

Cadernos IHU em formação

A sociedade pós-humana

A superação do humano ou a busca de um novo humano?

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos – IHU

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos IHU em formação

Ano 4 – Nº 29 – 2008

ISSN 1807-7862

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dr. Laurício Neumann – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dr. Gilberto Dupas – USP – Notório Saber em Economia e Sociologia

Prof. Dr. Gilberto Vasconcellos – UFJF – Doutor em Sociologia

Profa. Dra. Maria Victoria Benevides – USP – Doutora em Ciências Sociais

Prof. Dr. Mário Maestri – UPF – Doutor em História

Prof. Dr. Marcial Murciano – UAB – Doutor em Comunicação

Prof. Dr. Márcio Pochmann – Unicamp – Doutor em Economia

Prof. Dr. Pedrinho Guareschi – PUCRS – Doutor em Psicologia Social e Comunicação

Responsável técnico

Laurício Neumann

Revisão

André Dick

Secretaria

Camila Padilha da Silva

Projeto gráfico e editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

Sumário

Introdução	5
A novidade da nossa época: temos um poder criador semelhante a Deus <i>Entrevista com Marc Jongen</i>	8
Um poder sem controles <i>Entrevista com Elena Pulcini</i>	11
“A bússola do sujeito muda seu norte” <i>Entrevista com Alfredo Jerusalinsky</i>	17
O sonho da hibridação homem-máquina <i>Entrevista com Mario Signore</i>	21
Uma escolha suicida <i>Entrevista com Marcelo Buiatti</i>	25
É um absurdo o homem querer criar algo que o ultrapasse <i>Entrevista com Remi Brague</i>	29
O destino do ser na era do individualismo <i>Entrevista com Ernildo Stein</i>	32
“Pensar que o artista é mais livre que um engenheiro é uma temeridade” <i>Entrevista com Affonso Romano de Sant’Anna</i>	37
“A modernidade fragmentou o campo religioso e fez emergir uma diversidade de religiões” <i>Entrevista com Carlos Steil</i>	42
A secularização da secularização e o futuro da autonomia <i>Entrevista com Jean-Claude Monod</i>	46
O futuro da autonomia, política e niilismo <i>Entrevista com Paul Valadier</i>	51
“As pessoas não são autônomas por natureza, por essência” <i>Entrevista com Robert Castel</i>	54

Autonomia e hipermodernidade <i>Entrevista com Gilles Lipovetsky</i>	59
A subjetividade humana na sociedade de indivíduos <i>Entrevista com Benilton Bezerra Jr.</i>	61
O pós-humanismo como ato de amor e hospitalidade <i>Entrevista com Roberto Marchesini</i>	64
O ser humano e o animal se hospedam um ao outro <i>Entrevista com Claudio Tugnoli</i>	68
A tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal <i>Entrevista com Roberto Mancini</i>	73
“O pensamento fraco é a emancipação da autonomia” <i>Entrevista com Santiago Zabala</i>	75
O delírio de autonomia e a dissolução dos fundamentos da moral <i>Entrevista com Mario Fleig</i>	81
A contribuição de Charles Taylor à autonomia na Modernidade <i>Entrevista com Paulo Roberto Monteiro de Araújo</i>	85

Introdução

O Instituto Humanitas Unisinos – IHU se insere, desde a sua origem (setembro de 2001), num contexto de grandes transformações, tanto socioeconômicas quanto ético-culturais, geradas, inicialmente, pela Revolução Científica e a Revolução Industrial e, hoje, pela Revolução da Informática e a Revolução da Biogenética. Estas revoluções, tanto materiais quanto imateriais, afetam profundamente todas as dimensões da existência humana, gerando uma crise de padrões e de paradigmas sem precedência.

O objetivo do IHU, neste contexto, é inserir-se no debate cultural em que se configura a sociedade do futuro, de forma ativa e ousada, apontando questões de fronteira e buscando respostas para estas e outros grandes desafios da época.

