza e Oportunidades”, destaca o fato da crescente desigualdade entre ricos e pobres e acentua:

“A pobreza, a falta de saúde e a fecundidade continuam a ser mais elevadas nos países menos avançados, onde a população triplicou desde 1955 e deverá triplicar de novos nos próximos 50 anos. (...) O desenvolvimento passou, com frequência, ao lado das pessoas mais pobres e agravou inclusivamente as suas desvantagens. Os pobres precisam de medidas diretas que visem integrá-los no processo de desenvolvimento e criar condições para que escapem à pobreza. (...) O crescimento urbano é mais rápido entre as populações pobres. Muitos dos novos migrantes urbanos são muito pobres, tendo sido levados para as cidades por uma catástrofe ecológica ou por dificuldades econômicas. A pobreza mata. Em nível mundial existe uma relação muito clara entre a pobreza e a falta de saúde: nos países menos avançados, a esperança de vida é de apenas 49 anos e uma criança em 10 não chega a completar um ano de vida. Em contrapartida, nos países de rendimento elevado a longevidade média é de 77 anos e a taxa de mortalidade infantil é de seis por cada 1000 natos vivos⁵⁰.

⁵⁰ UNFPA – United Nations Population Fund. <http://www.unfpa.org/> (consultado em 05/2008). U.S. Census Bureau, *International Data Base*. <http://www.census.gov/ipc/www/idb/worldpop.html> (consultado em 05/2008).

Utilizando os dados do U.S. Census Bureau, Population Division (Internacional Data Base (2008), segue as amostras das estimativas de crescimento da população mundial em bilhões):

INTERNATIONAL DATA BASE (IDB)
Total Midyear Population for the World: 1963-2050

YEAR	POPULATION	ANNUAL GROWTH RATE (%)	ANNUAL POPULATION CHANGE
1963	3,206,104,053	2.19	71,065,582
1964	3,277,169,635	2.08	68,920,619
1965	3,346,090,254	2.07	70,121,949
1966	3,416,212,203	2.02	69,631,126
1967	3,485,843,329	2.04	71,733,800
1968	3,557,577,129	2.07	74,516,208
1969	3,632,093,337	2.05	75,089,718
1970	3,707,183,055	2.06	77,323,494
1970	3,707,183,055	2.06	77,323,494
1971	3,784,506,549	1.99	76,042,993
1972	3,860,549,542	1.94	75,519,029
1973	3,936,068,571	1.87	74,416,391
1974	4,010,484,962	1.79	72,474,722
1975	4,082,959,684	1.72	70,966,034
1976	4,153,925,718	1.71	71,539,202
1977	4,225,464,920	1.68	71,453,162
1978	4,296,918,082	1.71	74,262,026
1979	4,371,180,108	1.70	75,080,523
1980	4,446,260,631	1.68	75,406,169
1981	4,521,666,800	1.74	79,190,034
1982	4,600,856,834	1.75	81,109,577

1983	4,681,966,411	1.69	79,799,927
1984	4,761,766,338	1.69	81,215,367
1985	4,842,981,705	1.70	83,060,120
1986	4,926,041,825	1.73	85,937,956
1987	5,011,979,781	1.71	86,540,310
1988	5,098,520,091	1.68	86,482,299
1989	5,185,002,390	1.68	87,633,373
1990	5,272,635,763	1.58	83,728,425
1991	5,356,364,188	1.54	83,252,166
1992	5,439,616,354	1.48	80,874,886
1993	5,520,491,240	1.44	79,829,990
1994	5,600,321,230	1.43	80,649,628
1995	5,680,970,858	1.40	79,851,458
1996	5,760,822,316	1.36	78,889,696
1997	5,839,712,012	1.33	78,039,480
1998	5,917,751,492	1.29	76,822,117
1999	5,994,573,609	1.26	76,014,124
2000	6,070,587,733	1.24	75,706,606
2001	6,146,294,339	1.21	74,900,087
2002	6,221,194,426	1.19	74,776,792
2003	6,295,971,218	1.19	75,362,497
2004	6,371,333,715	1.19	76,093,568
2005	6,447,427,283	1.18	76,336,871
2006	6,523,764,154	1.17	76,646,897
2007	6,600,411,051	1.16	77,191,241
2008	6,677,602,292	1.15	77,466,611
2009	6,755,068,903	1.15	77,808,765
2010	6,832,877,668	1.14	78,265,304
2011	6,911,142,972	1.13	78,468,497
2012	6,989,611,469	1.12	78,385,617
2013	7,067,997,086	1.10	78,041,930
2014	7,146,039,016	1.08	77,481,248

2015	7,223,520,264	1.06	76,862,982
2016	7,300,383,246	1.04	76,239,227
017	7,376,622,473	1.02	75,508,963
2018	7,452,131,436	1.00	74,668,377
2019	7,526,799,813	0.97	73,727,781
2020	7,600,527,594	0.95	72,807,987
2021	7,673,335,581	0.93	71,910,061
2022	7,745,245,642	0.91	70,928,704
2023	7,816,174,346	0.89	69,908,215
2024	7,886,082,561	0.87	68,879,352
2025	7,954,961,913	0.85	67,925,377
2026	8,022,887,290	0.83	67,053,216
2027	8,089,940,506	0.81	66,182,074
2028	8,156,122,580	0.80	65,311,617
2029	8,221,434,197	0.78	64,436,687
2030	8,285,870,884	0.76	63,604,240
2031	8,349,475,124	0.75	62,828,013
2032	8,412,303,137	0.73	62,045,160
2033	8,474,348,297	0.72	61,237,822
2034	8,535,586,119	0.71	60,395,168
2035	8,595,981,287	0.69	59,558,237
2036	8,655,539,524	0.68	58,740,661
2037	8,714,280,185	0.66	57,898,055
2038	8,772,178,240	0.65	57,024,237
2040	8,885,308,363	0.62	55,194,177
2041	8,940,502,540	0.61	54,295,994
2042	8,994,798,534	0.59	53,352,117
2043	9,048,150,651	0.58	52,363,368
2044	9,100,514,019	0.56	51,336,028
2045	9,151,850,047	0.55	50,300,208
2046	9,202,150,255	0.53	49,260,389
2047	9,251,410,644	0.52	48,199,393
2048	9,299,610,037	0.51	47,129,014

2049	9,346,739,051	0.49	46,057,961
2050	9,392,797,012		

Esse aumento geométrico da população humana, notadamente, nos centros urbanos, é um fenômeno que tem efeitos devastadores em todas as dimensões da vida social. A pauperização das classes populares urbanas está estreitamente ligada aos processos desenvolvimentistas que vitimizam as sociedades camponesas do terceiro mundo. Estes camponeses que ficaram empobrecidos ou sem-terra alimentam através de um fluxo migratório incontido o crescimento populacional das periferias dos grandes centros. E as consequências imediatas são os “inchamentos” das megalópoles que se convertem em necrópoles na esteira de um capitalismo imaginário, concebido como uma extensão simples e ultimada das relações de troca.

Neste contexto, afirma AMIN:

“A vulgar teoria econômica convencional evita as questões reais que são colocadas pela expansão do capitalismo. Isto acontece porque ela substitui uma análise do capitalismo realmente existente por uma teoria de um capitalismo imaginário, concebido como uma extensão simples e contínua das relações de troca (o mercado), apesar de o sistema funcionar e reproduzir-se na base da produção capitalista e das relações de troca (não simplesmente relações de mercado). Esta substituição é facilmente emparelhada com uma noção a priori, que não é confirmada nem pela história nem por argumentos racionais, de que o mercado é autoregulador e produz um ótimo social. A pobreza assim só pode ser explicada por causas que se decreta serem externas à lógica econômica, tal como o crescimento populacional ou erros políticos. A relação da pobreza com o próprio processo de acumulação é afastada pela teoria econômica convencional. O resultante vírus liberal, que polui o pensamento social contemporâneo e aniquila a capacidade de entender o mundo, para não falar transformá-lo, penetrou profundamente as várias esquerdas constituídas desde a Segunda Guerra Mundial. Os movimentos atualmente envolvidos em lutas

sociais por 'um outro mundo' e uma globalização alternativa só serão capazes de produzir avanços sociais significativos se livrarem-se deste vírus a fim de construir um debate teórico autêntico. Enquanto não se livrarem deste vírus, os movimentos sociais, mesmo os mais bem intencionados permanecerão presos nas algemas do pensamento convencional e, portanto, prisioneiros de propostas corretivas ineficazes — aquelas que são alimentadas pela retórica referente à redução da pobreza⁵¹.

O Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) tem alertado sobre o crescente aumento da pauperização dos países e de suas populações e sua conseqüente ameaça à estabilidade global. Em nível de relatório, o PNUMA tem destacado que a pobreza se transformou numa grande ameaça à estabilidade e um obstáculo ao posterior desenvolvimento social e econômico, em todo mundo, e que a sustentabilidade social só poderá ser alcançada pela redução da pobreza.

Por sua vez, o administrador do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Humano), James Gustave Speth (1997), comentando a divulgação do Relatório do Desenvolvimento Humano 1997, disse:

⁵¹ AMIN, Samir. "World Poverty, Pauperization & Capital Accumulation", in *Monthly Review*, v. 55. nº 5, October, 2003. "Conventional vulgar economic theory avoids the real questions that are posed by the expansion of capitalism. This is because it substitutes for an analysis of really-existing capitalism a theory of an imaginary capitalism, conceived as a simple and continuous extension of exchange relations (the market), whereas the system functions and reproduces itself on the basis of capitalist production and exchange relations (not simple market relations). This substitution is easily coupled with the a priori notion, which neither history nor rational argument confirm, that the market is self-regulating and produces a social optimum. Poverty can then only be explained by causes decreed to be outside of economic logic, such as population growth or policy errors. The relation of poverty to the very process of accumulation is dismissed by conventional economic theory. The resulting liberal virus, which pollutes contemporary social thought and annihilates the capacity to understand the world, let alone transform it, has deeply penetrated the various lefts constituted since the Second World War. The movements currently engaged in social struggles for "another world" and an alternative globalization will only be able to produce significant social advances if they get rid of this virus in order to construct an authentic theoretical debate. As long as they have not gotten rid of this virus, social movements, even the best intentioned, will remain locked in the shackles of conventional thought and therefore prisoners of ineffective corrective propositions—those which are fed by the rhetoric concerning poverty reduction".

“Se não nos voltarmos agora para os problemas da pobreza, nenhum dos grandes objetivos estabelecidos pela comunidade internacional — paz, estabilidade, direitos humanos para todos, preservação do meio ambiente — é atingível, em um mundo onde metade da população se encontra excluída das oportunidades e benefícios da sociedade global⁵².

De modo que a incapacidade dos países ricos de reduzir os níveis de pauperização da população pobre mundial está contribuindo para a instabilidade global, visível nas formas de terrorismo, guerras, doenças contagiosas e destruição ambiental, que exacerbam a pobreza, contribuindo mais ainda para a instabilidade global. Isto significa mais pobreza, mais degradação do meio ambiente e mais violência. Trata-se de uma questão realmente radical no sentido de que é impossível assegurar paz duradoura e desenvolvimento social e econômico estável quando existem desigualdades intransponíveis entre países ricos e pobres e quando os sistemas naturais de auto-sustentação são permanentemente ameaçados por bilhões de pessoas sem esperança, preocupados apenas em buscar sua sobrevivência a qualquer custo.

Mesmo considerando a inércia demográfica, a população mundial vai atingir até 2050 uma cifra de aproximadamente 9.400 bilhões de pessoas, o que exigirá um marco de crescimento econômico altíssimo para reduzir a condição de pobreza e de desigualdade de milhões de pessoas. O desafio pode ser levado a termo, mas haverá um impacto enorme sobre o meio ambiente diante da condição de uma escassez generalizada de recursos naturais e da exigência de conservação e preservação ambiental.

No entanto, há quem acredite que é possível minorar os efeitos desse desafio avassalador através de duas maneiras. Esta é a ideia, por exemplo,

⁵² SPETH, Gustave. “Comentário a divulgação do Relatório do Desenvolvimento Humano”, em Relatório do PNUD, 1997.

de Alves, que, a partir de algumas prerrogativas, sustenta que o desafio pode ser minorado pelo o incremento de duas alternativas:

“a) com a transformação da sociedade de consumo de massa para a sociedade do conhecimento, onde o uso intensivo de energia e matérias-primas seja substituído pelo uso intensivo do cérebro e do saber; b) com a continuidade da transição demográfica — com respeito aos direitos sexuais e reprodutivos — e a busca da qualidade de vida da população em conformidade com o meio ambiente⁵³.

Mas, pondera sobre a complexidade dessas duas alternativas, alegando que elas envolvem processos que lidam com tendências de longo prazo. E, arremata:

“Mesmo que a fecundidade caia ao nível das projeções mais baixas, ainda assim, haverá crescimento populacional. Mesmo que os processos produtivos sejam mais limpos, os efeitos acumulados da poluição durante décadas continuarão apresentando danos e prejuízos. Porém, uma coisa é certa: o modelo de crescimento econômico e populacional do século XX é inviável e precisa ser totalmente reformulado⁵⁴.

Tudo isto confirma o diagnóstico de que dentre as diversas ameaças globais, a pauperização de populações nos grandes centros urbanos mundiais representa, de fato, uma ameaça que se expande ano a ano e aprofunda cada vez mais o perigo de destruição do meio ambiente e da desagregação social. Talvez, as afirmações de Beck tenham sentido na medida em que ele persevera, ao afirmar que:

“El reverso de la naturaleza socializada es la socialización de las destrucciones de la naturaleza, su transformación en amenazas sociales, económicas y políticas del sistema de la sociedad mundial superindustrializada.

⁵³ ALVES, José Eustáquio Diniz. “População, Pobreza e Meio Ambiente”, in *BAHIA, Salvador.: Análise & Dados*. v. 17, n. 1, 2007, pp. 749-750, Disponível em abr/jun. http://www.sei.ba.gov.br/publicacoes/publicacoessei/bahia_analise/analise_dados/pdf/desigualdade/05populacao_pobreza.pdf (Consultado em 05/2008).

⁵⁴ *Ibidem*.

En la globalidad de la contaminación y de las cadenas mundiales de alimentos y productos, las amenazas de la vida en la cultura industrial recorren metamorfosis sociales del peligro: reglas cotidianas de la vida son puestas del revés. Los mercados se hundien. Domina la carencia en la sobreabundancia. Se desencadenan riadas de pretensiones. Los sistemas jurídicos no captan los hechos. Las preguntas más evidentes cosechan encogimientos de hombros. Los tratamientos médicos fracasan. Los edificios científicos de racionalidad se vienen abajo. Los gobiernos tiemblan. Los votantes indecisos huyen. Y todo esto sin que las consecuencias que sufren los seres humanos tuvieran algo que ver con sus acciones, sus daños con sus obras, y mientras que para nuestros sentidos la realidad no cambia en absoluto⁵⁵.

Tudo isto não é uma casualidade, mas o drama reconhecível de que as ameaças globais não existem como tais; elas estão mescladas numa rede de fios cruzados onde os conflitos étnicos, os abandonos de populações inteiras pauperizadas, o esgotamento dos recursos naturais de sustentação da vida animal e vegetal, a degradação do meio ambiente, a violência social, vão tecendo os nós de confrontação e de conflitos inexoráveis que militam em detrimento da vida humana e da sustentabilidade do planeta terra.

Os chamados riscos NBC integram as ameaças de caráter nuclear, biológico e químico. São riscos originários de conflitos armados que efetuam a escalada de violência entre os países e que podem, eventualmente, produzir-se em nosso planeta. A corrida armamentista dos governos de países ricos visa, através desses instrumentos de potente destrutividade, assegurar sua hegemonia e desenvolver um controle sobre áreas consideradas indispensáveis à manutenção de suas riquezas e de seus desenvolvimentos.

Em outras palavras, a repercussão desse novo contexto exige não somente uma percepção da seguridade referenciada a situações remotas,

⁵⁵ BECK, Ulrich. Op. cit., p. 14.

tais como seguridade técnica, seguridade industrial, seguridade sobre os bens ou a própria vida, mas um conceito de seguridade extensiva a todos os âmbitos da vida social, individual e coletiva, que se coloca como um debate permanente.

2.4.3. Dos riscos NBC (nuclear, biológico, químico)

Os chamados riscos NBC integram as ameaças de caráter nuclear, biológico e químico. São riscos originários de conflitos armados que efetuam a escalada de violência entre os países e que podem, eventualmente, produzir-se em nosso planeta. A corrida armamentista dos governos de países ricos visa, através desses instrumentos de potente destrutividade, assegurar sua hegemonia e desenvolver um controle sobre áreas consideradas indispensáveis à manutenção de suas riquezas e de seus desenvolvimentos.

A investigação do controle pela energia nuclear teve início no fim da Segunda Guerra Mundial quando os americanos impuseram um termo à conquista dos alemães e japoneses. A partir daí os governos — especialmente os americanos — decidiram desenvolver um controle bélico de alto potencial de destrutividade, o que desencadeou uma corrida armamentista entre o Ocidente democrático e o Leste Europeu comunista. Essas duas ideologias antagônicas iriam dividir o mundo entre homens “bons” e “maus”.

Com o desaparecimento da ideologia comunista no leste europeu, o capitalismo Ocidental se impôs como a única ideologia possível, assumida por um processo de globalização bem arquitetado, desenvolvendo uma estratégia de influência e dominação internacional em nível jamais alcançado nestes últimos três séculos. As nações se reorganizaram em suas cartografias geopolíticas, firmaram acordos bilaterais de continuidade em seus projetos desenvolvimentistas e conseguiram definir uma razoável cartografia internacional de interesses convergentes, capaz de permitir uma paz relativa-

mente duradoura, mesmo diante dos contínuos interesses discordantes que ainda vicejam entre elas.

Apesar, porém, deste razoável equilíbrio de forças e de poder político e econômico, o acervo bélico de potencial destrutividade permaneceu latente, sob forte vigilância, mas presente como uma ameaça oculta, indefinida em seus propósitos, mas vigilante em suas intenções mais radicalizadas. Mesmo que, eventualmente, tenhamos em mente a possibilidade remota de uma guerra nuclear, a ameaça de um acidente grave nuclear está bem evidenciada no imaginário coletivo.

Mas, o que poderia acontecer com a espécie humana e o meio ambiente em caso de um acidente grave de característica nuclear?

Considerando a “virtude” das leis da física um reator nuclear não chegaria a explodir como uma bomba atômica. No entanto, em caso de um acidente grave – como, por exemplo, uma avaria nos sistemas e nas barreiras de segurança de um reator nuclear – existe o risco potencial de dispersão de material radioativo que pode representar um perigo de consequências desastrosas para a vida humana e o meio ambiente. Se os seres humanos, animais e plantas ficarem expostos à ação da nuvem radioativa — por irradiação externa ou interna, pelo material radioativo que se deposita no solo, por inalação do ar contaminado, pelo consumo de alimentos contaminados, devido o aspecto incolor, inodor e invisível da radioatividade, certamente conhecerão danos graves, muitas vezes irreversíveis. No caso de seres humanos, se a propulsão da radiação se efetivar por um largo espaço de tempo, além de doenças cancerígenas e deformações genéticas, eles conhecerão, propriamente, a morte. As radiações têm a capacidade de modificar e destruir as células do corpo humano, existindo um grave perigo para a saúde.

É preciso, contudo, esclarecer que o problema dos riscos envolvidos em qualquer atividade humana, incluindo-se naturalmente os riscos decorrentes da energia nuclear, envolve a discussão sobre dois aspectos distintos, porém estreitamente relacionados: um é o da avaliação dos riscos, o outro é o da aceitabilidade dos riscos. Com relação à avaliação dos riscos, é preciso ponderar que, mesmo podendo ser analisado com certa objetividade, nem sempre é possível estimar com certa segurança os fatores que estão implicados na produção de uma avaliação de um risco. Muitas vezes esses fatores são pouco conhecidos e incontroláveis, permitindo, assim, uma avaliação de matiz probabilística, sujeita ao julgamento da dúvida, da incerteza. Por isso, as estimativas dos riscos devem ser feitas sob cautela.

Por se apresentar diferentemente da avaliação, a aceitabilidade dos riscos se traduz por um julgamento mediado pela subjetividade e por uma análise comparativa com eventuais benefícios. No caso de acidente nuclear, às vezes corre maior risco aquele que não é diretamente atingido pelo benefício. Outro aspecto importante a ser considerado é saber se os benefícios auferidos justificam os riscos envolvidos. Diante do impasse, afirma Freire-Maia,

“parece claro que o risco absoluto pode, às vezes, dar uma impressão distorcida. Por isso, os riscos decorrentes da indústria nuclear são frequentemente comparados com outros riscos a que estamos normalmente expostos (radioatividade natural, incêndios, hábito de fumar, acidentes nas estradas etc.), muitos dos quais aceitamos com certa naturalidade, como os malefícios causados pelo fumo”⁵⁶.

O fato é que, na maioria dos casos, pode-se evitar os efeitos nefastos de certos riscos desnecessários e, em muitos casos, é possível reduzir substancialmente os riscos envolvidos. Porém, em qualquer situação, a

⁵⁶ FREIRE-MAIA, A. “Quais os riscos que podemos aceitar?”, em *Ciência Hoje*, 1990, pp 58-59.

questão central se resume a uma apreciação dos riscos e benefícios, com a decisão de aumentar tanto quanto possível os benefícios e descartar ao máximo os riscos possíveis. Isto naturalmente envolve procedimentos racionais de alta precisão, ficando a decisão final sempre sujeita a divergências.

No que concerne aos riscos biológicos, pode-se considerar os agentes biológicos que podem causar sérios danos ao indivíduo e à comunidade. Sabe-se que existem microorganismos que podem causar doenças graves com um elevado risco de transmissão coletiva e, para os quais, não existe tratamento eficaz. Um dos principais objetivos da comunidade internacional europeia tem sido garantir um elevado nível de biosegurança para proteger a população contra essas ameaças e evitar a exposição aos agentes biológicos danosos. Neste contexto, uma série de medidas e disposições reguladoras a diferentes níveis de proteção foi adotada no sentido de reforçar a proteção da saúde pública. Como exemplo, pode-se referenciar o empenho da União Europeia em fortalecer a segurança biológica dos produtos alimentares através de uma ação coordenada e holística da higiene alimentar.

Por outro lado, o alastramento de doenças transmissíveis conduziu a uma política de maior cooperação entre os Estados-Membros a fim de desenvolver sistemas de prevenção e articular a criação de redes de saneamento epidemiológico, onde um avançado sistema de vigilância epidemiológica e de suportes adequados de prevenção e reação tem sido manejado para fazer frente à ameaça dos considerados riscos biológicos: vírus, bactérias, parasitas, protozoários, fungos e bacilos, além de outros microorganismos que, em contato com o ser humano, podem favorecer inúmeras outras doenças. É o caso, por exemplo, de algumas atividades profissionais que, pela sua peculiaridade operacional, expõem à população a tais riscos: alimentação industrializada, hospitais, limpeza pública, laboratórios, saneamento básico, etc.

No caso específico dos laboratórios, os riscos biológicos estão relacionados à manipulação de agentes patogênicos selvagens, atenuados e em processo de recombinação, além das amostras biológicas e das culturas e manipulações celulares (transfecção, infecção, etc.).

Os riscos químicos são considerados aqueles que oferecem perigo a determinados indivíduos que, ao manipular produtos químicos, se expõem a sofrer danos em sua saúde, tais como: danos da epiderme, oculares, respiratórios, causados por inalação de vapores, queimaduras, incêndios ou explosão, doenças do sistema nervoso, doenças nos rins e fígado, podendo resultar até mesmo alguns tipos de câncer.

Os agentes de risco químico são referenciados como as substâncias, compostos ou produtos que invadem o organismo de alguns operários por via respiratória — gases, fumo, poeira, neblinas, vapores — ou por atividade de exposição que permitem contato ou absorção pelo organismo via ingestão ou através da pele.

Por outro lado, apesar da ameaça que certas substâncias oferecem para o organismo humano, não podemos descartar a possibilidade positiva que têm as substâncias químicas para a saúde da população e para a qualidade de vida em geral, na medida em que são utilizadas na produção de medicamentos, cosméticos e alimentos alternativos ou mesmo na contribuição que têm para a segurança dos alimentos. Contudo, de forma paradoxal, também apresentam sérios perigos para a vida humana e o ambiente. Isto porque os compostos persistentes podem sedimentar-se no corpo humano e os metais pesados podem contaminar a água, os animais marinhos e propriamente o solo. Daí a exigência de se conhecer melhor os seus efeitos para minimizar os riscos e garantir um elevado nível de proteção da saúde humana e do próprio ambiente.

2.5. A construção sociocultural dos riscos e as estratégias de prevenção de acidentes e danos

A sociedade contemporânea é predominantemente uma sociedade do risco. Isto porque um pensamento dominante de matiz essencialmente utilitário propugna ações de empresas e governos que visam a promover ganhos de eficiência e de ampliação de mercados. Trata-se de agir basicamente fundamentado por uma lógica econômica que acredita que o mercado tem a capacidade institucional de resolver a complexa questão da degradação ambiental, na medida em que intervém no modelo desenvolvimentista, “economizando” o meio ambiente — no que tange ao desperdício de matéria e energia — e abrindo mercados para novas tecnologias ditas limpas. De modo que o mercado passa a ser a referência solucionadora de todas as questões que ameaçam a vida ambiental e humana, consagrando o consenso político e promovendo a crença acrítica no progresso técnico. Tem-se, então, como pano de fundo, um entendimento míope de que é possível a possibilidade de um aprendizado institucional, como afirma Lenz, capaz de “superar a crise ambiental, fazendo uso das instituições da modernidade sem abandonar o modelo da modernização e sem alterar o modo de produção capitalista de modo geral”⁵⁷.

Na realidade, é essa visão conservadora e, ao mesmo tempo, oportunista que deflagra uma crise sem precedência na história da civilização Ocidental, com repercussões temerárias no âmbito nacional e internacional. Trata-se da produção de uma crise ecológica sem contornos ainda bem definidos, agravada por uma enorme desigualdade de poder sobre as técnicas, que ameaça assustadoramente a vida humana e ambiental. A respeito da chamada “crise ecológica”, pondera Acseirald,

⁵⁷ LENZ, Cristiano Luis. “A teoria Social sob o Signo Ecológico: a modernização ecológica frente à modernização reflexiva de Anthony Giddens e Ulrich Beck”, in *Revista de Estudos Ambientais*. Blumenau, v. 2, n. 1, jan.abr. 2000, pp. 66-67.

“A noção de ‘modernização ecológica’, segundo Blowers, designa o processo pelo qual as instituições políticas internalizam preocupações ecológicas no propósito de conciliar o crescimento econômico com a resolução dos problemas ambientais, dando-se ênfase à adaptação tecnológica, à celebração da economia de mercado, à crença na colaboração e no consenso”⁵⁸.

Outro aspecto importante que está no bojo dessa problemática é a questão do processo de globalização que se constitui numa forma hegemônica de intervenção ideológica nos sistemas sociais capitalistas, elaborando novos modelos de criação de necessidades que vêm causando um impacto negativo na forma de convivência social e humana. Isto porque o processo de globalização, no dizer de Della Cunha,

“se apresenta como uma nova ordem paradigmática que opera a substituição do conceito de sociedade nacional pelo o de sistema global. Consiste também na mundialização de processos econômicos, como a circulação de capitais, ampliação dos mercados ou a integração produtiva em escala mundial. Mas, comporta, ainda, fenômenos da esfera social, como a criação e expansão de instituições supranacionais, universalização de padrões culturais e a resolução de questões concernente à totalidade do planeta (meio ambiente, desarmamento nuclear, crescimento populacional, direitos humanos, bioética, etc.)”⁵⁹.

No que concerne propriamente ao processo de transnacionalização, corrobora Della Cunha,

“o sistema global opera em três níveis, a saber: o econômico, o político e o ideológico-cultural. Apesar de o sistema global não ser necessariamente sinônimo de sistema capitalista global, as forças motoras que o impulsio-

⁵⁸ ACSERALD, Henri. “Justiça Ambiental e Construção Social do Risco”. In *Revista Dema: Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Editora UFPR, n. 5. pp. 49-60, jan/jun 2002. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/22116/14480> (Consultado em fevereiro de 2018).

⁵⁹ DELLA CUNHA, D Jason B. *Crise do Direito e da Regulação Jurídica nos Estados Constitucionais Periféricos: Modernidade e Globalização*. Porto Alegre: Fabris Editor, 2003, p. 33.

nam se apresentam dominantes e constituem o foco institucional de sua hegemonia. De modo que o sistema global — em seu movimento de concentração de riqueza e poder — opera através de três agentes primários e focos institucionais de práticas transnacionais: a) O primeiro, de caráter econômico, tem como foco institucional a corporação transnacional; b) O segundo, de caráter político, tem como foco institucional a classe capitalista transnacional; c) O terceiro, de caráter ideológico-cultural, tem como foco as instituições da ideologia cultural do consumismo⁶⁰.

De modo geral, pode-se afirmar que cada um destes três agentes produz o resultado de suas práticas, ou seja:

“As CTNs produzem os bens e os serviços necessários para manufaturá-los e vendê-los. A classe capitalista transnacional produz o ambiente político dentro do qual os produtos de um país podem ser comercializados com sucesso em outro. A ideologia-cultura do consumismo produz os valores e as atitudes que criam e sustentam a necessidade pelos produtos”⁶¹.

Com esta circularidade retroalimentada fecha-se o ciclo do “hegemon”, isto é, da hegemonia das práticas transnacionais, construída e reconstruída de modo permanente no circuito de expansão do capitalismo avançado.

A intensificação dessas práticas transnacionais, além de repercutir amplamente na arrojada internacionalização da econômica e transmigração maciça de mão-de-obra migrante e de turismo, permite desenvolver redes de informação e de comunicação em dimensão planetária, na qual tanto a lógica do consumismo se apresenta cada vez mais transnacionalizada e as relações sociais mais desterritorializadas, ultrapassando as fronteiras policiadas dos costumes, da tradição, do nacionalismo, da língua e da ideologia. Tudo isso com grande impacto na marginalização do Estado nacional e sua consequente perda de autonomia e de capacidade de regulação do social.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ SKLAIR, Leslie. *Sociologia do Sistema Global*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 18.

Por consequência, arremata Della Cunha,

“toda essa conjuntura internacional tem exercido uma pressão estrutural no desmantelamento da ordem institucional e econômica dos Estados periféricos, que se encontram em um estágio de desenvolvimento vinculado quase visceralmente ao sistema global do capitalismo avançado. Poder-se-ia dizer que o início do século XXI é o contexto da síntese das perplexidades diante das quais as sociedades e os indivíduos contemporâneos desses Estados se deparam atônitos e que, em geral, se apresentam como ameaças permanentes ao cotidiano dos cidadãos. Parece que tudo em torno de nós está variegado. As concepções acerca da natureza do capitalismo, do Estado, do poder, do direito, do meio ambiente, se vislumbram confusas e contraditórias e o exacerbamento das contradições dos sistemas políticos, caracterizados pelo crescimento das desigualdades sociais, da ordem /desordem autoritária e da opressão, exige medidas mais adequadas e céleres nas respostas às demandas empreendidas pelos grupos minoritários no processo de exclusão dos esquemas de segurança social”⁶².

Este quadro panorâmico de matiz catastrófico parece representar em escala mundial um agravado “sintoma” de contribuição na desarticulação das estruturas sociais e ambientais, oferecendo às populações do sistema social global riscos e ameaças permanentes e difíceis de serem controlados e mesmo dissolvidos.

Entretanto, apesar do impacto potencial desses processos entrópicos, com grau variado de extensão de riscos sociais, ambientais, naturais, biológicos, químicos, nucleares, etc., faz-se premente o esforço coletivo de compreensão dessas ameaças e riscos potenciais, além da construção de um integrado sistema de estratégias de contenção e inviabilização de danos num processo participativo de todos os setores do corpo social (Estado e Sociedade Civil) na institucionalização de medidas para prevenir e mitigar a vulnerabilidade crescente das ameaças naturais e ambientais.

⁶² DELLA CUNHA, D Jason B. Op. cit., p. 35.

Neste sentido, a educação ambiental aparece como uma ponte que enlaça todos os outros níveis de convivência humana e social na medida em que se constrói uma vontade coletiva de tomadas de decisões com base em informações suficientemente esclarecedoras capazes de promover uma motivação participativa em prol da vida e de assumir responsabilidades em relação à gestão ambiental.

Outro aspecto que parece ter uma repercussão positiva na tomada de decisões é a implementação de programas de comunicação que divulgue corretamente a avaliação de vulnerabilidade do sistema socioambiental ante as ameaças potenciais do impacto de eventos naturais e do uso indiscriminado de tecnologias transformativas sobre a destinação do projeto socioambiental. Este tipo de avaliação, integrado nos planos de uso do solo, contribui largamente na orientação de escolhas de políticas de infraestrutura e de medidas específicas necessárias para minimizar os possíveis danos causados por eventos naturais. Nesta perspectiva, a integração dos setores públicos e privados parece ser uma exigência fundamental para se desenvolver as ferramentas e os mecanismos apropriados de enfrentamento das questões que ora se evidenciam.

Uma estratégia que tem uma visibilidade global — principalmente para o continente americano — surge da adoção do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) que estipula a exigência de que todos os projetos de desenvolvimento financiados por esta instituição financeira devam incluir como atividade operacional obrigatória uma análise de riscos e ameaças naturais e que tais projetos sejam elaborados de maneira que possam melhorar ou preservar o meio ambiente visando à redução da vulnerabilidade de tais ameaças.

Dentro do contexto interno de cada país, algumas estratégias possíveis podem ser referenciadas para uma gestão do risco e prevenção de aci-

dentos e desastres: a) ações coletivas de previsibilidade, alerta e atendimento a ocorrências de acidentes e desastres, desenvolvimento de uma economia de seguros para acidentes e desastres, redes de monitoramento, previsão de condições adversas e sistemas de alerta, políticas, legislação e programas de órgãos públicos para o controle e redução de acidentes e desastres: comunicação de riscos, psicologia e sociologia de desastres, atendimento médico e saúde, implementação nas escolas de informações sobre a teoria do risco.

O fato é que o enfrentamento a todas essas ameaças exige um novo olhar e uma nova maneira cognitiva de pensar a realidade. Não é apenas uma questão de técnica e de superação de riscos por controles imediatistas e insatisfatórios. É muito mais uma questão de quebra de paradigmas, uma vez que o mundo mudou e a realidade se apresenta caótica, associada a uma visão utilitária da vida e das coisas, e que a forma de encarar as sutilezas ocultas nesse panorama de acontecimentos permanece, ainda, num repertório ideológico, nos indivíduos e nas organizações, carregado de truísmos, crenças e certezas, procedentes de momentos tecnológicos e culturais acríticos. Mesmo correndo o risco da generalização, pode-se afirmar que neste momento histórico, em todo e qualquer campo de atividade, abre-se uma enorme fenda — quase intransponível — entre o pensar qualitativo necessário e o repertório ideológico praticado.

Faz-se, portanto, urgente redimensionar, através de um processo de ação comunicativa, todos os níveis de prevenção de riscos. De certa forma, esta é um desafio premente para os gestores e técnicos envolvidos na reconstrução ideológica de repensar o sujeito, a vida, a comunidade e o ambiente, indispensável para trazer o imprevisível para o campo do gerenciável. E aí, talvez, se possa divisar outra possibilidade para a vida humana e do planeta, na medida em que todos possam compreender que o “caminho” só

se torna possível para os homens quando aprendem juntos, numa comunidade de destinos, que o plano do desenvolvimento e do bem-estar está associado indefectivelmente à técnica, a ética e a estética: uma trilogia fundadora de uma nova humanização.

CAPÍTULO 3

O RISCO NA ORGANIZAÇÃO PSICOSSOCIOAMBIENTAL

Viver entre uma multidão de valores, normas e estilos de vida em competição, sem uma garantia firme e confiável de estarmos certos é perigoso e cobra um alto preço psicológico.

Zygmunt Bauman

3.1. O ambiente relacional e o problema do risco psicossocioambiental

Se a psicologia social trata de estudar a interação social, ou seja, a interdependência entre os indivíduos e o encontro social ou, mesmo, como acentua Rodrigues: “as manifestações comportamentais suscitadas pela interação de uma pessoa com outras pessoas, ou pela mera expectativa de tal interação”⁶³. A psicologia ambiental, no sentido colocado por Wiesenfeld

“tem sido definida como a disciplina que estuda as transações entre as pessoas e seus entornos, com vistas a promover uma relação harmônica entre ambos, que redunde no bem-estar humano e na sustentabilidade ambiental”⁶⁴.

Para dar conta deste projeto, acrescenta Wiesenfeld ao afirmar que a Psicologia Ambiental tem colocado como objetivos principais:

⁶³ RODRIGUES, Aroldo, ASSMAR, Eveline Maria Leal, JABLONSKI, Bernardo. *Psicologia social*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2015, p. 3.

⁶⁴ WIESENFELD, Esther. “A Psicologia Ambiental e as Diversas Realidades Humanas”. *Revista Psicologia USP*, São Paulo: 2005, vol.16 n. 1-2.

“a) Estudar a relação pessoa-ambiente no contexto natural, vista como totalidade (ontologia); b) abordar a dita relação de maneira holística (metodologia); c) incorporar diversas perspectivas teóricas em seu estudo (epistemologia); d) enfatizar a dimensão social da relação humano-ambiental; e) estabelecer vínculos com outras disciplinas interessadas na temática humano-ambiental (interdisciplinaridade), f) aplicar os conhecimentos obtidos para melhorar a qualidade ambiental e, por conseguinte, a qualidade de vida dos usuários dos ambientes (pertinência social”⁶⁵.

Assim, dentro dessa pluralidade de enfoques, a psicologia ambiental contempla níveis distintos da relação entre escala humana e ambiente, delimitando seus estudos sobre o indivíduo, a comunidade, os grandes conglomerados, tipos de determinados ambientes, destacando os processos psicológicos, sociais e culturais envolvidos com a questão psicossocioambiental.

Quanto à ampla diversidade temática que integra os estudos da psicologia ambiental no plano da relação entre dimensão humana e ambiental, pondera, ainda, Wiesenfeld:

“contemplaram-se níveis distintos da escala humana (desde individual e comunitária até grandes conglomerados), tipos de autores, segundo sua etapa de desenvolvimento humano (crianças, adolescentes, adultos, idosos), gênero (homens, mulheres), variáveis demográficas e culturais (imigrantes, moradores de rua), usos de determinados ambientes (doentes no caso de hospitais, escolares no caso de instituições educativas, donas de casa no caso de entornos residenciais, empregados no caso de instituições de trabalho), processos psicológicos, sociais e culturais (percepção, crenças, atitudes, representações sociais, experiências, preferências, identidade, apego, apropriação, sentido de lugar, comportamento pró-ambiental, condutas deterioradoras, avaliação pós-ocupação, compromisso ambiental, privacidade, territorialidade, bem-estar, interação social, reciclagem, diferenças culturais em alguns destes processos, participação cidadã). (...) Igualmente foram trabalhadas diferentes escalas do ambiente

⁶⁵ WIESENFELD, Esther. “A Psicologia Ambiental e as Diversas Realidades Humanas”, cit.

(desde micro como o espaço doméstico, intermediários como a vizinhança, até macro como a cidade), tipos de ambiente (residenciais, urbanos, rurais, recreativos, laborais, educativos, hospitalares), fatores ambientais específicos (design, decoração, ruído, iluminação, cor) ou gerais (qualidade ambiental) e processos ambientais (conservação ou deterioração, sustentabilidade, risco ambiental e desastres naturais)”⁶⁶.

É, portanto, neste contexto de pluralência cognoscitiva que a psicologia ambiental pode perguntar-se a respeito da ontologia de seu objeto de estudo: a integração da vida humana e social ao ambiente como condição necessária e suficiente para a qualidade de vida do ser humano no planeta. Neste caso, a especificidade da psicologia ambiental consiste no fato de analisar as formas de como o indivíduo percebe e interage com o seu ambiente, como se dá a influência do ambiente sobre as suas emoções, sentimentos e afetos, e como a partir dessa integridade psicossocioambiental o indivíduo constrói as estratégias socioculturais de adaptabilidade de suas condutas, tornando possíveis algumas e inviabilizando outras.

Esta é, por exemplo, a preocupação de Moser quando tenta caracterizar as incidências específicas de certos micros e macros ambientes sobre o cotidiano dos indivíduos:

“É nesse sentido que estamos interessados em saber como o indivíduo reage às condições constringentes do ambiente, como, por exemplo, o estresse, pois para nós o estresse é uma palavra-chave na relação que o indivíduo tem com essa entidade ambiental, a grande cidade. Os problemas das grandes cidades (transporte, moradia, alta densidade demográfica, ruído, poluição) têm uma influência sobre o indivíduo e essa influência depende de ele percebe e avalia os diferentes aspectos estressantes decorrentes do fato de viver nessa cidade, como no caso da AIDS”⁶⁷.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ MOSER, Gabriel. “Psicologia Ambiental”. *Revista de Estudos de Psicologia*. Natal, vol. 3, n. 1, jan-jun, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1413-294X199-8000100007&lng=en&nrm=isso> (consultado em 4/2000).