Um dos temas de fronteira que recebeu particular atenção do IHU, ao longo desses anos, foi a sociedade do futuro ou pós-humana, com todas as suas implicações.

A este tema o IHU dedicou dois Simpósios Internacionais. O primeiro, em maio de 2007, com o título *O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?*. O segundo, em maio de 2008, com o título *Uma sociedade pós-humana? Possibilidades e limites das nanotecnologias*.

Além disso, a revista **IHU On-Line** dedicou duas edições ao tema sociedade do futuro ou pós-humana. A edição 200, de 16 de outubro de 2006, com o título *O pós-humano. Limites e possibilidades do pós-humanismo*; e a edição 220, de 21 de maio de 2007, com o título *O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?*.

A sociedade do futuro ou pós-humana foi também tema dos **Cadernos IHU Idéias** números 45, 50, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 68, 69, 70, 77, 86, 88, 91, 93 e 95. Todas estas e outras publica-

ções do IHU podem ser localizadas no site do IHU (www.unisinos.br/ihu).

Hoje, o IHU volta ao tema sociedade do futuro ou pós-humana com a publicação dos **Cadernos IHU em formação** n° 29, com o título *A sociedade pós-humana. A superação do humano ou a busca de um novo humano?*.

Com este título contactamos que os avanços da engenharia genética, da robótica e da nanotecnologia já conseguem alterar nossas mentes, nossas memórias, nossos metabolismos, nossas personalidades, nossa progênie – quem sabe, um dia, até nossas almas serão modificadas em laboratórios e centros de pesquisas.

O escritor, pesquisador e inventor americano Raymond Kurzweil, autor de *A era das máquinas espirituais*, calcula que o futuro pós-humano, pós-biológico, estará consumado em 2045, quando a inteligência artificial (leia-se: computadores) alcançará o mesmo padrão de sofisticação cognitiva da inteligência humana, institucionalizando, deste modo, o primado do pós-humano ou do transumano.

Nesse futuro, máquinas inteligentes chamadas de nanorobôs, do tamanho das células do sangue, percorrerão as veias humanas até chegar ao cérebro. Ali, serão capazes de interagir com nossos neurônios biológicos, ligar ou desligar genes, adicionar novos genes, ligar enzimas e reprogramar a biologia, tornando-nos mais inteligentes, melhorando nosso bem-estar físico e aumentando a longevidade.

Com a ajuda desses nanorobôs, seremos capazes de reproduzir todas as áreas do cérebro humano. Vamos entender como funciona a inteligência humana e utilizar esses métodos em computadores. Combinando as formas em que a

inteligência humana é superior com as formas em que as máquinas são superiores, teremos um poder muito grande: as habilidades da máquina, como velocidade e memória, combinadas com o reconhecimento de padrões da inteligência humana.

Kurweil prevê que os computadores vão atingir inteligência equivalente à humana, tanto no campo do *hardware* (a máquina) quanto no do *software* (o programa). A máquina terá capacidade de cálculo e memória suficientes para simular todas as diferentes áreas do cérebro. Isso será alcançado por um supercomputador até 2010 e por um computador pessoal comum até 2020.

Essas máquinas inteligentes progressivamente farão parte da nossa civilização, ou seja, da nova civilização pós-humana. Vamos ficar cada vez mais próximos delas. Vamos carregá-las no bolso, elas estarão na nossa roupa – até no nosso corpo, expandindo a nossa própria inteligência. Seremos seres humanos com milhões de computadores no cérebro, híbridos de inteligência biológica e não-biológica.

Os japoneses, por exemplo, desenvolveram um robô humanóide “HRP-3 Promet”, de 1,60 metro e 80 quilos, que se movimenta nos terrenos mais acidentados e em qualquer clima, caminha durante duas horas, manipula com precisão uma chave de fenda, ajuda um homem a carregar uma tábua e conduzir veículos de trabalho. É uma máquina que tem tudo o que o trabalhador do futuro precisa, afirmam seus fabricantes do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Avançada (AIST) do Japão, em parceria com a empresa Kawada.