Nessa problemática se coloca também a questão da adoção de comportamentos pró-ambientais na medida em que o indivíduo desenvolve atitudes de restrição do uso de água, de triagem de lixo, de limpeza de rios e córregos, de redução de poluição com combustíveis fósseis, entre outros. Esta conduta exige um compromisso maior com a comunidade e a aceitação de uma permanente consciência ambiental que vise um atuar responsável no modo de preservar o ambiente e assegurar às novas gerações uma melhor qualidade de vida relacional. Isto porque a questão do meio-ambiente é, sem dúvida, uma questão de ordem relacional, na medida em que os indivíduos convergem os seus interesses, preocupações, necessidades, apropriações, percepções e condutas sociais para outro campo de atuação que se refere à qualidade do ambiente humano como algo indispensável à sobrevivência e continuidade da vida.

3.2. A questão do desenvolvimento socioeconômico do espaço urbano

Dentro de uma perspectiva micro organizacional do espaço ambiental surge a questão do desenvolvimento socioambiental do espaço urbano, que tem ocupado a maior parte da preocupação dos pesquisadores em psicologia ambiental. Isto porque existe uma forte densidade demográfica nos centros urbanos de todo o mundo e cerca de 80% da população mundial se acha concentrada em áreas urbanas, o que tem exigido esforços redobrados de planejamento e gestão socioespacial do ambiente urbano.

A densidade populacional das cidades é um fenômeno inevitável que tomou corpo entre os séculos XIX e XX, e continua crescendo no século XXI, como consequência do processo de industrialização, especialmente em lugares como Europa, Japão, Estados Unidos, Austrália, Brasil e grande parte dos países latino-americanos. Por outro lado, durante a segunda metade do século XX, o processo de densidade urbana, que é a concentração populacional em uma determinada área territorial, aumentou em cidades da

Ásia, África, América Central e América do Sul. Essa realidade de migração populacional se deve em grande parte à mecanização da agricultura, com a redução da utilização da mão-de-obra no setor rural, acrescida pelas novas atividades geradas pelo setor industrial e de serviços nos grandes centros urbanos.

Há uma expectativa largamente aceita de que o incremento do crescimento demográfico mundial, em termos percentuais de 83%, será um fenômeno essencialmente das cidades. Os indicadores preveem que o acesso aos serviços urbanos, ao saneamento básico, à moradia e à saúde pública para a população de baixos recursos econômicos está fortemente comprometido em sua eficácia, exigindo de forma emergencial alterações estruturais radicais no planejamento e gestão do espaço urbano, o que denuncia a real dimensão de um urbanismo insustentável.

De fato, há um planeta superpovoado, com a existência de áreas altamente densificadas no plano populacional, e extremamente problemáticas no campo social, entre as quais, pode-se destacar:

“A pobreza: é uma das mais devastadoras consequências da densidade humana, em especial em nações cujo crescimento é mais acelerado, como os países africanos, asiáticos e latino-americanos, muitos dos quais possuem economias deficitárias e incapazes de satisfazer as necessidades básicas da população;

O abastecimento de alimentos: segundo estudos da FAO, a população tem crescido mais rápido que o abastecimento de alimentos. Como consequência disto, tem-se degradado ou perdido sua capacidade produtiva, uns dois milhões de hectares de terra arável;

Saúde pública: a propagação de enfermidades é muito mais frequente em cidades com altas concentrações de pessoas;

Meio ambiente: se tem produzido diversos problemas por causa da intervenção na paisagem natural. Entre estas encontramos a contaminação da

água, a perda de quase da metade da cobertura florestal original do mundo, a extinção de espécies vivas e as variações climáticas mundiais⁶⁸.

Do ponto de vista da psicologia ambiental, esta limitação da relação entre natureza e espaço socialmente habitado tem uma implicação perturbadora nas condições de relação da vida do indivíduo com o ambiente que habita e nas relações sociais dos indivíduos uns com os outros. Isto porque a sustentabilidade exige mais do que políticas de desenvolvimento territorial centradas nas expectativas de padrões de produção e consumo; além disso, é preciso matizar também possibilidades de alocação espacial da atividade econômica dentro de uma visão de equilíbrio de ecossistema social.

Neste aspecto, dentre os fatores que se supõem diretamente associados ao estado de saúde física e mental das populações urbanas, destaca-se a densidade demográfica e suas implicações restritivas de condições econômicas, sociais e culturais como elementos mediadores entre certos determinantes socioeconômicos e diversos quadros patológicos. É como afirma, por exemplo, Almeida Filho e Santana:

“A alta concentração de indivíduos em ambientes restritos tem sido relacionada principalmente com a mortalidade infantil e doenças infectocontagiosas, associação interpretada basicamente como resultante de uma maior facilidade de transmissão. Porém, a maior parte dos estudos sobre as consequências da alta densidade populacional sobre a saúde tem destacado mais as condições associadas ao estresse, como por exemplo, tensão arterial, estresse propriamente dito e indicadores de saúde mental. Em geral, tais estudos têm concluído que a densidade demográfica encontra-se relacionada a níveis de sintomatologia associada a estresse”⁶⁹.

⁶⁸ ICARITO: *Enciclopédia virtual de Geografia Humana*. Disponível em www.quepasa.cl/medio/articulo/0,0,38035857_152309001_148629435,00.html. (Consultada em 10/2008).

⁶⁹ ALMEIDA FILHO, Naomar de e SANTANA, Vilma Souza. “Espaço social urbano e doença mental: um estudo de área ecológica”. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 2, n. 3, Rio de Janeiro, jul-sept, 1986. Disponível em http://www.scielo.org/scielo.php?pid=S0102-311X1986000300006&script=sci_arttext (consultado em 10/2008).

Apesar, porém, de parte desses trabalhos tomar por referência indicadores de países desenvolvidos, trata-se de questão de extrema importância que deve ser investigada em nível de saúde coletiva nos países ditos periféricos. Nestes, as condições de habitação e de organização do espaço social urbano apresenta situação muito mais dramática do que nos países desenvolvidos, o que deve ter fortes repercussões no processo global de adaptação e nos níveis de saúde mental individual dos aglomerados populacionais das cidades dos países periféricos.

3.2.1. A dimensão relacional de exclusão socioespacial

Tomando como referência a relação entre meio-ambiente e espaço socialmente habitado, a apropriação e ocupação do espaço urbano parecem repercutir de maneira estrutural na discussão da questão da exclusão socioespacial e seus aspectos desagregadores associados à qualidade de vida. Isto significa dizer que o território e espaço são categorias de análise, indispensáveis à compreensão da vida cotidiana, na medida em que se convertem em objetos de análise das formas como são construídas as relações socioambientais na sociedade contemporânea.

Segundo Costa, citando Raffestin:

“O espaço é a matéria-prima do território, preexiste a qualquer ação intencional de determinado ator que dele procure se apropriar. Considerando-se a apropriação decorrente das relações de poder, ao se materializar no espaço, o humaniza. Assim, entendemos que a ação humana na concepção desse autor se constrói através de um conjunto de relações desenvolvidas na coletividade, ela reflete a multidimensionalidade do vivido, o que nos leva a conceber, juntamente com ele, que a relação com o território é uma questão de relação com os homens, ou seja, com os outros. Nesse caso, a simples ocupação não é suficiente para constituir território,

dada a falta do componente relacional que possibilita os acessos aos mecanismos territoriais”⁷⁰.

Aqui se deve ter a cautela de não defender uma ideia redutível de território, como se tratasse apenas de uma ação político-administrativa específica do Estado-Nação, que constrói território como condição para o exercício da governança interna e de sua soberania. A ideia deve ser matizada com outro enfoque, quando se busca ultrapassar os limites cartográficos e administrativos do espaço urbano para utilizar o termo como referência à apropriação de um território humanizado, construído pelas relações dos atores sociais, que remete ao próprio conceito de identidade territorial, ou seja, de pertencer àquilo que lhes pertence e que se materializa no processo de humanização do próprio espaço urbano.

Este é o sentido mais extensivo do conceito de identidade territorial que se adquire através das relações sociais e que se organiza no processo de humanização do espaço, como uma territorialização das relações com os homens, com os outros. Esse é um referencial que traduz a experiência da contingência e da incerteza, e que gera enorme ressonância na observação e descrição das análises da psicologia ambiental.

Na esteira da exposição de Costa, citando agora Koga:

“O território é um fator dinâmico no processo de exclusão/inclusão social. Segundo a autora, o território também representa o chão do exercício da cidadania, pois esta significa vida ativa no território, onde se concretizam as relações sociais, as relações de vizinhança e solidariedade e as relações de poder. É no território que as desigualdades sociais se tornam evidentes entre os cidadãos, pois as condições de vida entre os moradores

⁷⁰ COSTA, Jodival Maurício, MELARA, Eliane, DORNELES, Patrícia, HEIDRICH, Álvaro Luiz. “Território e qualidade de vida: complexidade sócio-especial do morador de rua em Porto Alegre, RS. Brasil”. *HOLOGRAMÁTICA* – Facultad de Ciencias Sociales UNLZ. Año VI, Número 7, VI, 2007, pp. 23-47. Disponível em <http://www.hologramatica.com.a>

de uma mesma cidade mostram-se diferenciadas, a presença ou ausência de serviços públicos se faz sentir e a qualidade destes mesmos serviços apresentam-se desiguais”⁷¹.

Neste viés, a desigualdade social é necessariamente multirrelacional e vem acompanhada de diversos agenciamentos que desqualificam as potencialidades humanas e produzem no território as restrições à realização da vida em sociedade, que só pode ser alcançada no meio socioambiental, o que implica estar incluído no processo de realização da vida coletiva socialmente experimentada e vivida. Neste sentido, explicita Gamalho e Heidrich:

“É na produção do espaço e na produção das relações sociais da ordem próxima que a ordem distante se projeta, contudo, não há uma simples assimilação na produção de uma réplica. É na Periferia social que a relação entre as duas ordens produz, de um lado, uma continuidade e adaptação aos ditames de um cotidiano globalizado e de outro, subversões à lógica vigente. Os processos de abrangência global influenciam os tempos e os espaços urbanos. Os grupos sociais mesclam essas influências reinventando e esculpindo o espaço”⁷².

No cômputo geral, porém, o que prevalece, para um referencial teórico histórico-estrutural, como efeito mais significativo de abrangência do capitalismo dependente é o reconhecimento da formação de um proletariado urbano como de um destacado “exército industrial de reserva”, existentes nas cidades dos países periféricos. Tanto um quanto o outro se encontram submetidos a um permanente processo de pauperização, que arrasta as populações urbanas a uma experiência estressante de alta densidade interna e a vivenciar péssimas condições de ocupação do espaço territorializado. O

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² GAMALHO, Patrícia Nola e HEIDRICH, Álvaro Luiz. “Espaço Urbano: Imagens de sua complexidade”. Artigo online, 2007, p. 5. Disponível em [http:// 64.233.169.104/search?q=cache:HgliNptfTVQJ:www.Agbpa.com.br /CD/ artigos/Comunicao/Urbana%2520-% 2520 PDF%2520OK/ ESPACO %2520 URBANO.pdf+artigos+de+alv% C3% A1 ro+ luiz+heidrich&hl=pt-BR&ct=clnk&cd= 5&gl=br.](http://64.233.169.104/search?q=cache:HgliNptfTVQJ:www.Agbpa.com.br /CD/ artigos/Comunicao/Urbana%2520-% 2520 PDF%2520OK/ ESPACO %2520 URBANO.pdf+artigos+de+alv% C3% A1 ro+ luiz+heidrich&hl=pt-BR&ct=clnk&cd= 5&gl=br.) (consultado em 10/2008).

elemento codificador é a variação de renda mediada pela variável densidade interna que têm efeito desastroso sobre a saúde mental dos indivíduos.

Estudando mais apuradamente essas correlações, Almeida Filho e Santana argumentam que há uma correlação positiva entre densidade demográfica e níveis de psicopatologia em populações de baixa renda. Neste modelo explicativo, os autores delineiam hipóteses correlacionais onde afirmam que:

“As variáveis densidades interna e externa podem representar manifestações demográficas de diferentes processos sociais, diversamente valorizados por referenciais teóricos antagônicos. Para uma abordagem funcionalista da questão urbana, a raiz do crescente adensamento populacional nas metrópoles do Terceiro Mundo encontra-se em um processo de urbanização provocado pela inevitável modernização, ou mudança cultural, das populações nos países em desenvolvimento. A conexão entre esse processo global e os níveis de saúde mental-individual tem sido pensada tanto em termos de problemas adaptativos a uma nova ‘cultura’, quanto como reação ao estresse ambiental das grandes cidades. Neste modelo explicativo, a variável densidade externa desempenha um papel fundamental, supondo-se que o seu efeito se exerce diretamente, como um tipo de estresse específico da excessiva aglomeração populacional, ou indiretamente, amplificando o conjunto de estressores típicos do meio supostamente hostil e agressivo da cidade. A partir desse referencial, é possível derivar as seguintes hipóteses:

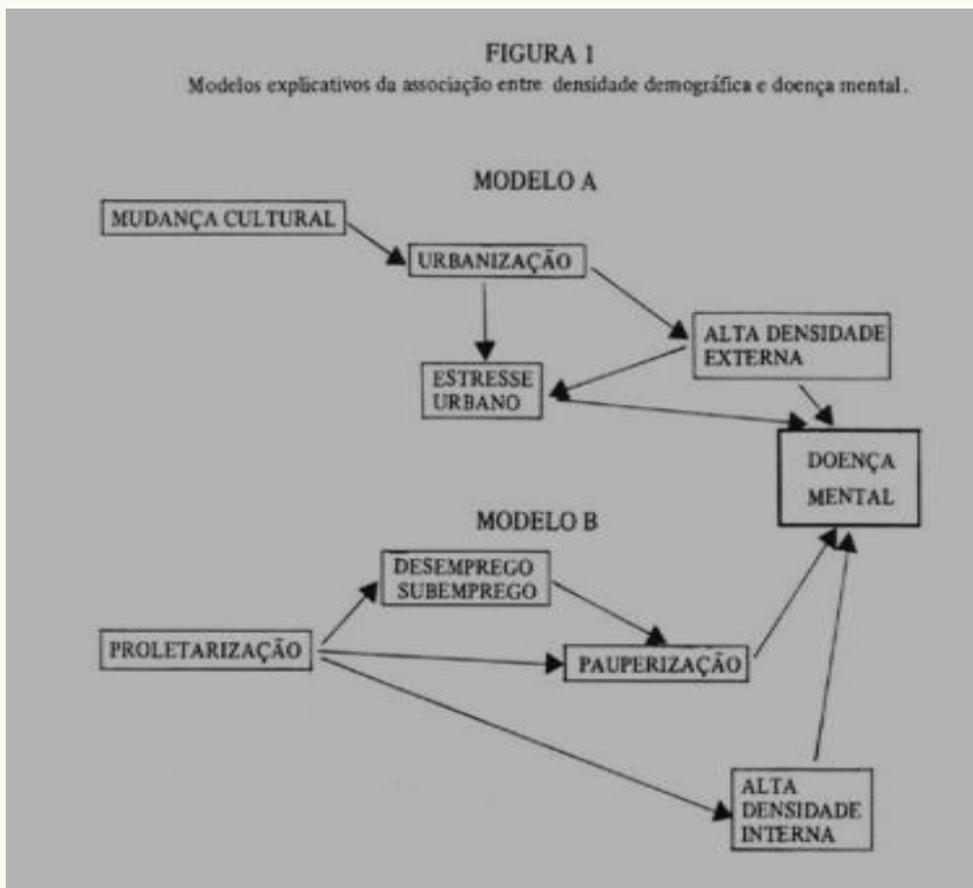
“Hipótese 1: correlação positiva entre densidade externa e níveis de sintomatologia psiquiátrica;

Hipótese 2: correlação positiva entre exposição ao estresse urbano, estimado pelo tempo de residência em área urbana, e níveis de sintomatologia psiquiátrica;

Hipótese 3: correlação negativa entre renda e níveis de sintomatologia psiquiátrica;

Hipótese 4: correlação positiva entre densidade interna e níveis de sintomatologia psiquiátrica⁷³.

Neste quadro de referência, conforme estes autores, os modelos explicativos da associação entre densidade demográfica e doença mental, com suas hipóteses derivadas, estão funcionalmente representados pelo diagrama da Figura 1 supra.



É possível, entretanto, que esses modelos explicativos contenham imprecisões e possam ser avaliados a partir de outras perspectivas metodológicas. Mas, é preciso reconhecer que a proposta dos autores deve ser con-

⁷³ ALMEIDA FILHO, Naomar de e SANTANA, Vilma Souza. "Espaço social urbano e doença mental: um estudo de área ecológica". *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 2, n. 3, Rio de Janeiro, jul-sept, 1986. Disponível em <http://www.scielo.org/scielo.php?pid=S0102-311X1986000300006&script=sciarttext> (consultado em 10/2008).

siderada quando se avalia a realidade de ocupação, apropriação e construção dos espaços urbanos em cidades periféricas e validada como referência para explicar as situações de fratura socioambiental no que concerne à qualidade de vida e das relações sociais dos indivíduos mesmo em países em processo de desenvolvimento.

Longe de encerrar a discussão sobre o assunto, esse estudo tal como se nos apresenta propõe uma análise da fragilidade dessa territorialidade de excluídos e, ao mesmo tempo, contribui para com a reflexão sobre os argumentos que estão na base da fratura socioambiental. Nesse contexto, arre-mata Heidrich:

“Argumenta-se sobre três aspectos interligados, que modificam o espaço social em escala local: a globalização, como uma dimensão da integração socioeconômica; a construção e perda de vínculos entre a sociedade e o território; e a criação de objetos técnicos específicos que viabilizam a articulação local/global. Nesse contexto, o impacto sobre o espaço social além de se caracterizar por adensamento técnico e intensificação dos fluxos, também interfere no cotidiano e nas práticas sócio-espaciais. Na escala local se amplia a perda de coesão comunitária e a modificação do cotidiano, pelos novos padrões de consumo, habitação e lazer. Resulta desta dinâmica a reprodução de um espaço, e provavelmente, um sujeito fraturado: um, se integra à rede global e, outro, vive do espaço local, onde a reprodução social depende diretamente do espaço imediato, próximo e vizinho. (...) Em nossa compreensão, isto muda substancialmente a geografia, pois estar no lugar, não significa mais vive-lo. Estar e viver, se distinguem, então? Este é um dos problemas que afetam diretamente o espaço social, pois, originalmente, a cidade é um corpo que compreende as relações de um coletivo”⁷⁴.

Esta forma de conceber o espaço social e, especialmente, as cidades reenvia à compreensão de uma nova maneira de relacionar-se e de estar e

⁷⁴ HEIDRICH, Álvaro Luiz. “Aspectos da Fratura Socioespacial na Cidade de Porto Alegre”. *Scripta Nova – Revista Eletrónica de Geografía y Ciencias Sociales da Universidad de Barcelona*, Vol. XI, n.. 245, 1 de agosto, 2007. Disponível em <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-24567.htm> (consultado em 10/2008).

viver seu território na completa profusão dos destinos, movidos por necessidade de si e dos outros, cuja supressão só pode ocorrer na presença de um reconhecimento de uma “ética da solidariedade humana”, onde o desvario dos homens é substituído pelo “cuidado” e por uma razão conformada de humanidade que se propõe a humanizar a espacialidade e construir a cidade como um projeto de todos e para todos: uma espécie de solidariedade territorial.

3.2.2. A exclusão social e a violência nos espaços urbanos

Nos grandes centros urbanos dos Estados periféricos, o mapeamento das cidades tornou-se o meio eficaz de segregação dos lugares de “riqueza” e de “pobreza”, do “incluído” e do “excluído”, em limites bem definidos e evidenciados entre espaços diferenciados de moradia, de serviços e de benefícios sociais. Essa configuração do espaço urbano pretende não somente ordenar uma compartimentalização de atividades sociais, econômicas e culturais; mas, de modo fundamental e, estrategicamente, dos lugares onde se evidenciam práticas de barbárie e de civilidade. Pode-se, talvez, afirmar que essa “geografia da exclusão”, ao projetar e permitir a visibilidade físico-espacial dessa segregação, permite igualmente instaurar a indefinição dos próprios loci urbanos quase sempre transitórios e circunstanciais, movidos por incursões paulatinas dos “bárbaros excluídos” de um lugar para outro. Este nomadismo insólito da barbárie em lugares onde viceja a presença da modernização já parece representar, por si só, uma prática de violência.

Alba Zaluar, ao referir-se a esta presença insólita dos excluídos no espaço urbano, ressalta que:

“os efeitos mais evidentes desta postura foram a modificação do visual das residências, que passaram a exibir muros altos, grades, fechaduras,

alarmes e cadeados, mas principalmente o descrédito na participação em espaços públicos⁷⁵.

De modo que a simples presença desses nômades pobres: desempregados, favelados, “pichadores”, “trombadinhas” etc., nos espaços urbanos privilegiados acentuam o medo, a desconfiança, a intolerância dos que têm algo a perder, e parecem representar por si só um afrontamento aberto e um convite à violência. Parece que a transposição dos limites de estratificação dos lugares sociais recrudescer a hostilidade da violência nas cidades e enuncia novos modos de expressão da exclusão social. É nesse sentido que a violência pode ser considerada uma forma “muda” – na expressão de Hanna Arendt – de afirmação da invisibilidade e da exclusão compartilhada por aqueles que se encontram exilados numa forma radical de existência, cuja expressão se manifesta por uma vivência de carências, privações, incertezas e estigmas.

Assim, o problema do processo de exclusão nas grandes cidades não se restringe apenas à questão de mercado (emprego ou desemprego) e de controle social normativo, ou seja, da capacidade do Estado e da própria sociedade de neutralizarem as ameaças dos “nômades do asfalto”, excluídos nas grandes metrópoles. É preciso evidenciar outras características do modelo econômico do fim do século XX, que aponta para outras conotações mais estruturais. É óbvio que a exclusão social não é um fenômeno novo, mas sempre se apresentava com características conjunturais em modelos de desenvolvimento que se vislumbravam possíveis de serem construídos. A diferença, entretanto, é que atualmente ela não é somente conjuntural, mas assume formas estruturais que afetam a vida dos excluídos e os incapacitam a incorporar-se de forma definitiva ao mercado econômico. Esta mudança decorre de grandes transformações que ocorreram na estrutura

⁷⁵ ZALUAR, Alba. “Medo do Crime, medo do Diabo”. In: *VII Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu, MG, 1993, p. 6.

social da grande maioria dos países do mundo e, em particular, do Brasil, o que nos permite enumerar as principais, no viés analítico do argentino Juan Pegoraro:

“a) Ofensiva do capital transnacionalizado por grandes grupos econômicos sobre a estabilidade do trabalho, a contratação coletiva e demais direitos históricos conquistados pela classe trabalhadora, impondo a flexibilização nos novos contratos laborais e dissolvendo a identidade trabalhadora com a anulação da luta econômica como expressão do conflito entre capital e trabalho; b) Perda de expectativas de mobilidade social pelo aumento do desemprego, apesar do aumento da produtividade. Isto porque no cenário mundial e nacional o aumento da produtividade não está necessariamente vinculado à mão-de-obra ativa. O modelo econômico atual não se constrói a partir da ideia de bem-estar geral, mas a partir da ganância da “mais-valia”, da expansão do mercado e da produtividade; c) Marginalização e crescente exclusão social apoiadas por políticas de omissão de capacitação de mão-de-obra para integrar-se ao mercado real; d) Constituição de espaços “reservados”, por um lado, com segurança privada, grupos de ronda, proteção com diversas tecnologias e, de outro, preservação de assentamentos urbanos sem infraestrutura de qualquer espécie, entregues à improvisação e ao abandono; e) Desarticulação de agentes sociais que tradicionalmente exerceram o papel de transmissores da contestação e mobilização política, como os movimentos estudantis, o sindicalismo, os movimentos de bairros, os partidos políticos de esquerda etc.; f) Dissolução das identidades pessoais, que estabeleciam vínculos ou laços sociais, fundadas em tais identidades. Por exemplo, no marco da economia de mercado e da mercantilização das profissões e dos ofícios parece ambíguo definir o que é um médico ou um mestre ou um professor ou um advogado ou um juiz etc.; g) As mudanças na força de trabalho e sua reprodução (salário ou emprego?) e no ‘exército industrial de reserva’. A preocupação da importância que os salários expressam na possibilidade da reprodução social dos trabalhadores. Não é casual que tem aumentado vertiginosamente o duplo emprego, a extensão da jornada de trabalho e o percentual dos trabalhadores cujos salários se encontram abaixo das condições laborativas, em absoluta inferioridade aos trabalhadores

regulares; sem cobertura social, nem educacional, nem familiar, nem de saúde, frutos da flexibilização e precariedade do emprego⁷⁶.

Todos esses fatores têm influenciado no recrudescimento de uma violência urbanizada, matizada por cenas radicais de criminalidade e extrema periculosidade da vida social cidadina. De modo que a chamada violência urbana se converte numa perplexidade bem específica no rol do chamado processo de crescimento e desenvolvimento dos centros citadinos no Brasil.

É preciso, porém, esclarecer que há uma ideia bastante difundida de que a intensidade da violência urbana sugere a existência de um tipo de anomia inerente às grandes cidades e que tende a irradiar-se para centros menores circundantes. Neste sentido, o problema da violência urbana teria uma característica mundial e sua origem não estaria vinculada a causas sociais e sim ecológicas, isto é, ao espaço ambiental urbano reputado como capaz de *per se* gerar violência. Em última análise, este seria o preço que se correria o risco de pagar pelo ingresso na modernização, simbolizada por um estilo de vida de benefícios e possibilidades de trabalho que só estariam presentes nas grandes metrópoles.

É óbvio que este argumento simplório não corresponde à verdade dos fatos. A cidade não gesta *per se* violência e, por isso, talvez devêssemos trabalhar com a ideia de violência na cidade em vez do rótulo violência urbana, rejeitando, assim, a especificidade de uma violência intrínseca à natureza urbana das cidades, quando, de fato, essa é apenas o contexto no qual a violência se exterioriza de forma mais arrojada.

Procurando enxergar a violência nas cidades como tendo origem na dinâmica do processo de contradição do desenvolvimento econômico e so-

⁷⁶ PEGORARO, Juan S. "Inseguridad y violencia en el marco del control social". In: *VIO-LÊNCIA em tempo de globalização* (org.). SANTOS, José Vicente Tavares dos. São Paulo: Hucitec, 1999, pp. 208-212.

cial que experimentam os grandes centros urbanos, poder-se-ia dizer que a violência na cidade se insere na rede da criminalidade moderna permeada nos países periféricos por

“variáveis nitidamente identificáveis: urbanização acelerada, fragmentação da identidade social dos indivíduos, alto índice de exclusão dos sistemas organizados de produção, fracasso dos controles sociais formais e informais, concentração de poder econômico e político, segregação e marginalidade sociais, corrupção política e econômica, utilização incorreta do domínio tecnológico e estratégias globais de massificação do crime organizado”⁷⁷, dentre outras.

Todo este quadro de incerteza e insegurança tem permitido o reaparecimento de uma política penal de controle social movida pela orientação ideológica de “lei e ordem”, através da qual a vida social assume novas formas de repressão e estigmatização criminógena. Isto implica uma naturalização da ordem e das condutas transgressivas de tal modo que os cidadãos “pobres”, “nômades do asfalto”, excluídos dos benefícios da modernização, passam a ser encarados como potenciais delinquentes e que é preciso controlar e reprimir através da violência dos aparelhos ideológicos do Estado, no sentido que lhes empresta Althusser.

Diante deste quadro paroxístico — violência como expressão da criminalidade moderna nos grandes centros urbanos — o Poder Público reivindica uma posição de interferência que gravita em torno da ideologia conservadora da criminologia tradicional que, originária do positivismo, considera o comportamento de recusa às normas como uma “patologia”, para a qual devem ser buscadas soluções intimidativas, repressivas e penais. Assim, do ponto de vista do discurso ideológico do Estado, prevalece o entendimento

⁷⁷ DELLA CUNHA, D Jason B. “Política Criminal e Segurança Pública: Estratégias Globais de Controle do Fenômeno Criminal”, in *Revista do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária*, V. I, n. 15. Brasília/DF: Ministério da Justiça, jan/jun, 2002, pp. 29-46.

de que a segurança pública deve ser orientada por estratégias de intervenção cujas “pautas operativas” tomam por base o seguinte ementário:

a) O problema do crime deve-se à frágil autoridade repressiva do Estado;

b) Lugar de bandido é na cadeia, por isso, é preciso construir mais cadeias e, sobretudo, prisões de segurança máxima;

c) É preciso aumentar o efetivo policial e aparelhar a polícia com tecnologias repressivas;

d) É preciso conceder maior autonomia à polícia e aumentar a sua força repressiva;

e) É preciso dismantelar as redes criminosas das favelas, pois estas são povoadas por uma população que tem uma predisposição atávica para o crime.

É óbvio que uma aplicação de justiça criminal nesses termos ignora os seguintes aspectos como pauta de indagação preliminar: por que a prática de segurança pública hoje adotada no Brasil é incompatível com o mínimo de garantia de direitos dos cidadãos? Quais os motivos pelos quais os direitos declarados não são efetivamente garantidos pela legislação ordinária e pelos tribunais? Quais as garantias reais contra a prisão ilegal, a violência, a tortura moral e física e a humilhação impostas ao cidadão por uma prática inadequada de atuação da polícia? Por que o direito de defesa permanece ainda destituído de uma igualdade de condição em relação ao acusador, seja este um particular ou o próprio Estado? Por que as práticas inquisitoriais continuam ainda sendo aplicadas nos procedimentos de apuração criminal? Qual a garantia contra os procedimentos policiais de inviolabilidade do domicílio, da privacidade e da intimidade? Por que a demora na apuração e punição — quando às vezes ocorre — dos violadores desses direitos consagrados em texto constitucional?

Aqui é de fundamental importância asseverar que a gestão de uma política criminal realmente adequada deveria tomar como parâmetro basilar inicial a própria Constituição Federal e a partir dela organizar todo o sistema criminal, ou seja, o conjunto dos subsistemas de controle social: o Juízo Criminal, o Ministério Público, a Defensoria Pública, o Advogado Criminal, o subsistema carcerário, principalmente, a polícia e a própria legislação penal.

Mesmo considerando a influência desses “fatores revisionistas” no modo de encarar a expansão do fenômeno criminal, um programa racional de controle da criminalidade e da violência como ação de uma política de segurança pública não pode ser levado a termo sem que o Poder Público adote como premissas:

“a) a diferença da conjuntura atual em relação a de décadas anteriores, b) a dificuldade de conciliação das demandas por mais respeito aos direitos humanos com as demandas por mais repressão policial, c) a inutilidade, hoje, para efeito de contenção da criminalidade, da distinção entre pessoas ‘perigosas’ e ‘não-perigosas’; d) a necessidade, a curto prazo, de reformulação do sistema criminal (incluída a legislação) para que o mesmo não deixe de fora de seu alcance os criminosos das classes mais favorecidas e das elites, e) o prejuízo causado ao bom entendimento da questão pelas rotulações ideológicas e pelo aproveitamento político-eleitoral do tema, f) a inevitabilidade de ampliação, de fato, dos direitos civis aos contingentes populacionais periféricos, decorrentes da implementação de direitos fundamentais, promovida pela nova Constituição, o que vai implicar — a curto prazo — na adaptação das formas de relacionamento do Poder Público com essas populações à nova ordem constitucional”⁷⁸.

Além da adoção de outras medidas mais úteis e eficazes no campo da prevenção geral, integradas ao conjunto de respostas do “corpo social” (Estado e Sociedade).

⁷⁸ SILVA, Jorge da. *Controle da Criminalidade e Segurança Pública*. Rio de Janeiro: Forense, 1999, pp. 18-19.

Longe de encerrar a discussão sobre o assunto, esse estudo tal como se nos apresenta propõe uma análise da fragilidade dessa territorialidade de excluídos e, ao mesmo tempo, contribui para com a reflexão sobre os argumentos que estão na base da fratura socioambiental.

3.3. O princípio da precaução e a busca por uma ética do cuidado

Sem dúvida, sob o ponto de vista ecológico e ambiental, a humanidade experimenta uma realidade de incertezas sob a maximização da degradação do meio-ambiente — poluição atmosférica, chuvas ácidas, morte dos rios, mares e oceanos — que comprova a ação devastadora do homem. Apesar da questão ambiental se incorporar à proteção do ordenamento jurídico, pois o direito de viver num ambiente ecologicamente equilibrado foi erigido à categoria de Direitos Humanos, isto não se traduz como uma perspectiva capaz de enfrentar a contento o desafio de proteção do meio-ambiente em que vivemos. Urge, porém, a construção de novas estratégias dentro das quais se inclui a educação de uma consciência reflexiva, capaz de enfatizar uma ampla discussão sobre a dimensão ética da relação homem/vida/ambiente.

Entretanto, não há como descurar dos princípios que norteiam a defesa do meio-ambiente pelo direito, uma vez que est âncora institucional de fundamento principiológico exerce uma importante reserva legal na defesa e proteção ambiental e, conseqüentemente, da vida humana. Seguindo de perto a caracterização principiológica que exerceu enorme influência na formalização do direito ambiental, pode-se alinhar sete princípios fundamentais: Princípio do Direito Humano Fundamental, Princípio Democrático, Princípio da Precaução, Princípio da Prevenção, Princípio da Responsabilidade, Princípio do Equilíbrio e Princípio do Limite.

No tocante à caracterização destes princípios, o Princípio do Direito Humano Fundamental, consagrado nos princípios 1 e 2 da Declaração de

Estocolmo e reafirmada na Declaração do Rio de Janeiro, considera a proteção ao meio-ambiente como um direito difuso, já que é um direito que pertence a todos.

O Princípio Democrático assegura ao cidadão o direito à informação e participação na elaboração das políticas públicas ambientais, no sentido de que a ele deve ser assegurado os mecanismos judiciais, legislativos e administrativos que dão efetividade ao princípio. Este princípio se inscreve tanto no capítulo que trata do meio-ambiente como no capítulo que disciplina os direitos e deveres individuais e coletivos.

O Princípio da Precaução disciplina a interdição de intervenções no meio-ambiente, ressaltando àquelas que não ameaçam alterar ou causar reações adversas, já que a ciência tem limites na oferta de respostas conclusivas sobre a inocuidade de determinadas ações no manejo do ambiente e de determinados procedimentos tecnológicos de impacto ambiental.

O Princípio da Prevenção tem certa similitude com o Princípio da Precaução, mas com este não se confunde. Sua aplicabilidade ocorre nos casos em que os impactos ambientais já são conhecidos, exigindo a obrigatoriedade do licenciamento ambiental e do estudo de impacto ambiental (EIA), principais instrumentos de proteção e defesa do meio-ambiente.

O Princípio da Responsabilidade se refere diretamente à responsabilidade do poluidor, pessoa física ou jurídica, que se obriga a responder por suas ações ou omissões danosas e prejudiciais ao meio-ambiente, submetendo o transgressor a sanções cíveis, penais e administrativas. Daí o caráter objetivo da responsabilidade por danos ambientais, conforme preceitua o § 3º do art. 225 da CF/88. Este princípio consubstanciado no art. 4º, VIII da Lei 6.938/81, leva em conta a escassez dos recursos ambientais diante dos reflexos de degradação resultantes da produção e do consumo em grande escala, além de cotejar sobre o abuso na utilização dos recursos ambientais

que gera enriquecimento ilícito em detrimentos dos interesses coletivos ou comunitários. O fato é que aquele que utiliza de modo inadequado e predatório dos recursos ambientais deve suportar seus custos, ou seja, pagar pela ação poluidora causada ou pela ameaça de causar, embora de modo não abusivo.

O Princípio do Equilíbrio se aplica à atividade da Administração Pública no sentido de que esta deve assumir um papel de revisão de metas no que concerne às implicações decorrentes de suas intervenções no meio-ambiente, devendo adotar a melhor solução possível para alcançar o desenvolvimento sustentável.

Por fim, o Princípio do Limite, que também se refere à Administração Pública, coloca como exigência a esta o dever de fixar parâmetros mínimos a serem observados em casos de emissões de partículas, sons, ruídos, destinação de material residual sólido, líquido e hospitalar, sempre buscando adequar as suas ações à sustentabilidade do desenvolvimento.

Sem descurar da importância de todos estes princípios, o Princípio da Precaução parece ser aquele que melhor se destina a guiar neste trabalho a discussão da ética do cuidado aplicada à questão do meio-ambiente. No dizer de Rehbender, citado por Derani, “Os princípios guardam a capacidade quando compreendidos como princípios gerais de influenciar a interpretação e a composição de aspectos cinzentos do direito ambiental”⁷⁹.

É mister assinalar que o Princípio da Precaução, além de se converter no princípio de base para a estruturação do direito ambiental, se constitui no principal orientador de políticas ambientais que devem assegurar a prevenção da devastação e degradação do meio-ambiente e orientar a ação do poder público e da sociedade civil para a importância do desenvolvimento econômico sustentável.

⁷⁹ DERANI, Cristiane. *Direito ambiental econômico*. São Paulo: Max Limonad, 1997, p. 156.

É neste sentido que convergem A Conferência das Nações- Unidas sobre o Meio-ambiente e Desenvolvimento no Rio de Janeiro (1992) e a Declaração de Wingspread⁸⁰, formulada em 1998, em uma reunião no Estado de Wisconsin (EUA), que, além de discutirem e formularem as medidas necessárias para que houvesse uma redução da degradação do meio-ambiente, visavam também estabelecer políticas ambientais que conduzissem à efetiva concretização do desenvolvimento econômico sustentável.

Nos princípios 15 e 17 da Declaração do Rio de Janeiro, afirmam Machado e Ayala⁸¹, concomitantemente, o seguinte:

Princípio 15: de modo a proteger o meio ambiente, o princípio da precaução deve ser amplamente observado pelos Estados, de acordo com suas capacidades. Quando houver ameaça de danos sérios ou irreversíveis, ausência de absoluta certeza científica não deve ser utilizada como razão para postergar medidas eficazes e economicamente viáveis para prevenir a degradação ambiental.

Princípio 17: a avaliação do impacto ambiental, como instrumento internacional, deve ser empreendida para as atividades planejadas que possam vir a ter impacto negativo considerável sobre o meio ambiente, e que dependam de uma decisão de autoridade nacional competente.

Em termos similares, se expressa a Declaração de Wingspread quando aborda o Princípio da Precaução:

⁸⁰ O Princípio da Precaução foi introduzido na Europa na década de 80, convertendo-se na base do acordo em 1987, com o objetivo de proibir o lançamento de detritos tóxicos persistentes no Mar do Norte. Consta da Convenção sobre a Biodiversidade e tem amparado o processo legislativo de elaboração de um número cada vez maior de leis ambientais suecas e alemãs que visam proteger o meio ambiente da ação irresponsável de lançamento de substâncias tóxicas persistentes com repercussões danosas na camada de ozônio

⁸¹ MACHADO, Paulo Afonso Leme e AYALA, Patrick Araújo. "Direito Ambiental Brasileiro". In: LEITE, Rubens Moraes (Org.). *Inovações em Direito Ambiental*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2000, p.5.

Quando uma atividade representa ameaças de danos ao meio ambiente ou à saúde humana, medidas de precaução devem ser tomadas, mesmo se algumas relações de causa e efeito não forem plenamente estabelecidas cientificamente”⁸²

Neste mesmo diapasão, argumenta Derani:

“Precaução é cuidado. O princípio da precaução está ligado aos conceitos de afastamento de perigo e segurança das gerações futuras, como também de sustentabilidade ambiental das atividades humanas. Este princípio é a tradução da busca da proteção da existência humana, seja pela proteção de seu ambiente como pelo asseguramento da integridade da vida humana. A partir desta premissa, deve-se também considerar não só o risco eminente de uma determinada atividade, como também os riscos futuros decorrentes de empreendimentos humanos, os quais nossa compreensão e o atual estágio de desenvolvimento da ciência jamais conseguem captar em toda densidade [...]”⁸³.

Assim, é pacífico entre os estudiosos da questão ambiental que, no caso de incerteza científica do dano ou do risco de sua irreversibilidade, a intervenção deve ser preventiva. A esse respeito pondera Mirra:

“De fato, a aplicação de medidas ambientais diante da incerteza científica de um dano ao meio ambiente, prevenindo-se um risco incerto, representa um avanço significativo no que se refere à efetivação do princípio da precaução, que está necessariamente associado à proteção ambiental. Reconhece-se, dessa forma, a substituição do critério da certeza pelo critério da probabilidade, ou seja, a ausência da certeza científica absoluta no que se refere à ocorrência de um dano ambiental não pode ser vista como um empecilho para a aplicação das medidas ambientais. Assim, o princípio da precaução impõe que, mesmo diante da incerteza científica, medidas devem ser adotadas para evitar a degradação ambiental”⁸⁴.

⁸² Declaração de Wingspread. Disponível em www.fgaia.org.br/texts/t-precau, tradução de Lúcia A. Melin.

⁸³ DERANI, Cristiane. *Direito ambiental econômico*, cit., p. 67.

⁸⁴ MIRRA, Álvaro. “Princípios do Direito Ambiental”. In: *Inovações em Direito Ambiental*. MORATO LEITE, José Rubens (Org.). Florianópolis: Fundação Boiteux.2000, p. 67-68.

É importante assinalar que a partir da consagração do Princípio da Precaução, uma nova atitude internacional foi adotada por inúmeros países em relação à obrigatoriedade de comprovação científica do dano ambiental. Toda vez, portanto, que uma atividade representar ameaça de dano ao meio ambiente, independentemente da certeza científica, um conjunto de medidas preventivas deve ser aplicado a fim de evitar a degradação do meio ambiente. Esse é, de fato, o grande alcance do Princípio da Precaução, cujo argumento de intervenção preventiva, segundo Machado, se fundamenta na razoabilidade da dúvida científica, ou seja: “O Princípio da Precaução consiste em dizer que não somente somos responsáveis sobre o que nós sabemos, sobre o que nós deveríamos ter sabido, mas também sobre o de que nós deveríamos duvidar”⁸⁵.

A decisão, portanto, de agir preventivamente ao dano ambiental se torna premissa fundamental, amparada por legislação ambiental em todos os países desenvolvidos ou em via de desenvolvimento, para garantir a eficácia de aplicação do princípio da precaução, o que reforça o entendimento de uma responsabilidade ética co-partilhada entre Estados e empresas que assegurem e resguardem o direito de futuras gerações a um meio ambiente renovado e a um desenvolvimento econômico e socialmente sustentável.

É, portanto, dentro desse contexto que se pode articular uma discussão sobre a Ética do Cuidado e sua aplicação ao meio-ambiente humanizado, ou seja, ao território habitado por relações humanas, onde se dão todas as convergências de interesses, preocupações e necessidades referenciadas à qualidade de vida do ambiente humano como algo indispensável às relações da vida cotidiana dos indivíduos.

Neste sentido, a Ética do Cuidado escapa de uma visão ética puramente personalíssima que centra sua valoração nos atos, motivações e ca-

⁸⁵ MACHADO, Paulo Afonso Leme e AYALA, Patrick Araújo. *Direito Ambiental Brasileiro*, cit., p. 58.

ráter dos indivíduos para realçar as relações positivas em suas condições de favorecimento ou desfavorecimento. Assim, a noção de “cuidado” emerge posteriormente à década de 80 no horizonte de significados mais amplos para desafiar e clarificar este emergente paradigma da ética e bioética. Na concepção balizada de Zoboli:

“A filologia da palavra ‘cuidado’ aponta sua derivação do latim cura (cura), que constitui um sinônimo erudito de cuidado. Na forma mais antiga do latim, a palavra cura escreve-se coera e é usada, num contexto de relações de amor e amizade, para expressar uma atitude de cuidado, de desvelo, de preocupação e de inquietação pela pessoa amada ou por um objeto de estimação. Estudos filológicos indicam outra origem para a palavra ‘cuidado’, derivando-a de cogitare-cogitatus, que significa cogitar, pensar, colocar atenção, mostrar interesse, revelar uma atitude de desvelo e de preocupação. Como se pode notar, a natureza da palavra ‘cuidado’ inclui duas significações básicas, intimamente ligadas entre si: a primeira uma atitude de desvelo, de solicitude e de atenção para com o outro e a segunda uma preocupação e inquietação advindas do envolvimento e ligação afetiva com o outro por parte da pessoa que cuida. Assim, parece que a filologia da palavra ‘cuidado’ indica que cuidar é mais que um ato singular; é modo de ser, a forma como a pessoa se estrutura e se realiza no mundo com os outros. É um modo de ser no mundo que funda as relações que se estabelecem com as coisas e as pessoas”⁸⁶.

De certa forma, a palavra “cuidado” carrega o entendimento de que cuidar é indispensável para o ser humano e sua vida, oferecendo uma imagem valorativa de que vivência e finalidade tem implicações éticas significativas para a interface entre vida humana e meio ambiente. No campo da filosofia, o “cuidado” se encontra sob a reflexão de dois grandes filósofos: Sören Kierkegaard e Martin Heidegger. O primeiro evoca o entendimento de preocupação e de interesse que tem a consciência reflexiva para recobrar o

⁸⁶ ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. “A descoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações”. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 2004, pp. 21-70.

sentido e o significado da existência humana individual. Assim, afirma Zoboli, referindo-se à teoria do conhecimento de Kierkegaard, que:

“A consciência está inerentemente preocupada com quem conhece e com os conflitos que podem surgir a partir do que é conhecido na reflexão, trazendo os elementos objetivos desta para um real relacionamento com o sujeito do conhecimento através do cuidado e da preocupação. Este filósofo também recorre à noção de preocupação para expressar a natureza do ser humano e suas escolhas morais. O indivíduo dá forma ou direção a sua vida e expressa o que lhe é próprio exercitando sua livre escolha e compromisso. Para responder à pergunta fundamental da ética sobre como se deve viver, o raciocínio objetivo desempenha papel importante, mas um argumento ético somente é válido na medida em que explicita uma busca preocupada e individual pelo significado. Assim, a ética começa com o indivíduo, que, sendo obrigado a agir, toma sobre si o interesse e a preocupação decorrentes da responsabilidade com ele próprio. Sem o cuidado ou a preocupação, a ação não seria possível, pois estes elementos constituem o ímpeto para a ação moral resoluta do indivíduo capaz de refletir e agir com propósito”⁸⁷.

Na filosofia de HEIDEGGER, um dos mais influentes filósofos do século XX, o “cuidado” tem uma significação central em seu pensamento e chega a ser o próprio alicerce de suas ideias, por excelência. Diferentemente dos ensinamentos de Kierkegaard, que vê o cuidado pelo viés do individual, subjetivo e psicológico, a noção de cuidado para Heidegger se apresenta de forma abstrata e ontológica quando descreve a estrutura básica do ser humano.

Para Zoboli:

“O cuidado tem, para Heidegger, o duplo sentido de angústia e solicitude, que representam duas possibilidades fundamentais e conflitantes. O ‘cui-

⁸⁷ *Ibidem*.

‘cuidado angústia’ (sorge) retrata a luta de cada um pela sobrevivência e por galgar uma posição favorável entre os demais seres humanos. O ‘cuidado solicitude’ (fürsorge) significa voltar-se para, acalentar, interessar-se pela Terra e pela humanidade. No mundo cotidiano é inevitável esta divergente ambiguidade do cuidado. Aceitá-la como própria do ser humano favorece o entendimento de que o cuidado como angústia impulsiona a luta pela subsistência, enquanto compreendê-lo como solicitude permite revelar as plenas potencialidades de cada ser humano”⁸⁸.

No campo da psicologia, surgem dois grandes psicólogos contemporâneos que, buscando tornar Heidegger mais conhecido no campo da saúde, delineia em suas ideias psicológicas os ensinamentos heideggerianos. Um deles é Rollo May e o outro é Erick Erikson. Sobre as ideias de May, pondera Zoboli:

“Em seu livro *Love and Will*, escrito em 1969, argumenta que os seres humanos experimentam um mal-estar geral e uma despersonalização que resultam em cinismo e apatia. O cuidado, entendido como um estado no qual algo tem importância, conforma o antídoto para a apatia, constituindo seu contrário, porque é a identificação de alguém com a dor ou a felicidade do outro. Argumenta que o cuidado deve ser a raiz da ética, visto que a boa vida vem do que tem importância, do que merece cuidado. A ética tem sua base psicológica na capacidade do ser humano transcender a situação concreta do desejo orientado a si próprio para viver e tomar decisões voltadas ao bem-estar das pessoas e dos grupos, dos quais a sua própria satisfação depende intimamente”⁸⁹

No caso de Erikson, influenciado pelas ideias de Heidegger, elabora uma fundamentada justificativa de base psicológica para o cuidado. Sobre os argumentos de Erikson em sua teoria humanista do desenvolvimento psicológico, assim se expressa Zoboli:

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

“Para este autor, a ética do cuidado envolve a batalha entre a disponibilidade e a indisponibilidade para incluir as pessoas ou os grupos na capacidade gerativa. No primeiro caso, manifesta-se uma força de simpatia que é a virtude do cuidado e no segundo uma inclinação de antipatia, uma tendência à rejeição. Pelo fato do cuidado ser seletivo, é sempre inevitável algum tipo de rejeição. A ética, o direito e o discernimento devem definir a extensão permissível desta rejeição inerente a qualquer grupo. Com o propósito de reduzi-la, a religião e as ideologias devem continuar a defender a universalização do cuidado. (...) Desta maneira, o cuidado adulto abarca a tarefa gerativa de cultivar a próxima geração, de preocupar-se concretamente com o que é gerado por amor, necessidade ou acidente⁹⁰.

A análise do intercruzamento dessas ideias expostas e comentadas por Zoboli, desde Kierkegaard até Erikson, obriga a divisar que os valores morais contidos nos argumentos desses autores são vistos como inerentes ao processo de preocupar-se, interessar-se ou mesmo cuidar. Neste caso, o “preocupar-se e o interessar-se” implica a adoção de uma responsabilidade ética nas obrigações relacionadas ao cuidado, que surge muito mais dos recursos internos inerentes ao caráter do sujeito do que da predominância de regras externas, ou seja, a decisão de escolher seus valores e ideais subjaz à própria experiência do sujeito, implicado em um processo relacional de convivência que exige o discernimento da compreensão da autodeterminação face ao sentimento de preocupação com o outro.

Neste sentido, pensar a questão do meio-ambiente e, sobretudo, o seu comprometimento pelas diversas ameaças globais implementadas pelas ações inconsequentes dos homens em seus mais diversos interesses utilitários, requer outra interpretação com relação à atual noção veiculada sobre natureza e meio-ambiente. Isto significa dizer que o meio-ambiente humanamente possível não é de natureza simplesmente física, mas, essencialmente, relacional, onde se inclui a ideia de respeito, de dignidade e de cui-

⁹⁰ *Ibidem*.

dado, não somente da pessoa humana, senão também do território humanamente habitado, vulgarmente denominado de natureza.

Numa visão holística, que valoriza as diversas dimensões dessa relação, é perfeitamente possível enfatizar a necessidade do “cuidado” solidário e responsável que une competência técnico-científica e exigências de realização social e humana, sobretudo naquelas situações extremas em que as pessoas e o seu meio-relacional (meio ambiente humano) se dão como possibilidades-limites de dor e de sofrimento, de vida e de morte. Assumir, portanto, o compromisso de preocupar-se, de interessar-se, pela problemática da dor e do sofrimento é a chave para o resgate não somente da dignidade do ser humano, mas de um ser humano inserido num espaço territorial humanamente habitado, e que precisa ser enfrentada em suas dimensões técnica, científica, física, social e psicológica. A noção de meio ambiente humano como uma condição relacional exige um novo olhar, uma nova forma de pensar o conceito de homem, de humanidade e de natureza, que exige o desenvolvimento de atividades de cuidado pertinentes. Neste caso, a ética é o caminho usado para preparar as gerações de hoje e as que teriam que advir para construir um novo *ethos*, uma nova morada, neste único planeta que temos: O PLANETA TERRA.

3.4. O encontro da técnica, ética e estética existencial

Na ordem das coisas, a civilização humana parece estar condenada a viver uma experiência histórico-social moldada pelas técnicas de manipulação do material biológico humano, das próprias condições da vida e da natureza. Em outras palavras, significa dizer que a sociedade humana, especialmente a Ocidental, lavrou um modelo de desenvolvimento arquitetado sob a égide da “artificialização” da natureza pela cultura ou da “desnaturalização” do mundo, suscitando novos desafios éticos e culturais, que implicam a

mobilização de ações individuais e coletivas. No campo da técnica, por exemplo, bem como de alguns progressos científicos, é possível referenciar fortes impactos de intervenção na vida humana e natural com um grau tão representativo de alterações que, segundo Kesselring:

“[...] os âmbitos da técnica e da natureza começam a se confundir, o que implica no reconhecimento de possibilidade da vida como um valor humano ou social em que técnica e natureza se interpenetram como alvo inédito da própria condição da biosfera do planeta. Daí a necessidade de uma preocupação reflexiva permanente sobre o poder da manipulação técnica e de seus efeitos para tentar prever suas prováveis consequências, benefícios ou malefícios, além de também avaliar as novas possibilidades que impliquem em conhecimento e responsabilidade éticos no sentido do destino do homem e no controle ou não da manipulação biotecnológica”⁹¹.

Este tema é analisado por Silva, ao comentar Bateson:

“a rotulação de determinados objetos e materiais ou alimento como naturais ou não naturais, gera um domínio desvirtuado do natural. A autora considera a natureza como algo que não acaba ou é substituído, e que, na verdade, tudo é natural, pois se não fosse, não existiria. ‘As coisas são assim: naturais’”⁹².

Por outro lado, os principais críticos das promessas da Modernidade e de sua conseqüente ordenação do mundo e da natureza pela manipulação da técnica — Freud, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Jonas, Arendt, Guatari e Deleuze — têm concordado de que a técnica moderna é uma criação do espírito pragmático e utilitário do homem moderno e que seu poder sobre a vida humana e natural tem alterado de modo irreversível os pressupostos da

⁹¹ KESSELRING, Thomas. “O conceito de natureza na história do pensamento ocidental”. *Revista Ciência & Sociedade*, Santa Maria, v. 3, n. 5, jul-dez, 1992, p. 34.

⁹² SILVA, Marise Borba da. “Nanotecnologia: novas questões éticas para o Brasil, dimensões legais e sociais numa abordagem interdisciplinar”. *Cadernos Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas da PPGICH – UFSC*, 2003, n. 46, p. 4. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~dich/cadernos.htm> (consultado em 3/2018).

condição humana, e que isto tem exigido um esforço aglutinador no sentido de perfilar atitude crítica que coloque em suspense o deslumbre e a entusiasta confiança posta na técnica, no atual momento histórico, e não se perca de vista a questão ética de sua relação com a natureza, o que não se trata de adotar uma postura antitécnica, mas de repensar a dimensão simbólica e imaginária que se nutre em relação a ela.

Neste sentido, pondera Silva:

“Saímos da tecnologia na macroescala (na qual operamos normalmente e não nos espantamos tanto) para a tecnologia na micro e na nanoescala. Não mais se trata, portanto, de tecnologias construídas na escala comum em que percebemos o mundo, segundo a qual desenvolvemos a visão das coisas que nos rodeiam ou dizem respeito a nós mesmos e com as quais nos acostumamos a pensar a relação natureza e cultura. Falamos agora de uma tecnologia que vai além da escala humana: da tecnologia molecular, da nanotecnologia. Embora à primeira vista não pareça, pensar nestes termos suscita a pensar numa nova concepção de universo, de matéria, de mundo, de sociedade, de homem, de natureza, enfim, pensar numa relação tecnológica de grande abrangência e de repercussão sem precedentes na história, não apenas em formas e comportamentos imprevisíveis e incontroláveis, mas também a interpretar quais deles são naturais ou de origem técnica. Mais que isso, é explorar estes domínios no mundo, com a possibilidade de manipular individualmente os átomos e as moléculas de qualquer ser vivo, de qualquer ser humano, de qualquer coisa, afetando sobremaneira o processo em escala industrial, a área médica, em especial na produção de fármacos e, de modo geral, possibilitando a reestruturação de materiais em nível atômico”⁹³.

Sem dúvida, este panorama de ficção científica tem cada vez mais se mostrado real em nosso mundo contemporâneo, onde os riscos e as ameaças surgem inadvertidamente com um potencial de revolucionar amplamen-

⁹³ *Ibidem*.

te vários campos do saber científico e de superar limites ou fronteiras culturais até então inimagináveis.

Com efeito, as ditas ciências sociais e humanas, que teriam como missão submeter ao crivo da reflexão crítica a aplicação do desenvolvimento tecnológico e de reajustar seus sistemas de valores a parâmetros éticos, legais, políticos e sociais, não se desenvolveram no mesmo ritmo das ciências naturais e biológicas, permanecendo os seus representantes assistindo mais ou menos atônitos o desempenho dos profissionais das designadas ciências “duras”. Hoje, mais do que nunca, exige-se um processo de comunicação científica que exercite uma visão interdisciplinar e, até mesmo, transdisciplinar, dos saberes, na medida em que pesquisadores de áreas diversas se colocam como interlocutores uns dos outros e que, mesmo marcados pela tensão de valores e ideias que representam marcos teóricos diferenciados, exercitam um olhar pluridimensional acerca da vida, do homem e da natureza.

Essa nova racionalidade sobre a crescente complexidade da realidade dos saberes, segundo Silva:

“Caminha no sentido contrário à compartimentalização do conhecimento; o trabalho em distintas áreas, por distintos profissionais, anos e anos, tem demonstrado que a compreensão e as explicações unidimensionais da realidade são muito pouco fidedignas, do mesmo modo que não é mais possível desintegrar subjetividade e objetividade na abordagem dos objetos de estudo das ciências, sejam naturais, formais, sociais ou humanas. Objetividade, subjetividade e intersubjetividade são condições que permitem compreender o homem. Recentemente, a filosofia tem se dedicado a estudar os problemas que emergem da mudança na forma de pensar a ciência, a técnica, a ética e a política produzindo-se mudanças também nos seus referenciais das pesquisas. A descrença no progresso e a desconfiança dos rumos tomados pela ciência, motivaram, também, nos antropólogos uma reflexão que passou a perceber o indivíduo e a considerá-

lo sujeito da história. Coube a eles os desafios da convivência metodológica interdisciplinar na investigação de novos temas que se oferecem ao olhar antropológico com ênfase à intersubjetividade, com o diálogo entre pesquisador/ pesquisado assumindo o lugar da mera descrição mecânica do homem, da sociedade e da cultura. Este desafio implica, não apenas para a Antropologia, mas, também, para a Sociologia desvendar os significados novos imbricados nas relações sociais e a certeza de que não precisa manter uma distância cultural e geográfica como forma de garantir o encontro com o 'outro', realidade materializada pelos avanços tecnológicos. (...) Não se pode pensar no ato comunicativo implícito numa pesquisa de qualquer natureza sem levar em consideração a saga da busca pelo outro (a exemplo do nano-mundo), entendendo a presença da intersubjetividade como co-construção, coautoria e compartilhar, e como representação das grandezas e dos limites de nossa espécie"⁹⁴.

Eis, portanto, o grande desafio deste século com o qual os mais diversos estudiosos — antropólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores, psicanalistas, cientistas políticos, filósofos, engenheiros, físicos e químicos — vêm se dedicando. Nesse sentido,

“a compreensão da intersubjetividade, do diálogo possível, da construção da identidade e dos laços sociais em face de uma nova realidade que se instaura, quando a técnica passa a se tornar uma questão de ética, de valores e de responsabilidade. Pois, mais que em nenhum tempo, é necessário avaliar as ações na perspectiva das consequências que possam vir e integrar a sua dimensão na construção do saber e das práticas sociais, em especial as que se apoiam em técnicas que potenciam de tal modo o agir humano a conferir consequências incalculáveis para os próprios agentes, pondo em risco a vida da espécie humana ou as condições de vida na Terra por consequência de ações irrefletidas e irresponsáveis no contexto da moderna tecnização”⁹⁵.

Todo esse aparato do “cuidado”, do preocupar-se, do interessar-se se converte em exigência de um *modus vivendi* e de um *modus operandi* nos

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

quais os homens cruzam seus riscos e suas ameaças e, por isso mesmo, percebem que não podem ficar imunes às consequências de ações inconsequentes e irresponsáveis. Neste cenário, podem trazer fundamental contribuição às novas gerações na formação e informação sobre os avanços e os resultados nefastos e benéficos da aptidão científica e tecnológica e fortalecer a discussão crítica sobre as questões éticas implicadas nas tensões e confrontos oriundos do diálogo entre as noções de humanidade e de natureza, descartando qualquer tipo de irreconciliação.

Se, por um lado, a técnica é capaz de submeter à natureza e às relações humanas a uma condição de coisificação, a ética sob a égide do “cuidado” reflete sobre este agir individual ou grupal e modifica o impacto da técnica, orientando a escolha de meios idôneos para a sua aplicação na imediatez da situação dada visando um determinado fim. Aqui subsiste a diferença entre aquele que se diz homem e um outro que se perfectibiliza de humano. Podemos com claro reconhecimento impor no nível da produção (*poiesis*) um determinado rigor de eficácia técnica na modificação das coisas, do mundo e da vida. Mas, certamente, não conseguiríamos eliminar a indeterminação dos resultados malévolos desta ação na vida social e humana se agíssemos indiferentes ao nivelamento do fundamento ético. Parece que uma das condições extremamente exigíveis no processo de humanização é a admissão da ética como baliza para guiar o agir do saber técnico num mundo inteiramente fugaz e contingente, mesmo que vez por outra a ética seja traída pela técnica.

Neste sentido, humanizar é garantir a circularidade da palavra e a sua dignidade ética, ou seja, humanizado seria aquele que se expressa como sujeito e que tem sua fala reconhecida pelo outro, ouvida pelo outro, garantida pelo outro, numa intersubjetividade comunicacional de significações recíprocas, dirigidas por uma intencionalidade propositadamente humanizadora.

Esta compreensão da circularidade da existência pela palavra nos encaminha frontalmente para aprimorar a compreensão niveladora entre os três fluxos da humanização na contemporaneidade. O primeiro deles consiste no entendimento de que a técnica não se perfectibiliza em si mesmo, visto que a matriz geradora de toda a aplicabilidade técnica se esgota no problema da eficiência. Em sentido geral, a palavra eficiência tem sua origem no latim *efficientia* e designa a disposição de agir com capacidade de dispor de alguma coisa, com ação, força ou produção, visando atingir um efeito determinado com o máximo de otimização.

Na verdade, o problema da técnica é que ela é, antes de tudo, um meio que não se interroga a si mesmo sobre o que e por que? Não sendo normativa, ela se preocupa apenas com os hiperativos hipotéticos (no sentido colocado por Kant: se quero fazer isto, então é preciso fazer aquilo) e para realizá-los exige a potência, não importando muito se a eficácia tem uma consequência negativa, ou seja, se ela é benéfica ou maléfica. Isto porque uma técnica eficaz é uma técnica que preenche à exigência de sua função. No fundo, ela exerce uma certa sedução irracional na medida em que representa uma satisfação ilusória de nossos desejos.

Mas, é preciso entender que o progresso da técnica não deve ser realizado às custas do fracasso do progresso social. O uso indiscriminado da tecnologia não representa uma garantia de bem-estar para a sociedade. Por isso,

“A tecnologia deve ser tratada como uma serva da sociedade e não como o seu mestre. O crescimento da produtividade, juntamente com o desemprego e a pobreza inevitável, não é uma solução socialmente aceitável. A ciência deve ser totalmente integrada às mais agudas necessidades sociais, mas esta posição não é, ainda, inteiramente aceita. Uma das razões pelas quais as pessoas comuns suspeitam da ciência é que elas sentem

que, por vezes, acabam por serem aquelas que sofrem os custos da inovação tecnológica”⁹⁶.

O impacto do uso mercantilizado da tecnologia pode se converter em uma ameaça ao desenvolvimento sustentável da “biodiversidade”, da “autonomia das coletividades” e dos “sistemas locais de saber”. Daí a necessidade de um ajustamento estrutural da técnica à perspectiva ética, no sentido de favorecer o controle dos aspectos desfavoráveis que ela pode representar em sua aplicabilidade. A medida que é aplicada de forma válida, com um nível de segurança aceitável, a técnica se abre a um tipo de problematização onde o “que” e o “por que” são pautados numa discussão que aponta para a reformulação do projeto científico e da orientação empírica de sua aplicabilidade. Na realidade, essa manifestação por parte da ética visa, sobretudo, à proteção da cultura humana, do progresso social e das condições de existência do sujeito moral. Nesse contexto, a ética serve de inspiração não para controlar o uso da aplicabilidade da técnica, mas para problematizar, em âmbito coletivo, os efeitos de sua prática, avaliando concomitantemente a intenção dos sujeitos da ação, dentro de uma visão crítica, onde prevalece o apelo ao reconhecimento da preservação da dignidade do homem ou da sua autonomia fora do problema da distinção entre uma prática humana ou não humana.

Certamente, a noção de dignidade do sujeito humano é importante na defesa da crítica da ética às técnicas, guiando o julgamento das ações dos agentes técnicos. Mas, é claro também que não existe esta certeza que funda e assegura o julgamento, tal como afirma Paul Rabinow:

“Há múltiplas razões para duvidar do sucesso de uma tal atitude dogmática. A maior delas, talvez, é esta atitude que acha que tudo que produz

⁹⁶ Conférence mondiale sur la Science. *Vers un nouveau contrat entre la Science et la société*. Budapest, Hongrie, 26 juin -1- juillet, 1999. www.unesco.org/science/wcs/meetings/eur_alberta_98_f.htm

novos conhecimentos é capaz de mudar — ou poderia mudar — radicalmente o entendimento que temos de nós como seres humanos”⁹⁷.

Na verdade, não se trata necessariamente de tomar por referência um “código moral”, como um conjunto de prescrições, regras e valores. O que se aproxima dessa visão do olhar crítico da ética às técnicas é, sobretudo, a abordagem de uma ética da subjetivação, revelada por Foucault, que prioriza a constituição do sujeito ético, e não as regras comuns ou universais da filosofia moral. No contexto de sua investigação sobre a história da ética, ele vai explorar os diferentes modos de subjetivação ética dos sujeitos, atribuindo o termo ética a essa noção contemporânea de subjetivação. Segundo Steven Dorrestijn:

“A abordagem da subjetivação não descreve nem códigos morais nem ações reais, mas como nos comportamos a partir da perspectiva do ator, do sujeito. Trata-se da atitude do sujeito face à situação problemática que cria a precisão ou a necessidade de praticar a ética. A relação às regras normativas constitui apenas um elemento. Uma certa atitude, comportando igualmente capacidades de se conduzir afrontando o meio humano e às coisas, é também muito importante. Foucault a denomina de “ethos”⁹⁸.

Na verdade, a noção de “ética da subjetivação” que Foucault propõe não visa normatizar direções possíveis nem desejáveis para as atitudes humanas, a partir de códigos ou princípios morais pré-estabelecidos. Trata-se deliberadamente do exercício de uma ação humana ancorada no princípio da autonomia enquanto estilização da vida, em que a dimensão crítica da ética torna operacional o modo como o sujeito ou o ator social se insere, com sua *technê*, no contexto da vida, como uma estética existencial.

⁹⁷ RABINOW, Paul. *Le déchiffrement du génome. L'aventure française*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2000, p. 162.

⁹⁸ DORRESTIJN, Steven. *Michel Foucault et l'éthique des techniques*. Mémoire de Master II. Septembre, 2006. Disponível em http://www.stevendorrestijn.nl/downloads/dorrestijn_memoire.pdf.

Neste sentido, corrobora Steven Dorrestijn:

“Assim, a técnica se impõe não como um campo de aplicação de uma ética geral, concebida a priori, mas como um operador da ética. Na ausência de regras obrigatórias, deve-se focalizar o ethos, a atitude e o estilo de vida. Logo, queremos mostrar que a filosofia e a ética como arte de viver definidas nos últimos escritos de Foucault poderiam contribuir para uma ética adaptada à época atual”⁹⁹.

Este é um entendimento que atualiza a discussão sobre a responsabilidade do agir humano, sem cair na visão dogmática da liberdade como efeito de uma permissão transcendental. Isto, porque, a autonomia diz respeito, essencialmente, à contingência e é capaz de tomar a vida em sua radicalidade essencial como a única e mais sobressaliente verdade da existência humana.

Se a técnica, por sua vez, suscita a necessidade de colocar o seu poder de eficiência sob o olhar crítico da ética, instaurando-se, assim, uma situação de aparente antagonismo entre o que é desejado como sendo “bom” ou “mau”, a estética da existência surge como o elemento mediador deste aparente conflito, introduzindo na trilogia da condição do “bem viver” um diálogo transversal que capta, pela comunicação, a possibilidade de uma dialógica implicativa que alberga uma pluralidade de soluções e modos de subjetivação da vida.

A estética da existência é um apelo à renovação da filosofia moral e, neste sentido, ela:

“consiste em uma problematização das práticas em torno da existência e das práticas do eu como atividades e exercícios em que se constitui a relação com seu meio. O próprio Foucault transportou a noção de estética da existência para a atualidade em algumas entrevistas e num texto im-

⁹⁹ *Ibidem.*

portante 'O que é o Iluminismo?'. Neste texto prevalece a questão da ontologia crítica de nós mesmos. Esta fórmula converge com a estética da existência, visto que ela também inclui um elemento analítico e um elemento prático. Ontologia quer dizer: pesquisa sobre o ser. A ontologia de nós-mesmos que, então, quer dizer a pesquisa sobre o ser de nós-mesmos. O adjetivo "crítica", no sentido que lhe dá Foucault, estipula que esta análise não tem por alvo um conhecimento definitivo do ser de nós-mesmos, mas visa questionar e colocar à prova os limites dos modos de existência"¹⁰⁰.

O próprio Foucault, ao definir a "ontologia crítica de nós-mesmos", vai compreendê-la como uma análise histórico-prática das formas de existência, que se viabiliza por uma pesquisa de prova prática dos limites que podemos ultrapassar enquanto seres livres. Em suma, a ontologia crítica de nós-mesmos aventada por Foucault oferece um campo teórico para pensar a ética das técnicas. Do ponto de vista da contemporaneidade, é inegável a influência do uso das técnicas sobre a governança da vida humana e social. Porém, é preciso avançar no entendimento de que uma pesquisa sobre o ser de nós-mesmos não só ajuda a refletir sobre a ação que o sujeito efetua sobre si mesmo e sobre os outros, como amplia a discussão ética sobre o desenvolvimento e uso dessas novas técnicas.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

CAPÍTULO 4

CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS E JURÍDICAS SOBRE A VIDA NUA

“O preço a pagar pela tua não participação na política é seres governado por quem é inferior”.

Platão

4.1. Antropologia de Aristóteles: diferenciação entre Zoé e Bios

A importância da vida humana foi sempre uma questão basilar em toda a história da humanidade. Os gregos foram os primeiros na formação da civilização Ocidental a inaugurar a discussão sobre o sentido da vida humana. Por isso, foram eles em sua abordagem filosófica que pensaram uma dupla disposição terminológica para expressar o que entendemos pela palavra vida. A primeira, denominada de *Zoé*, expressa o simples fato de viver, realidade de vida que se assemelha a todos os outros seres vivos (animais, homens ou deuses). *Zoé*, portanto, define um tipo de “vida nua”, que compartilha com outros seres vivos a realidade de um ambiente expressivamente natural. Nessa visão, a conceituação grega para a palavra *Zoé* implica na redução da vida humana à uma dimensão biológica ou orgânica, estritamente vinculada ao aspecto da (sobre) vivência, pelo fato de estar condicionada a compartilhar com os outros seres vivos, em particular com os animais, a condição de imersão *corporal* no ambiente natural, cumprindo as mesmas exigências biológicas de vida animal, enquanto necessidade fisiológica ou metabólica.

A segunda, chamada *Bíos*, indica a forma pela qual a vida propriamente individual se insere no contexto de uma relação de pertença a um grupo humano socializado. Neste sentido, o homem grego com forte clareza de espírito pôde definir estas palavras – *Zoé* e *Bios* – como qualificadoras de uma realidade de vidas antagônicas. *Bíos*, por sua vez, expressa o sentido da vida racional ou civilizada, âmbito de uma cartografia política onde se pode discutir a questão da “vida boa”. Daí a implicação de reconhecer a exigência de se estar-no-mundo humano como vida qualificada, assentada no valor intrínseco da linguagem. É no contexto do debate político que Aristóteles¹⁰¹ parte do entendimento de que as razões que permitem aos homens constituírem suas vidas em uma comunidade de destinos, como vida política, está na diferenciação que se faz do sentido da vida, isto é, a vida como *Zoê*, designada como “mero fato de viver”, e a vida como *Bios*, representada no sentido de “uma maneira de viver”. Para tanto, ele faz um escalonamento da vida qualificada, como *Bíos*, em três formas diferenciadas: a *bíos theoretikos* ou *bíos xênicos*¹⁰², vinculada à vida contemplativa do filósofo, a *bíos apolausticós*, relacionada à vida movida para os prazeres, e a *bíos políticos*, destinada ao agir político num espaço delineado pelo conhecimento e pela linguagem da retórica, onde as ações humanas poderiam ser niveladas pelos valores do justo e do injusto, do virtuoso e do não virtuoso.

A esse respeito, escreve Aristóteles:

“A natureza, como se afirma, frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera

¹⁰¹ Aristóteles. *Política*. São Paulo, Martin Claret, 2002.

¹⁰² O uso deste termo por Aristóteles está relacionado a estrangeiro, e que se enuncia como adjetivo ao definir a atividade específica de filósofo. Ou seja, o filósofo vivencia uma condição de estrangeiro toda vez que exercita a sua atividade de pensar, uma vez que esta não se limita a um determinado lugar, podendo atingir a verdade onde quer que se encontre. É neste sentido que a filósofa Hannah Arendt vai dizer citando Aristóteles que os filósofos aspiram esse “lugar nenhum” imaginário, chamado de (*philocorein*), onde se cultiva o “*scho-lazein*” (o não fazer nada), existindo para viver apenas a “doçura inerente ao próprio pensar ou filosofar. (Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito. O pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antônio Abranches, Cezar Augusto R. Almeida, Helena Martins. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 151).

voz sirva para nada mais que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer ou de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação dos seres que têm uma opinião acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade”¹⁰³.

Aristóteles aprofunda a questão em sua *Ética a Nicômaco*¹⁰⁴ quando relaciona *Bios* à vida politicamente compartilhada e chega a definir a “vida boa” como uma combinação de duas coisas: a atividade moral e intelectual. A vida política seria o resultado da combinação destas duas condições do “viver bem”, que se unem para qualificar eticamente a “vida boa”: uma vida virtuosa. Portanto, a virtude chega a ser, por excelência, a finalidade da vida política. Se, por um lado, a ética se refere à felicidade (*eudaimonia*) do homem individual, a política, por outro, se refere à felicidade da *polis* e, portanto, deve investigar e averiguar que tipo de governo e instituições são capazes de assegurar a felicidade coletiva. Para isso, seria necessário investigar a constituição do Estado.

Neste sentido, a política para Aristóteles é a forma mais apurada de vida social organizada e viver na polis, com a polis e pela polis é a exigência mais imediata da vida de um cidadão, pois é somente através dela (a polis) que os homens podem vivenciar a experiência da liberdade e dos direitos inquestionáveis: a isonomia (igualdade perante à lei) e a isegoria (o direito de expor suas ideias e discutir publicamente sobre as ações que a polis deve ou não realizar. Daí o caráter moral e ético do exercício da atividade política, pois o fim último da Polis é realizar a formação moral dos cidadãos e prover os recursos necessários para o bem-estar coletivo. Para os gregos, a

¹⁰³ ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Terezinha M. Deutsche e Baby Abrão. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 164.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora da UNB, 1999, p. 24.

finalidade por excelência da vida engajada na política era a justiça na comunidade. Por isso, a vida propriamente humana só podia ser possível com a dignidade de seres livres, a qual só podia ser alcançada pelo exercício da política, cuja finalidade era promover uma vida justa e feliz. Por isso, os gregos não concebiam a ética fora do exercício da política, pois ela representava a finalidade superior da vida humana.

Aristóteles lembra ainda que há uma afinidade intrínseca entre a política e a educação, chegando mesmo a dizer que a política deve preparar as leis que viabilizem a educação para a virtude, meio pelo qual os cidadãos podem alcançar à felicidade. Aristóteles preconiza que todas as coisas possuem uma finalidade e que toda ação humana é necessariamente intencional. De modo que o agir sempre propõe ou visa um fim. E a finalidade precípua da vida é ser feliz. Por outro lado, assevera que a excelência da cidadania é atingida quando os cidadãos observam às leis da cidade e a educação deve visar à formação deste cidadão, pois aquele que vive de acordo com a observância das leis da cidade comporta em si a virtude. Esta pedagogia cívica é um convite a uma *praxis* libertadora, que incita a ação e reflexão sobre o mundo e sobre os homens, cuja atuação consiste em transformar a realidade. Por isso, é impossível uma neutralidade da educação. Ela é propriamente política.

Esta questão aponta necessariamente para uma outra que diz respeito ao sentido que se deve dar à vida humana. E que foi desde os gregos uma preocupação filosófica. Mas, para escapar do senso-comum a respeito do que seria o sentido da vida, precisamos recorrer a Aristóteles quando ele preconiza que a ação que torna o homem nobre é aquela que, além do zelo pela primazia do agir, é realizada sob o propósito de contribuir para o bem em si. Assim, para Aristóteles, uma vida com sentido é uma vida pautada em ações em cujo propósito é evidenciado o quão bem a ação pode ser realizada. Como para Aristóteles a ação determina a potência do ser, é com

a concretização de uma boa ação que o ser alcança a maximização de sua potencialidade, o que para o filósofo seria a condição necessária para uma vida feliz.

Aristóteles, ainda, preconiza que o ser humano pode alcançar a felicidade de três maneiras distintas: a) entregando-se aos prazeres do corpo, b) buscando as honrarias através da participação política, c) dedicando-se a uma vida contemplativa na qual o espírito é capaz de vislumbrar o sentido da vida como excelência, considerado para ele a maneira mais nobre para a elevação moral do ser.

No entanto, é preciso ponderar sobre a grande dificuldade colocada pelo próprio Aristóteles para se alcançar essa plenitude, na medida em que uma boa ou má ação é determinada muito mais pelos acordos firmados no pacto social acerca daquilo que valoramos como sendo bom, nobre e justo, do que propriamente pela natureza da ação que praticamos. Esta possibilidade de relativização ética pode ser comprovada na tragédia grega de Sófocles, quando Creonte, tio de Antígona, a condena à morte por ter ela abdicado da própria vida em nome da tradição, ao defender os direitos de sepultamento do seu irmão Polinice.

Como se pode imaginar, isso seria inteiramente imprudente no paradigma da modernidade: dar-se à morte tal qual fez Antígona. Observa-se, assim, que este exemplo tende a demonstrar o que Aristóteles pondera acerca de como os códigos sociais interferem na interpretação de uma mesma ação ética. Supostamente, Antígona “poderia indagar ao homem moderno: ‘de que vale a minha vida se não pude honrar a memória de meu irmão?’, ao que o homem moderno retrucaria: ‘e de que vale honrar a vida de seu irmão se não estará mais viva?’”

Esta visão sempre relativa da ação ética tende ainda mais a complicar a vida humana, deixando ao sujeito o discernimento de como avaliar, de

acordo com a sua consciência, qual a maneira mais adequada de agir em cada situação. Daí o temor em normatizar a ação ética, transformando-a em uma obrigação moral, o que contraria a própria concepção do que seja ética. Isto porque o agir ético está circunscrito necessariamente a uma escolha, a uma decisão. Daí a orientação de Aristóteles para aquele que se propõe a agir dentro de um contexto ético: para aquele que busca a verdade das coisas, deve estar imbuído de prudência, mantendo nessa busca um comportamento de humildade e tolerância à incerteza, cotejando os paradoxos ao investigar sobre a condição do humano.

Na verdade, discutir a partir do conceito de *Bios* o problema do sentido da vida humana é enfrentar uma difícil formulação, isto porque há uma enorme ambiguidade na expressão “sentido da vida”. Por isso, indagar o sentido da vida humana implica em tratar da questão da existência que é a finalidade última do existir. Esta preocupação não estava tão evidente no pensamento de Aristóteles. Isto porque o pensamento aristotélico está fortemente ligado a uma matriz comunitária (*polis*) de forte aderência à efetivação de um bem comum. Tal perspectiva só teria sentido através de uma filosofia política, que qualifica o homem como um ser que realiza as suas mais importantes expectativas na vinculação indissociável com a comunidade. De modo que:

“Se o bios politikós constitui uma finalidade essencial para o homem, esta característica deve ser concebida como uma inclinação que, muito embora não seja um destino inelutável, representa um telos que porfia pela sua realização. Isto é, a tendência social (e política) da natureza humana se realiza quando o homem alcança o estatuto ontológico de um ser que vive na comunidade política (*polis*). Porém, esta tendência pressupõe, de algum modo, o concurso do fazer artificial (o *nomos*) — o campo da ação humana na criação de leis e instituições políticas que levam o homem à sua plena realização — que completa o fazer natural da *physis*. Por obra e arte dos homens é possível dar continuidade ao processo de realização do fim, isto é,

da natureza política como destinação da vida humana. A natureza se manifesta, assim, coroada pelo concurso da ação artificial da atividade humana, não só pelo concurso da formação (paideia) para a cidadania, como também pela interveniência do legislador, cuja atuação no conhecimento do fim da polis (a felicidade de uma vida boa e virtuosa) concorre para efetivar o bios politikós. O homem é um zoon politikon por natureza, isso significa afirmar que há apenas uma pressuposição virtual da vida política. Se a consecução do fim não é arbitrária (já está dada potencialmente na origem), o seu termo final é a cidade, de tal modo que a tendência natural do homem para ser um animal comunitário deve ser atualizada, mediante o concurso da ação humana (cultura) norteada pelo logos ¹⁰⁵.

É exatamente aqui que a indagação sobre o sentido da vida humana extrapola significativamente a diretriz comunitária de Aristóteles e aponta para uma nova visão que só vai existir a partir da Modernidade. O fato, porém, é que a ação humana exige uma certa individualização, cuja atribuição está conectada diretamente à pessoa. Esta personalização do agir humano implica no reconhecimento de que, além dos fatores biológicos, os múltiplos padrões da vida cultural e social que atuam sobre o indivíduo prefiguram o sentido do seu pensar, sentir e agir. Isto nos permite afirmar que a vida de uma pessoa vai depender do sentido moral e ético que ela atribui a sua trajetória biográfica que tem que percorrer.