Especialistas do Reino já discutem o que será preciso prover aos robôs humanóides à medida que sua inteligência artificial se desenvolve. Será que estas máquinas terão direito de voto? Serão obrigados a pagar impostos, a prestar serviço militar? Poderão ser responsabilizadas juridicamente por qualquer delito? Há especialistas que defendem a cobertura de um seguro social que garanta o bom funcionamento de seus equipamentos, já que estes robôs participam da força de trabalho e, portanto, do crescimento da economia. Além disso, seus fabricantes terão protegidos seus direitos de propriedade intelectual.

Essa evolução biológica e tecnológica, na previsão de Kurweil, dará origem a uma super-espécie, que vai turbinar a natureza humana com a velocidade da luz dos microprocessadores. Espécie que vai abrigar tanto homens com computadores implantados no corpo quanto robôs inteligentes, criados a partir da genética humana.

Em função dessas mudanças radicais, profundas e rápidas Kurweil se permite alguns questionamentos: “Esse tipo de ciborg ainda pode ser considerado humano? Aonde nos levará essa evolução radical? Ao céu da longevidade, da saúde perfeita, da inteligência superior, da força hercúlea, da memória prodigiosa, da resistência à dor, da comunicação telepática, num mundo organicamente integrado, sem fome, sem doenças, sem desigualdades sociais, ecologicamente equilibrado e com acesso irrestrito à informação? Ou ao inferno da entropia, de abusos capazes de provocar sérios e imprevistos efeitos colaterais, com danos ainda mais catastróficos ao corpo humano, ao meio ambiente e à economia?”.

O economista Gilberto Dupas faz outros questionamentos: “Como será uma civilização que pretenda superar o humano? Que avaliação faremos no futuro sobre as decisões que estamos tomando agora na biogenética, na nanotecnologia e na robotização, reguladas apenas pelo lucro e pelas leis de mercado? Terá sido um progresso ou uma aventura trágica? Que transformações podem atualizar nossos *hardwares* e *softwares*, mantendo-nos, porém, na condição essencialmente humana? E quais seriam os riscos adicionais de se ir além? Que efeitos implantes de chips e a progressiva robotização do homem terão sobre sua autoconsciência?”

Dupas enfatiza que é “inútil tentar atribuir inocência à técnica. Ela pode ser muito útil ou profundamente destruidora, dependendo de como a utilizamos e a serviço de que interesses ela esteja. Trata-se de enfrentar tensões e integrações entre corpo e cultura, ou seja, máquina (*hardware*) e técnica (*software*)”.

Na opinião de Dupas, é preciso manter uma crítica aguda sobre o desenvolvimento atual da tecnociência, atrelada a um discurso hegemônico que beneficia o lucro das grandes corporações e

não necessariamente os objetivos sociais da promoção humana. “Só assim poderemos evitar que esperanças se transformem em tragédia. Salvar nosso planeta para as gerações futuras, usando o conhecimento para garantir um ecossistema renovado e um mundo mais justo, é a prioridade óbvia, ainda que ao custo de alterar profundamente um sistema econômico pujante, mas que tem conduzido a tensões insuportáveis. O pós-humano ainda deve ficar nos laboratórios e na ficção científica”, sentencia o economista.

Na visão do físico Luiz Alberto Oliveira, do Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas, o humano não desaparecerá, mas será redesenhado pelas novas tecnologias. “Estamos sendo não apenas os usuários, mas estamos também sendo usados pelos objetos técnicos. Isso significa que a forma humana está em vias de ser redesenhada para alguma coisa que nunca experimentamos. Esse temor do inédito, me parece, é a marca que faz com que todos se interroguem, com grande dúvida e incerteza, acerca das novas tecnologias e das potencialidades enormes que elas estão abrindo para nós”, afirma o físico.