Neste caso, o sentido da vida não parece estar previamente prefigurado, e nem mesmo poderia, uma vez que resulta do significado que a pessoa atribui à própria vida no decorrer do seu desenvolvimento. Daí o caráter extremamente dialético do conceito de sentido da vida; pois, não resultando simplesmente da definição daquilo que é, exige o reconhecimento daquilo que deixou de ser, outras trajetórias de pessoas diferentes que comparti-

¹⁰⁵ RAMOS, Cesar Augusto. "Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo". *Kriterion: Revista de Filosofia*. ISSN 0100-512X. Vol. 55, n. 129, Belo Horizonte. Jan/June, 2014. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2014000100004 (Consultado em 11/08/2018).

lham o projeto individual do “espaço de liberdade” de cada um. Sem dúvida, os sentidos mais profundos da vida humana albergam algo de indeterminado, de inesperado, de contraditório, de fugidio, atravessados sempre por possíveis linearidades de outras pessoas. Em todo caso, o sentido da vida humana não se dá *a priori*, mas sempre sendo o resultado do processo de existência do próprio ator.

4.2. A biopolítica e sua prática de poder sobre a vida humana e social

Sem dúvida, o processo de desenvolvimento dos conhecimentos científicos e tecnológicos iriam desvirtuar este princípio político do *Bios* e a Modernidade inauguraria a vigência da politização do conceito de *Zoê*, que conduz à inversão do sentido dos termos à desqualificação, do ponto de vista ético, do significado do “viver bem”.

Foucault¹⁰⁶ dirá que a politização de *Zoê*, de acordo com as determinações da racionalidade industrial, marca o advento da sociabilidade moderna e sua vida natural passa a estar sob o controle do biopoder. Esta transformação cultural radical não só insere a “vida nua” no centro das estratégias políticas da civilização ocidental como funda uma nova ordem na qual a vida se configura como um objeto de extração da “mais-valia”, através da disciplina centrada no corpo individual que se torna maleável e eficiente em sua função de produção.

Em uma de suas conferências no Colégio de França, nos fins dos anos 70, Foucault chamou atenção sobre esta forma de “objetivação” da vida e das estratégias que são utilizadas pelo biopoder para materializar de modo radical a lógica mecanicista da racionalidade industrial: de um lado, a imposição de uma disciplina operativa capaz de dar forma, melhorar e distribuir espacialmente corpos flexíveis em uma otimização do fluxo e, de

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

outro, a regulação da vida humana em uma rede de controle sobre o ser humano concebido como “corpo-vivo-desmembrado” em muitas medidas possíveis para assegurar a (re) produção da vida.

Mas, qual seria a lógica do biopoder no campo social e humano da Modernidade. Foucault sempre esteve preocupado com a questão do poder, principalmente, no período transcorrido entre os anos de 1974 a 1979. Ao tematizar a questão do poder, nos seminários por ele ministrados no Collège de France, Foucault vai examinar as diversas estruturas políticas engendradas pela civilização Ocidental, na trajetória traçada pelo gregos e romanos até à contemporaneidade. Pare ele, o poder foi sempre um ditame que se impôs ao longo dos séculos associado a algum tipo de saber, que não somente servia como instrumento para torná-lo possível como também para ampliar as bases de sua sustentação. A justificação que se punha como verdade, além de viabilizar o exercício do poder, também justificava as práticas autoritárias que moldavam a gestão de domesticação do desejo e dos corpos. É nesse processo de reflexão sobre os modos de agir do poder que Foucault vai realçar o seu caráter operacional, ou seja, os modos difusos pelos quais o poder opera na capilaridade de redes sociais institucionalizáveis, tais como a família, a escola, o hospital e a clínica.

Ao rejeitar as análises das teorias políticas tradicionais, que pensavam as relações de força a partir de modelos autárquicos, tais como o contrato social, a luta de classes, ou mesmo a figuração de um Estado autoritário e opressivo em oposição à sociedade civil, Foucault vai pensar o poder a partir de uma realidade microfísica, sem centro permanente, cuja extensão se daria por irradiação das relações de força, compondo arranjos multifacetados, transitórios e permissivos, numa constante transfiguração potencializada.

É exatamente através dessas reflexões que Foucault inscreve suas análises sobre o biopoder, conceito que serve de baliza para ele entender o

engendramento das práticas políticas e sociais do ocidente moderno, endereçadas à gestão e regulação da vida humana e social. Isto significa dizer que o poder sobre a vida passa a ser exercido tendo por referência a realidade biológica fundamental dos sujeitos, instalando-se através de um arsenal instrumentalizado de conhecimentos, leis e critérios políticos, ativados desde o século XVII, visando fenômenos sociais, tais como assentamentos de aglomerações urbanas, alteração de espaços habitados, distinção ambiental em função de epidemias e organização liberal da produção econômica.

Neste sentido, o biopoder passa a ser definido como um forte instrumento de controle que se perfaz em duas formas: “consiste, por um lado, em uma anátomo-política do corpo e, por outro, em uma biopolítica da população. A anátomo-política refere-se aos dispositivos disciplinares encarregados do extrair do corpo humano sua força produtiva, mediante o controle do tempo e do espaço, no interior de instituições, como a escola, o hospital, a fábrica e a prisão. Por sua vez, a biopolítica da população volta-se à regulação das massas, utilizando-se de saberes e práticas que permitam gerir taxas de natalidade, fluxos de migração, epidemias, aumento de longevidade¹⁰⁷. E, sobretudo, como as tecnologias da vida auxiliam o biopoder nas formas atuais de gestão das condutas.

A biopolítica, portanto, adquire um papel relevante no seio da modernidade, na medida em que privilegia a “população de homens viventes” e os fenômenos naturais a ela inerentes. Intervém de forma obstinada na massificação dos indivíduos, tomando por referência a sua realidade psicossomática. Esta anátomopoliticidade do corpo encontra na intersecção das duas linhas de força da biopolítica a sexualidade que passa a

¹⁰⁷ FURTADO, Rafael Nogueira e CAMILO, Juliana Aparecida de Oliveira. “O Conceito de Biopoder no Pensamento de Michel Foucault”. *Revista Subjetividades*, v. 16, n. 3, 2016. Disponível em <http://periodicos.unifor.br/rmes/article/view/4800/pdf> (Consultado em 19/08/2018).

expressar-se como realidade vital e política do homem. No comentário de Foucault, “o homem, durante milênios permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”¹⁰⁸.

Esta ressalva de Foucault aponta para o fato de que a sexualidade foi, ao longo do século XIX, tema de inúmeros discursos conservadores e progressistas, e os mais profícuos dentre eles — especialmente os de Freud — enunciaram o caráter esquivo e fugidio de sua natureza, perscrutando sua presença disfarçada nas intimidades das condutas e dos sintomas, nos sonhos e na etiologia da loucura e, até mesmo, na ingenua vida infantil. No fundo, a sociedade do biopoder é uma sociedade sexualizada, cuja manifestação “tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la”¹⁰⁹.

Isto significa dizer que, a partir deste momento, a sexualidade passa a ser objeto de um permanente fazer falar e o sexo torna-se suscetível ao controle do biopoder mediante sua inserção no campo do discurso. Neste diapasão, “a operação de normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação às outras”¹¹⁰. Agora não se observa mais os detalhes da interdição nem a adoção de técnicas de segurança urdidas pelo sintoma da repressão dos fenômenos sexuais, o que viceja são mitigações e combinações de expressões da sexualidade, que povoam o imaginário dos homens e mulheres e pulsam declaradamente no coração das vivências.

Mas, apesar dessa aparente liberdade das expressões sexuais, as técnicas de segurança, ao permitirem o fluxo livre das manifestações

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: A vontade de saber (Vol. 1)*. São Paulo: Edições Graal, 1976/2010, p. 159.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Curso proferido no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 83.

naturais e sociais, atuam sob a lógica da racionalidade do pensamento liberal. E como afirma Foucault em *O Nascimento da Biopolítica*, como diz Furtado:

“o pensamento liberal terá por efeito a extrapolação da lógica econômica para o âmbito da vida social, submetendo a relação dos sujeitos entre si e consigo mesmos a labores como eficiência, competitividade e rendimento. A liberdade no contexto dessa nova racionalidade, transforma-se em estratégias de assujeitamento e controle das condutas”¹¹¹.

Este aspecto do assujeitamento dos sujeitos à lógica da racionalidade econômica é evidenciado por Foucault em *O Nascimento da Política*, porém ele esclarece que é somente no âmbito da racionalidade política predominante no liberalismo e no neoliberalismo que se torna possível analisar o caráter ideológico do biopoder. Sabe-se que Foucault, após ter dispensado profundo interesse pelo estudo da loucura, das ciências humanas e do sistema penitenciário, despertou-lhe o interesse pelo neoliberalismo, o último tema abordado pelo filósofo.

Segundo Geoffroy de Lagasnerie, apesar de Foucault não ter desenvolvido uma adesão político-ideológica ao neoliberalismo, teve a intenção de atribuir a esta doutrina do capitalismo contemporâneo uma adesão estratégica na medida em que reconhece neste o surgimento de “práticas de desassujeitamento”. Dai a afirmação de Lagasnerie de que para Foucault o neoliberalismo acoberta “uma tática teórica que permite entrever a forma que poderia tomar uma ofensiva contra a sociedade disciplinar: é um dos pontos de apoio possíveis para a elaboração de práticas de desassujeitamento”¹¹².

Neste sentido, é plausível admitir que, no âmbito do neoliberalismo, a condição do sujeito contemporâneo é invertida, na medida em que não

¹¹¹ FURTADO, Rafael Nogueira e CAMILO, Juliana Aparecida de Oliveira. “O Conceito de Biopoder no Pensamento de Michel Foucault”. Cit.

¹¹² LAGASNERIE, Geoffroy. *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Paris: Fayard, 2012, p. 17.

existe uma apreciação por parte do sujeito sobre a sua conduta, o que favorece a possibilidade de manifestação de uma reflexão que fortalece o sujeito, enquanto expressão de uma vontade. O que ocorre, de fato, é a sujeição do sujeito ao pensamento objetivado pelos processos econômicos que passam agora a estruturar a sua liberdade, dirigindo a sua *praxis* em um movimento de subjetivação contínua, onde a modelação dos discursos obedece a ditames complementares, podendo se tornar verdadeiros ou falsos, de acordo com as circunstâncias em que são proferidos. Sobre este aspecto, Foucault vai dizer que os “jogos de verdade” são “não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais, a respeito de certas coisas, aquilo que um sujeito pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso”¹¹³.

Foucault percebe, a partir dessa noção de “jogos de verdade”, que o exercício do poder está visceralmente ancorado nos elementos da subjetividade e da verdade. A questão, entretanto, é saber como o poder pode se exercer na ausência da verdade e como se manifesta no dessujeitamento da subjetividade. Surge, portanto, uma perspectiva essencialmente contemporânea, apontada pelos estudos de Foucault, que diz respeito a atuação do poder, ou seja, se a sociedade neoliberal alberga em seu bojo uma ampla tendência à permissividade da subjetivação, então, o poder é uma instância que não atua apenas reprimindo, mas permite uma produção de mundos multifacetados de identidades clivadas, onde os sujeitos imbricados em uma complexa teia de permissividade individual experimenta uma vivência que aponta para um “mais viver”. A pergunta que nasce deste profundo paradoxo é saber

“como a constituição do sujeito se dá no mesmo processo de sua subordinação, ou seja, a própria formação do sujeito ocorre junto e mesmo

¹¹³ FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” In: *Ética, sexualidade e política*, por Michel FOUCAULT. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 35.

depende da subordinação ao poder. É o paradoxo e a ambivalência da autonomia e da submissão”¹¹⁴.

É o que, por exemplo, acentua Butler:

“Como forma de poder, el sometimiento es paradójico. Una de las formas familiares y agónicas en que se manifiesta el poder consiste en ser dominado/a por un poder externo a uno/a. Descubrir, sin embargo, que lo que “uno/a” es, que la propia formación como sujeto, depende de algún modo de ese poder, es algo muy distinto”¹¹⁵.

Se por um lado, o poder no pensamento de Foucault tem uma predominante ingerência nos limites da subjetivação do sujeito moderno na superação de suas necessidades, no âmbito da contemporaneidade a sujeição parece está para além da questão da sobrevivência, o que nos permite deduzir que a produção da subjetividade está ancorada profundamente nas demandas do desejo, em grande parte inconsciente, onde inserir-se no mundo está para além do “mais-gozar”.

Neste sentido, o poder da repressão, do controle e da limitação, fracassa no plano dos comportamentos, onde a subversão da sujeição dá lugar a exasperação da busca do prazer inotido que se renova e se amplia em cada satisfação. Neste ambiente extremamente variável, os corpos passam a existir no lugar dos sujeitos, onde a verdade é solapada pela mentira verossímil, não havendo mais no cotidiano dos encontros a respiração lenta e regulada da certeza. Tudo parece movediço, irregular, incômodo, real e metafórico.

¹¹⁴ VICENT, Laila Maria Domith. “A sujeição performativamente engendrada: atravessamentos entre os estudos de Judith Butler e os modos de subjetivação em Michel Foucault”. *Periódicus: Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*. Publicação periódica vinculada ao Grupo de Pesquisa CUS, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, n. 3, v. 1, mai-out, 2015, pp. 85-103. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>.

¹¹⁵ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.12.

Esta constatação parece se fazer presente nos termos de Foucault, quando diz:

“Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar”¹¹⁶.

É nesses termos que Foucault preconiza em sua obra *As Palavras e as Coisas* sobre a decadência do homem na representação esgotada de um determinado tipo de humanismo. Neste sentido, afirma ele:

“Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano. Este, com seu ser próprio, com seu poder de se fornecer representações, surge em um vão disposto pelos seres vivos, pelos objetos de troca e pelas palavras quando, abandonando a representação que fora até então seu lugar natural, retiram-se na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos segundo as leis da vida, da produção e da linguagem”¹¹⁷.

E, assim, desnaturado em sua própria identidade, o homem do século XXI, ao residir entre os animais, está ameaçado a não mais poder sustentar as possibilidades de um novo amanhã.

Outro aspecto importante da questão do biopoder é a forma como ele opera, a partir da segunda metade do século XX, principalmente nas sociedades ditas periféricas ou em desenvolvimento. Aqui, o poder sobre a vida adquire novos matizes na medida em que este poder deixa pouco a pouco de

“ser gerido pelo Estado para transferir-se à esfera privada ou social, criando biossociabilidades que fomentam o agrupamento dos indivíduos

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 473.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 431.

de acordos com critérios, por exemplo, da saúde. Perguntamos acerca de que perspectivas de resistência a este processo que, seguindo a perspectiva foucaultiana, se pode localizar com precisão no objeto mesmo do biopoder, a vida”¹¹⁸.

Portanto, os modelos de poder estabelecido por Foucault — Biopolítica e Soberania — se revestem de grande importância para medir o grau de vulneração que a prática do biopoder assume na sociedade atual, para na continuação atualizar a noção de “vida nua”, em Aristóteles, metamorfeada hoje em dia como “vida sem valor”, vulnerada pela intervenção da tecnologia na natureza e na ação social do homem na sociedade ocidental contemporânea.

Se nas democracias modernas, os dispositivos de poder vincu-lam as estratégias biopolíticas das ações de controle e coerção do poder soberano, que reduzem a vida à condição de vida “sem valor”, vulnerada em sua vontade de existir, o direito, em sua dimensão de biodireito, deve constituir-se como instrumento de proteção e garantia da vida vulnerada. E, para além do território explicitamente legal, o biodireito em si, ao investigar esta zona indiferenciada, onde se entrelaçam a técnica e o poder soberano, pode definir os limites da biopolítica e proporcionar as bases da problematização desta condição humana vulnerada, o que requer uma extensão da direção protetiva do direito para alcançar o princípio da cautela e a ética do cuidado como instrumentos norteadores das decisões judiciais afirmativas.

Dada esta problematização da vida humana na sociedade contemporânea, o direito poderia converter-se numa ferramenta útil de luta da afirmação subjetiva. O problema é que a lei atual, do ponto de vista histórico, não parece exercer nenhum enfrentamento serio sobre este tema, tão

¹¹⁸ ASSMANN, Selvino. *Corpo e Biopolítica: Poder sobre a vida e poder da vida*. Disponível em <http://www.cbce.org.br/cd/resumos/119.pdf>. (Consultado em 11/11/2017).

bem colocado por Foucault. Isto significa que o direito em suas elaborações legislativas, jurisprudenciais, doutrinárias e dogmáticas tem permanecido ausente desta discussão, transferindo às outras áreas do conhecimento o privilégio de submeter à vigilância de suas análises um tema de difícil complexidade, já que o mesmo não pode ser reduzido a uma simples avaliação biológica nem a meras discussões ideológicas.

Com efeito, o direito se reduz a uma abordagem da pessoa física como um sujeito abstrato portador de direitos, não sendo capaz de desenvolver uma oposição de alternativa às estratégias do biopoder em relação à vida humana. É isso que Savigny, ao sustentar que a essência do direito seria a vida humana considerada de um ponto de vista particular, não expressa nenhuma qualificação da vida, mas somente uma definição vitalista do direito.

Mas, o que poderia significar “atribuir um sentido jurídico à vida” sem ter êxito em colocar o resultado da ação do biopoder sob a batuta do ordenamento legal?

De fato, o que o direito tem sido capaz de lograr é somente proceder a interpretação do problema a partir da perspectiva do “nascer” e do “morrer”, isto é, o princípio e o final da vida. Inclusive, até mesmo o tema da manipulação genética, que hoje tem implicações extremas na existência humana, permanece preso a dialética do nascimento e da morte. É por esta razão que esta questão atualmente assinala a intensificação de um intenso debate acerca das inovações tecnológicas, a fecundação in vitro, a clonagem humana, o aborto, a eutanásia, etc., especialmente quando o perigo de ameaça à conservação da vida se converte em critério para decidir quem deve viver e quem deve morrer.

Neste contexto, o papel do direito seria o de indicar limites às estratégias políticas infinitamente engenhosas do biopoder e garantir a reserva

ética e moral da condição existencial da vida humana. Mas, se por um lado, o discurso jurídico, em seus diferentes níveis, busca definir a vida através de uma normalização tendenciosa, já que reduz a disponibilidade do homem, para o jurista, por outro lado, a vida segue um esquema fechado, baseado na falta, sobre o não-ser. A culminação desta raciocínio seria a garantia de um paradigma do século XVIII que, segundo Bichat, se resume no fato de que “a vida é um conjunto de funções que resistem à morte”¹¹⁹.

Diante de tal compreensão, a vida vivida, feita das demandas mais diversas: desejos, necessidades, possibilidades criativas socialmente compartilhadas, não entram no campo de interesse do direito e dos juristas que, alentados por categorias discursivas legais, não conseguem entender a esterilidade do direito em suas elaborações a-críticas. A transferência desta concepção vitalista do direito para o campo político-social corre o risco de engendrar omissões, reticências, compromissos imorais dos juristas com a lógica e as estratégias de crescimento dos recursos vitais do biopoder e suas aplicações indesejáveis à vida humana.

Devemos construir um novo paradigma jurídico que incite os juristas a realizar um novo trabalho, sem precedentes: interrogar as formas canônicas experimentadas pelos sistemas jurídicos ocidentais nos últimos dos séculos, para construir um novo conceito de “sujeito de direito”, que possa atribuir um sentido liberalizador das potencialidades que a vida oferece ao sujeito-corpo e elaborar um discurso que recaía de forma inevitável sobre a noção de direito subjetivo, como un signo de uma vontade cada vez mais estendida de proteção da vida e do corpo.

Neste sentido, o campo das tecnologias que geram as fronteiras da vida humana e da qualidade biológica das pessoas possa se incluir neste novo discurso jurídico, cuja tendência sereia a multiplicação dos direitos

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. São Paulo: Forense Universitária, 2008.

subjetivos. O direito subjetivo inauguraria a modernidade jurídica em nosso presente, não porque corresponda a um ideal de justiça, mas porque seria estabelecer um alto grau de abstração e flexibilidade na adaptação do direito às mudanças sociais, e estabelecer mecanismos processuais funcionais com alto grau de decisão e complementaridade, capazes de garantir a diferenciação humana e ser uma ferramenta para a definição de outras expressões de liberdade, além das que já estão previstas no ementário dos modelos clássicos.

De fato, seria necessário fundar uma nova antropologia do sujeito-corpo, que o direito não considerasse como uma categoria abstrata, mas como uma realidade em diferenciação cada vez mais frágil, tendo a metamorfose como seu fundamento: uma realidade viva que se manifesta como corpo biológico e psíquico, um átomo simbólico da identidade afetiva da sexualidade humana e de sua unidade subjetiva. Deste modo, poderíamos imaginar um homem reclassificado para reinventar as condições imanentes do seu próprio destino e de sua própria razão de ser. Daí, a urgência dessa discussão renovada, capaz de incrementar uma “ética do cuidado” contemporânea, a partir do sentido proposto por Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*¹²⁰ e redimensionada por Foucault em sua ética do cuidado de si.

Apesar de Foucault, inicialmente, caracterizar a biopolítica no âmbito de uma estratégia denominada por ele de biopoder, ele amplia a extensão desse regime de soberania sobre o corpo do súdito para uma biopolítica da existência humana, na qual o súdito submete “sua vida e sua morte à vontade do soberano”. Nestas condições, afirma Foucault: “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida”¹²¹.

Por outro lado, acentuam Marcia Arán e Carlos Peixoto que:

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria: El saber y la cultura, 2005.

¹²¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 287.

”o poder é um mecanismo de retirada e de extorsão, ou seja, um poder negativo sobre a vida. Diferentemente, na época clássica, o poder deixou de basear-se predominantemente na retirada e na apropriação, para funcionar na base da incitação e da vigilância. Ele começou a produzir, intensificar e ordenar forças mais do que limitá-las ou destruí-las. Esse é o ponto no qual se pode situar a clássica passagem do poder ao biopoder tal como proposta por Foucault: “de deixar morrer e deixar viver [soberania] o poder passa “a fazer viver e deixar morrer” [biopoder/biopolítica]”¹²².

Mas, de que maneira se dá essa emergência totalizadora da politização da vida humana?

É mais uma vez Foucault que explicita essa inserção da vida no contexto da política, quando arremata:

“[...] o que se poderia chamar de ‘limiar de modernidade biológica’ de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O Homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão. [...] A razão por que a questão do homem foi colocada — em sua especificidade de ser vivo e em relação aos outros seres vivos — deve ser buscada no novo modo de relação entre a história e a vida: nesta posição dupla da vida, que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder. Não é necessário insistir, também, sobre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência”¹²³.

Mesmo trazendo à discussão a problemática da “vida nua” na modernidade, no que diz respeito à politização da vida humana e as engrenagens

¹²² ARAN, Marcia e PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. “Vulnerabilidade e vida nua: bioética e biopolítica na atualidade”. *Rev. Saúde Pública, vol. 41, n.5. São Paulo, oct. 2007.*

¹²³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Cit. p. 134.

construídas pelo biopoder para integrar o controle e o domínio da gestão da vida (nascimento, morte, saúde e longevidade), penetrando nos corpos e produzindo subjetividades numa proporção sem precedentes, Foucault deixa de fora a importância do biodireito em sua abordagem institucional, o que passamos a discutir mais adiante.

O debate sobre esta questão abre um caminho frutífero para aprofundar na natureza desta investigação os graves e irresponsáveis equívocos de uma sociedade cada vez mais “líquida”, que deixou de pensar e garantir o seu próprio destino.

4.3. A concepção política de Giorgio Agamben sobre a “vida nua”

É na esteira das investigações de Foucault, orientadas para discernir as técnicas políticas no contexto das “individuações subjetivas” e as tecnologias do Eu nos “procedimentos de totalizações objetivas”, que Agamben retoma o conceito de “vida nua” e aponta uma certa indeterminação no pensamento foucaultiano no que diz respeito a convergência entre os dois poderes: o soberano e o biopolítico, sob a alegação de que “qualquer aproximação exigiria uma sobreposição das duas formas de poder descritas acima, uma bricolagem, entre o modelo da soberania e o modelo da biopolítica”¹²⁴.

Ao retomar a discussão da herança grega sobre zoé, o fato da vida ser tomada como simples modo de viver (animais, homens e deuses) e bios, como forma privilegiada da vida humana, que encontra na política uma existência particularizada do viver), Agamben busca elucidar o uso dos dois termos, destacando um deles nas palavras de Platão e Aristóteles. Para Agamben, a teorização dos dois filósofos sobre a vida nua não leva em

¹²⁴ ARAN, Marcia e PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. “Vulnerabilidade e vida nua: bioética e biopolítica na atualidade”, cit. p. 4.

consideração o termo zoé. Isso porque seria destoante em sua preocupação teorizar sobre a vida natural, direcionada a mera vida reprodutiva e, portanto, segregada ao interior do ôikos (casa), um fato sem nenhum significado para a vida qualificada, ou seja, um *modus vivendi* que além de integrar-se totalmente à vida política, ou seja, a dinâmica fundamental da polis, exigia um esforço público para o reconhecimento de que a vida, como maneira de viver, só tem sentido diante da possibilidade de uma vida boa. Daí a expressão contundente de Agamben que a define em sua obra: Homo Sacer, como

“meta da comunidade perfeita, nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem”¹²⁵. Essa particularidade política da vida grega demonstra com clareza a rejeição que Platão e Aristóteles dispensaram à vida natural (zoé), sendo somente na modernidade que ela renasce, capturada pelos mecanismos tecnológicos e econômicos do poder estatal, que converteram a política em biopolítica. Neste sentido, pondera Agamben: “o ingresso da zoé na esfera da polis, a politização da vida nua como tal, constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. É provável, alias, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade”¹²⁶.

Pelo contrário, a hegemonia da biopolítica no cenário da modernidade assinala total indiferença a uma reflexão que certamente traria em seu bojo a possibilidade de interrogar sobre a precariedade da relação entre vida nua e política. Mas, o problema é mais gravoso na medida em que as ciências iriam desenvolver um papel determinante no cenário da atual sociedade contemporânea, implementando a soberania técnica da investigação experimental, em que os seres humanos seriam utilizados como sujeitos experimentais.

¹²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder soberano e a vida nua I* Tradução de Henrique Burgo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 10.

¹²⁶ *Ibidem*.

Neste sentido, afirmam Márcia Arán e Carlos Peixoto:

“De uma anatomo-política calcada na disciplina dos corpos e voltada para um aumento da produção industrializada, passou-se a uma biopolítica fundada no controle da vida, visando à produção de subjetividades mais afeitas ao modo de vida pós-industrial. Para essa vida, não interessa mais ‘fazer viver ou morrer’, mas, fundamentalmente, ‘fazer sobreviver’, produzindo o que Giorgio Agamben chamou de ‘vida nua’¹²⁷.”

Esta macrorrealidade que se impõe na vida contemporânea suscita um questionamento de base ética e moral que deve perfilar o debate sobre a questão da vida nua, modelada como vida sem valor. De modo que:

“Na passagem do poder ao biopoder, as questões éticas embutidas nas práticas científicas acabaram por se tornar cada vez mais prementes. Por exemplo: como fundamentar uma bioética que, além de proteger os seres humanos de uma pura e simples utilização instrumental perversa, possa problematizar o estatuto da vulnerabilidade de algumas vidas? Qual o estatuto da vida diante da soberania exercida pelo biopoder? Ou ainda, nas fronteiras biopolíticas da atualidade, existiriam vidas mais dignas que desfrutariam dos avanços da ciência e vidas consideradas de menor valor as quais serviriam principalmente de cobaias para os experimentos científicos? Estas são apenas algumas das indagações que não podem ficar sem resposta ou que, no mínimo, exigem um questionamento mais atento e rigoroso¹²⁸.”

Agamben chega a afirmar que apesar de a natividade e a vida adquirem na modernidade status de fundamento da soberania, pelo fato de todos os homens — no campo político do Estado-Nação — serem reconhecidos como detentores de um certo direito inalienável a partir do nascimento, como resultado da inscrição da vida natural em uma ordem biopolítica moderna, como creditada pela célebre Declaração dos Direitos do Homem e

¹²⁷ ARAN, Marcia e PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. “Vulnerabilidade e vida nua: bioética e biopolítica na atualidade”, cit., p. 41.

¹²⁸ *Ibidem*.

do Cidadão, como se pode explicar a razão que restringe esse reconhecimento aos apátridas e refugiados, cujas vidas estão à margem da proteção jurídica. Nesse sentido, explica Corrêa:

“é a condição de cidadão, não a de homem, a condição necessária e, ao mesmo tempo, suficiente para atribuição de direitos humanos no interior da lógica do Estado-Nação. [...] Essa forma de política implica uma *exceptio do homo*¹²⁹.

Tal explicação coincide com a lógica do raciocínio de Agamben na medida em que este demonstra que o espírito jurídico-político da modernidade determina que qualquer tutela de garantia do Estado-Nação só pode ocorrer no âmbito da cidadania, na qual o sujeito passa a ser reconhecido como cidadão. Portanto, tal direito não se estende ao indivíduo por ser homem, mas somente por ter adquirido a prerrogativa da nacionalização. Este fato, inegavelmente, reduz alguns homens à condição de seres naturais, sem nenhuma qualificação política, reduzidos a uma vida que se efetiva como Zoé. A esse respeito, Agamben diz:

“É chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-los de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do Estado-Nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-Nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como zoé da vida política (bios), entre agora em primeiro plano na estrutura do estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e de sua soberania”¹³⁰.

¹²⁹ CORRÊA, Murilo Duarte Costa. “Biopolítica e direitos humanos”. *Revista Profanações*. Ano 1, n. 1, pp. 22-37, Jan/Jun. 2014, p. 29.

¹³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua I*, cit., p. 124.

Esse paradoxo já havia sido identificado por Hannah Arendt, ao observar em seu texto *Origens do Totalitarismo*, que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não consegue realizar a efetiva proteção da vida humana e, por isso, na realidade, só consegue estabelecer um locus de captura da vida como zoé, na qual os refugiados e apátridas são reduzidos à condição de infratores, o que assinala a crise radical desse conceito, como acentua Barbosa

“Tal exceção à normalidade pode ser representada na condição paradoxal de que muitas vezes, para um refugiado, a condição de criminoso — o fato de ter cometido ou vir a cometer um pequeno furto, por exemplo — poder representar uma melhor condição jurídica, ou mais adequadamente, a própria inclusão na normalidade do ordenamento nacional (dada através de uma infração)”¹³¹.

Na realidade, essa neutralização do sujeito de participação do campo político, transformado em “homo sacer” (portador da vida nua”, parece ter uma repercussão profundamente negativa na vida desses homens, uma vez que passam a acreditar que a única condição de fazer parte do âmbito da lei, da qual nunca fez parte, é pelo cometimento de um delito qualquer. Esse argumento é revigorado nas palavras de Hannah Arendt, quando diz:

“A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída de direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato — importante — é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer pessoa nas mesmas condições. Enquanto durem o seu julgamento e o pronunciamento da sentença,

¹³¹ BARBOSA, Jonnefer Francisco. “Formas e políticas da vida”. *Kínesis (Marília)*, v. 1, 2009, p. 109.

estará salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por ter tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir um advogado, queixar-se contra os carcereiros, e ser ouvido com respeito. Já não é o refúgio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado”¹³².

É interessante observar que esta mesma realidade é inerente aos países periféricos, considerando as devidas proporções, na medida em que no âmbito do território interno a população marginalizada das favelas, onde o Estado se faz ausente, é sempre um “estranho no ninho”, carente de cidadania e respeito pelas leis, cujos indivíduos são condenados a viver como “homo sacer”, arrastados à condição política de zoé. Esse itinerário se faz presente também no contexto da criminalidade. Muitos deles que, praticamente, não conseguem ter acesso aos benefícios institucionais de educação, saúde e trabalho, são induzidos a praticar delitos de furto, de roubo, e até contra a vida, a fim de serem presos e, agora si, passarem a ser reconhecidos como “cidadãos marginais”, com direito a advogados e proteção jurídica em seus julgamentos, tendo a prisão como um lugar onde podem alimentar-se diariamente e, ainda, recebem um “auxílio reclusão” de um salário mínimo nacional, ou seja, R\$ 1.292,43 (Hum mil duzentos e noventa e dois reais e quarenta e três centavos), concedido aos seus dependentes. Esta é, especificamente, a situação do Brasil.

É nessa atmosfera de politização da vida que o poder político-jurídico se manifesta como instrumento de regulação estatal, controlando todos os

¹³² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.320.

âmbidos do viver e trazendo como consequência a existência mortificada do homo sacer. É nesse sentido que Agamben, seguindo o raciocínio das teses de Benjamin, diagnostica que a vida capturada pelo edifício do biopoder no Estado-Nação ocidental opera de modo a colocar em risco permanente o viver humano exposto à violência do poder soberano nas democracias contemporâneas, sempre atualizada na figura jurídico-política da exceção, como regra geral.

Nesse sentido, Agamben perfila a morbidez dessa atualidade, quando acrescenta:

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato. Esse diagnóstico de Benjamin, que já tem mais de cinquenta anos, não perdeu nada de sua atualidade. E isso não tanto ou não apenas porque o poder não tem, hoje, outra forma de legitimação que não seja a emergência, e por todos os lugares e continuamente faz apelo a ele e, ao mesmo tempo, trabalha secretamente para produzi-la (como não pensar que um sistema que pode agora funcionar apenas na base de uma emergência não esteja do mesmo modo interessado em mantê-la a qualquer preço?), mas também é, sobretudo, porque, nesse interim, a vida nua, que era fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda a parte a forma de vida dominante. A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. A cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela¹³³.

É, assim, que essa visão de hecatombe evidencia como “morte anunciada” a figura do “homo sacer”, aquele homem localizado em uma

¹³³ AGAMBEN. Giorgio. *Meio sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 16.

zona de indeterminação, reduzido à condição de zoé, cuja vida forcluída do espaço jurídico pode ser subtraída e, até mesmo, sacrificada, sem cometimento de crime. Uma vida “nua”, classificada como vida esvaziada, réfem da exceção soberana.

2.4. A bioética e sua aplicação à vida humana

A civilização ocidental da segunda metade do século XX, instada a refletir sobre as consequências da manipulação científica e tecnológica no funcionamento e comportamento da vida humana, viu emergir a demarcação de importantes questões em torno das atitudes biopolíticas e tecnológicas adoptadas em relação ao fenómeno do nascimento, da doença, do sofrimento, do envelhecimento e da morte. É evidente que tais reflexões de ordem filosóficas e científicas resultam de princípios éticos e morais, bem como de códigos deontológicos que tratam desta problemática e que remon- tam à épocas bem distantes da nossa.

Sem dúvida, o código da deontologia médica, organizado a partir dos ensinamentos hipocráticos, é provavelmente o regulamento mais antigo e o mais conhecido da prática médica. Mas, é bem depois da figura de Hipó- crates, e lentamente em épocas mais recentes, que se vê filósofos, teólo- gos, humanistas e juristas se interrogarem sobre questões relativas à vida humana, à dignidade do homem, e sobretudo acerca das formas ordenadas de regulação normativa que devem ser aplicadas aos tipos de procedi- mentos tecnológicos e científicos.

Entretanto, se hoje o sujeito-humano adquire uma maior envergadura discursiva, é sobretudo devido a sua complexidade em razão do acelerado esforço que alcançou a investigação científica, de um lado, e o pluralismo inerente às sociedades atuais, de outro. Tudo isso tem permitido novas interrogações originárias dos atuais procedimentos aplicados pelas ciencias

à vida, entre as quais se colocam as modernas técnicas reprodutivas, as manipulações genéticas dos seres humanos, os limites morais e éticos dos transplantes de órgãos e as intervenções sobre os estados intersexuais e transexuais, além do realinhamento moral, ético e jurídicos em torno de velhas questões, tais como o aborto, a esterilização, a anticoncepção, a eutanásia, a distanásia e a eugenia.

Tudo isso tem suscitado a reanunciação de novas respostas e o surgimento, a partir dos anos 70, de uma nova maneira de abordar a pesquisa científica centrada em torno de uma disciplina: a bioética, convertida do ponto de vista metodológico à exigência da interdisciplinaridade, e ao mesmo tempo capaz de orientar-se para os conhecimentos da biologia, da genética, da ecologia, da medicina, do direito, da política, da sociologia, da antropologia, da psicologia, da psicopatologia e da filosofia.

Do ponto de vista etimológico, a palavra “bioética” vem da formação de dois étimos gregos: bios et ethos, traduzidos, em regra, por “vida” e “ética”. Mas, o termo ethos pode assumir dois significados distintos: o primeiro, que pode ser traduzido por “costumes”, não somente para servir de suporte à expressão antropológica, ethos tem também servido de base para a tradução latina de moral, enquanto que o segundo significa um traço de caráter, servindo para orientar a utilização moderna da palavra “Ética”, propriamente dita.

Em geral, a ética é um procedimento inerente à toda sociedade humana e pode ser definida como um conjunto de regras, princípios ou modos de sentir, de pensar e de agir que orientam às ações dos indivíduos ou de um grupo particular (moralidade) ou o estudo sistematizado de procedimentos argumentativos que comandam o “dever-agir” (filosofia moral).

Neste sentido, Ernst Tugendhat afirma:

“Na realidade, os termos ‘ética’ et ‘moral’ não são particularmente próprios à nossa orientação. É preciso fazer aqui uma observação sobre sua origem, talvez curiosa, em primeiro plano. Aristóteles havia designado suas investigações teórico-morais, nessa época denominadas éticas, como investigações ‘sobre o ethos’, sobre as propriedades do carácter, boas e más (aquelas nomeadas virtudes e vícios), sendo parte integrante dessas. A origem do termo ‘ética’, portanto, não tem nada a ver com o que chamamos de ética. Em latim, o termo grego *éthicos* foi, então, traduzido por moral. *Mores* significa: uso e costumes. De novo, isso não corresponde nem à nossa compreensão de ética nem de moral. Por outro lado, existe aqui um erro de tradução. Pois, na ética de Aristóteles o termo *éthos* significa tanto propriedade do carácter como do costume, e é para este segundo termo que a tradução latina serviu”¹³⁴.

Na realidade, a ética de Aristóteles, tal como aqui é apresentada, corresponde à ideia daquilo que é bom positivamente; portanto, o objetivo seria orientar a realização da perfectibilidade do ser humano.

Por outro lado, a ética aristotélica pode ser tomada no sentido de uma estética, cujo objetivo seria a realização do belo e do bem na vida dos indivíduos. Portanto, a origem da palavra ética não nos autoriza a concluir pelos termos “moral” e “ética”, no sentido que lhes atribuímos hoje. De fato, esses termos têm sido empregados em uma acepção simplesmente técnica, designando na tradição filosófica realidades equivalentes. O que se observa, contudo, é que o termo “moral”, tomado como referência ao seu antônimo “imoral”, foi incorporado de forma semântica ao universo das modernas línguas europeias, enquanto que o termo “ética” permaneceu sem clareza na linguagem cotidiana, limitado ao uso restrito da filosofia.

Mas, no caso de uma exigência contextualizada, a ética pode resultar de uma reflexão filosófica pragmática, permitindo ao indivíduo e ao grupo uma tomada de posição em relação a si-mesmo e aos outros, no âmbito

¹³⁴ TUGENDHAT, Ernst. *Lições Sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 35-36.

social no qual se sintam inseridos. Assim, sob o ponto de vista da razão, a ética se vincularia aos princípios dos Direitos dos Homens, em suas duas versões pragmáticas: a noção de liberdade e igualdade, que exige uma praxis do respeito à diferença e uma atividade de reflexão que interroga sobre os fundamentos e as finalidades da norma.

No que concerne a palavra “Bioética”, mesmo se considerarmos as acepções dos étimos gregos bios (vida) e ethos (ética), esses termos, do ponto de vista de uma concepção moderna, ultrapassam os limites técnicos originais de seus vocábulos. Por isso, esta definição tem recebido distintas interpretações.

O termo Bioética surgiu por ocasião da publicação do livro de Van Rensselaer Potter, Doutor em Bioquímica e pesquisador de oncologia da Universidade de Wisconsin (EUA, em 1971, cujo título é: “Bioética; ponte para o futuro”, publicado pela Prentice May, Englewood Cliffs, New York. Na verdade, aquilo que Potter chamou de Bioética não tinha nenhuma relação com sua significação atual. Na época, ele considerava a bioética como uma orientação racional, de caráter preventivo, no processo de desenvolvimento das ciências biológicas e de sua intervenção na melhoria da qualidade de vida dos seres humanos. Sua especificidade consistia na combinação de conhecimentos biológicos com valores humanos.

Atualmente, a Encyclopedia of Bioethics, na introdução do V. 1, p. XIX, define a bioética como o estudo sistematizado da conduta humana no campo das ciências biológicas e do respeito à saúde humana sob a ótica de valores e princípios morais, constituindo um conceito que ultrapassa de muito o da ética médica, e que, de fato, engloba a vida humana, a fauna e a flora.

Com esta abrangência conceitual, a bioética tornou-se um conhecimento dinâmico e interdisciplinar, dedicado ao reenquadramento de uma

ética prática no âmbito de uma fecunda e sugestiva reflexão filosófica. Neste aspecto, Guy Lebeer se refere a Gilbert Hottois, quando este fala sobre a ética:

“Existe uma noção de escolha em uma situação onde isso não pode ser feito, nem mecanicamente nem logicamente pela análise dos fatos e dedução das regras existentes, porque a situação e as possibilidades encontradas são difíceis de qualificar, circunscrever ou identificar, devido o sistema axiológico de referência parecer vazio ou conflitante”¹³⁵.

Essa visão indefinida, de incerteza e de falta de precisão na escolha de possibilidades de intervenção, assim como da dificuldade de identificar os sistemas de referências axiológicas, exigem uma gestão responsável da vida humana, permitindo uma conceptualização da Bioética a partir de três perspectivas:

- a) Como suporte de referência à reflexão e à investigação interdisciplinar sobre os desafios dos progressos científicos e das técnicas biomédicas;
- b) Como método de análise que investiga e reflete sobre os dilemas éticos associados à pesquisa biológica e seu emprego médico; e
- c) Como exigência normativa preocupada em assegurar a primazia da pessoa e à limitar a ação do conhecimento científica na salvaguarda da proteção da saúde pública.

Consequentemente, a bioética é forçada a agir no âmbito da racionalidade ética, que serve de referência para o seu discernimento e atuação operatória. Paralelamente, sua trajetória se faz a partir de uma ética civil e que funciona como meio através da qual busca alcançar a sensibilidade

¹³⁵ LEBEER, Guy. “La Bioéthique coomme Production Ordinaire: un Point de Vue Sociologique”. In : *Bioéthique: jusqu’où peut-on aller?* Paris: Éditions de l’Université de Bruxelles, 1996, p. 45.

moral do ser humano e avançar no grau de reflexão ética. Por isso, os princípios que orientam esta ética civil se concretizam por uma série de valores que sempre devem ser respeitados e buscados, e que podem ser sintetizados como:

- a) A busca do “bem-estar vital do sujeito”, que consiste na afirmação da máxima: “se tu não queres que alguém te cause um mal, tu não deves causá-lo a nada ou a ninguém”;
- b) A liberdade que deve impregnar a vida de todo homem deve ser dirigida respeitosamente à dignidade humana;
- c) O direito que todo indivíduo deve ter à uma distribuição equitativa de benefícios e encargos no campo do bem-estar vital;

Apesar das pressões sofridas pela bioética em sua tentativa de concretizar esse idealismo humanista, a validade de seus princípios e universalidade de seu vigor paracem indiscutíveis. Para fins de ilustração, é muito importante apresentar os principais paradigmas éticos que estão intimamente ligados ao surgimento deste novo campo do conhecimento:

1. O Jusnaturalismo: a doutrina jusnaturalista defende a crença na existência de uma lei natural que ordena o cosmos e as condutas humanas segundo um fim predeterminado. Precisamente, a grande parte das restrições morais que recusam o avanço da pesquisa e sua aplicação no campo das ciências biológicas (pode-se tomar, por exemplo, o caso das intervenções das atuais técnicas reprodutivas) tomam por referência esta doutrina, excessivamente reforçada pela velha interpretação da origem divina desta lei natural;

2. O utilitarismo: o discurso que orienta os princípios da ordem utilitária tomam por referência a avaliação de custo e benefício implícitos na realização de um ato, visto que sua aprovação ética depende de suas conse-

quências. A evocação desta linha de raciocínio deriva do pensamento de Stuart Mill quando ele considera o argumento segundo o qual é preciso buscar o maior bem para o maior número de pessoas e segundo o qual não há lugar para as minorias;

3. O imperativo categórico: relaciona-se com a fórmula kantiana do princípio segundo o qual cada tipo de conduta individual deve seguir uma regra a qual se outorga uma validade universal e de caráter a-histórico. Essa consciência individual está de tal forma regida por esta regra de conduta que o princípio seja elevado à categoria de lei e conhecida por todos os homens, uma vez que tem por base a racionalidade como critério ético da conduta.

Contudo, esta conceituação não é imune a críticas, pois ela não resolve a dificuldade que temos em justificar eticamente a racionalidade de certos tipos de experimentos em seres humanos. Em síntese, a questão fundamental que permanece é a seguinte: “Tudo o que podemos fazer tecnicamente, pode-se fazê-lo eticamente?”. Em última análise, trata-se de uma demanda atemporal que sempre termina em uma relação de antagonismo entre “técnica” e “ética”, entre “ciência” e “consciência”, e que renova a discussão sobre a aplicação prática da biomedicina.

2.5. O biodireito e a proteção da vida na manipulação biotecnológica

Por outro lado, a bioética não se limita a uma relação de antagonismo entre ciência e ética. Ela também se articula com o direito, visto que este, como ordem normativa, tem por tarefa disciplinar a aplicação real de processos biomédicos. Esta intervenção do direito no campo da biomedicina deriva de uma exigência de princípios impostos pela própria reflexão de racionalidade da ética civil, diante da aplicação real da ciência médica enquanto técnica e manuseio de estruturas biológicas.

Conceitualmente, o biodireito surge como um novo direito de formação muito recente na ciência jurídica, cujo objeto de análise abrange os princípios e normas jurídicas que têm o objetivo imediato de criar, proteger, transferir, modificar ou extinguir direitos decorrentes de relações entre indivíduos, entre indivíduos e grupos, entre estes e o Estado, vinculados ao início da vida, seu curso e seu fim. Podemos dizer, então, que o biodireito, como campo fronteiriço de análise de normas e princípios específicos ligados ao controle de ação do campo biomédico, gravita em torno de valores amplamente reconhecidos que impõem o valor da vida e o valor do morrer como princípios fundamentais.

Esta questão, no entanto, suscitou uma forte controvérsia dentro da comunidade científica internacional, bem como críticas por parte de cientistas e organizações vinculadas à pesquisa em biotecnologias avançadas, colocando em paustra a questão da legitimidade do Estado em sua intervenção unilateral em um campo — no caso da biomedicina — que está fora do alcance do conhecimento do legislador e do aplicador da lei.

Diante dessa eventualidade, duas alternativas são invocadas: por um lado, a exigência de que o Estado deve assumir a inteira responsabilidade pela imposição e fiscalização do cumprimento de certas normas gerais e, por outro, conceder aos particulares a permissão para aplicar livremente, caso a caso, os princípios éticos considerados os mais apropriados ao uso e aplicação manipulativa das tecnologias biomédicas.

É óbvio que nenhuma dessas alternativas pode ser aceitável. A complexidade do objeto exige a adoção de um conhecimento interdisciplinar e que de fato deve ser balizado por um processo de tomada de decisão por experts em ciência da vida, por especialistas na área da bioética e do direito e por observadores sociais, afim de que possam traçar uma regulação adequada, suscetível à ingerência de uma racionalidade ético-

jurídica. Desta forma, a presença do legislador, sem dúvida, permanece manifesta ao confrontarmos diferentes fontes normativas de caráter internacional que têm um papel direto a desempenhar na regulamentação jurídica dos Estados.

No campo do Direito Internacional, por exemplo, a norma que afeta diretamente o biodireito é aquela que diz respeito aos direitos humanos e, mais especificamente, o direito à vida. Nesse sentido, deve-se lembrar que a Resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 10 de dezembro de 1948, aprovou a Declaração dos Direitos Humanos. Declaração que, em 1952, deu origem a dois documentos que, em 1966, transformaram-se em dois pactos internacionais: um sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e outro sobre Direitos Civis e Políticos. Destes documentos, derivaram-se outros de âmbito mais limitado, que se tornaram circunscritos a vários países: A Convenção Europeia dos Direitos do Homem e a Convenção Americana, onde se faz evidente o direito à proteção da vida humana, afirmado pelo artigo 3º da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todo ser humano tem direito à vida”, e pelo Artigo 6.1. do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos: o “direito à vida é inerente à pessoa humana. Este direito será protegido por lei”.

Outros organismos internacionais foram criados nos últimos anos, tais como: a National Commission for Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, criada pelo Congresso Norte-Americano, em 1974, o Comitê Internacional de Bioética da Unesco, criado em 1991, e que elaborou o texto da Declaração Universal do Genoma Humano e dos Direitos do Homem, publicado em 25 de junho de 1997.

No Brasil, as situações que envolvem a manipulação do patrimônio genético humano são tratada à luz das normas e princípios do Direito Constitucional, Civil e Penal, e por algumas normas extravagantes que

tratam do disciplinamento de possíveis conflitos jurídicos relativos à defesa do Consumidor (Lei 8.078/90). Esta lei dispõe sobre as condições para o avanço e recuperação da saúde, bem como a organização e funcionamento de serviços similares, Lei 8.501/92, que regulamenta os incisos II e V do § 1º do artigo 225 da Constituição Federal e estabelece normas para a utilização de técnicas de engenharia genética e lançamento no meio ambiente de organismos geneticamente modificados, Lei nº 9.434 / 97, que dispõe sobre a remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplante e tratamento; além das Resoluções do Ministério da Saúde que tratam de assuntos congêneres.

Nestes termos, o Biodireito desempenha um papel fundamental no debate em torno dos princípios que devem servir de referência na regulamentação de normas jurídicas específicas e que, por sua vez, prendem-se às solicitações e avaliações científicas e éticas nos domínios da intervenção biomédica, tais como: manipulação genética lato sensu, transplante de órgãos entre seres vivos e *pos mortem*, natureza jurídica do embrião, genoma humano, procriação assistida, recombinação de genes, aborto, eutanásia, propriedade do corpo vivo e morto, direito à saúde, criação e registro de patentes sobre seres vivos e eugenia.

A compreensão mais adequada na base desses princípios jurídicos, do ponto de vista de uma hermenêutica normativa de racionalidade ético-jurídica, reside na finalidade de um ordenamento constitucional que impõe a todos os indivíduos, grupos hegemônicos e ao Estado, o dever de reconhecer e respeitar a DIGNIDADE HUMANA, consagrada no art. 1º, inciso III, da Carta Constitucional, fundamento primordial da República do Brasil e do Estado Democrático de Direito. É a partir dessa referência principiológica fundamental que devem se orientar todas as demais normas da legislação infraconstitucional.

É na sequência dessa exposição que se pode dimensionar o sentido e o significado que alcança a reflexão sobre o aprimoramento e a realização da espécie humana. O objetivo da ciência é, sem dúvida, contribuir para a melhoria das condições de vida e da existência do ser humano, principalmente no que se refere à qualidade de vida e à saúde física e mental. No entanto, as intervenções tecnológicas e científicas não podem ser realizadas segundo os interesses econômicos, morais ou mesmo éticos, fixados por um grupo profissional que controla um ou outro tipo de conhecimento especializado. É, por isso, que o estudo e a aplicação deste conhecimento vão muito além do campo médico ou tecnológico, abrangendo outros campos do conhecimento como psicologia, sociologia, filosofia, direito, biologia, antropologia, ecologia, teologia, etc., combinados com o respeito às diferentes culturas e valores.

Esta pesquisa não possui limites pré-estabelecidos, uma vez que os problemas não possuem soluções unívocas ou unidimensionais. A partir daí, a exigência de uma demanda desdogmatizada deve ser o foco de ação de todos aqueles que aceitam a defesa da vida como uma condição de esperança de descobrir os melhores caminhos.

Sobre este assunto, Pessini e Barchifontaine, quando tratam dos étimos “bios” e “ethos”, afirmam:

“O ‘bios’ exige que levemos seriamente em consideração as disciplinas e as implicações do conhecimento científico, para compreendermos as questões, perceber o que está em jogo e aprender a avaliar as possíveis consequências das descobertas e suas aplicações. Já o ‘ethos’, por sua vez, é uma tentativa de determinar os valores centrais de nossa vida. Visto em seu contexto social, é uma tentativa de avaliar atos pessoais e dos outros de acordo com uma determinada metodologia ou certos valores básicos”¹³⁶.

¹³⁶ PESSINI, Leocir e BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas atuais de Bioética*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 14.

Nascida dessa preocupação, a bioética estabelecerá a conjugação de uma exigência de tentativa no sentido de aproximar práticas e acontecimentos que, por sua natureza, transcendem os limites da certeza, da garantia e do controle mecanicista dos efeitos do uso e aplicação das tecnociências biomédicas, tornando-se, talvez, o campo mais dinâmico e sugestivo de reflexão filosófica.

O biodireito, por sua vez, surge na encruzilhada desta reflexão como o mentor da equidade, responsável por examinar as diversas questões e atuar com pleno conhecimento dos fatos, na elaboração de uma normativa geral que, de um lado, torna possível o progresso e a prática da pesquisa biológica e biomédica e, por outro, interdita experimentos julgados abusivos ou práticas consideradas antiéticas.

Todavia, devemos ser cuidadosos e clarividentes, porque não devemos considerar a moralidade como um conjunto de restrições, mas um vetor de liberdade ética e conduta social responsável. Talvez, seja possível concluir com a afirmação de Marc-Vergnes: “são acima de tudo as mentes que devem evoluir se queremos alcançar soluções satisfatórias”¹³⁷.

É interessante observar que esta observação de Marc-Vergnes aponta para uma realidade subjacente ao direito defendido e aplicado em todos os países latino-americanos. A aderência a uma modalidade jurídica de caráter essencialmente positivista tem como base de aplicabilidade o vigor da interpretação formal do direito, que se contrapõe a uma avalanche de reivindicações sociais por garantia de direitos, declarados constitucionalmente, porém incertos quanto a sua efetivação. Trata-se, efetivamente, de uma instância comprometida politicamente e inadequada em meios e em mentalidade, para dar conta não somente das exigências por justiça social de uma grande

¹³⁷ MARC-VERGNES, Jean Pierre. *De la bioéthique au bon-droit*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1996, p. 167.

massa da população privada de seus direitos como para tratar com eficiência e agilidade as questões emergenciais de caráter sanitário. O sistema jurídico nesses países se apresentam inerte, burocraticamente ritualizado, comprometido com as elites e as categorias econômicas dominantes, desprovidos de recursos materiais e humanos capacitados para enfrentar os desafios de uma sociedade em mutação permanente, o que atesta a própria falência da ordem jurídica institucional.

Neste sentido, pondera Bobbio: “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los”¹³⁸. O que assinala a negligência, o descaso e irrelevância de como o Estado e a sociedade tratam a questão dos direitos fundamentais, apesar de declarados e assegurados constitucionalmente.

No Brasil, especificamente, observa-se que há uma produção livresca quantitativa sobre os direitos constitucionais, mas pouco tem sido escrito sobre a teoria dos direitos constitucionais e sua relevância para às questões da atualidade. Talvez, porque a cultura jurídica brasileira, matizada por um positivismo monista e deficitário, tenha se limitado a colecionar textos constitucionais sem aprofundar a reflexão teórica sobre o caráter garantista da concreção desses direitos, o que não só limita o influxo das novas abordagens como inibe a aproximação que há entre a teoria dos direitos fundamentais e a teoria da justiça.

A retomada da reflexão sobre a garantia e a concreção dos direitos fundamentais é inadiável e deve tomar todo o espaço de discussão no seio do corpo social: Estado e sociedade civil, posto que ambos integram à mesma dimensão axiológica que reconcilia a ética com o direito e marca a superação dos positivismos de matizes normativo, historicista e sociológico.

¹³⁸ BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 24.

O aprofundamento da reflexão sobre o tema exige um diálogo indispensável com a cultura de outros países e, precisamente, com o pensamento jurídico transfrontier sob a perspectiva dos avanços ocorridos no plano internacional.

Por outro lado, a aproximação da teoria dos direitos fundamentais com a teoria da justiça assinala a superação de uma abordagem centrada unicamente no conflito entre princípios na aplicação da lei aos fatos e na interpretação do direito, permitindo, por sua vez, uma discussão sobre os princípios constitucionais e a ponderação de bens, o que propicia o reconhecimento do pluralismo em sede constitucional, nos termos colocado por Robert de Alexy quando defende o “modelo de ponderação” como um modelo capaz de legitimar o Estado de Direito num Estado de proporcionalidade e justiça. O fato, porém, é que essa indeterminação do “modelo de ponderação” tende a realçar a exigência da discussão sobre o problema da interpretação dos direitos fundamentais e do conflito entre poderes, para se postular uma resolução em nível do princípio da razoabilidade, o que permite concluir que

“no caso de normas assecuratórias de prestações positivas redigidas com a densidade de regras, está também o Estado obrigado a cumpri-las, mas poderá escusar-se por impossibilidades fáticas que deve demonstrar cabalmente. Ao Judiciário caberá apenas o controle da razoabilidade, do *due substantive process of law*, em cada caso”¹³⁹.

Abre-se, portanto, uma sugestiva possibilidade de discussão sobre a questão da razoabilidade jurídica ou precisamente o que propugna Alexy em seu “modelo de ponderação”. Neste caso, vale salientar a posição de enfrentamento que faz Sergio Nojiri ao sustentar que

“a chamada ponderação não é mais que uma valoração, que pode ser tão aceitável ou inaceitável como seu oposto, pois não goza de uma vanta-

¹³⁹ AMARAL, Gustavo. “Interpretação dos direitos fundamentais e o conflito entre poderes”, in Ricardo Lobo Torres (org.). *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 114.

gem epistêmica, mas apenas prática: ela é somente a valoração preferida pelo Tribunal”¹⁴⁰.

Outro autor que confere críticas ao “modelo de ponderação” de Alexi é Pulido, citado por Diego Brito Cardoso, ao elencar três restrições doutrinárias à utilização da ponderação da aplicabilidade de regras jurídicas:

1. “Indeterminação da ponderação: não existem critérios jurídicos que garantam a objetividade da ponderação, que sejam vinculantes ao juiz. Logo, a ponderação seria mero subjetivismo do juiz;
2. Incomensurabilidade (impossibilidade de medição) da ponderação: não é possível comparar duas coisas que, devido a suas diferenças radicais, não são comparáveis. Tal crítica advém do fato de que em uma sociedade pluralista não pode existir hierarquia entre princípios, o que refletiria em uma pré-definição de uma hierarquia entre os valores existentes na sociedade;
3. Impossibilidade de prever os resultados da ponderação: a ponderação sacrifica a segurança jurídica uma vez que todos os resultados da ponderação são particulares, dependendo de circunstâncias de cada caso e não de critérios gerais”¹⁴¹.

Com efeito, é preciso destacar a incongruência da elite jurídica de nosso país que, orientada teoricamente pelo juízo analítico de Alexy, termina por exercer uma atividade judicante paliativa, diante de demandas existentes ligadas à vida e à dignidade da pessoa humana, uma vez que sendo inalcançável a objetividade do procedimento normativo, predomina o sentido oferecido pelo agente público, quando da interpretação da norma. Mesmo se tratando de uma interpretação racional da norma, afirma Pulido:

“La ponderación representa un procedimiento claro, incluso respecto de sus propios límites. Si bien no puede reducir la subjetividad del intérprete,

¹⁴⁰ NOJIRI, Sergio. *Neoconstitucionalismo versus democracia: um olhar positivista*. Curitiba: Juruá, 2012. p. 285.

¹⁴¹ PULIDO, Carlos Bernal. “La racionalidad de la ponderación”. In *El principio de proporcionalidad en el Estado constitucional*. Miguel Carbonell (Coordinador). Universidad Externado de Colombia, pp. 51-55.

en ella sí puede fijarse, cuál es el espacio en donde yace esta subjetividad, cuál es el margen para las valoraciones del juez y cómo dichas valoraciones constituyen también un elemento para fundamentar las decisiones. La ponderación se rige por ciertas reglas que admiten una aplicación racional, pero que de ninguna manera pueden reducir la influencia de la subjetividad del juez en la decisión y su fundamentación”¹⁴².

É obvio que do ponto de vista da interpretação e da aplicabilidade das decisões jurídicas, não se pode exigir uma coerência uniforme ou homogênea de interpretação dos aplicadores do direito diante de conflitos de natureza vital, ligados à saúde e a proteção da vida do cidadão, mas pelo menos que eles demonstrem uma argumentação racional consistente que, não somente permita identificar o grau de transparência e posterior controle do determinismo decisório, mas também conferir um grau de protetividade que amplie a condição existencial do sujeito.

É dentro desta visão de amparo e cuidado que se situa a ação do bio-direito, ainda muito embrionário em muitos países. Sem dúvida, não é somente a ciência que sofre forte modificação no século atual, mas principalmente as ciências sociais e humanas que não podem e não devem perder-se no emaranhado caminho da ideologia, mas deixar-se possuir pelo verdadeiro espírito científico que exorta, cuida, promove e aprimora o conhecimento sobre o homem e suas vicissitudes e idiosincrasias.

Neste sentido, de forma primorosa, exorta Hilton Japiassu sobre o espírito científico, em sua obra *Ciência e Destino Humano*, quando afirma:

“O verdadeiro espírito científico se caracteriza menos pelas teorias verdadeiras partilhadas que pelas interrogações, pelas questões não resolvidas e pelos fenômenos enigmáticos que desafiam os pesquisadores. Regularmente assistimos ao retorno de certezas tidas por inquebrantáveis e ao

¹⁴² PULIDO, Carlos Bernal. “Estructura y límites de la ponderación”. *In Doxa: Cuadernos del Filosofía del Derecho*, n. 26, 2003, p. 29.

renascimento de uma esperança de totalização do saber. Esta crença atinge também os cientistas. Mas atenção! A posse da grande certeza pode ser comparada a uma 'gravidez nervosa'. Lembremo-nos que dizia santo Agostinho: é porque há entre os demônios uma ciência sem caridade que são tão orgulhosos. Por isso, que não durmamos sem pensar nos enigmas que nossa ciência não consegue resolver. E que tenhamos a coragem de alimentar sempre nosso apetite teórico e fazer, todo o santo dia, a seguinte prece: "Fome nossa de cada dia nos dai hoje" (Bachelard). A consciência da ignorância já constitui um saber. Toda ignorância consciente é ignorância de alguma coisa (fruto de nossa razão ou de nossa imaginação). Quem é indiferente às suas ignorâncias é comparado a um amante sem paixão: uma bela mediocridade (Kierkegaard). Qual a grande vantagem do exercício da pesquisa científica? Não somente desenvolver em nós o método crítico e permitir que nos distanciemos dos dogmas (inclusive dos científicos), mas que não absolutizemos nenhuma crença, seja ela religiosa, filosófica ou científica. O que estou querendo ressaltar é a importância da Sabedoria nas tomadas de decisão. Precisamos tomar consciência de que as exigências de progresso deveriam passar do domínio da necessidade ou do automatismo ao reino da vontade ou da liberdade. No dizer de Rousseau, 'a sabedoria não consiste em tomar indiferentemente todas as precauções, mas em escolher as que são úteis e em negligenciar as supérfluas'. A este respeito, é bem elucidativa a postura de Kant: 'Ceder aos caprichos da curiosidade e permitir que nossa paixão pela ciência só tenha por limites nossas capacidades, revela um ardor intelectual fundado na erudição. Mas cabe à sabedoria o mérito de escolher, entre os inúmeros problemas que se nos apresentam, aqueles cuja solução é mais importante para o gênero humano'¹⁴³.

Na realidade, existe um vazio ético no direito ocidental e, principalmente, na forma como se deu a sua migração para o continente latino-americano. Em regra geral, o direito em seu discurso idealista protege o nascimento e à morte. Mas, não protege a existência. Nascer e morrer são acontecimentos da ordem da biologia, que dispensa a atribuição necessária

¹⁴³ JAPIASSU, Milton. *Ciência de Destino Humano*. Rio de Janeiro: Imago, 2005, pp. 301-302.

da decisão humana. A exigência para viver se manifesta pela condição de existência e somente esta tem o condão de auferir ao ser humano essa experiência notável de partilhar com os outros uma relação de proximidade e de destino comum. A força de sua presença na vida humana e seu efeito organizador mantém viva a esperança da continuidade da vida, mesmo diante da expectativa de sua finitude. Mas, é essa condição de partilhar o mesmo destino que dá às relações humanas o valor da existência que os sujeitos lhe atribuem, consolidando, assim, uma ética de responsabilidade solidária da humanidade.

Daí a exigência de se considerar uma constituição, na categoria de norma fundamental, como um instrumento para compor fatos da realidade. A força de sua presença na sociedade e seu efeito modificador, organizador, mantenedor das relações sociais resultam do sentido e valor que os sujeitos, em sua prática diária, lhe atribuem. A má compreensão da norma jurídica fundamental a mero conceito lógico-hipotético, ou, unicamente, a um texto imperativo, levanta de forma aguda a questão sobre o modo apropriado da relação entre direito e realidade, exatamente no que diz respeito ao momento da concretização do direito.

É importante acrescentar que não é simplesmente pelo fato de conter um ou outro princípio de caráter social ou democrático que um texto constitucional se apresenta ético perante à sociedade, mas porque seus princípios são expostos num conjunto, vinculando sujeitos, consolidando uma “ética de responsabilidade solidária da humanidade”, a qual trará efeitos nas atividades e conflitos humanos e será apta a conduzir à materialização de ideais sociais e democráticos.

Enfim, uma constituição possui uma dupla face: ao mesmo tempo em que é um mandamento impositivo, é também uma afirmação de liberdades. Segundo Habermas, o valor social da norma jurídica — e aqui se coloca a

norma jurídica fundamental — é determinado pelo grau de sua “impregnação na sociedade”, ou seja, pela extensão de sua legitimidade.

É exatamente no seio deste tipo de problemática desenvolvimentista que se insere a questão da cidadania enquanto atributo individual e coletivo de participação e construção do social, cujo reconhecimento se dá em nível de proteção da ordem jurídico-constitucional.

Percebe-se, assim, que o pluralismo democrático pressupõe, por um lado, a adequação de propostas “prático-teóricas” no âmbito de uma realidade constitucional, que leve em conta as reais condições materiais e existenciais vividas pela globalidade da sociedade nacional e, de outro, a adoção de um processo de “autorregulação” concebido no contexto de uma nova racionalidade jurídica e ética, que vise a reordenação da sociedade civil e a descentralização normativa do próprio poder estatal para a sociedade. Isto, certamente, implica na adoção de uma postura não dogmática, que permita permeabilizar o aparato legal enrijecido por uma prática jurídica dinâmica, que privilegie os acordos, as negociações, as conciliações, as mediações de conflitos, e a ampliação da proteção da vida humana sob os auspícios de uma racionalidade permeada pelo vigor da existência.

CAPÍTULO V

A CONSISTÊNCIA DO SUJEITO NA DIFERENCIAÇÃO ENTRE VIDA E EXISTÊNCIA

*Nunca é alto o preço a pagar pelo privilégio
de pertencer a si mesmo ...*

Friedrich Nietzsche

5.1. Da metafísica do ser à subjetivação da existência

O após-guerra criou situações novas no panorama da manifestação do humano. A revolução industrial provocou profundas mudanças na vida humana e nas condições de existência. A atividade humana, impulsionada por um novo e mais acelerado ritmo de desenvolvimento, condicionou a própria existência do homem, que inesperadamente se viu lançado fora de si mesmo, num mundo estranhamente veloz, que não lhe dava tempo de se reencontrar ou mesmo de se reconquistar.

Os valores culturais da época não estavam preparados para enfrentar a nova revolução e a ascensão tecnológica que, em vez de enriquecer e vigorar estes valores, passou a destruí-los, tornando o homem um ser contingente, mecanizado e estranho a si mesmo. Uma visão de ruptura instalou-se no coração do homem, que passou a vivenciar uma experiência de desintegração num mundo de valores extremamente quantitativos, nocivos à maturidade funcional do desenvolvimento humano, criando falseadas exigências e motivando uma época de desagregação interior no próprio homem. E o ser humano tornou-se empobrecido em suas exigências qualitativas de

pessoa e exilado de sua tranquilidade interior, porque perdeu a faculdade de discernimento. E só o homem é capaz de valorizar e pode descobrir valores nas coisas.

Baseado no alicerce desse panorama, que adquiriu um relevo profundamente existencial, surgiu do drama do viver a atual filosofia existencialista, incumbida de compreender e explicar a dimensão ontológica desta nova realidade. O tema da “existência” adquiriu uma extraordinária relevância na mentalidade contemporânea, invadindo o pensamento, a cultura e a própria conduta do humano.

É, mister, porém, salientar que a conceituação do “existir” não expressa o simples fato de ser real como tratava a filosofia tradicional, mas a maneira de ser própria do homem. E a maneira de ser própria do homem é que ele é uma realidade pessoal, concreta, na qual se encontra implicado e comprometido por existir. O que significa dizer que só o homem existe, enche e motiva o mundo.

Na realidade, o homem não pediu para existir. Não fez nenhuma opção entre ser e não-ser. Mas, é necessário salientar que para escolher implica em ter uma consciência, o que significa existir na linguagem existencialista. Esta é a diferença básica quando tratamos do homem como ser. Ele não é como os demais seres são. Cada ser é à sua maneira. E a maneira intrínseca do homem ser é uma realidade em pessoa.

É sobre essa realidade pessoal que remonta a filosofia existencialista. Porém, devemos acrescentar que há duas maneiras essenciais de entender em filosofia o termo “existencialismo”. A primeira consiste em afirmar a primazia da existência, mas incluindo e salvando ao mesmo tempo as essências ou naturezas, e manifestando a suprema vitória da inteligência e da inteligibilidade; a outra, em afirmar a primazia da existência, mas destruindo

ou suprimindo com isso as essências ou naturezas, e manifestando a suprema derrota da inteligibilidade. As duas maneiras vão se evidenciar como doutrinas existencialistas da contemporaneidade e influenciar o ethos do homem contemporâneo.

Mesmo que a presença do existencialismo tenha assumido posição relevante no mundo contemporâneo do pós-guerra, a sua história tem início no século XIX com a falência do idealismo objetivo, cuja culminância vai ser atingida por Hegel, que representa o apogeu da filosofia burguesa clássica. A experiência prática e intelectual da burguesia, condensada por Hegel em seu período de ascensão, identifica-se na interpretação histórica como sendo o processo dialético do desenvolvimento do espírito humano para atingir, através da superação de todas as contradições, o Saber Absoluto.

Notadamente, o idealismo hegeliano propõe como realização do Ser, o Saber. Em outras palavras, um Espírito Objetivo, que alcançando a consciência substancial da realidade, consegue realizar-se em sua história através do conflito dialético, que propriamente consiste na luta travada entre o Espírito Objetivo do homem e essa realidade. Constituindo, portanto, em um esforço da vontade para remir o homem despersonalizado, integrando-o, conseqüentemente, após superar o conflito, em um idealismo objetivo de caráter evolucionista.

Entretanto, eis que surgem, ainda no século XIX, Marx e Kierkegaard que suscitam duas poderosas críticas à síntese hegeliana. Considerando a versão do método dialético desenvolvido por Hegel e aproveitando o conhecimento das contradições como motor impulsionado para o real, Marx rejeita o idealismo de Hegel e o substitui por um novo materialismo, quando afirma:

“Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser natural, não participa da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si mesmo não é um ser objetivo. Um ser que não é ele mesmo objeto para

um outro é um ser que não tem nenhum ser como objeto; ou seja, é um ser que não se encontra em relações objetivas e, portanto, seu ser não é objetivo. Um ser não-objetivo é um não-ser¹⁴⁴.

Reivindicando, assim, contra Hegel a primazia da realidade concreta.

A segunda poderosa crítica elaborada no século XIX contra o hegelianismo provém de Kierkegaard, que também tenta reivindicar a primazia da realidade concreta. Porém, enquanto Marx critica Hegel assumido por uma nova evidência social — a manifestação proletária na luta contra o monopólio do capital da burguesia —, Kierkegaard o faz assumido por uma evidência individual, exaltando o indivíduo concreto, existencial, diante das previsões milenares do idealismo hegeliano.

5.1.1. Kierkegaard e a fenomenologia da angústia

Para Soren Kierkegaard o Espírito Objetivo de Hegel nada significa para um indivíduo que se defronta com a realidade concreta de sua morte e que só fosse conhecer a angústia e o sofrimento. Assim, proclama o pensador dinamarquês a mensagem do valor do indivíduo e se propõe a restabelecer a existência autêntica do homem ao pretender atingir o núcleo do ser humano, ameaçado de desintegrar-se pelo idealismo hegeliano e, quando muito, perder-se no cientificismo profundamente materialista e ateu. Para ele, o destino do mundo ou a marcha da História é uma realidade insequente quando o mundo é apenas o lugar onde se encontra “caído” o ser humano solitário e angustiado pela sua impotência.

A autorrealização do ser humano dar-se-ia através de três estádios que são fazes de existência e pelas quais o homem passa em busca de autoafirmação, e que não se opõem entre si, mas se sucedem uma a outra

¹⁴⁴ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008, p. 127.

numa progressiva interiorização e que Kierkegaard descreve como sendo uma espécie de metamorfose interior, provocadora de uma profunda comoção existencial na qual o homem seria arrancado de sua inautenticidade ao transpor de um estágio para outro. E que ele descreve da seguinte maneira: Estádio Estético (o do imediato), Estádio Ético (o da busca), Estádio Religioso (o da autorrealização).

Somente neste último estágio – o religioso -, o homem realiza a existência autêntica, por ela se encontrar diante do absoluto transcendente, diante de Deus. Esse abrir-se para Deus é que possibilita ao indivíduo viver seu “Eu” e na sua subjetividade atingir a plenitude da interiorização. Em outras palavras, o “eu” quanto ao “Outro”, no caso Deus, afirma-se e se faz ele mesmo, o que corresponde a autorrealização kierkegaardiana.

Contudo, essa autorrealização permanece na esfera paradoxal. Isso, porque a fé para Kierkegaard é o domínio do paradoxo e esse encontro do “Eu” com Deus dar-se-á num clima predominantemente de fé. Considerando o inconciliável abismo que há entre o finito e o infinito, Deus aparece ao homem como um ser paradoxal: Ele é o Outro indecifrável, negação do humano e que atinge em Jesus Cristo o paradoxo absoluto – Deus e homem. Mas, se o existente crer neste paradoxo, ele se autentica, ele se salva. Assumindo esta fé, experimenta o profundo sentimento da angústia no paradoxo da fé. Fechado em si, tortura-se no sem sentido existencial. Acossado por esse insolúvel conflito, encontra a salvação num “santo”, por ele descrito como tendo direção e sentido determinado, conseguido não pela razão, mas pela fé religiosa.

Premido por essa visão paradoxal da vida e levado a conceber o homem em uma condição originariamente ingênua, como ser dotado de completa beatitude, a qual ele nomeia de inocência, vai afirmar que:

“A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. [...] Neste estado há paz e repouso, mas há ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois, não há nada contra o que lutar. Mas, o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada, a inocência vê continuamente fora dela”¹⁴⁵.

Este trecho extraído do livro “O Conceito de Angústia”, revela o significado da angústia em Kierkegaard. Abordando o tema do pecado, ele procura expor sua natureza e a partir dela explicar a temática da angústia. Antecipadamente, devemos considerar que Kierkegaard é um filósofo religioso para quem a falta de responsabilidade consiste na sedução, o que predispõe o primeiro pecado.

Antes do pecado há “inocência”. Essa inocência forma o elo entre o homem e Deus. Ameaçado esse elo de romper-se pelo desejo daquilo que se teme — o fruto proibido —, polariza um temor daquilo que se deseja, causando uma impotência. E é nessa impotência que sobrevém o primeiro pecado. A inocência, portanto, vê-se implicada a partir do instante em que é proibido ao homem — Adão — saborear o fruto proibido.

É neste clima paradoxal a que se reduz a filosofia kierkegaardiana, quando o homem se vê diante do nada e contingenciado pela sua impotência, ao se interrogar sobre sua própria experiência de fé. A angústia, portanto, é o sentimento que o homem experimenta quando vive ante o abismo da fé.

Para Kierkegaard, o homem autêntico é aquele que experimenta profundamente a angústia. É aquele que descobre o próprio destino e pela an-

¹⁴⁵ KIERKEGAARD, Sören. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2010, pp. 44-45.

gústia enfrenta com seriedade o nada, assumindo a responsabilidade da existência diante de si mesmo. O que o faz afirmar que a originalidade mais profunda do homem é a própria angústia e que escapar-se dela é carecer de autenticidade. E este modo da autenticidade do homem está ligada à fé. Por isso, diz ele:

“A angústia é o possível da liberdade e só essa angústia forma, pela fé, o homem, no sentido absoluto da palavra, devorando todas as finitudes, pondo a descoberto todas as ilusões. [...] O homem formado pela angústia, é formado pela possibilidade e só aquele que a possibilidade forma está formado na sua infinitude”¹⁴⁶.

Mas, o mais significativo na obra de Kierkegaard é a percepção que ele tem do homem. Para ele,

“O homem é espírito. Todavia que é o espírito? É o “eu”. [...] O “eu” é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas apenas consigo mesma. Ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade, mais e melhor do que na relação propriamente dita. Não é a relação em si o “eu”, mas, sim, o seu voltar-se sobre si mesma, o conhecimento que ela tem de si mesma depois de estabelecida”¹⁴⁷.

É necessário, porém, salientar que Kierkegaard elabora um conceito de homem extremamente fechado, que procura salvar o seu ser individual por intermédio do paradoxo da fé num encontro autêntico com Deus. É necessário, porém, salientar que Kierkegaard, pertencente a diletante burguesia do século XIX, procura com seu existencialismo religioso remir a inautenticidade do seu próprio ser — autorrealizando-se diante do nada e diante de Deus —, como também salvar as aparências de uma estrutura burguesa em decadência, ameaçada pelo marxismo florescente, mas o seu pensamento é, sem dúvida, a base, o alicerce, no qual repousa o existencialismo de nossa época.

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ *Ibidem.*

5.1.2. Martin Heidegger e sua analítica existencial

A semente semeada por Kierkegaard parecia sepultada sob à terra fria da indiferença ou do desconhecimento da especulação filosófica do século XX. Mas, sua germinação ainda que lenta e tardia termina por florescer com todo o seu esplendor no chamado “renascimento kierkegaardiano”, quase um século mais tarde. Toda explosão da filosofia existencial que caracteriza a nossa época não é outra coisa senão o florescimento daquela semente lançada pelo pensador dinamarquês, portadora do germe vital à interpretação e explicação da conduta humana e do enigma do ser existencial.

Heidegger é o responsável por este florescimento, como também pela secularização da doutrina kierkegaardiana. Partindo do “fenômeno” da existência humana na acepção do existencialismo kierkegaardiano, e utilizando a descritiva fenomenológica de Husserl, descreve as estruturas essenciais desta existência e estabelece a possibilidade de uma meditação metafísica, recuperada através de uma nova ontologia. Por meio de sua ontologia fundamental, Heidegger fortalece a reflexão sobre a questão existencial ao apontar um outro modo de interrogação sobre o ser, o que o afastou da posição colocada pela ontologia tradicional. A tradição filosófica ocidental até a sua época havia sedimentado uma compreensão ontológica de que o ser era uma manifestação do ente, possuindo um caráter imutável e compreendido como uma essência fixa, o que lhe atribuía uma substancialidade restritiva no que concerne ao acontecimental.

Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger expõe o seu propósito de estabelecer uma diferenciação entre ser e ente, divergindo, portanto, da ontologia clássica que resistia a qualquer tentativa de definição do ser. Na tentativa de resgatar a questão sobre o ser, diz ele:

“A questão do ser não se dirige apenas às condições a priori de possibilidades das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao

fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão do ser. A questão do ser visa às condições de possibilidades das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e distorcida de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser e nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental¹⁴⁸.

A quinada filosófica de Heidegger consiste no entendimento de que até então toda e qualquer pergunta sobre o ente se constituía de atitudes ancoradas em compreensão, visualização e escolha sobre os modos de ser um determinado ente. Essa limitação conceitual impedia qualquer tipo de questionamento sobre o ser, cujo primado ontológico dificultava a indagação sobre a sua transparência do ponto de vista da existência. Daí a exigência, do pensamento de Heidegger, de que era preciso abrir um espaço teórico-conceitual que permitisse falar de um ente que tivesse a possibilidade de questionar o seu ser e, sobretudo, falar dele. Essa indagação seria o primado ôntico do conceito de Dasein, que além de enunciar uma nova interpretação para além das aparências do ente, matiza uma investigação ontológica de concreticidade sobre o sentido da existência do ser, implicando numa condição de temporalidade e constituição estrutural do homem. Nesse sentido, o Dasein — ser-aí — além de ser lançado no mundo como possibilidade de existir, goza da interação consigo mesmo e instaura a necessidade de existir como ser-com-os-outros na experiência da mundanidade. Essa concepção do conceito de Dasein é designada por Heidegger de “presença”, cuja essência existe propriamente na existência, onde aquela pode assumir o próprio ser como seu.

Daí a expressiva afirmação de Heidegger:

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 37.

“A presença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma. Essas possibilidades são ou escolhidas pela própria presença ou um meio em que ela caiu ou já sempre nasceu e cresceu. No modo de assumir-se ou perder-se, a existência só se decide a partir de cada presença em si mesma. A questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir. A compreensão de si mesma que assim se perfaz, nós a chamamos de compreensão existencial. A questão da existência é um ‘assunto’ ôntico da presença. Para isso não é necessária a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. O questionamento dessa estrutura pretende desdobrar e discutir o que constitui a existência. Chamamos de existencialidade o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui o caráter de uma compreensão existencial e sim de uma compreensão existencial. A tarefa de uma analítica existencial da presença já se acha prelineada em sua possibilidade e necessidade na constituição ôntica da presença”¹⁴⁹.