Segundo a previsão do pesquisador Luiz Alberto Oliveira, as novas tecnologias vão projetar “algo que irá possuir o que nós chamamos de humano como um componente, mas que não é mais determinado exclusivamente por essas características do humano. Ou seja, é como se estivéssemos começando a explorar potencialidades de sistemas nos quais o humano – células humanas, DNA humano, tecidos humanos, comportamentos humanos, padrões de pensamento humanos – entram como ingredientes, como um componente, mas são como que extensões do humano. Nesse sentido é que me parece legítimo falar que nos encaminhamos para uma sociedade pós-humana. Não que o humano terá deixado de existir, mas, ao contrário, será diversificado, multiplicado, pluralizado. Acréscimos serão feitos a isso que até agora chamávamos de humano”.

A filósofa italiana Elena Pulcini sustenta que o “pós-humano é um conceito recente que pode ser entendido de vários modos. Entre as teorias do pós humano, algumas propõem uma visão eufórica e hiperotimista de um futuro caracterizado pela libertação do orgânico e dos seus limites (transumanismo, cibercultura etc)”. Deste modo, afirma a filósofa, o ser humano “disposto paradoxalmente a cancelar as próprias origens humanas, vai se projetando na dimensão do ‘imaterial’ do pós-humano”. Já para o filósofo italiano Roberto Mancini, “o pós-humano desponta como o espaço de construção de identidades funcionais, múltiplas, tecnológicas, mas substancialmente sem alma e sem autêntica humanidade”. Isso significa para o biólogo Roberto Marchesini que “O pós-humanismo é o contrário da auto-referência, é a celebração da hibridação, é a consciência de que o homem não apenas não é a medida do mundo, mas não é nem mesmo a medida de si mesmo”.

Portanto, este número dos **Cadernos IHU em formação**, com a ajuda de especialistas de diferentes áreas, coloca em discussão as implicações e os impactos da sociedade pós-humana sobre a autonomia dos sujeitos nas relações sociais, políticas, econômicas, ecológicas e religiosas.

Colaboraram para esta edição o filósofo alemão Marc Jongen; a filósofa italiana Elena Pulcini; o psicanalista Alfredo Jerusalinsky; o filósofo italiano Mario Signore; o biólogo italiano Marcelo Buiatti; o filósofo e historiador francês Remi Brague; o filósofo Ernildo Stein; o poeta e jornalista Affonso Romano de Sant’Anna; o filósofo e teólogo Carlos Steil; o filósofo francês Jean-Claude Monod; o filósofo e teólogo francês Paul Valadier; o sociólogo francês Robert Castel; o filósofo francês Gilles Lipovetsky; o psicanalista Benilton Bezerra Jr.; o biólogo italiano Roberto Marchesini; o filósofo italiano Cláudio Tugnoli; o filósofo italiano Roberto Mancini; o filósofo italiano Santiago Zabala; o filósofo e psicanalista Mario Fleig; e o filósofo Paulo Roberto Monteiro de Araújo.

A novidade da nossa época: temos um poder criador semelhante a Deus

Entrevista com Marc Jongen

Marc Jongen é filósofo alemão e professor de Filosofia na Staatliche Hochschule für Gestaltung, em Karlsruhe, na Alemanha. A **IHU On-Line** publicou de Marc Jongen, na edição 143, de 30 de maio de 2004, o artigo “O ser humano é o seu próprio experimento”. Na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 200, de 16 de outubro de 2006, sob o título “A novidade da nossa época: temos um poder criador semelhante a Deus”, Jongen afirma que “a grande novidade da nossa situação, que chega a inaugurar uma nova época, é que acabamos de receber um poder criador semelhante a Deus, ao mesmo tempo em que rui toda e qualquer instância superior que pudesse julgar sobre a legitimidade ou não do uso desse poder”. E completa: “Nós mesmos é que em todo o caso determinamos o direito de usar esse poder ou não. Mesmo a tão preconizada volta para os ‘valores tradicionais’ e para as ‘proibições estabelecidas por Deus’ é um ato da nossa autonomia, é um ‘faz-de-conta’ intencional. A situação não é nada confortável, mas temos que agüentá-la”.