Em 1927, Heidegger publica “Ser e Tempo”, obra que ele mesmo cogmina de “Analítica Existencial”, e que trata de explicar o fenômeno da existência dentro da interpretação fenomenológica. Partindo da fenomenologia de Husserl, Heidegger amplia a questão do ser caracterizando o humano como um “ser-aí” contingenciado, um ser jogado aí, comprometido com o nada e implicado a não perguntar por suas origens e razões. Por isso, o ser-aí surge simultaneamente como um fenômeno no mundo e, portanto, indissociável dele, onde é forçosamente encerrado. Essa determinação de ordem existencial conduz Heidegger a expor uma filosofia da morte e do nada, visto que sendo o homem comprometido em ser, e tendo a sua existência sustentada pelo nada, é implicado como consequência a reconhecer que sua essência é sua própria existência.

É, exatamente, em sua obra Ser e Tempo que o filósofo aflora com toda sua originalidade e nos comunica a sua monumental descoberta sobre a

¹⁴⁹ *Ibidem*.

finalidade da existência do ser. A profundidade original da sua filosofia fundamenta a questionável pergunta sobre o sentido do ser e, para isso, toma como ponto de partida a análise do homem. Em torno dessa interrogativa seu pensamento projeta duas etapas, tidas como o pressuposto de uma evolução e não de uma mudança substancial encontrada na análise do sujeito kierkegaardiano. Empenhado em conhecer o homem visa o esclarecimento da problemática do ser e determina como primeira etapa a fase contínua que vai da existência humana ao nada – e que chamar-se-ia “Existencial” – e a segunda, a que pretende ir do nada ao ser e que, portanto, seria a etapa “Ontológica”.

Na “Analítica Existencial” de Heidegger, o tempo é uma dimensão essencial do “ser-ai”, aquilo que ele designa por *Dasein*. A presença do “ser-ai” é privilegiada porque traz consigo a faculdade de questionar o sentido do ser em busca de iluminação. Mas, ao ser lançado no mundo, o “ser-ai” é pura existência que se desprende, que se projeta pelo tempo em direção ao futuro. Sendo o futuro a dimensão privilegiada do tempo, a morte, da mesma forma, é uma possibilidade que se manifesta de maneira privilegiada sobre a possibilidade do futuro e sobre todas as demais. Por ela ser inevitável, não só aniquila todas as possibilidades do “ser-ai”, como aniquila o próprio “ser-ai”, desinstalando-o do ser e fazendo-o instalar-se no nada. A existência humana é, portanto, uma corrida destinada ao abismo da morte, ao abismo do nada. Nas palavras de Heidegger, quando se refere ao “ser-ai”, que ele batiza como *Dasein*, ‘presença’, diz ele:

“A ‘essência’ da presença está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo ‘presença’, reservado para

designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser”¹⁵⁰.

Nesse sentido, o homem, este ser ameaçado de ruína, é para Heidegger o ser sem apoio no passado e privado dessa mesma perspectiva no presente e no futuro; isso, porque sua existência é fundamentalmente inserida no nada. Dessa maneira, o nada se apresenta como o eterno companheiro do ser, que o ameaça constantemente, motivando nele a insegurança e o temor oriundo da existência: a angústia.

A angústia para o filósofo do “Ser e Tempo” é a existência que “manifesta o nada” e, assim, ele afirma:

“A angústia com a morte é angústia ‘com’ o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. Não se deve confundir a angústia com a morte com o temor de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental da presença, a angústia não é um humor ‘fraco’, arbitrário e casual de um indivíduo singular, mas sim a abertura do fato de que, como ser-lançado, a presença existe para seu fim. [...] Pois existir de fato não é somente um poder-ser-lançado no mundo, genérico e indiferente, já sendo também um empenhar-se no ‘mundo’ das ocupações. Nesse decadente ser-junto-a, anuncia-se a fuga da estranheza, isto significa, do ser-para-a-morte mais próprio. Existência, facticidade, decadência caracterizam o ser-para-o-fim, constituindo, pois, o conceito existencial de morte. No tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura”¹⁵¹.

Essa condição inerente ao ser da angústia pode ser comparada a uma frustração ontológica que o ser-ai experimenta no vazio trágico de sua existência. Em outras palavras, é o “mal-estar” nauseante que experimenta o homem ao se descobrir ante o nada, ante o abandono da morte, ao tomar consciência de sua liberdade. Quando o homem percebe que nada daquilo

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

que o rodeia possui um valor decisivo, ele se descobre a si mesmo, porque percebe que existe ante o nada, daí começando sua verdadeira existência.

A angústia é, portanto, a vertigem que experimenta o homem quando se descobre um ser para a morte. E, por isso, antevê uma possibilidade que rime o homem: a possibilidade radical que aparece ao angustiado de ser “tudo” e “nada”. Quando o homem enfrenta essa possibilidade e aceita a própria contingência e finitude, adquire o que Heidegger chama de “Existência Autêntica”. Sabe-se que Heidegger atribui à angústia uma fundamental importância. Mas, qual a finalidade da angústia para o filósofo ontológico? Onde se acha centralizado o que existe de mais característico na análise da angústia heideggeriana?

Precisamente, se fizermos um paralelo entre Kierkegaard e Heidegger, chegaremos a conclusões esclarecedoras da presença de uma angústia ontológica no segundo.

O filósofo dinamarquês Kierkegaard se preocupa com o ser do indivíduo, sublinhando em sua investigação filosófica o caráter psicológico do pecado, cuja queda do homem antevê uma possibilidade de remissão: a fé. Caracterizando a angústia como “medo do nada”, deixa transparecer um sistema de profunda perturbação que sacode o homem em todo o seu interior ao se aperceber esmagado e impotente pelo pecado. A fé religiosa é, porém, a possibilidade que coloca o homem em contato com o tudo do eterno e que delineada pela autorrealização, adquirida através dos “saltos” qualitativos nos estádios já mencionados, personaliza, autentica e salva o indivíduo.

Já na acepção heideggeriana, a angústia assume proporções bastante profundas. Quando ele se propõe a indagar acerca do ser, não o faz na ordem das vivências, ou seja, não indaga o ser individual ou particu-

lar, mas na ordem ontológica e não psicológica. O mundo para Heidegger não se apresenta como um conjunto de coisas senão como um existir em si mesmo, independentemente do modo pelo qual se manifesta. A irrupção do “ser-aí” no mundo o torna indissociável dele. Surgindo simultaneamente com o mundo, é encerrado nele e torna-se um “ser-no-mundo”, forçado a reconhecer que sua essência é a própria existência, uma vez que essa irrupção é sustentada pelo nada. Daí ser a existência do “ser-aí” uma corrida para a morte; lançado no nada de onde emergiu, o “ser-aí” é o que Heidegger declara de um “ser-para-à-morte”.

A angústia, portanto, para Heidegger, não é a vertigem que sente o indivíduo diante do medo do fenômeno da morte, mas a própria possibilidade que faz livre e autêntica a existência, uma vez que a angústia é essencialmente o modo de ser do homem. Isto é, a angústia surge simultaneamente com o ser e “ser-no-mundo” significa existir angustiadamente. E o homem que vivencia o espasmo da angústia enfrenta sua finitude e se aproxima do abismo do abandono da morte. Mas, apoiado por essa contingência, depara-se com a possibilidade constitutiva da cura, cujo movimento remete a experiência da compreensão de já ser-com-os-outros no mundo. Nesse sentido, o clamor da consciência evidencia a exigência reparadora da cura, que evidencia a condição originária do Dasein: “Apesar da aparente indeterminação do conteúdo do clamor não se pode deixar de considerar a direção segura com que o clamor inter-vém”¹⁵².

Nesse sentido, o fenômeno do clamor abre espaço para a interrogação da precariedade do ser humano e a exigência de estar no mundo com-os-outros. Este modo especial de ser-no-mundo, absorvido por inúmeras ocupações e afazeres cotidianos na co-presença dos outros, marca a impessoalidade do Dasein, que não se pode interpretar através de uma

¹⁵² *Ibidem.*

abordagem ôntica ou ontológica, mas simplesmente fenomenológica, porque essa é a forma existencial do homem viver sua experiência com-os-outros no fenômeno da decadência, o que nos faz existir como ser-no-mundo totalmente absorvido pela mundanidade. Sobre este fato, pontua Heidegger:

“Decair no ‘mundo’ indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pelo falatório, curiosidade e ambiguidade. O que anteriormente denominamos de impropriedade da presença recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, ‘propriamente não’, no sentido da presença perder todo o seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo ‘mundo’ e pela co-presença dos outros no impessoal. Não ser ele mesmo é uma possibilidade positiva dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações de mundo. [...] Assim, a decadência da presença também não pode ser apreendida como ‘queda’ de um ‘estado original’, mas puro e superior. [...] A decadência é uma determinação existencial da própria presença e não se refere a ela como algo simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas com o ente do qual ela ‘provém’, ou com o qual ela posteriormente entra em commercium”¹⁵³.

Neste contexto, tudo o que falamos sobre si mesmo e os outros é repleto de trivialidade, que encontra no cotidiano todas as formas possíveis do falar sem sentido e onde a fala se dispersa num profundo desencontro entre o discurso e seu objeto. É aí que o ser-no-mundo, ao tomar consciência de sua total insignificância, abre-se pela angústia à compreensão de que no mundo intramundano só há a possibilidade da disposição do abandono, do medo e do temor. É por essa abertura que o *Dasein* decide a não mais abandonar-se inteiramente ao arbítrio das ocupações, compreendendo, portanto, que é a angústia a única possibilidade de torná-lo livre e apto para assumir a escolha de si mesmo. E, ao mesmo tempo, assumir a responsabilidade do seu ser como ser-no-mundo.

¹⁵³ *Ibidem*.

Essa possibilidade de compreender a dimensão fenomenológica existencial, que existe no modo da projeção do próprio ser do *Dasein*, é analisada por Dartigues que, assim, se expressa em seu texto: *O que é a fenomenologia*:

“A angústia permite, em suma, uma espécie de redução fenomenológica existencial, o que é reduzido, mas entre parênteses, são as significações banais e utilitárias do mundo. Não tendo objeto, a angústia não pode se assegurar de nada nesse mundo, nem, portanto, se tranquilizar; nenhuma das significações da vida corrente pode ser invocada para explicá-la nem lhe servir de remédio. Resta apenas o mundo em sua mundanidade nua e este ser-no-mundo do *Dasein* que se torna de súbito estranho, objeto de espanto, mesmo de estupor: ‘O que angustia a angústia é o próprio ser-no-mundo’¹⁵⁴.

Nesta perspectiva, é congruente pensar que a angústia como fenômeno do ser-aí lançado no mundo seria capaz de revelar a esse *Dasein* a sua própria unidade existencial: o ser-aí e o projeto, isto é, como experiência da facticidade?

Se considerarmos a angústia como um fenômeno de totalidade, que anuncia um modo de ser-no-mundo do *Dasein* como projeção de si mesmo, podemos aferir num sentido estritamente ontológico que a constituição existencial do *Dasein* em seu ser-no-mundo é capitaneada pelo reconhecimento da exigência concreta do cuidado que suporta todo o existir humano.

Nesse sentido, explica Heidegger em *Ser e Tempo* a fabula de Caio Júlio Higino, nascido na Espanha por volta de 64 a.C., sobre o cuidado:

“Certa vez, atravessando um rio, ‘cura’ viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então

¹⁵⁴ DARTIGUES. André. *O que é a fenomenologia?* Trad. Maria José J.G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005, p.117.

dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter o proibiu e exigiu que lhe fosse dado o seu nome. Enquanto 'Cura' e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: 'Tu Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a 'cura' quem primeiro o formou, ele deve pertencer à 'cura' enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar 'homo', pois foi feito de húmus (terra) ¹⁵⁵.

O conteúdo desta fábula indica uma condição inexorável da existência humana que se exprime por uma exigência de cuidado; pois, é isto, que significa a palavra "cura". Esta consciência que clama pelo cuidado face à finitude da corporeidade humana, também reclama contra a ameaça de morte do ser social, que não somente apaga seus sonhos e vivências como também o impede de compartilhar afetos e sentimentos, trazendo dor e sofrimento para aqueles com os quais partilhamos nossas ilusões.

A respeito dessas colocações, a exortação de Epicuro sobre a morte, na "Carta a Meneceu" nos transmite uma forte admoestação:

"Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada, visto que todo o bem e todo o mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. [...] Não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui¹⁵⁶.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. Parte I*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: RJ, Editora Vozes, 2005, pp. 263-464.

¹⁵⁶ EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002, pp. 27 e 29.

5.2.3. Sartre e a liberdade angustiada

Jean-Paul-Sartre é a culminância do pensamento existencialista do pós-guerra. Sua obra vasta e explícita traduz o reconhecimento de uma verdade que contém, além de todas as afirmações, aquela que diz respeito a condição existencial do homem do pós-guerra: um ser que caminha sobre o vazio da existência, em mundo onde Deus não opera, e onde só há o viver no nada do existir.

Tal é a manifestação do pensamento vivo, presente, de um verdadeiro moralista que procura compreender e explicar, através de sua filosofia existencialista, o reflexo de uma geração que decidiu viver só e que se propôs a erigir como monumento humano uma existência sem esperança.

Sartre desenvolveu ampla atividade literária como filósofo e como romancista. Penetrando na intimidade fértil de sua imaginação, trouxe com passos largos para o êxito a lucidez do seu pensamento, onde repousa uma filosofia de caráter extremamente ateu, onde não se percebe vestígios de religiosidade e onde não há lugar para a verdadeira transcendência. É o próprio Sartre que afirma, em uma conferência publicada com o título *O Existencialismo é um Humanismo*: “O existencialismo não é outra coisa senão um esforço para extrair todas as consequências de uma posição atea coerente”. Nesta obra realiza um humanismo otimista que põe em relevância a negação do sobrenatural.

Assumido por tudo quanto é existencial e como todo filósofo que analisa a existência, Sartre investiga o homem em sua consciência, utilizando o processo da análise fenomenológica que a identifica a como um sensível material e a reduz a pura intencionalidade para o real. Tomando como ponto de partida o princípio da intencionalidade de Husserl: “Toda consciência é consciência de alguma coisa”, pretende o filósofo ateu resolver as relações

entre o ser e a consciência a partir do conhecimento de que os fenômenos objetivos só são inteligíveis enquanto apreendidos pela consciência, ao mesmo tempo em que a consciência só existe enquanto os apreende.

Essa tentativa em superar o dualismo clássico entre “essência” e “aparência”, ou seja, arrancar a máscara da aparência que dissimuladamente pretende deduzir a “essência” das coisas, forja na formação ontológica de Sartre a ética existencialista, comprometida em analisar e compreender antes de tudo o homem, “filho desta terra”, em sua própria solidão, livre a cada passo, a cada instante, envolvido por uma existência heroico-trágica, sob um céu sem Deus.

Em sua obra *O Ser e o Nada*, Sartre destoa do pensamento de Heidegger e pontua que a manifestação da existência se impõe como medida do ser na qual a morte se acha fora de suas possibilidades. Ela é de fato apenas um acontecimento sem sentido para a própria realidade humana, refletida como uma abertura para o nada, um espasmo cruel e imoral para a existência. Por isso, diz ele:

“A morte como fim da vida interioriza-se e humaniza-se; o homem já nada mais pode encontrar senão o humano; já não há mais outro lado da vida, e a morte é um fenômeno humano, fenômeno último da vida, mas ainda vida¹⁵⁷.

E, mais adiante, acentua:

“Daí nossa necessidade de esperar por nós mesmos. Nossa vida nada mais é do que uma longa espera: em primeiro lugar, espera pela realização dos nossos fins (estar comprometido em um empreendimento é esperar seu resultado); sobretudo, esperar por nós mesmos (ainda que tal empreendimento se realize, ainda que eu tenha sabido como ser amado, co-

¹⁵⁷ SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: RJ. Vozes, 1999. p. 652.

mo obter tal ou qual honraria, tal ou qual benefício, falta determinar o lugar, o sentido e o valor deste empreendimento em minha vida”¹⁵⁸.

E, na continuação, arremata:

“[...] assim como podemos nadificar nosso lado de fora pelo posicionamento absoluto e subjetivo de nossa liberdade; enquanto vivo, posso escapar àquilo que sou para o outro revelando a mim mesmo, pelos meus fins livremente posicionados, que eu nada sou e faço-me ser o que sou; enquanto vivo, posso desmentir o que o outro descobre em mim projetando-me de imediato rumo a fins diferentes e, em qualquer caso, revelando que minha dimensão de ser-para-mim é incomensurável com minha dimensão de ser-para-outro. Assim, escapo sem cessar de meu lado de fora e sou sem cessar repreendido por este, sem que, 'nesse combate dúbio', a vitória pertença a um ou a outro desses modos de ser”¹⁵⁹.

Assim, para Sartre, essa intenção da existência humana, enquanto projeto de vida, de afastar-se da ideia de morte como parâmetro inadiável do viver, consolida a manifestação da existência como liberdade de ser o que é: o ser que se arremessa inteiro rumo às possibilidades que lhe são inerentes, uma vez que pensar na morte é apagar qualquer possibilidade de espera. E conclui, dizendo:

“[...] não sou livre para morrer, mas sou um livre mortal. Não poderíamos pensar a morte nem esperá-la, nem nos armarmos contra ela; mas também nossos projetos, enquanto projetos — não devido à nossa cegueira, como diz o cristão, mas por princípio — são independentes dela”¹⁶⁰.

Na filosofia sartreana, encontra-se elaborada a teoria do “ser-para-si” e do “ser-em-si”, e que a consciência se reduz a uma faculdade “de não ser o que se é e de ser o que não se é”. nesse sentido, a “consciência é o que não é”. Por outra parte, “não é o que é” porque no conhecimento a consci-

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ *Ibidem.*

ência conhece, desligando-se, inutilizando o objeto percebido.

O “ser-para-si” em Sartre é a consciência que se projeta fora de si mesma. É a própria existência vazia sem essência e que, portanto, acha-se implicada a fazer escolhas que lhe criem uma essência. Quando o homem experimenta essa possibilidade de escolher, isto é, a liberdade para agir e criar um conteúdo para encher e objetivar sua própria existência, o “para-si”, ou seja, sua consciência existencial, sofre crucialmente os martírios de uma angústia característica, no instante em que ele se vê obrigado a optar entre inúmeras possibilidades que se abrem diante de si, por uma que dê sentido a existência frustrada e vazia.

Do “ser-em-si”, escreve Sartre: “O ser ao qual se ‘projeta’ a consciência intencional é o ‘ser-em-si’. Contrastando com o ‘para-se’, o ‘ser-em-si’ coincide perfeitamente consigo mesmo. E, simplesmente, é um ‘plenum’ sem nenhuma ferida, uma massa impenetrável de granito”¹⁶¹.

O “ser-para-si” sartreano é um vazio que deve ser preenchido, completado, para autenticar a existência do ser. O “em-si” é o ser ao qual o “para-si” desliza no ato de tentar completar-se, tornando-se, portanto, uma unidade perdida do outro; visto que o “para-si”, ou seja, a própria existência, só se autentica e adquire objetividade para o existir quando o “em si”, que é a possibilidade que dá sentido à existência, é apreendido pelo “para-si”. No entanto, o “ser-em-si” só adquire valor e objetividade no instante em que preenche e completa o vazio que há no “ser-para-si”, isto é, no instante em que dá sentido à própria existência.

O vazio da existência cria no homem uma liberdade: que é a possibilidade que experimenta sua consciência de escolher dentre inúmeras possibilidades uma que preencha esse vazio e justifique sua própria existência. Porém, no momento em que esse homem experimenta a possibilidade da

¹⁶¹ *Ibidem.*

liberdade, ele se angustia, desespera-se, atormenta-se, por se sentir esmagado, contingenciado, impotente, para encontrar dentre inúmeras possibilidades uma que dê sentido e preencha o vazio da existência sem esperança.

Dessa maneira, Sartre analisa a existência e caracteriza a realidade humana como uma condição afirmativa de solidão e, que apesar disso, o homem livre se depara diante da exigência de uma responsabilidade que se atualiza a cada momento, a cada escolha individual que faz diante de si e do outro. Esse dever ser impregnado de um humanismo ontológico quando escolhemos a nós próprios, igualmente nos coloca na posição de também escolher o outro, mesmo este seja traduzido como um “inferno”. Nesse sentido explicita Sartre:

“Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. [...] Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade”¹⁶².

Essa dualidade paradoxal arrasta o homem sartreano a uma existência absurda, que gera nele uma má fé e o arrasta ao abismo do nada. Caminhando no vazio da existência, a sós com sua liberdade frustrada, o homem compreendido e modelado por Sartre nada mais é do que um caminhante nauseabundo que marcha aos tropeços pela estrada indecifrável da própria existência. “...um mero segregador do nada” – como ele próprio afirma: “o homem é uma paixão inútil que se tornou um ‘pecado’ em existir”.

¹⁶² SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. Petrópolis: Vozes, 2014, pp.12 e 13.

Por outro lado, a liberdade vivida na angústia é que torna possível uma existência profundamente humana. A tarefa do homem é enfrentar corajosamente o vazio e o nada, construir sua vida por si mesmo, rodeado pela realidade da liberdade que lhe é inerente. Visto que só o homem é dotado da faculdade de escolher e que tem o poder de na sua própria dependência tomar livremente a vida nas mãos.

Assumido por essa realidade humana, Sartre nega qualquer vislumbre de transcendência e não aceita o homem como criação de Deus. Porque, admitir que o homem é o resultado de uma criação imanente e absoluta, é admitir que o homem só é, autenticamente, na presença dessa dependência, o que vale a dizer que fora dela nada ele é. Daí ser a liberdade o supremo valor do ser humano e o ponto central da filosofia sartreana. Visto que, se o homem vive na dependência de outrem, é carecer de autenticidade, porque ele não é livre. Mas, no instante em que ele se assume e experimenta o gozo da liberdade de por si só ser tudo ou nada, ante o abismo do vazio da existência, ele se autentica, porque goza o desespero de ser livre.

Assim, o exercício da liberdade, para Sartre, é sempre uma escolha intencional. Movida por uma vontade consciente que se autoriza independentemente de valores morais predefinidos. Nesse sentido, diz ele:

“A realidade humana não poderia receber seus fins, como vimos, nem de fora nem de uma ‘pretensa’ natureza interior. Ela os escolhe e, por essa mesma escolha, confere-lhes uma existência transcendente como limite externo de seus projetos. [...] Portanto, é o posicionamento de meus fins últimos que caracteriza meu ser e identifica-se ao brotar originário da liberdade que é minha. E esse brotar é uma *existência*; nada tem de essência ou propriedade de um ser que fosse engendrado conjuntamente com uma ideia. Assim, a liberdade, sendo assimilável à minha existência,

é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais”¹⁶³.

Como vemos, Sartre possui sua grandeza e sua importância e querer tratá-lo indiferentemente é pretender medir essa grandeza e essa importância, o que não somos capazes. Mas, Sartre é um filósofo cuja preocupação ética é salvar uma sociedade moribunda, que agoniza ao ver sua estrutura cultural corroída por um ceticismo leucêmico. Assim mesmo, ele lutou corajosamente e tudo tentou para salvar a ideologia existencial de uma sociedade burguesa do abismo no qual ela se quer se jogar. Mas, falhou. Falhou, porque acreditar piamente na primazia absoluta do homem é erigir uma existência contingenciada e dirigir-se em suas incertezas e necessidades frustradoramente. Suprir do homem um certo transcendentalismo, ou seja, uma abertura para algo que se manifesta como fé, é pretender suprimir de si a compreensão do sentido necessário ao seu próprio destino. É pretender erigir como monumento humano uma existência na qual não há lugar para a esperança. E nós sabemos que a esperança é o oposto do desespero.

Apesar da reflexão sobre Sartre não ser conclusiva acerca da morte, ela ajuda a compreender a existência como a única possibilidade capaz de criar uma abertura para além do nada e lançar luz sobre o que justifica à existência humana e as razões que tornam a vida uma significativa celebração.

¹⁶³ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. cit., pp. 548-549.

CAPÍTULO VI

A DIMENSÃO ESTÉTICA DA ÉTICA DO CUIDADO

*O que se opõe ao descuido e ao descaso é o cuidado.
Cuidar é mais que um ato; é uma atitude. Portanto,
abrange mais que um momento de atenção.
Representa uma atitude de ocupação,
preocupação, de responsabilização
e de envolvimento afetivo
com o outro.*

Leonardo Boff

6.1. A metaética e a interrogação sobre os juízos morais

Do ponto de vista da Filosofia, a ética é o ramo do conhecimento filosófico que se dedica aos assuntos morais. Derivada do grego Ethos, a palavra ética significa aquilo que pertence ao caráter, ou seja, ao campo da relação humana onde a atitude é a condição exigida para fundamentar a busca do “bom viver”, como regra de ouro que conduz à felicidade. Por isso, se diferencia inteiramente da moral, pois, enquanto esta toma por referência a obediência às regras, normas, tabus, costumes ou mandamentos culturalmente aceitos, que sejam hierárquicos ou religiosos, a ética, ao contrário, busca interrogar os juízos morais, na tentativa de estabelecer a fundamentação teórica e prática do melhor modo de viver e conviver, tanto na vida privada quanto pública.

Daí a ética representar para os gregos um campo de estudo que incluía grande parte do conhecimento não abrangido pela física, matemática,

lógica, estética, retórica e dialética. Fazendo uma analogia com os ramos do conhecimento na atualidade, poderíamos dizer que no campo da ética gravitavam temas hoje abordados pela psicologia, sociologia, antropologia, pedagogia, economia, política, educação física e dietética, ou seja, todo aquele tipo de conhecimento ligado direta ou indiretamente aos modos ou maneiras de viver ou relacionar-se, e que se transformaram com a revolução industrial em disciplinas científicas autônomas.

Neste sentido, é bastante comum, na atualidade, definir a ética como o ramo da filosofia dedicado ao estudo das regras morais que justificam a conduta humana, bem como oferecer subsídios para a solução de dilemas vividos por determinados grupos humanos. Nesta linha de raciocínio, a ética passaria a ser uma interrogação sobre os juízos de utilidade, os quais evocariam uma mediação pragmática da ação, um agir impregnado de disponibilidade racional, capaz de interrogar sobre a qualidade da conduta humana e a base moral que a norteia, diante da questão do Bem e do Mal. Como um conhecimento reflexivo que exige uma práxis de coerência valorativa sobre os juízos morais que justificam o agir humano individual ou coletivo, a ética se divide em três grandes campos de investigação: a metaética, a ética normativa, a ética prática e questões éticas do cotidiano.

A metaética pode ser definida como o ramo da ética que investiga a natureza das propriedades éticas inseridas nos enunciados, atitudes e juízos morais. Considerada um ramo de profundo interesse dos filósofos acadêmicos atuais, a metaética se preocupa com a questão do bem, naquilo que suscita a interrogação sobre as justificativas morais que embasam a conduta humana quando valora o que é o bom e o que é o mal. Aqui, o vocábulo meta não significa “algo a ser alcançado”, isto é, uma meta a ser atingida. O sentido da expressão “metaética” vem da lavra grega, onde o termo “meta” significa “aquilo que é suprassensível”, “aquilo que está para além da ética”.

Se, por um lado, as teorias éticas postulam a formulação de juízos éticos, por outro, as teorias metaéticas propõem a interrogação dos próprios juízos éticos, buscando discernir as afirmações éticas neles contidas. Se as regras éticas são prescritivas, a metaética nada julga, nada afirma, nada prescreve. Ela apenas promove a classificação das prescrições éticas, observando e analisando a linha de justificação das prescrições contidas nos discursos éticos, a fim de identificar se podem ou não serem tomados como bases de uma moral prática.

Deste ponto de vista, pondera James Fieser:

“a noção de metaética envolve uma visão amplificada de todo o projeto da ética. Podemos definir a metaética como o estudo da origem e do significado dos conceitos éticos. Quando comparada à ética normativa e a ética aplicada, o campo da metaética é área da filosofia moral menos precisa na definição. Duas questões, no entanto, são proeminentes: (1) questões metafísicas, que se preocupam em saber se a moralidade existe independentemente dos humanos, 2) questões psicológicas, que se preocupam com a base mental subjacente das nossas condutas e julgamentos morais”¹⁶⁴.

De uma forma mais objetiva, podemos considerar três tipos de questões que se colocam à reflexão da metaética: a primeira delas diz respeito à interrogação que deve ser feito aos termos e juízos morais: “o que as palavras ‘bom’ e ‘mal’. ‘certo’ e ‘errado’ significam? A segunda questão se refere à interrogação sobre a natureza dos juízos morais: se eles são universais ou relativos. E a terceira questão interroga sobre a possibilidade dos juízos morais serem adotados, apoiados e defendidos: por exemplo, como podemos ter certeza se algo é errado ou certo? E se for, por acaso, considerado certo, de onde emana esta certeza?

¹⁶⁴ FIESER, James. “A metaética na ética”. In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Traduzido do inglês por Bruna T. Gibson. 2005. Disponível em [http://www. Um e outro. Net/arquivos/fieseretica.pdf](http://www.Um e outro. Net/arquivos/fieseretica.pdf). (Consultado em 27/07/2012).

6.2. A ética normativa e a interrogação sobre os juízos de utilidade?

Com relação à ética normativa, podemos dizer que se trata de uma teoria de investigação racional sobre os padrões que justificam o “bem” e o “mal”, o “correto” e o “incorreto”, no que diz respeito ao caráter e à conduta que uma determinada classe de indivíduos aceita como dever e como ação. De modo que a ética normativa se propõe a racionalizar o mundo e a vida individual e coletiva a partir de argumentos teleológicos e deontológicos, ou seja, a partir de prescrições de caráter virtuoso ou consequencialista, de um lado, e de padrões profissionais, de outro.

Esse tipo de raciocínio ético evoca a visão de dever moral e de utilidade; sem, contudo, indagar sobre o modo como as pessoas pensam e se comportam, mas prescrever o modo como as pessoas devem pensar e comportar-se. Daí a expressão ética normativa: o seu objetivo primordial é propor regras de conduta e de avaliação do caráter a partir da argumentação de validade.

Neste sentido, a ética normativa tem a pretensão de responder a perguntas como: “O que devemos fazer”, recorrendo à determinação de uma ação ou regra estimada como correta, ou “Qual a melhor forma de viver bem”, recorrendo à determinação mais ampla de um caráter moral. Na tentativa de responder a estas indagações, a ética normativa se bifurca em dois campos teóricos de referência: o campo da ética teleológica e da ética deontológica.

O campo teórico da ética teleológica investiga o que é correto de acordo com uma certa finalidade (telos) que se pretende agir. E se divide em duas outras: ética das virtudes, que considera o caráter virtuoso ou moral do indivíduo e a ética consequencialista, que se baseia nas consequências da ação. O campo teórico da ética deontológica, por sua vez, procura determi-

nar o que é correto não segundo uma finalidade a ser atingida, mas de acordo com as regras e normas que se fundamenta a ação.

Em regra geral, dois entendimentos da ética vicejam no mundo contemporâneo: o entendimento da ética segundo a perspectiva aristotélica e o entendimento da ética segundo a visão moderna. No primeiro, o princípio da virtude ampara os questionamentos éticos, sob a concepção de que a investigação da “vida boa” é o que nos faz felizes e, neste raciocínio, a teoria ética não enseja por si mesma dar resposta aos problemas morais. Esta é uma perspectiva eudaimonista ou eudemonista da vida no campo da filosofia. No segundo, o princípio da utilidade subsidia os questionamentos éticos, sob a orientação de que temos o dever de investigar as obrigações e as proibições no amparo ao “bem-estar” individual e coletivo, e neste sentido a teoria ética tem de dar por si resposta aos problemas morais.

A teoria das virtudes remonta a Aristóteles, com maior intensidade em sua obra *Ética a Nicômaco*, onde se indaga: “Em que consiste o bem para o homem?” Ao que se responde: “Uma atividade da alma em conformidade com a virtude”. Esta maneira de conceber a busca do “bem” — que é o fundamento de toda investigação ética — surge para Aristóteles como a mais significativa questão da inteligência humana, pois somente através dela se poderia alcançar às virtudes, sendo a mais importante de todas elas a sabedoria.

Aristóteles vai atribuir à virtude um valor exponencial, definindo-a como um traço de caráter que se evidencia de modo permanente no agir habitual do homem, em oposição às expressões ocasionais desta ou daquela virtude. Para ele, um agir emanado de um caráter firme e irretorquível é base de toda virtude moral e que deve ser cultivada como um bem por uma pessoa. Deste modo, as virtudes mais presentes no agir de uma pessoa,

que teriam o condão de atribuir-lhe este estado de virtuosidade, seriam: benevolência, compaixão, coragem, honestidade, afabilidade, equidade, generosidade, compaixão, paciência, sensatez, tolerância, lealdade etc. Uma pessoa virtuosa, certamente, teria uma vida melhor, pelo fato de orientar a sua vida pela busca dessas virtudes.

A visão aristotélica das virtudes é uma concepção ética eudemonista que se norteia pela busca da felicidade, palavra que corresponde em grego ao termo eudaimonia. Portanto, o eudemonista seria aquele que empenha a sua vida em buscar, através da vida virtuosa, a felicidade. Neste sentido, a ética eudaimonista de Aristóteles é uma ética teleológica, cujo fundamento é alcançar um bem supremo: a felicidade.

Apesar do eudaimonismo, ser uma doutrina moral buscada e defendida por todos os filósofos da Antiguidade, mesmo que cada um deles apresente uma concepção diferente de felicidade, a moral eudemonista defende que não há como ser feliz de qualquer forma, é preciso fazer escolhas, ou seja, escolher os desejos a serem gratificados para ser-se feliz. O próprio Aristóteles chega a afirmar que “Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais”¹⁶⁵.

Mesmo sofrendo forte rejeição com o surgimento do cristianismo, que trocou a razão pela lei divina na justificação de uma vida virtuosa, e bem mais tarde pela modernidade, que substituiu a lei divina por uma moral secularizada, sem no, entanto, referir-se ao pensamento grego, é na contemporaneidade que alguns filósofos, nomeadamente Elizabeth Anscombe, em 1958, fazem um apelo à teoria das virtudes, num verdadeiro retorno às ideias eudaimônicas, abrindo um espaço de aceitabilidade desta abordagem na

¹⁶⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora UnB. Livro I, 1097 b, 1999.

filosofia moral contemporânea. É preciso, porém, ressaltar que este movimento ainda não se firmou como um corpo doutrinário suficientemente sistematizado, oferecendo apenas um conjunto de reflexões que apoiam essa abordagem.

Outra versão de ética surgida no ambiente grego é a do hedonismo, doutrina filosófico-moral que defende ser o prazer o supremo bem da vida humana. Os mais importantes representantes desta doutrina foram Aristipo de Cirene (435-356 a..C.) e Epicuro (341-271 a. C.). Segundo Aristipo, a ética deveria ser praticada para atingir um fim específico: o gozo de todo prazer imediato. Todavia, defendia a ideia de que era preciso desenvolver um controle racional sobre os prazeres para evitar a dependência a que se estava exposto.

Mas, o mais importante filósofo da ética hedonista seria Epicuro, na medida em que sustenta que o prazer se conquista através da capacidade de superação da dor e que a felicidade não depende necessariamente do prazer imediato, sendo exigido fazer escolhas e buscar aqueles prazeres que são permanentes e benéficos à vida individual e coletiva. Epicuro sustentava a crença de que o maior bem para a vida humana era a busca de prazeres moderados; pois, uma vez conseguidos, poderiam conduzir o homem a um estado de tranquilidade (*ataraxia*) e de libertação do medo, bem como gozar da ausência de sofrimento corporal (*aponia*). A conjugação desses dois estados constituiria a *eudaimonia* (felicidade), o grau mais elevado da existência humana.

Embora declare que o prazer é o único valor intrínseco à vida humana e que a ausência de dor deve estar associada a um estilo de vida simples e frugal, Epicuro destoava da ética cirenaica, adotando uma postura menos egoísta. Para ele, a finalidade de sua ética não era atingir a felicidade como regra de virtude, mas tão somente alcançar de forma prática a *ataraxia*

(tranquilidade), necessária para uma vida feliz e aprazível, eliminando, assim, as três ameaças mais temidas na mitologia grega: os deuses, o destino e a morte. Na verdade, o sistema filosófico de Epicuro está baseado em uma trilogia teleológica de caráter prático: conhecimento empírico, física atomista e ética. Talvez, possamos definir o sistema epicurista como uma espécie de hedonismo não egoísta.

O hedonismo, contrariamente ao eudemonismo, assume, na Modernidade, a conotação de uma doutrina que chancela como bem supremo da vida humana o prazer, sendo este termo tomado como sinônimo de felicidade. Daí poder-se afirmar que o hedonismo moderno define que o objetivo supremo da vida humana é a busca incessante do prazer, único meio pelo qual se atinge a felicidade, e não importa o preço que se tenha de pagar para consegui-lo. Neste sentido, o hedonista moderno é aquele que sustenta que a base moral da felicidade é, indiscutivelmente, o prazer; portanto, tudo aquilo que dá prazer é considerado moral e imoral é tudo aquilo que promove o sofrimento.

Na Modernidade, a orientação ética hedonista toma a forma da teoria do utilitarismo e do consequencialismo. Para a doutrina do utilitarismo a moral é tudo aquilo que se torna útil e que útil é tudo aquilo que traz benefícios (prazer e felicidade). A teoria do utilitarismo é uma doutrina que remonta a Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873) e que prescreve que a melhor ação ou inação é aquela que permite a otimização do “bem-estar” do conjunto dos seres humanos. Foram esses autores que empreenderam a sistematização do “princípio da utilidade”, que rechaça o caráter egoísta da ética individualista e se concentra no interesse do “bem-estar” de todos. A partir daí, foi possível aplicar este princípio a questões suscitadas pela realidade concreta: política econômica, sistema político, legislação e justiça, emancipação feminina e liberdade sexual. Do ponto de vista da eco-

nomia, a aplicação do “princípio da utilidade” se justificaria na medida em que uma decisão ou uma ação, individual ou coletiva, fosse intrínseca à coletividade, capaz de promover o maior benefício possível.

Neste viés, o utilitarismo se orienta pela busca dos resultados de toda ação ou inação, guiada pelo “princípio do máximo bem-estar”, que avalia uma regra, norma ou ação, em função, única e exclusivamente, de suas consequências. Portanto, a ética utilitarista é uma forma de consequencialismo, atestado pela frase: “Agir sempre de forma a produzir a maior quantidade de bem-estar” Este tipo de ética perfaz o caráter de uma moral hedonista não egoísta, segundo a qual “o prazer” é o objetivo da vida humana. Viver é necessariamente desejar o prazer e ter prazer é ser feliz. Esta é a razão da condição humana.

Uma característica central da ética utilitarista é o seu racionalismo, constatável na forma de pensar a realidade objetiva. Para seus defensores,

“O Princípio da Maior Felicidade, [...] o fim último, com referência ao qual e por causa do qual todas as outras coisas são desejáveis (quer estejamos considerando nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência isenta tanto quanto possível da dor, e tão rica quanto possível em deleites, seja do ponto de vista da quantidade como da qualidade. O teste de qualidade [...] é a preferência manifestada pelos que, em razão das oportunidades proporcionadas por sua experiência, em razão também de terem o hábito de tomar consciência de si e de praticar a introspecção, detêm os melhores meios de comparação. Sendo esta, de acordo com a opinião utilitarista, a finalidade da ação humana, é necessariamente também o padrão de moralidade. Assim, é possível definir a moralidade como as regras e preceitos da conduta humana, cuja observação permitiria que uma existência tal como a descrita fosse assegurada, na maior medida possível, a todos os homens; e não apenas a eles, mas também, na medida em que comporta a natureza das coisas, a todos os seres sencientes da criação”¹⁶⁶.

¹⁶⁶ MILL, Stuart. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 144-145.

Em suma, o utilitarismo é uma espécie de ética normativa que se fundamenta no raciocínio moral de que uma ação é moralmente correta se tem a pretensão de promover o máximo de bem-estar, sinônimo de felicidade, e incorreta se tende a produzir a infelicidade.

A ética deontológica, por sua vez, remonta, igualmente, à filosofia grega, porém não tem a intenção de valorizar o bem ou a virtude, ou mesmo o prazer, como finalidade a ser atingida. Deontologia é uma palavra que nasce de dois vocábulos gregos: deon (dever, obrigação) e logos (ciência, discurso). No âmbito da racionalidade moderna, a deontologia surge como um discurso moral sobre o dever e a obrigação. Daí ser também conhecida como a Ética do Dever. É uma das teorias normativas, segundo as quais as escolhas são moralmente necessárias, proibidas ou permitidas. Portanto, orienta-se por uma concepção moral que define o que deve e o que não deve ser feito diante de nossas escolhas.

A Ética do Dever encontra em Kant (1724 – 1804) a sua razão mais instruída. Para esse filósofo alemão, a deontologia é uma ética fundamental do dever, baseada em princípios morais que contrastam fortemente com o utilitarismo. Kant desvincula a ética do conceito de felicidade e apresenta um princípio moral suscetível de ser aplicados a todas as questões morais. Essa ética prática criada por Kant se fundamenta numa lei universal apriorística, inerente à racionalidade humana, chamada por ele de imperativo categórico: uma crença moral fundamental. O princípio norteador dessa crença era a “vontade boa”, a vontade bem-intencionada, a única no mundo que possui valor absoluto.

Mas, o que era a “vontade boa” para Kant. Para ele, a bondade de uma vontade bem-intencionada não deriva de resultados: é boa em si mesmo. Portanto, do ponto de vista moral, a única coisa considerada boa é a intenção, o motivo, subjacente ao ato: nutrir uma intenção boa é o que faz a

bondade de uma vontade, e não o seu resultado. Para Kant, a moralidade de uma ação consiste no fato de ser realizada única e exclusivamente por dever. Uma ação praticada por dever é uma ação realizada por respeito ao dever (em si mesmo), uma ação de razão desinteressada. Contrariamente, uma ação praticada conforme o dever se baseia num agir exteriorizado, mas interiormente motivado por interesses, daí se constituir numa ação desprovida de valor moral, porque o cumprimento do dever não é a sua razão de ser. Esta ação praticada conforme o dever, Kant denomina de “imperativo hipotético”.

Para Kant, o cumprimento do dever pelo dever é um “imperativo categórico”, porque a lei moral exige um respeito absoluto pelo dever. O “imperativo categórico” seria a obrigação incondicionada que ordena que a ação seja realizada pelo seu valor intrínseco, boa em si mesmo, e não devido aos seus resultados. Além do mais, é preciso destacar que, para Kant, uma ação tem valor moral se a “máxima” que a determina puder ser adotada por todos os “agentes morais”.

A deontologia também se refere ao conjunto de princípios e regras de conduta — os deveres — inerentes à atividade profissional. Assim, cada grupo profissional está sujeito a uma deontologia peculiar, que se dispõe a regular o exercício de cada categoria profissional, de conformidade ao seu Código Deontológico. São regras de caráter específico que propriamente não visam exatamente à qualidade moral, mas a correção das ações e intenções de seus profissionais, em relação a direitos, deveres ou princípios nas relações entre a profissão e a sociedade.

Nesse caso, não estamos diante uma ética normativa, mas de uma prática descritiva e, inclusive, prescritiva, que podemos chamar de “Deontologia Profissional”.

6.3. A ética prática e a interrogação sobre os juízos deontológicos

Do ponto de vista da ética prática, o que se investiga é o componente racional aplicado ao agir humano na política, na economia, na ciência, na pesquisa e nas profissões. Este destaque da ética na contemporaneidade e mais, especificamente, da prática ética, converte-se num tema de relevante preocupação uma vez que existe hoje a compreensão de que é dessa consciência ética que dependerá, em grande escala, o futuro de cada um e de todos, bem como do entorno que nos envolve.

É cada vez mais notório que estamos vivenciando um cenário perturbador dos valores, com evidentes reflexos sobre as normas que regem a convivência entre as pessoas. As incertezas sobre o futuro parecem ser uma ameaça presente nas relações humanas e no meio-ambiente, além de promover uma desorientação de sentido nas formas de lidar com a vida humana e suas relações com outros biosistemas.

Neste sentido, a ética prática surge como um instrumento de racionalidade crítica capaz de favorecer a análise ética de questões concretas e cotidianas, prescrevendo condutas segundo orientações normativas específicas. Dentro desse contexto podemos alinhar as seguintes éticas: ética animal, ética do transumanismo e ética da inteligência artificial.

A ética animal diz respeito ao questionamento que se faz hoje sobre os seres sencientes ou dotados de sensações, ou seja, dotados de um grau mínimo de consciência que os torna vulneráveis ao sentimento da dor e do sofrimento. Este é o fundamento que inspira a ética prática a considerar os animais como seres diferenciados, cujos interesses devem ser considerados no âmbito de nossa esfera moral. Esta visão dessantropocêntrica coloca o ser humano numa situação de “obrigações diretas” para com esses seres, tornando a indiferença e a hostilidade para com eles insustentáveis, o que

exige a adoção de uma nova visão sobre os animais em substituição àquela que os reduz a condição de valor instrumental de uso.

A ética do transumanismo — termo criado pelo biólogo Julian Huxley, em 1957 — é definida por este autor como uma doutrina do “homem continuando homem, mas transcendendo, ao perceber novas possibilidades de e para sua natureza humana”. No sentido prático do termo, a ética do transumanismo é um tipo emergente de ética que analisa o uso da ciência e da tecnologia avançada, destacadamente o da biotecnologia, neurotecnologia e nanotecnologia, oferecendo procedimentos regulatórios de controle e, ao mesmo tempo, incentivando-as, num permanente contraponto entre benefícios e perigos potenciais, a superar as limitações humanas, bem como as implicações éticas relacionadas com o desenvolvimento e uso de tais tecnologias.

A ética da inteligência artificial diz respeito à possibilidade tecnológica de criar máquinas inteligentes artificiais que se aproximam dos seres humanos e de sua inteligência. Esta possibilidade levanta uma série de prerrogativas éticas na medida em que suscita questões relativas à garantia de que essas máquinas não prejudiquem os humanos e outros seres moralmente relevantes, inclusive às próprias máquinas pensantes. O fato é que por serem dotadas de inteligência, e se aproximarem dos seres humanos em sua inteligência, essas máquinas suscitam a questão ética de como devem ser avaliadas e em que circunstâncias possuem um status moral.

O enfrentamento dessas questões levantadas por este conjunto de éticas tem exigido aquilo que os filósofos chamam de racionalidade prática, que pode ser definida como a capacidade de orientar o mundo atual em direção ao mundo-desejado. Isto implica no fato de que para atuar de modo racional, duas capacidades são essenciais: a) a capacidade de lidar com as falhas decorrentes de nossa inteligência natural; b) considerar o conheci-

mento adquirido em sua expressão de possível coerência, de modo que, na aquisição de novas informações, se vislumbre a maximização de benefícios em nossas vidas.

Trilhar este caminho é, de fato, perceber que o mais importante no desenvolvimento da inteligência não é limitar-se a busca por “aprender a ser racional” – isto, já fazemos –, mas muito mais proceder de modo inverso, ou seja, não confiar inteiramente em nossa irracionalidade instintiva, buscando desaprender as falhas sistemáticas de nossa racionalidade natural. Trata-se, portanto, de questões que se alinham a outras de igual interesse para a vida prática individual e social.

6.4. O cotidiano na perspectiva da ética

O cotidiano tem sido apontado como aquilo que se identifica com o habitual da vida humana, ou seja, aquilo que se faz presente na vivência do dia-a-dia. O cotidiano também se reporta à relação espaço-temporal na qual o ser humano se experimenta como vivência existencial, desprovida de qualquer tipo de objetividade social mais relevante. Esta condição de estar no mundo sem refletir sobre uma determinada práxis — o agir teleológico do trabalho humano com objetividade social — representa, normalmente, uma falta de ação empreendedora, por omissão, por excesso ou por incoerência diante do outro ou de algo (princípios, objetivos), considerados relevantes do ponto de vista moral.

Esta situação, que se mostra inoperante diante do “aqui e do agora”, ampara uma reclamação comum de que as pessoas vivem um cotidiano no qual existe uma expressiva “falta de ética”, ou seja, algo que pode ser definido como uma incerteza em relação ao processo de discernimento moral face às expectativas congruentes de “bem-estar” social.

Neste sentido, a expressão “falta de ética” é comumente entendida como um saber precário ou insuficiente para discernir alternativas ou pers-

pectivas de caráter ético. Podemos até conhecer os caminhos, as formas de agir, mas não conseguimos estabelecer uma relação empreendedora entre o desafio e as propostas conhecidas. De certa maneira, as pessoas enfrentam este dilema no cotidiano de suas vidas, por exemplo, quando se deparam com mudanças rápidas em seus contextos culturais, profissionais, ou em ambiente de vida (família, trabalho, estado etc.).

O fato, porém, é que o cotidiano, além de representar uma esfera social da realidade humana, converte-se também em um espaço de permanente construção, onde os sujeitos — assujeitados aos objetos de seus desejos — desenvolvem as mais sutis expressões de suas subjetividades, através de discursos preexistentes, cujas narrativas lhes conferem formas plurais de organização funcional de suas identidades.

O cotidiano reflete, de certa forma, a dimensão da mundanidade do sujeito, que está vinculada à questão da presença da existência. Na esfera da cotidianidade, o sujeito se experimenta como ser do mundo, vinculando-se aos outros diferentes de si mesmo, numa relação dialética de confirmação e negação. Neste sentido, o cotidiano modela as formas de existir e ser na medida em que o sujeito contribui para a formação do mundo. Talvez, possamos declarar sem receios que o sujeito da mundanidade é um sujeito-objeto, movido por experiências existenciais entrelaçadas num desdobramento problemático de finitude e solidão. Mas, não é somente isso o espaço do cotidiano para a vida do sujeito, há também a dimensão da possibilidade da criatividade e da inovação em seus processos interacionais.

Dentro dessa visão, a vida diária é também a vida de cada sujeito, seja qual for o lugar que ele ocupa no âmbito social. É nessa condição que o sujeito pode ter a oportunidade de escolher a própria existência ou dar a ela um significado virtuoso, normativo, utilitário ou estético. Esse desdobramento da cotidianidade traz uma perspectiva da “relação a si” como um momen-

to ético, onde a novidade se dá na ênfase à liberdade de escolha enquanto constitutiva do sujeito moral.

Nesse diapasão, ao buscar uma estética da existência, Foucault diz:

“Alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência [...]. Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar desta ideia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas”¹⁶⁷.

Essa reflexão aponta para uma ética pessoal que se apresenta na cotidianidade como possibilidade de instaurar novas formas de vida, na qual o sujeito deve se constituir a si mesmo como sujeito moral engajado em suas próprias ações. Repensar o presente, acrescentar a si mesmo novas tendências, e ancorar-se em um estilo de vida, onde o uso dos prazeres é mitigado pelo exercício da responsabilidade consigo e com os outros, não deixa de ser uma referência plausível no aprimoramento do caráter individual e um fio condutor para a busca de uma existência que tenha por meta sustentar certos valores estéticos e certos critérios de convivência intercomunicativa.

6.5. A dimensão estética da existência

A Estética surge na filosofia grega, a partir de seu período antropológico, quando os filósofos começaram a perceber os motivos pelos quais as produções humanas se inclinavam para a arte do belo. Originária da palavra *aisthesis*, que significa “faculdade de sentir” ou “compreensão

¹⁶⁷ Apud DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 261.

pelos sentidos”, Estética também se equivale à palavra “aisteticon”, que significa “o que sensibiliza”, ou seja, aquele que se torna sensibilizado por algo que o afetou e nele gerou um sentimento. Talvez seja este significado o que mais se aproximaria dos tempos atuais, na medida em que a existência do sujeito — assujeitado ao objeto de seu desejo — não evoca mais a busca propriamente de um sentido, mais viceja numa corrente ininterrupta de sentimentos.

Nesse contexto, as particularidades da contemporaneidade admitem um deslocamento de percepção, na medida em que o sujeito da objetividade da consciência transita de forma agônica pela subjetividade do inconsciente num campo pulsional, onde os registros do cotidiano se inserem de forma quase absoluta nas formas de subjetivação com determinantes efeitos sobre a existência humana, a sintomatologia do corpo e o convívio pessoal, social e político. É nesse diapasão que as figuras de Marx, Nietzsche e Freud subjagam com suas ideias a certeza cartesiana de que a “individualidade é a categoria fundamental que define o ideário da modernidade”¹⁶⁸.

Neste cenário, o indivíduo além de proteger-se sob o amparo de um sistema racional, liberal e narcísico, através do qual delimita o seu relacionamento com o mundo e com os outros a partir do eu, seria também dotado de uma subjetividade unificada que lhe permite governar a si mesmo e definir-se como o tutor exclusivo de seus próprios pensamentos e atos. Esta concepção vai sofrer de uma série de quebras e esses pensadores promovem uma ruptura na primazia dessa afirmação, desencadeando profundos questionamentos a respeito da convicção sobre a soberania da consciência.

Se, por um lado, Marx qualifica o objetivo da vida como sendo a felicidade e o bem-estar, dá-se a investigar sobre as condições materiais indispensáveis à realização de tal objetivo. Para ele:

¹⁶⁸ BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 39.

“Não foi, pois, apenas pelo pensamento, mas através de todos os sentidos que o homem se afirmou no mundo objetivo” [...] O homem premido pelas necessidades grosseiras e esmagado pelas preocupações imediatas é incapaz de apreciar mesmo o mais belo dos espetáculos”¹⁶⁹.

E prossegue falando sobre o processo de humanização do homem, quando afirma:

“Só por meio da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva humana (o ouvido musical, o olho para a beleza das formas, em resumo, os sentidos capazes de satisfação humana e que se confirmam como capacidades humanas). Certamente, não são apenas os cinco sentidos, mas também os chamados sentidos espirituais (simbólicos), os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), ou melhor, a sensibilidade humana e o caráter humano dos sentidos, que vêm à existência mediante a existência do seu objeto, por meio da característica humanizada. A formação dos cinco sentidos é a obra de toda a história mundial a anterior”¹⁷⁰.

Por outro lado, Nietzsche, caracteriza a estética como a manifestação da expressividade, onde a arte do belo deve estar à serviço da vida. Essa dimensão criativa da estética permite reconhecer no pensamento de Nietzsche um direcionamento para a importância da corporeidade, identificada na visão de uma “fisiologia estética”. Pode-se, portanto, afirmar que a reflexão estética nietzschiana empresta ao valor da arte uma possibilidade de afirmação de uma “estética aplicada” à dignificação da existência, e cujos efeitos se fazem presente sobre a corporeidade (interação entre corpo e mente), banhada pela expressividade da linguagem. A esse respeito, pondera Gaya:

“Mas meu corpo, este corpo de carne, ossos e vísceras; este corpo que joga, dança, faz esportes, canta interpreta e representa histórias; este corpo mais ou menos bonito ou feio; mais ou menos forte ou fraco, mais

¹⁶⁹ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004., pp. 24-25.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

ou menos habilidoso; mais ou menos feliz ou triste; mais ou menos deprimido ou ansioso; este corpo sempre carente de aprendizagens, vive o mundo real. É a minha forma estar no mundo. Assim, por mais que a arrogante prepotência de ser racional queira negar minha corporalidade sou antes de tudo um corpo no mundo. Como afirma Damásio (2000) não há mente sem corpo”¹⁷¹.

Freud, por sua vez, destoando da versão filosófica predominante até então, opta por uma avaliação alternativa sobre a visão econômica dos processos psíquicos e seu consequente dispêndio de energia envolvida na estética do prazer-desprazer. Essa orientação analítica se integra em um novo sistema conceptual definido pelo Freud como metapsicologia que, além de eliminar a visão de potência anímica ínsita à natureza do sujeito, afirma que o prazer estético e a própria apreciação estética resultam da insatisfação inconsciente do desejo. Em sua obra, *Conferências Introdutórias à Psicanálise*, ele argumenta:

“Existe notadamente apenas um caminho de volta que conduz da fantasia à realidade: o da arte. Emblematicamente, o artista não difere do introvertido, que para encontrar a neurose não precisa ir muito longe. Sob a pressão de poderosas necessidades pulsionais, ele gostaria de conquistar honra, poder, riqueza, glória e o amor das mulheres. Mas faltam-lhes meios para esperar tais satisfações, e como todo insatisfeito, ele se retira da realidade e transfere todo seu interesse assim como sua libido para as representações de desejo de sua vida imaginativa, a partir das quais poderá tomar o caminho no sentido da neurose [...]. Sabemos com que frequência, e justamente, os artistas sofrem de uma inibição parcial de sua produtividade em função da neurose, mas sua constituição comporta igualmente uma forte aptidão à sublimação e um certo deslocamento dos recalques provenientes de conflitos internos”¹⁷².

¹⁷¹ GAYA, Adroaldo. “A reinvenção dos corpos: por uma pedagogia da complexidade”. *Sociologia (Dossiê)*, Porto Alegre, ano 8, n. 15, jan/jun, 2006, pp. 255.

¹⁷² FREUD, Sigmund. *Conferências Introdutórias sobre psicanálise*. Vol. XV, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1977, p. 342.

Apesar do Freud demonstrar mais interesse pela manifestação criativa do artista do que propriamente interpretar a obra de arte em sua expressividade formal, sua abordagem sobre a natureza da arte traz à luz uma particularidade do sujeito que é a sua inquietação devido à insatisfação do desejo inconsciente — o seu *pathos* — que carrega enigmaticamente o “non sense” da vida. Neste sentido, a estética para a psicanálise seria uma experiência a ser construída a partir do sem-sentido existencial, onde este “mal-estar” implicaria na condição privilegiada do sujeito buscar pela sublimação um sentido em si mesmo, voltando à realidade pela construção de uma ética do cuidado de si, impulsionada pelo desejo e pela vontade, que culminaria em uma “estética da existência”.

Apesar do tema do “cuidado de si” se fazer presente na tradição greco-romana — Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro, Sêneca, Marco Aurélio — é na contemporaneidade que essa temática abre um caminho para investigar a condição do sujeito nos modos de praticar a vida e viver sob a rubrica de uma governança de si comprometida com a obviedade de uma presença sem-sentido.

Sem dúvida, o mais significativo mentor de uma ética do “cuidado de si”, como expressão de uma autêntica ética da existência, é o filósofo Michel Foucault. Em sua obra, a hermenêutica do sujeito, o autor delinea o caminho histórico para uma investigação e compreensão da relação ética entre o “cuidado de si” e as demais práticas indispensáveis não somente à governança de si, mas também a dos outros, na tradição filosófica. Essa preocupação trazida à baila no contexto da filosofia grega e estoica, por exemplo, denota um cuidado que o sujeito, por um lado, exercia no controle de suas paixões e, notadamente, no desenvolvimento das virtudes, e por outro da polis em que se dava a garantia de uma prática política de proteção e cuidados dos outros.

No contexto da contemporaneidade, essa herança do cuidado da polis não reflete, necessariamente, uma ética do cuidado com o outro, e o que é recorrente é a possibilidade de um cuidado de si que estimule o sujeito a ser capaz de transformar a si mesmo para investir-se de um poder que o torne exitoso e feliz. Essa é, sem dúvida, uma governança cujo caráter repousa sobre um ideário de sucesso e felicidade, orientado por uma disposição de conquista de bem-estar e fortemente vinculada a ideais econômicos e neoliberais.

Em sentido contrário, a ética do cuidado de si tencionada por Foucault representa um conjunto de práticas de subjetivação, através das quais o sujeito retorna a si e estabelece uma relação subjetiva de autorreconhecimento e autotransformação, visando atingir um certo modo de ser. Contudo, esse cuidado de si (*epimeleia heautou*) não tem a característica de um movimento de introspecção psicológica na medida em que busca o conhecimento de uma verdade espiritual. Mesmo, assim, Foucault esclarece que,

“O cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita. Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo”¹⁷³.

Esta suspeita diante de uma relação de cuidado, que visa prioritariamente o sujeito em si mesmo, permite, sem dúvida, uma rejeição ao conceito de “cuidado de si” proposto por Foucault, por insinuar uma finalidade ego-cêntrica do sujeito no momento atual. Mas, acerca desse diagnóstico apresentado, opõe-se Gros, quando enfatiza:

“O cuidado de si, como Foucault procura, com efeito, mostrar, se exerce num quadro largamente comunitário e institucional. [...] O cuidado de si

¹⁷³ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 3.

não é uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ele, mas constitui, ao contrário, uma modulação intensificada da relação social. Não se trata de renunciar ao mundo e aos outros, mas de modular de outro modo esta relação com os outros pelo cuidado de si”¹⁷⁴.

Nesse sentido, o modo como o sujeito verticaliza essa possibilidade de autotransformação se potencializa na descoberta de competências que vinculam iniciativa, criatividade, resiliência, responsabilidade, aperfeiçoamento e tantas outras habilidades que convergem para uma lógica de propósitos capazes de alcançar novas formas de subjetivação, todas ancoradas na atração daquilo que se põe como adequado e bom para si: aprendizagem contínua de práticas e procedimentos que possam ampliar a valoração da vida, das relações pessoais, dos afetos, das emoções, da dietética, da saúde etc.

Portanto, o cuidado de si se manifesta como práxis social que inclui a relação com o outro diferente de mim e que se desenvolve como arte da existência. Pois, “para que prática de si alcance o eu por ele visado, o outro é indispensável”¹⁷⁵.

Outro aspecto importante referenciado por Foucault é a relação entre as dimensões políticas e éticas do cuidado de si. Esta é uma posição ativa e consequente na medida em que por ser, estruturalmente inquietante, põe em relevo as práticas do cuidado, quer do ponto de vista da estruturação do governo de si quanto da conduta dos outros, o que exige um diálogo permanente no trato do problema da relação consigo mesmo, reatransversando o campo da política e o da ética. Daí a exigência de considerar a transparência da verdade como legitimadora dessa relação. Sobre este quesito, observa Foucault:

¹⁷⁴ GROS, Frédéric. "O cuidado de si em Michel Foucault". In: RAGO, Margareth; VEIGA NETO, Alfredo (org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.127-138.

¹⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, cit., p. 158.

“Há um combate ‘pela verdade’ ou, ao menos, ‘em torno da verdade’ — entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer ‘o conjunto das coisas verdadeiras a se descobrir ou a fazer aceitar’, mas ‘o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder’; entendendo-se também que não se trata de um combate ‘em favor’ da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha”¹⁷⁶.

É importante sublinhar que a ideia de verdade proposta por Foucault assinala uma discussão entre discurso e ação, uma vez que a palavra adquire um caráter performativo no sentido de não separar a fala do ato, ou seja, tanto a palavra como o ato são constitutivos do discurso e, por isso, a exigência da coerência sobre aquilo que se fala, já que aquilo que se diz se encontra implicado na relação positiva com o social. Essa exigência do “verdadeiro” no jogo da autoconstituição ética do sujeito — que a filosofia grega denominava de *parrhesía* (liberdade da palavra de dizer tudo) — está marcada por uma enunciação viva que define a pragmática da construção do sujeito. Por outro lado, a ética que vincula o sujeito à responsabilidade de dizer a verdade, segundo Deleuze é “um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica”¹⁷⁷. Portanto, a liberdade de poder escolher o que se diz é algo que se enuncia como fundamento da autonomia do sujeito em seu processo de transformação. Ou seja, a faculdade ética exige para a consecução da autenticidade discursiva uma isonomia entre “sujeito da enunciação e sujeito do enunciado”.

Daí ele afirmar: “E o que autentica o fato de dizer-te a verdade é que, como sujeito de minha conduta, efetivamente sou, absoluta, integral e total-

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008, p. 13.

¹⁷⁷ DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. pp. 125-126.

mente idêntico ao sujeito de enunciação que eu sou ao dizer-te o que te digo”¹⁷⁸.

Neste sentido, dizer a verdade é um compromisso inarredável com a autenticidade e, por isso, todo sujeito de uma conduta que obedece à diretriz do discurso verdadeiro se autentica na cadeia de vidas partilhadas por um pacto de transmissão e ensinamento de aptidões, capacidades e saberes.

Olhando de relance para esta afirmativa, podemos conjecturar que Foucault abre uma diretriz pedagógica na transmissão de uma verdade que tem por função modificar o modo de ser do sujeito em si mesmo e do outro a quem o si mesmo se endereça. Pois, na pedagogia, aquele que formula dizer a verdade, assume o compromisso de transmiti-la a quem se dirige, não para falar de si mesmo, mas para aclarar a visão de mundo daquele que se faz presente ao ato de enunciação. Portanto, cuidar de si e dizer a verdade, é a chave elucidativa que conduz à abertura de um espaço potencial calçado na superação da ignorância, pois esta não se caracteriza pela falta conhecimento, mas sim pela presença de uma força perversa que nos impede de aprender.

A noção da ética do cuidado de si convida o sujeito a tomar-se por referência e fixar sentidos para a sua vida no âmbito de uma estética da existência, na qual o sujeito apoiado por uma *techné* altamente sofisticada do Eu — constrói uma expressão estilística de si mesmo — semelhantemente a uma obra de arte — como objeto analisável, modificável, cuja visibilidade conduz à possibilidade de transformação do outro diferente de si mesmo. Acreditamos que o sujeito que se amplia neste espaço potencial não somente atingiria uma outra qualidade de sujeito cognoscente, como conheceria uma profunda alteração na inscrição de sua historicidade. Ou seja, o cuida-

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel *A hermenêutica do sujeito*, cit., p. 492.

do de si verbera uma atitude que não somente isonomiza àquilo que se pensa com àquilo que se faz, como instaura um princípio de movimento indissociável de tecnologias do eu (práticas e exercícios) que se exercem sobre si mesmo, visando modificar, transformar e transfigurar num labor atualizável a própria condição de existência.

Por outro lado, impõe-se a assertiva de que somos convocados a uma luta

"não exatamente na medida de uma "tomada de consciência" nossa, ou de um furor crítico a tudo o que nos é imposto, mas, antes, no sentido de uma efetiva inscrição ao lado de todos os que batalham contra o que nos cinge, nos limita, exatamente agora, neste momento da história, atentos aos perigos deste tempo. Mas para quê? Para, munidos de "discursos verdadeiros", nos fazermos melhores, belos, obras de arte mesmo. Inscritos num sistema regional de luta, voltamos o olhar para as ínfimas práticas, para os mínimos acontecimentos — num campo preciso de saber, como é o campo pedagógico. E vivemos o risco de, como Foucault, não separar ação e pensamento; mais do que isso, vivemos o risco de mergulhar na relação com o outro, revendo a própria ideia de "condução" (do outro e de nós mesmos), que agora lemos de modo diverso, nem sempre como "dominação" ou mera "manipulação", a partir dos pensadores antigos, conforme a hermenêutica foucaultiana do sujeito"¹⁷⁹.

É neste sentido que cuidar de si e valorizar a emergência da verdade constituem o elo de um novo modelo de pedagogia, uma pedagogia do sensível, articulada à arte do pensamento e à experiência da alteridade, vigorando visivelmente a noção de conhecimento e de subjetividade e instalando um perfil de referência que se inscreve como estética existencial e que permite esposar a ideia da construção de um novo conceito de humanidade.

¹⁷⁹ MARCELO, Fabiana de Amorim; FISCHER, Rosa Maria Bueno. "Cuidar de si, dizer a verdade: arte, pensamento e ética do sujeito". *SCIELO. Revista Pro-Posições*, vol. 25, nº 2. Campinas, maio/ago. 2004, pp. 157-175.

6.6. A trilogia da humanização

Em uma primeira aproximação semântica, diríamos que a humanização significa o ato ou efeito de humanizar-se, tornar-se humano, próprio da condição humana com seus matizes denotativos: benévolo, afável, tratável, polido, civilizado. Esta é uma definição superficial, aproximativa, calcada sobre um juízo de valor extremamente abstrato, recheado de uma obviedade gramatical que consiste em, aparentemente, demonstrar um mesmo predicativo com palavras diferentes e que nos leva à seguinte pergunta: o que é, de fato, o humano?

Num sentido mais científico, poderíamos dizer que o humano é o construto da combinação de três elementos: corporeidade, tradução imagética do corpo e linguagem que se inscreve como memória tatuada na pele. O que de fato

“diferencia o ser humano da natureza e dos animais é que seu corpo biológico é capturado desde o início numa rede de imagens e palavras, apresentadas primeiro pela mãe, depois pelos familiares e, em seguida, pelo social. É esse banho de imagens e de linguagem que vai moldando o desenvolvimento do corpo biológico, transformando-o num ser humano, com um estilo de funcionamento e modo de ser singulares”¹⁸⁰.

Assim, pelo fato de dispormos de um equipamento tradutor de alta complexidade, torna-se possível para nós humanos a construção de redes de significados e que, dependendo de seu grau de compartilhamento com os outros seres humanos, somos capazes de combinar esses elementos numa certa identidade cultural, além de transformar imagens, palavras e sons em obras diversificadas de arte. De forma extremamente habilidosa, podemos também intervir e modificar a natureza, a vida e as relações humanas e sociais.

¹⁸⁰ BETTS, Jaime. *Considerações sobre o que é o Humano e o que é Humanizar*. <http://excluidosnageral.blogspot.com.br/2011/08/consideracoes-sobre-o-que-e-o-humano-e.html> (Consultado em 06/01/2018).

Esta capacidade de agir no mundo e em si mesmo, com elevado grau de desconstrução, remete a uma reflexão de base antropológica que Hans Gadamer acentua, quando diz:

“O conceito de horizonte se torna aqui interessante, porque expressa essa visão superior mais ampla, que aquele que compreende deve ter. Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo e do muito próximo, não para apartá-lo da vista, senão que precisamente para vê-lo melhor, integrando-o em um todo maior e em padrões mais corretos”¹⁸¹.

Neste aspecto, esse autor resgata a ética de Aristóteles quando de maneira exemplar discute o direcionamento do saber sobre o fazer em sua *Tekné*, levantando uma questão importante sobre a relação entre meios e fins, o que permite construir um diálogo prático entre o saber ético e o saber técnico. Se, por um lado, a técnica é capaz de submeter a natureza e as relações humanas a uma condição de coisificação, a ética sob a égide da *phronesis* (prudência) reflete sobre este agir individual ou grupal e modifica o impacto da técnica, orientando a escolha de meios idôneos para a sua aplicação na imediatez da situação dada, visando um determinado fim.

Então, o que seria humanizar? Neste sentido, humanizar é garantir a circularidade da palavra e a sua dignidade ética. Ou seja, humanizado seria aquele que se expressa como sujeito e que tem sua fala reconhecida pelo outro, ouvida pelo outro, garantida pelo outro numa intersubjetividade comunicacional de significações recíprocas, dirigida por uma intencionalidade propositadamente humanizadora.

Aqui subsiste a diferença entre aquele que se diz homem e um outro que se perfectibiliza como humano. Podemos com claro reconhecimento

¹⁸¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Meurer. 10. Ed. Petrópolis - Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015, p. 310.

impor no nível da produção (poiesis) um determinado rigor de eficácia técnica na modificação das coisas, do mundo e da vida. Mas, certamente, não conseguiríamos eliminar a indeterminação dos resultados malévolos desta ação na vida social e humana se agíssemos indiferentes ao nivelamento do fundamento ético. Parece que uma das condições extremamente exigível ao processo de humanização é a admissão do “cuidado de si” e a importância da filosofia e da ética como baliza para guiar o agir do saber técnico num mundo inteiramente fugaz e contingente, mesmo que vez por outra a ética seja traída pela técnica.

Talvez, fosse melhor pensar como os orientais que desconhecem a relação lógica entre teoria e prática. Para eles, tudo é um processo, um perpétuo movimento no qual se debate a ação. O real se apresenta sempre como um devir; pois, como processo, decorrente da interação dos fatores em jogo, ao mesmo tempo opostos e complementares, o *yin* e o *yang*, deixa-se levar pela propensão apoiada no potencial da situação. Neste caso, a ordem não resultaria de um modelo ideal, preconcebido e imaginado por uma razão transcendente. Mas, necessariamente pelo curso do real, onde não existe a questão do meio-fim, senão a exigência de uma atitude exploratória, pois não basta que a ação seja bem-intencionada para ser valorada como boa, é preciso que também seja bem-sucedida.

É por considerar a indeterminação das coisas que este agir não pode existir, a não ser diante da possibilidade de todo o perigo e de toda a aventura. Esta postura de imanência diante do mundo, da vida e do tornar-se humano, exige da corporeidade e da tradução imagética do corpo e da linguagem uma práxis que nivela os homens como seres autônomos e os considera como agentes essenciais de sua própria autonomia. Isto porque se apoia em um saber efetivo, que é limitado e provisório como tudo o que é efetivo.

Esta práxis não é da ordem de um saber absoluto, mas de uma atividade sempre presente, contínua, extremamente produzida e produtora, que só pode existir numa relativa lucidez, onde não viceja o sentido da precariedade, para que esta ação seja mobilizada como projeto histórico de autonomização do sujeito. Por isso, a práxis é

“... o outro lado de sua substância positiva, seu próprio objeto é o novo, o que não se deixa reduzir ao simples decalque materializado de uma ordem racional pré-constituída, em outros termos, o próprio real, e não um artefato estável, limitado e morto”¹⁸².

Assim, o plano da técnica se mescla com o projeto da ética e se realiza no campo da estética. Talvez, por isso, possamos dizer: Precisamos da técnica para sobreviver, da ética para viver e da estética para vir a ser”. Um projeto necessariamente humano e, essencialmente, humanizador.

E, assim, deixamos à reflexão duas mensagens de intrigante atualidade: o poema LAS ESPALDAS SOSTIENEN AL MUNDO, do reconhecido poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade e o fragmento de um artigo do escritor Francisco Javier Caballero Harriet.

LAS ESPALDAS SOSTIENEN AL MUNDO

“Llega un momento en que ya no se dice: Dios mio.

Tiempo de depuración absoluto.

Tiempo en que ya no se dice: mi amor.

Porque el amor resultó inútil.

Y los ojos no lloran.

Y las manos tejen solo el trabajo duro.

¹⁸² CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 96.

Y el corazón está seco.
En vano las mujeres llaman a la puerta, no abrirás.
Estabas solo, la luz se apagó,
pero a la sombra tus ojos brillan intensamente.
Estáis todo seguro,
ya no sabéis sufrir.
Y no esperas nada de tus amigos.
No importa la vejez, ¿qué es la vejez?
Tus espaldas sostienen al mundo
y no pesa más que la mano de un niño.
Guerras, hambrunas, discusiones dentro de los edificios
ellos solo prueban que la vida sigue
y ni todos son libres todavía.
Algunos, creyendo bárbaro el espectáculo,
Preferirían (los delicados) morir.
Hay un tiempo que morir no vale la pena
Ha llegado un tiempo en que la vida es un orden.
Solo la vida, sin mistificación.¹⁸³

¹⁸³ ANDRADE, Carlos Drummond. *Sentimento do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p, 51.

**POR OTRO, EL ESCRITOR FRANCISCO JAVIER CABALLERO
HARRIET ACRECIENTA:**

“Como si una especie de angustia existencial hubiera hecho de nosotros su presa, vivimos la vida en el límite.

Hemos dejado de creer en el mañana y, el hoy, el aquí y el ahora constituyen nuestro pobre y limitado horizonte.

Atrás quedaron los tiempos de quimeras fantásticas, de ilusiones utópicas, de sueños de emancipación, de libertad sin límites ...

Hoy hablamos de guerras como si la guerra no fuese de este planeta.

Hoy hablamos de grandes beneficios financieros como si nuestras cuentas corrientes se vieran positivamente afectadas.

Hoy hablamos de desempleo ..., según nos vaya.

Hoy hablamos de pobreza porque la vemos, en el otro barrio, un poco lejos de nuestra casa.

Hoy hablamos de fútbol porque ... nos han “comido” la cabeza.

Hoy hablamos por “Twitter”, Facebook” y LinkedIn” ... para creer que no existe la posibilidad de aburrirte sin esperar el mañana ...

Para hablar también y, sobre todo, y, entre todos, del hombre/mujer.

De cómo liberarnos de las cadenas del hoy y volar hacia el futuro.

Comenzamos hablando de libertad y, la seguridad, por un momento pretendió seducirnos.

Hablamos de igualdad y las reales diferencias trataron de confundirnos.

Hablamos de dignidad y, enseguida la encontramos.

Hablamos de solidaridad y todo el mundo la conocía.

Hablamos de quimeras fantásticas (y vimos que, todas ellas, eran posibles).

Hablamos de ilusiones utópicas (porque, es seguro que, las utopías, se cumplen).

Hablamos de sueños de emancipación (y todos los habían tenido)¹⁸⁴.

¹⁸⁴ HARRIET, Francisco Javier Caballero. "Reflexiones para la transformación de la sociedad". *Conferencia presentada en el IV Congreso Internacional: derecho, filosofía, economía, sociología, psicología, educación e informática en un mundo global*, en la Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2013.

CONCLUSÕES

Primeira: No decorrer desta investigação, procurei mostrar com certa nitidez a problemática que a contemporaneidade nos reserva. Guiado pela compreensão dos pensamentos e ideias que vigoraram na herança da modernidade e os possíveis confrontos que se foram construindo ao largo de todo o século vinte, busquei constituir uma base razoável de análise sobre o tema desta tese, ao postular a discussão filosófica como reflexão capaz de dialogar com outras áreas de conhecimento e, assim, poder adquirir uma compreensão mais ampla sobre a questão da vulneração da “vida nua”, ou “vida sem valor”, na sociedade do risco.

Segunda: Dir-se-ia que o mundo na modernidade, em regra geral, se jactava de um discurso inteligente da razão, que se referia a um estilo, costume de vida e organização social, que surgiram na Europa a partir do século XVII, e cuja influência tornou-se globalizada nos séculos dezenove e meados do século vinte. Essa visão de mundo consistiu num processo de racionalização do mundo, que se manifestou de maneira dual: seja pela contextualização ético-filosófica, seja pela materialização técnico-produtiva, justificadas pela ideologia da burguesia no âmbito de uma racionalidade de acumulação de riqueza do capitalismo liberal. No âmbito desta visão, a modernidade se apresentou com a perspectiva de um ethos dessacralizado, cujos marcos estão presentes na secularização do mundo, na influência decisiva de uma ética utilitária aplicada ao trabalho sob a regência da moral protestante, na burocratização do econômico, do administrativo e do político, na monetarização dos valores, no uso instrumentalizado da ciência e da tecno-

logia e na intervenção de uma racionalidade mercadológica, em um processo de ordenação do mundo, cujos efeitos deixaram um lastro de vazio na vida e um sem sentido na existência.

Terceira: Do ponto de vista político-jurídico, a modernidade estabeleceu uma existência essencialmente dual: por um lado, consagrou o desenvolvimento das instituições sociais e sua difusão em escala mundial, permitindo o surgimento de oportunidades muito maiores para o êxito do ser humano e, concomitantemente, desenvolveu uma forma audaz de degradar as condições de vida, submetendo os indivíduos à disciplina do trabalho entediante e repetitivo. Por outro lado, apresentou um lado obscuro, visível no uso arbitrário do poder político em episódios de totalitarismo e no poder destrutivo das “forças produtivas”, que exerceriam uma forte ação desestabilizadora em relação ao meio-ambiente natural e humano, além de contrastar promessas de segurança e confiança em situações de perigo e risco.

Quarta: Em uma orientação diferenciada, a pós-modernidade se apresenta como uma ruptura, uma reação que aponta para a desconstrução do modernismo (visto como uma expressão de um status quo), desde uma perspectiva deliberadamente crítica que questiona, resiste e reage contra os códigos culturais exploradores e suas afiliações sociais e políticas impulsivadas pelo individualismo moral, além de ressaltar a perda do ideal do “progresso” que, com toda evidência, repercutiu na ruína das narrativas históricas. De fato, muito se tem escrito sobre a modernidade e a pós-modernidade, assumindo sempre a descrição de uma ruptura epistêmica com uma teorização centrada nas distinções entre uma e outra dimensão histórica.

Quinta: Porém, com o propósito de delimitar o drama do ethos contemporâneo, podemos enfatizar que a contemporaneidade, por sua vez, traz consigo a experiência destes dois registros simbólicos e imaginários que se interpenetram em uma única dimensão do tempo, moldando um registro político de

acontecimentos, de situações alheias ao possível, onde a existência de homens e mulheres é tocada pelo espírito da continuidade, da indeterminação de referências e identidades, em um mundo cada vez mais escasso e contingente. Sem dúvida, trata-se de um mundo de proposições descritivas, onde a realidade fenomênica se fundamenta em discursos empobrecidos em sua racionalidade, com problemas insolúveis do ponto de vista ético e moral na ciência e na tecnologia, além dos parâmetros do *non sense* presentes na velocidade do tempo, na desregulação normativa, no narcisismo corporal e no excesso das adições. A contemporaneidade projeta uma forma de viver que pressupõe a saturação de espaços e tempos nas glocalidades, cujo regime de interioridade já não se baseia mais na ordem, na harmonia do *ethos* (costumes, modo de ser, carácter), senão em “existências inexistentes, onde as relações recíprocas se veem afetadas por novos modelos de sensibilidade.

Nesta nova ordem de composição da *politéia* contemporânea, surgem eventos, situações com um novo tecido, contextos com novos entrelaçamentos, instituições com novas formas de identidade e acelerações que criam novas formas sociais, das quais emergem novos objetos e objetivos. Reordenados com novas vicissitudes e idiossincrasias, estes contextos flutuam na delimitação de suas fronteiras, tocados apenas pelo sentido sem sentido de um sujeito agitado pela dúvida, que vive na incompreensível meta de seus desejos. Dir-se-ia que a contemporaneidade é a sede aberta de uma relação sem verdade, de um fato alheio ao possível, de uma existência que pode ser pensada como expressão de um carácter fugaz de sujeitos sem vínculos obrigatórios com o *locus* antropológico, que identifica a sociedade, a cultura e o indivíduo como manifestação comunitária de compartilhamento do *logos*. Agora, neste caminho, resta apenas uma ecologia de desesperança, medo e temor, para ser vivida como experiência indeclinável, intransferível, em um espaço democraticamente perturbado pela saturação de elementos políticos imersos em um itinerário de assimetria e anomia social.

Sexta: E, agora, a questão fundamental permanece: como abordamos a “vida nua” (vida sem valor) e a partir de quais estratégias? Como entendemos o absurdo? Onde reside a legitimidade da existência? Como abordar e superar o “novo mal-estar” do vazio existencial? Em que situações se situa a vida humana como regra de possibilidade e esperança? Como conciliar o espectro da referência humana com a herança maldita de instituições injustas? Como acreditar que as regras de convivência social têm a capacidade de garantir a justiça social diante do caos da atual realidade política e social? Que atitudes podemos tomar para enfrentar essa realidade desesperadora?

Penso que o sentimento que expressa a crença na inexistência de valores é o resultado de uma interpretação malfadada da realidade, que sempre lhe nega à possibilidade conceitual de ser pensada como um fim, uma unidade ou mesmo uma verdade. É preciso acreditar que a vida carece de sentido e finalidade; carecemos todos de valores que sirvam de ideias reguladoras da conduta humana. Se, como afirmava Kant, o mundo é a ocorrência de uma possível experiência de todos os fenômenos susceptíveis de acontecimentos e se com esse enunciado estiver a ciência comprometida, a que mundo se pode remeter às experiências vitais como o amor, a dor, a morte ou a esperança?

Penso que a contemporaneidade traz a adversidade do risco como plataforma de existência e que o homem do século XXI está desafiado a desenvolver novas competências para fazer frente às possíveis manifestações de fatos e fenômenos que ameaçam cotidianamente a sua própria existência. É claro que a exigência dessa nova atuação não implicaria em construir uma narrativa de plena normalidade, o que significaria aprisionar a vida e as pessoas a um paradigma de inação e expressão de certeza absoluta. A dialética da existência consiste nessa enorme contradição entre liberdade e sujeição,

uma vez que somos inerentemente vocacionados a sermos livres e prisioneiros ao mesmo tempo de sonhos sem limites, formados por dúvidas e incertezas. É esta dimensão da caoticidade que deve nos inspirar à transgressão, toda vez que somos ameaçados a introjetar modelos de percepção transcritos pelos outros sem a nossa participação. A caoticidade não deve ser interpretada como anarquia, mas como um fenômeno do “espírito do tempo”, ansioso por uma outra maneira de viver, acreditar e ser feliz.

Apesar desse “espírito do tempo” se refletir como expressão de caoticidade, potencializada pela arbitrariedade e negligência dos representantes dos poderes, público e privado, cujo desempenho é usurpar o direito de pertencimento social dos cidadãos, talvez, ainda, seja possível divisar no horizonte da submissão uma transição temporal de perspectivas de mudança, que inspire uma atmosfera de reflexão existencial.

Sétima: Vale salientar que o principal debate tem que surgir do engajamento de posições críticas contextuais, que fomentem, através da tecnologia da informação e de processos educacionais, estímulos à criação de um espaço plural que promova posicionamentos éticos, morais e estéticos sobre a vida social e humana e explore a categoria analítica da vida, transformada em “vida sem valor”, oferecendo diretrizes interpretativas relacionadas à percepção de mudanças possíveis do *status quo*. Por outro lado, penso que a abordagem de cunho filosófico, tomada como referência para dialogar com outras áreas de conhecimento, sobre a questão crucial trazida à baila nesta tese — a vulneração da existência humana, tratada como “vida nua” ou “vida sem valor”, na sociedade do risco — tem sua contribuição assegurada na medida em que suscita a reflexão e desperta a conscientização sobre a condição atual identificada como um novo “mal-estar” do vazio existencial. Esta nova condição de existência é caracterizada pela manifestação de riscos ambientais, biológicos, catástrofes rotineiras, além da amplitude de

comportamentos coletivos prejudicados por sintomas agudos de dependência de drogas, violência e depressão, apesar dos limites que se impõem a toda investigação de caráter científico.

Oitava: Talvez, pela sua amplitude, a tese não tenha criado, na visão de seus leitores, uma expectativa de consolidação de soluções precisas e operacionais na indicação de técnicas de controle de riscos ou da própria condição de vulneração da vida humana e social. Mas, por outro lado, tem o mérito de ter enfrentado uma problemática de difícil solução, que se averigua desnorteadora até mesmo para o conhecimento operacional da ciência propriamente dita. Penso que o papel fundamental da filosofia não é capturar a realidade humana ou social e promover uma constatação de caráter experimental, mas, sim, o de elaborar a investigação de uma problemática e traduzi-la em termos de investigação racional. Talvez coincida com aquilo que preconiza Friedrich Nietzsche em sua avaliação do papel do filósofo, ou seja, um tipo de atividade mental que se inspira na realidade como um todo e vive, sente, sonha, espera e suspeita, mas com a curiosidade manifesta que o impele a seguir buscando ardorosamente entender e interpretar o *modus vivendi* da existência humana. Ou, talvez, como acentua Merleau-Ponty, quando aponta para o verdadeiro papel da filosofia, que seria a busca de “reaprender a ver o mundo”, com um enfoque sistêmico, sintético e humanista. Ou até mesmo como preceitua Richard Rorty ao postular que a importância da filosofia só começa a ser reconhecida quando a vida, a existência e/ou as crenças mais convergentes estão sendo ameaçadas. Esta é de fato a realidade do contexto sociocultural do contemporâneo

Nona: De forma geral, quando as pessoas vivem um relativo estado de estabilidade social, política e econômica, elas têm uma percepção satisfatória do mundo e, em regra, conservadora. O fato proeminente que atesta esta afirmação se encontra em boa parte do século XIX, época em que o Ilumi-

nismo se converteu numa espécie de credo hegemônico, encarnado no grande projeto de modernização, que exigia não somente a garantia de todas as liberdades individuais, mas também a utopia do progresso baseada num crescente bem-estar social. Nessa época, a filosofia se tornou uma atividade intelectual rejeitada pela ciência e pela tecnologia e o filósofo passou a ser uma figura descontextualizada. Mas, a modernidade falhou em sua promessa de garantia da felicidade individual e coletiva. Se o homem do século XX é um ser desabonado, prisioneiro de uma crença fadada ao fracasso do bem-estar coletivo e igualdade social, o homem do século vinte e um, por sua vez, é um deserdado da felicidade, elevada à categoria de “mercadoria fetiche”, objeto de cursos e raciocínios, visões, sentimentos e êxtases. Nada melhor do que a filosofia para pensar e refletir sobre tudo isso.

Por isso, busquei articular esta proposta de investigação com as obras de autores que, não somente testemunharam a derrocada das promessas da modernidade, como alinharam novas ideias sobre o testemunho vivo dos acontecimentos que insistem em se fazer presente no cotidiano de nossas vidas, e que serviram de embasamento para nutrir a minha análise e facilitar os meus raciocínios. É evidente que não devemos considerar esta tese como um enquadramento definitivo da problemática que ela investiga, mas como uma trajetória acadêmica de suscitar interrogações dignas de reflexão e destacar a importância e singularidade do questionamento que construímos para aprofundar o conhecimento do contexto no qual vivemos. Neste sentido, é preciso dimensionar a realidade que vivemos e destacar alguns elementos chaves que poderiam embasar uma tomada de decisão positiva no enfrentamento das lacunas que foram construídas ao longo de todo século vinte e que se tornaram acentuadas no século vinte e um.

Décima: Se antes a ciência se apresentava com uma orientação para a segurança e o controle contínuo da natureza, agora se encontra frente às

incertezas sobre questões de política pública relacionadas com o risco e o meio ambiente. Como resultado, as novas formas da atividade científica se multiplicam e, mesmo assim, o controle sobre os riscos imediatos se torna difícil. O paradigma reducionista de análise, que fragmenta os sistemas em compartimentos isolados uns dos outros, dá passo à exigência de um enfoque sistêmico, sintético e humanista. As dicotomias retrógradas dos fatos e dos valores, do conhecimento e da ignorância estão sendo superadas. A visão dos sistemas naturais, que formam nichos ecológicos estáticos e simplificados, cedem à urgência de considerá-los complexos, dinâmicos e emergentes, especialmente aqueles relacionados aos seres humanos, dotados de características de reflexividade e de contradição. A ciência mais apropriada, portanto, seria aquela que, para enfrentar a estas condições, se basearia na noção de imprecisão, controle parcial e perspectivas legítimas.

Décima Primeira: No caso das democracias modernas, se os dispositivos do poder soberano vinculam estratégias biopolíticas às ações de controle e coerção, que reduzem a vida à condição de “vida sem valor”, vulnerada em sua vontade de existir. O biodireito, por sua vez, em sua dimensão bioética deve constituir-se como instrumento de proteção e garantia da vida vulnerada. E, mais além desse território legal, a bioética em si, ao investigar esta zona indiferenciada, onde se entrelaçam a técnica e o poder soberano, pode definir os limites da biopolítica e proporcionar as bases da problematização desta condição humana vulnerada, o que requer uma mudança protetora da ética do cuidado para o biodireito.

Décima Primeira: Diante desta problematização da vida humana na sociedade contemporânea, o direito poderia ser uma ferramenta útil na luta de afirmação subjetiva. O problema é que o arcabouço jurídico atual, do ponto de vista histórico, não parece exercer um enfrentamento sério sobre este tema, tão bem colocado por Foucault. Isto significa que o direito em suas

elaborações legislativas, jurisprudenciais, doutrinárias e dogmáticas tem permanecido ausente e transferido essa atenção a outras áreas de conhecimento, que passam a submeter à vigilância de sua análise um tema complexo de difícil entendimento, já que não pode ser reduzido apenas à biologia ou às discussões metafísicas. Mas, como se poderia atribuir um sentido jurídico à vida sem antes colocar o resultado da ação do biopoder sob a tutela do ordenamento legal? Isso, é possível?

Em regra, no que o direito tem sido capaz de atuar se limita à interpretação da perspectiva do nascer e do morrer, isto é, no início e no final da vida. Mesmo que incluía nesta atuação o tema da manipulação genética, que hoje tem implicações extremas na existência humana, o direito permanece focado na dialética do nascimento e da morte. É devido a isto que esta questão, hoje em dia, assinala a intensificação de um intenso debate acerca das inovações tecnológicas, da fecundação in vitro, da clonagem humana, do aborto, da eutanásia etc., especialmente quando o perigo de ameaça da conservação da vida se converte no critério para decidir quem deve viver e quem deve morrer. Neste contexto, o papel do direito seria o de estabelecer limites às estratégias políticas infinitamente engenhosas do biopoder e garantir a reserva ética e moral da condição existencial humana. Porém, se por um lado, o discurso jurídico, em seus diferentes níveis, busca definir a vida através de uma normalização tendenciosa, uma vez que a disponibilidade do homem tende a ser reduzida, para o jurista, por outro lado, a vida segue sendo um esquema fechado, baseado na falta, no não-ser. O cume desta racionalidade seria a garantia de um paradigma do século XVIII que, segundo Bichat, resume-se ao fato de que “a vida é um conjunto de funções que resistem à morte”.

Décima Segunda: Diante de semelhante compreensão, a viva vivida, cheia de demandas as mais diversas: desejos, necessidades, possibilidades criativas socialmente compartilhadas, não entram no campo de interesse do

direito e os juristas, alentados por categorias discursivas legais, não conseguem entender a esterilidade do direito em suas elaborações a-críticas. A transferência desta concepção vitalista do direito para o campo político-social corre o risco de engendrar omissões, reticências, compromissos imorais de juristas com a lógica e as estratégias de crescimento dos recursos vitais do biopoder e suas aplicações indesejáveis à vida humana. Devemos cogitar sobre um novo paradigma jurídico, que incite os juristas a realizar um novo trabalho, sem precedentes: interrogar as formas canônicas experimentadas pelos sistemas jurídicos ocidentais nos últimos séculos, para poder construir um novo conceito de “sujeito de direito”, que possa atribuir um sentido libertador das potencialidades que a vida oferece ao sujeito-corpo e elaborar um discurso que recaia de forma inevitável sobre a noção de direito subjetivo, como um signo de uma vontade cada vez mais estendida de proteção da vida e do corpo.

Nesse sentido, o campo das tecnologias que geram as fronteiras da vida humana e da qualidade biológica das pessoas se insere nesse novo discurso jurídico, cuja tendência seria a multiplicação dos direitos subjetivos. O direito subjetivo inauguraria a modernidade jurídica em nosso presente, não porque corresponda a um ideal de justiça, mas porque estabeleceria um alto grau de abstração e flexibilidade na adaptação do direito às mudanças sociais, e estabeleceria um mecanismo processual funcional com um alto grau de tomada de decisão e complementaridade, capaz de garantir a diferenciação humana e ser uma ferramenta para definir outras expressões de liberdade, além das já previstas no ementário dos modelos clássicos.

Décima Terceira: Urge fundar uma nova antropologia do sujeito-corpo e que o sujeito não mais fosse considerado como uma categoria abstrata, simples portador de direitos, mas uma realidade em diferenciação cada vez mais frágil, tendo como fundamento a metamorfose. Uma realidade viva que

se manifesta como corpo biológico e psíquico, átomo simbólico de uma identidade sexual e afetiva que se manifesta como subjetividade alteritária: um homem reclassificado para reinventar as condições imanentes de seu próprio destino e de sua própria razão de ser. É por isso que a discussão renovada de uma "ética do cuidado" é muito urgente, no sentido proposto por Heidegger em sua obra *Ser e Tempo* e, sobretudo, do que propõe Foucault em sua ética do cuidado de si. O debate sobre esta questão abre um caminho fecundo neste projeto de tese de doutorado, que visa aprofundar os erros graves e irresponsáveis de uma sociedade cada vez mais "líquida", que deixou de pensar no seu próprio destino.

Décima Quarta: Por outro lado, é preciso destacar — neste tempo de desesperação — a presença de uma "pulsão de morte", que se insere na discussão sobre o mal-estar do vazio existencial, expressivamente manifestado por sintomas agudos de drogadição, violência extremada e surtos depressivos, que testemunham sobre um dos aspectos mais importantes de toda a vida social, representada pelo fracasso do modelo educativo que parece hoje em dia reforçar este vazio existencial. Sem dúvida, não nos damos conta de que na medida em que a contemporaneidade avança — lembrando aqui da visão do amor socrático-platônico —, mais acentuado se torna o vazio da alma humana, que tomba ferida na promiscuidade de uma experiência afetiva cada vez mais fragmentada, mediada pelos signos de uma sociedade efetivamente perversa, onde os objetos de consumo são introjetados como dispositivos artificiais, que negam a própria condição do amor, fortemente subjugado aos mecanismos sociais de um mercado cada vez mais fetichista. Nessa manobra do capitalismo neoliberal, o amor é atingido pela morte, por um deplorável processo de "reificação" que, além de avançar em uma dinâmica quantitativa de disponibilidade da vida humana, contamina a substância do amor e confunde sentimentos emocionais consumidos como se fossem coisas.

De fato, no contexto de uma sociedade da “liquidez”, as inversões amorosas se veem afetadas por uma onda asfixiante de esvaziamento emocional, engulidas por uma demanda situada unicamente na esfera do prazer, no gozo no real, onde não há lugar para o reconhecimento do outro como companheiro do amor, mas somente como objeto de consumo, diluído em uma relação indiferente e despersonalizada. Nesta atmosfera de liquidez, a vida se empobrece, perde o vigor do ritual e se manifesta muito mais como um objeto de prazer extraviado, consumido de forma dramática como uma mercadoria fetiche no extenso mercado do prazer.

Décima Quinta: Por outro lado, o nosso mal-estar adquire outras características que estão diretamente ligadas aos problemas da fome, miséria, violência, guerras, desemprego, instabilidade econômica, forte pressão sobre a exclusão social e pandemias. Cada vez mais, as pessoas se tornam peças dispensáveis no jogo competitivo dos mercados, onde a racionalização do capitalismo pós-moderno desenvolve outras formas de servidão e perda de autonomia dos sujeitos na estrutura dos meios de produção. A preocupação basilar de hoje gira em torno da insegurança, do medo, do não pertencimento, da quebra das identidades psíquicas que fazem parte da funcionalidade do sujeito. Por isso, é bastante comum vivenciar baixa autoestima, angústia, esquizotimia, sentimento de inutilidade, estresse, paranóia ou mania de perseguição, síndrome do pânico, fobias e, acima de tudo, depressão. Todo esse espectro psicopatológico se torna um sério problema de saúde pública. Neste caso, podemos lembrar o sentido que Freud empresta ao mal-estar da cultura, cuja destrutividade se projeta, na atualidade, para além do controle normativo e da criação de sentidos.

Décima Sexta: É neste aspecto, que podemos fazer alusão ao fracasso da educação, ofuscada hoje por uma “sombra” que se projeta de forma aniquiladora sobre os valores morais e éticos, deixando um rastro de

projeções sombrias que necessitam ser refletidas e integradas à consciência dos educadores. Se pudéssemos dinamizar na educação uma visão de intensidade criativa, otimizando o dinamismo da energia psíquica dos jovens, abrindo um espaço mental para amalgamar fragmentos de convivência humana em unidades complexas de preservação, certamente daríamos um passo significativo para a neutralização das manifestações de “pulsão de morte”. A educação, por sua característica eminentemente instrumentalizada e inteiramente associada aos interesses do mercado, tende a reforçar o narcisismo e promete a autorrealização dos jovens, sem dar-lhes as condições básicas de desenvolver suas potencialidades, visto que defende um projeto globalizado que replica modelos inúteis e que nada têm a ver com a realidade e a vida das pessoas. Essa parece ser a intenção de uma educação que contribui para a geração de pobreza, desigualdes e exclusão social.

Mas, é exatamente por reconhecer o impacto que tem a educação no ser humano, que não podemos seguir ignorando a urgência de se repensar a prática educativa e seus processos técnicos, que norteiam a conduta dos educandos no contexto atual. Sem dúvida, é impossível permanecer indiferente à expressiva crise que a educação atravessa em nível global. Neste sentido, é preciso entender que o fracasso da educação no contexto atual não se expressa apenas na crise do processo de ensino-aprendizagem, mas atinge fortemente o campo psicológico tanto do infante como do adolescente, pois está em consonância com as crises sociais em curso. Isto parece sustentar o descrédito nas instituições educativas e, por vezes, gerar forte desinteresse na educação como um todo, uma vez que ela cede cada vez mais espaço para um processo de instrumentalização do saber, reduzindo o sujeito da aprendizagem a mero consumidor de informações. Para tanto, é preciso ampliar a visão do sujeito no mundo atual, a fim de melhor adequar o processo educativo aos devidos aspectos cognitivos, emocionais e sociais,

que estão presentes na dimensão da complexidade que envolve o desafio de educar. Uma educação sensível traz a possibilidade de uma aprendizagem centrada na delicadeza e na empatia do educador ao se colocar diante do educando. É preciso ultrapassar o limiar da indiferença e estar sempre disponível para realizar o ato mais precioso da vida humana: ensinar a pensar. Um desafio que exige superação das barreiras impostas pela atual formação docente.

Evidentemente, a atividade do educador não se limita unicamente a uma conduta de ato reflexo. Existe um requisito pedagógico para planejar suas atividades, que são pragmáticas e necessárias para que o processo possa ser avaliado. Porém, por outro lado, não deve limitar-se a esta modalidade de prática educativa. Tem que transformar a inércia em ação, porque seu tema prioritário é o conhecimento. E, portanto, deve avaliar continuamente o grau de aprendizagem para que sua capacidade de ensinar seja transformadora e, com isso, transformar-se a si mesmo e o outro. Outro aspecto importante que deve ser incluído no rol da atividade educacional, além da promoção dos aspectos cognitivos, emocionais e psicológico dos alunos, é a prática da ética do cuidado, que auspicia no educador o surgimento de ponderação e de consideração ao sujeito que se propõe a aprender, pela dissolução da imposição autoritária de certezas que impedem a criação de um espaço disponível para dúvidas e aproximações interpessoais.

Décima sétima: A visão de um novo processo educacional, inspirado por uma “pedagogia do sensível”, parte da premissa de que é possível mudar o atual sistema educativo, prisioneiro de um paradigma utilitário baseado no desempenho intelectual dos alunos (medido por notas e escalas de valoração quantificáveis), que prioriza unicamente o aspecto cognitivo da aprendizagem, em detrimento do desenvolvimento afetivo-emocional. Esta prática tem contribuído fortemente para o surgimento de sintomas psicológicos de

frequência cotidiana, que revelam certos transtornos psicológicos (ansiedade, frustração, insônia, medo, depressão etc.), por exemplo. Em consequência, surge a necessidade de estabelecer uma dupla função no processo educativo, isto é, considerar o conhecimento e o cuidado como estratégias para sensibilizar o caráter do educando e, ao mesmo tempo, ajudar-lhe na prática subjetiva de suas relações.

De alguma maneira, o meio ambiente relacional e afetivo se conecta no processo educacional. Em outras palavras, o espaço educativo deve desenvolver uma atividade que, além de preocupar-se com as capacidades cognitivas e habilidades operacionais, deve vigorar o interesse pelas experiências emocionais que se fazem presente na dinâmica da aprendizagem. Desta forma, é possível pensar que o espaço educacional pode se converter em um lugar privilegiado para se conviver, um ambiente empático guiado pela solidariedade e confiança, que garantirá não somente uma relação de respeito mútuo, com um vínculo ineludível entre educador e educando, como por uma prática sustentada pelo cuidado mútuo. Na verdade, se vivemos juntos, devemos aprender a estabelecer uma relação recíproca, porque toda relação recíproca é ética. Portanto, viver junto, conviver, é diferente de “viver por” ou “viver para”.

Décima oitava: Agora, é chegado o momento de suscitar três perguntas fundamentais para o processo educativo: O que significa realmente educar? Quem é o outro que se educa? O que significa conviver com o outro?

Educar é um processo epistêmico que se inscreve em um conjunto de competências e valores, que produzem mudanças intelectuais, afetivas e sociais no indivíduo. Dependendo do grau de consciência alcançado, estes valores podem durar toda a vida ou um certo período de tempo. O desafio educacional é como pensar em uma organização para a criação e transmissão de conhecimentos e êxitos, que permitam a liberdade e a criatividade. Em ou-

tras palavras, como uma proposta educativa pode ser completada pela subjetividade do educando. Acredito que uma perspectiva promissora, para inovar o processo educacional, consiste na ampliação da ideia de subjetividade, facilitando a discussão de um “eu ecológico”, que faz conexões entre o humano e o não humano, bem como chaves para uma ética que nos guia a considerar os limites da vida e ampliar as categorias de valoração da vida e maturação do sujeito.

Em relação à segunda questão: quem é ou outro que se educa? Podemos dizer que quem fala de liberdade humana fala sempre de comunicação de encontro. Ou seja, o outro que se educa é aquele que precisa ser encontrado, não inventado à imagem e semelhança de medos alheios aos seus ou tornado referência para o outro a quem deve referir-se e submeter-se, senão para experimentar a alegria da comunicação autêntica, já que o centro da pessoa é a liberdade. Se esse requisito não for respeitado, nunca se poderá aceitar o outro em sua condição de alteridade. Na verdade, não há liberdade sem abertura, sem consentimento à existência do outro como tal. As perturbações emocionais podem ser indicadas como limitações estruturais desta abertura, o que implica na perda de disponibilidade a respeito dos demais.

E, por fim, o que significa viver com o outro? A palavra “com-viver” é um desafio. Literalmente, significa “viver com”. E, “conviver com” implica em aprender a viver, primeiro, consigo mesmo, com sua fragilidade e força, sua riqueza ou pobreza, seu universo pessoal, abraçando-se com gratidão e alegria. “Viver junto” é estar com o outro livremente, sem querer impor-lhe nossos caminhos ou formas de vê-lo, nossas crenças ou teorias. Certamente, podemos compartilhar com ele experiência que nos ajudarão a sugerir que, a partir do que nos foi transmitido, poderão servir para que possa abrir os olhos e divisar outros caminhos. Mas, nunca, jamais, tente impor nada a ele. A prerrogativa da imposição de uma conduta pertence aos imorais e essa imposição sempre destrói qualquer tipo de amizade.

É preciso levar à compreensão dos educadores que ensinar é também um ato de aprender, e mostrar que a relação entre mestre e aluno é uma relação transferencial, que estaria na raiz do que se propõe como aprendizagem. É graças à transferência dos alunos para seus mestres de sentimentos angustiantes, afetos ou agressões que sentem pelos próprios pais, que os alunos projetam nos professores a crença de que eles têm algo a lhes ensinar, mesmo que não saibam o quê. Essa crença não deve ser ignorada, pois o aluno transfere suas dúvidas, medos e incertezas de seu mundo relacional para o professor. Cabe ao educador valorizar-se e motivar-se a envolver-se com arte de educar, que marca vidas e deixa rastros de seus ensinamentos ao longo da trajetória da existência de seus alunos, pois mudanças sociais significativas só podem ocorrer por meio da educação. Na verdade, se fosse possível definir educação em uma palavra, diria que seu propósito mais formidável é desenvolver o prazer de pensar.

E, finalmente, para concluir, após toda a explanação e os links teóricos que fizemos no decorrer desta conclusão, resta-nos acrescentar que esta tese não valora um alcance terminativo nas soluções das questões aventadas, e que as reflexões levantadas e aprimoradas neste trabalho permitem abrir novas vias de análises, com recortes filosóficos mais específicos, que apontam tão somente como objetivo para futuro projeto de investigação sobre os tipos de mal-estar da contemporaneidade.

BIBLIOGRAFIA

ACSERALD, Henri. "Justiça Ambiental e Construção Social do Risco". In *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Editora UFPR, n. 5, jan/jun 2002, pp. 49-60 Disponível em <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/22116/14480> (Consultado em fevereiro de 2018).

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua I*. Tradução de Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

_____. *Meio sem fim: notas sobre a política*. Tradução Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ALMEIDA, Alexandre Patricio de, NETO, Alfredo Naffah. "Psicanálise e educação escolar: ressonâncias de Sándor Ferenczi para uma pedagogia do cuidado". *P@PSIC, Revista Estudos da Clínica*. Vol. 24, n. 2. São Paulo, maio/ago, 2019.

ALMEIDA FILHO, Naomar de e SANTANA, Vilma Souza. "Espaço social urbano e doença mental: um estudo de área ecológica". *Cadernos de Saúde Pública*, v. 2, n. 3, Rio de Janeiro: jul-sept, 1986. Disponível em <http://www.scielo.org/scielo.php?pid=S0102-311X1986000300006&script=sciarttext> (consultado em 10/2008).

ALVES, José Eustáquio Diniz "População, Pobreza e Meio Ambiente", in *Bahia, Salvador: Análise & Dados*. v. 17, n. 1, 2007, pp. 749-750. Disponível em [abr/jun.http://www.sei.ba.gov.br/publicacoes/publicacoessei/bahia_analise/analise_dados/pdf/desigualdade/05populacao_pobreza.pdf](http://www.sei.ba.gov.br/publicacoes/publicacoessei/bahia_analise/analise_dados/pdf/desigualdade/05populacao_pobreza.pdf) (Consultado em 05/ 2008).

AMARAL, Gustavo. "Interpretação dos direitos fundamentais e o conflito entre poderes", in Ricardo Lobo Torres (org.). *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

AMIN, Samir. "World Poverty, Pauperization & Capital Accumulation", in *Monthly Review*, v. 55. n. 5, October, 2003.

ANDRADE, Carlos Drummond. *Sentimento do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARAN, Marcia e PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. "Vulnerabilidade e vida nua: bioética e biopolítica na atualidade". *Rev. Saúde Pública*, bol. 41, n. 5. São Paulo, oct. 2007.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

_____. *A Vida do Espírito. O pensar, o querer, o julgar*. Tradução Antônio Abranches, Cezar Augusto R. Almeida, Helena Martins. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora UnB. Livro I, 1097 b, 1999.

_____. *A Política*. Tradução de Terezinha M. Deutsche e Baby Abrão. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ASSMANN, Selvino. *Corpo e Biopolítica: Poder sobre a vida e poder da vida*. Disponível em <http://www.cbce.org.br/cd/resumos/119.pdf>. (Consulta em 11/11/2017).

AYALA, Patrick Araújo. "Direito Ambiental Brasileiro". In: *Inovações em Direito Ambiental*. LEITE, Rubens Moraes (Org.). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2000.

BARBOSA, Jonnefer Francisco. "Formas e políticas da vida". In *Revista Kínesis*, v. 1, pp. 105-123. Marília, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BECH, Ulrich. *La Sociedad del Riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 2006.

BERNSTEIN, Peter L. *Desafio dos deuses - a fascinante história do risco*. Rio de Janeiro: RJ. Campus, 1997.

BETTS, Jaime. *Considerações sobre o que é o Humano e o que é Humanizar*. Disponível em <http://excluidosnageral.blogspot.com.br/2011/08/consideracoes-sobre-o-que-humano-e.html> (Consultado em 06/01/2018).

BILLAUD, Jean-Paul e ABREU, Lucimar Santiago de "A experiência social de risco ecológico como fundamento da relação com o meio ambiente", in *Cadernos de Ciência & Tecnologia*, Brasília, v. 16, n. 1, pp. 43-66, jan-abr, 1999. Disponível em <http://web.notes.sct.emrapa.br/cct/CCT.nsf/Por%20Volume?OpenView&Start=1&Count=30&Expand=21#2121>. (Consultado em 05/2008).

BIRMAN, Joel. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BLOOM, Allan. *A cultura inculta: Ensaio sobre o declínio da Cultura Geral*. 3ª edição. Portugal: Publicações Europa-América, 1987.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRÜSEKE, Franz Josef. "Risco e Contingência". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Online version, v. 22, n. 63, São Paulo, feb. 2007.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CABALLERO HARRIET, Francisco Javier. "Reflexiones para la transformación de la sociedad". *Conferencia presentada en el IV Congreso Internacional: derecho, filosofía, economía, sociología, psicología, educación e informática en un mundo global*, en la Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2013.

CASTIEL, Luis David. *A medida do possível... saúde, risco e tecnobiociências*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

Conférence mondiale sur la Science. *Vers un nouveau contrat entre la Science et la société*. Budapest, Hongrie, 26 juin -1- juillet 1999. w.unesco.org/science/wcs/meetings/eur_alberta_98_f.htm

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. "Biopolítica e direitos humanos". *Revista Profanações*. Ano 1, n. 1, pp. 22-37, Jan/Jun. 2014.

COSTA, Jodival Maurício, MELARA, Eliane, DORNELES, Patrícia, HEIDRICH, Álvaro Luiz. "Território e Qualidade de Vida: complexidade sócio-espacial do morador de rua em Porto Alegre, RS, Brasil". *HOLOGRAMÁTICA – Facultad de Ciencias Sociales UNLZ*. Año VI, n. 7, VI, pp. 23-47, 2007. Disponível em Revista: <http://www.hologramatica.com.a>

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Trad. Maria José J.G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005.

DELEUZE, Gilles. "Michel Foucault". In: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

DELLA CUNHA, D Jason B. *Crise do Direito e da Regulação Jurídica nos Estados Constitucionais Periféricos: Modernidade e Globalização*. Porto Alegre: Fabris Editor, 2003.

_____. "Política Criminal e Segurança Pública: Estratégias Globais de Controle do Fenômeno Criminal", in *Revista do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária*, V. I, n. 15, jan/jun. Brasília/DF: Ministério da Justiça, 2002.

DERANI, Cristiane. *Direito ambiental econômico*. São Paulo: Max Limonad, 1997.

DORRESTIJN, Steven. *Michel Foucault et l'éthique des techniques*. Memoire de Master II. Septembre, 2006. http://www.stevendorres-tijn.nl/downloads/dorrestijn_memoire.pdf.

DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

FAIRBAIM, W. R. D. *Estudos Psicanalíticos da Personalidade*. Tradução E. Nick. Rio de Janeiro: Interamericana, 1980.

FIESER, James. "A metaética na Ética". In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Tradução de Bruna T. Gibson. 2005. Disponível em <http://www.Um e outro.Net/arquivos/fieser-etica.pdf>. (Consultado em 27/07/2012).

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- _____ *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.
- _____ *História da sexualidade: A vontade de saber (Vol. 1)*. São Paulo: Edições Graal. 1976/2010.
- _____ *Segurança, território, população*. Curso proferido no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____ "A ética do cuidado de si como prática da liberdade" In: *Ética, sexualidade e política*, por Michel FOUCAULT, 2004, pp. 264-287. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____ *O Nascimento da Clínica*. São Paulo: Forense Universitária, 2008.
- _____ *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____ *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- FREIRE-MAIA, A. "Quais os riscos que podemos aceitar?" In *Ciência Hoje*, 1990, pp. 58-59.
- FREUD, Sigmund. *Conferências Introdutórias sobre psicanálise*. Vol. XV, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1977.
- FURTADO, Rafael Nogueira e CAMILO, Juliana Aparecida de Oliveira. "O Conceito de Biopoder no Pensamento de Pensamento de Michel Foucault". *Revista Subjetividades*. Fortaleza - Ceará- Brasil, v. 16, n. 3, 2016. Disponível em <http://periodicos.unifor.br/rmes/article/view/4800/pdf> (Consultado em 19/08/2018).
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Meurer. 10 Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.
- GAMALHO, Patrícia Nola e HEIDRICH, Álvaro Luiz. "Espaço Urbano: Imagens de sua complexidade". Artigo on-line, 2007. Disponível em <http://64.233.169.104/search?q=cache:HgliN-ptfTVQJ:www.Agbpa.com.br/CD/artigos/Comunicao/Urbana%2520-%2520PDF%2520%2520URBANO.pdf+artigos+de+alv%C3%A1ro+luiz+heidrich&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=5&gl=br>. (consultado em 10/2008).
- GAYA, Adroaldo. "A reinvenção dos corpos: por uma pedagogia da complexidade". *Sociologia (Dossiê)*, Porto Alegre, ano 8, n. 15, jan/jun, 2006. pp. 250-272.
- GIDDENS, Antony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1990.
- _____ *Un mundo desfocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus, 2000.
- GONZALES, Ana Huesca. "Sociedad del Riesgo y Desigualdad social". *Foro Euromediterráneo sobre prevención de catástrofes*. Jornada Técnica. Madrid, 6 a 8 octubre, 2003, pp.

2-3. <http://www.proteccioncivil.org/ceise/cd1987-003/doc/b5/Vulnerabilidad/J.TecnicasS1-3.pdf>. (Consultado em 05/2008).

GROS, Frédéric. "O cuidado de si em Michel Foucault". In: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo (org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUIVANT, Julia S. "A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia", in *Estudos Sociedade e Agricultura*, 16, abril: 2001, pp. 95-112. <http://www.nisra.ufsc.br/pdf/Beck%20entre%20o%20diagnostico%20e%20a%20profecia.pdf>. (Consultado em 05/2008).

GUTIERREZ, Ignacio. *América Latina ante la sociedad del riesgo*, 2002. Disponível em <http://www.campusei.org/salactsi/gutierrez.htm> (consultado 05/2008).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____ Ser y Tiempo. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile Editorial, 2005.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. "Aspectos da Fratura Socioespacial na Cidade de Porto Alegre". *Scripta Nova – Revista Eletrônica de Geografía y Ciencias Sociales da Universidad de Barcelona*, v. XI, n. 245 (67), 1 de agosto, 2007. Disponível em <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-24567.htm> (consultado em 10/2008).

IANNI, Otávio. *A Sociedade Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

ICARITO: *Enciclopédia virtual de Geografia Humana*. Disponível em http://www.quepasa.cl/medio/articulo/0,0,38035857_152309001_148629435,00.html. (Consultado em 10/2008).

JAPIASSU, Milton. *Ciência de Destino Humano*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

KELMAN, Mario. "La Nuda Vida y el Poder Soberano – Agambén". Disponível em <http://www.psicoanalisisyciencia.unr.edu.ar/?p=881> (Consultado em 26/04/2013).

KESSELRING, Thomas. "O conceito de natureza na história do pensamento ocidental". *Revista Ciência & Sociedade*, Santa Maria, v. 3, n. 5, jul-dez, 1992.

KIERKEGAARD, Sören. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

KOTTOW, Miguel. "Vulnerabilidad y Protección". In: Tealdi JC, director. *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: Unesco/Red Latinoamericana y Del Caribe de Bioética/Universidad Nacional de Colombia; 2008.

LAGASNERIE, Geoffroy. *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Paris: Fayard, 2012.

LEBEER, Guy. "La Bioéthique comme Production Ordinaire: un Point de Vue

Sociologique» in *Bioéthique: jusqu'ou peut-on aller?* Paris: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1996.

Lei 6.938 de 31/08/81 – DOU 02/09/1981. Dispõe sobre a *Política Nacional do Meio Ambiente, seus Fins e Mecanismos de Formulação e Aplicação, e dá outras Providências*. Regulamentada pelo Decreto n. 99.274, de 06/06/1990.

LENZ, Cristiano Luis. "A teoria Social sob o Signo Ecológico: a modernização ecológica frente à modernização reflexiva de Anthony Giddens e Ulrich Beck", in *Revista de Estudos Ambientais*. Blumenau, v. 2, n. 1, jan.abr, 2000, pp. 66-67.

LUHMANN, Niklas. *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa, Editora Vega, Coleção Passagens, 1992.

_____. *El futuro como riesgo, en las consecuencias perversas de la Modernidad*. J. Berain (comp.). Barcelona: Editora ANTHROPOS, 1996.

MACHADO, Paulo Afonso Leme e AYALA, Patrick Araújo "Direito Ambiental Brasileiro". in: LEITE, Rubens Moraes (Org.). *Inovações em Direito Ambiental*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2000.

MARCELO, Fabiana de Amorim; FISCHER, Rosa Maria Bueno. "Cuidar de si, dizer a verdade: arte, pensamento e ética do sujeito". *SCIELO. Revista Pro-Posições*, v. 25, n. 2. Campinas, maio/ago. 2004.

MARC-VERGNES, Jean Pierre. *De la bioéthique au bon-droit*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1996.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boi-tempo Editorial, 2008.

MEIRIEU, Philippe. *O Cotidiano da Escola e da Sala de Aula*. Porto Alegre: Editora Artmed, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MILL, Stuart. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORATO LEITE, José Rubens (Org.). *Inovações em Direito Ambiental*. Florianópolis: Fundação Boiteux. 2000.

MOSER, Gabriel. "Psicologia Ambiental". *Revista de Estudos de Psicologia*. v. 3, n. 1, jan-jun. Natal/RN, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1413-294X1998000100007&lng=en&nrm=iso> (Consulta em 4/2000).

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

NOJIRI, Sergio. *Neoconstitucionalismo versus democracia: um olhar positivista*. Curitiba: Juruá, 2012.

ONU - 1ª conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente, junho de 1972, Estocolmo, Suécia.

O Relatório Brundtland é o documento intitulado *Nosso Futuro Comum*, publicado em 1987, no qual desenvolvimento sustentável é concebido como “o desenvolvimento que satisfaz as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades”. (Comissão BRUDTLAND, 1987).

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

PEGORARO, Juan S. “Inseguridad y violencia en el marco del control social”, in *VIOLÊNCIA em tempo de globalização* (org.) SANTOS, José Vicente Tavares dos. São Paulo: Hucitec, 1999.

PESSINI, Leocir e BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas atuais de Bioética*. São Paulo: Loyola, 1994.

PULIDO, Carlos Bernal. “La racionalidad de la ponderación”. In *El principio de proporcionalidad en el Estado constitucional*. Miguel Carbonell (Coordenador). Universidad Externado de Colombia.

_____ PULIDO, Carlos Bernal. “Estructura y límites de la ponderación”. In *Doxa: Cuadernos del Filosofía del Derecho*. Universidad del Alicante, n. 26, 2003.

RABINOW, Paul. *Le déchiffrement du génome. L'aventure française*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2000, Disponível em /08/consideracoes-sobre-o-que-e-o-humano-e.html (Consultado em 06/01/2018).

RAMOS, Cesar Augusto. “Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo”. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 55, n. 129, Belo Horizonte. Jan/Jun, 2014. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X20140001000-04 (Consultado em 11/08/2018).

RODRIGUES, Aroldo. *Psicologia social*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2015.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

_____ “Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista” in *Filosofia, Racionalidade, Democracia. Os debates Rorty & Habermas*. José Crisóstomo de Souza (Organizador). São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: RJ. Vozes, 1999.

_____ *O Existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. Petrópolis: Vozes, 2014.

SCHRAMM, Firmin Roland. “A saúde é um direito ou um dever? Autocrítica da saúde pública”. *Revista Brasileira de Bioética*. 2006, pp. 187-200.

SILVA, Jorge da. *Controle da Criminalidade e Segurança Pública*. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

SILVA, Marise Borba da. "Nanotecnologia: novas questões éticas para o Brasil, dimensões legais e sociais numa abordagem interdisciplinar". *Cadernos Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas* da PPGICH – UFSC, n. 46, 2003. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~dich/cadernos.htm>

SKLAIR, Leslie. *Sociologia do Sistema Global*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SPETH, Gustavo. *Comentário a divulgação do Relatório do Desenvolvimento Humano*, em 1997, no Relatório do PNUD.

TOURAINE, Louis Dumont. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições Sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

UNFPA – *United Nations Population Fund*. [http://www.unfpa.org/U.S. Census Bureau, International Data Base.](http://www.unfpa.org/U.S.CensusBureau/InternationalDataBase/) <http://www.census.gov/ipc/www/idb/worldpop.html> (consultado em 05/2008).

Ver *Declaração Universal do Meio Ambiente* redigida e aprovada na 1ª Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente, organizada pela ONU, em junho de 1972, em Estocolmo, na Suécia.

VICENT, Laila Maria Domith. "A sujeição performativamente engendrada: atravessamentos entre os estudos de Judith Butler e os modos de subjetivação em Michel Foucault". *Periódicus: Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*. Publicação periódica vinculada ao Grupo de Pesquisa CUS, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, v. 1, maio-out, 2015, pp. 85-103. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>.

VIEIRA, Lizt. *Cidadania e Globalização*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

WIESENFELD, Esther. "A Psicologia Ambiental e as Diversas Realidades Humanas". *Revista Psicologia USP*, 2005, vol.16 n. 1-2.

ZALUAR, Alba. *Medo do Crime, medo do Diabo*. VII Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, MG, 1993.

ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. "A descoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações". *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 38, 2004, pp. 21-70.