IHU On-Line – Será o ser humano de hoje um ente pós-humano? Como o senhor definiria esse conceito?

Marc Jongen – A questão se o “ser humano” é ser humano ou não-humano ou pós-humano, ao que tudo indica, não é algo objetivamente verificável, mas apenas uma questão de atribuição cultural. Basta lembrar, por exemplo, sociedades escravagistas, que não admitiam que os povos sub-

jugados – “bárbaros” ou “selvagens” – tivessem o status de ser humano, ao menos não em plenitude. Importante conquista do Iluminismo foi a de abolir semelhantes definições culturais do ser humano, para substituí-las por uma definição biológica: “ser humano” na acepção moderna é todo/a aquele/a que vem ao mundo com o código genético do *Homo sapiens*. Essa naturalização do que é humano possibilitou atribuir a todos os integrantes da espécie *Homo sapiens* direitos humanos a bem dizer “por natureza”. Só que essa mesma naturalização também nos levou à situação atual na qual não só tecnológica e praticamente, mas também em princípio e em teoria se tornou possível superar o humano – ou destruí-lo, dependendo da ótica – para colocar em seu lugar uma forma de vida pós-humana. Empiricamente, o ser humano de hoje certamente ainda não é um ser pós-humano, mas já assoma gigantesca no horizonte a figura do ciborgue,¹ no sentido do livro de Ernst Juenger, *Der Arbeiter*, colocando a nós, que vivemos hoje, sob seu signo e senhorio.

IHU On-Line – Em 2001, o senhor afirmou, no jornal *Die Zeit*, que o ser humano é objeto do seu próprio experimento. Que legitimidade e autonomia tem ele para tanto?

Marc Jongen – O título que eu queria para o mencionado artigo em “Die Zeit era *Homo homini fatum*”. A redação do jornal modificou o título para “O ser humano é seu próprio experimento”. Isso tornou o sentido mais frio, técnico, mas também está justificado pelo conteúdo do ensaio, sem

¹ Ciborgue: um ser vivo que possui partes biônicas em seu corpo. (Nota da **IHU On-Line**)

dúvida alguma. As violentas reações desencadeadas pelo texto eu considero sinal de que toquei o ponto nevrálgico da nossa época, sua mais séria problemática. Infelizmente, este fato também deixou a maioria dos críticos cegos para a reflexão e para a ambivalência emocional do meu texto. Eu, por exemplo, de forma alguma, tomei dialeticamente o partido dos pós-humanistas americanos, e sim interpretei-os como sintoma de uma transição de época, a qual acredito seja, sim, nosso destino inexorável. Agora lembrando a sua pergunta: a grande novidade da nossa situação, que chega a inaugurar uma nova época, é que acabamos de receber um poder criador semelhante a Deus ao mesmo tempo em que ruiu toda e qualquer instância superior que pudesse julgar sobre a legitimidade ou não do uso desse poder. Em outras palavras, nós mesmos é que em todos os casos determinamos o direito de usar esse poder ou não. Mesmo a tão preconizada volta para os “valores tradicionais” e para as “proibições estabelecidas por Deus” é um ato da nossa autonomia, é um “faz-de-conta” intencional. A situação não é nada confortável, mas temos de agüentá-la.

IHU On-Line – Se o ser humano é seu próprio experimento, qual seria o espaço de Deus na atualidade? Poderíamos falar da “morte de Deus” e da construção do ser humano como obra de arte?

Marc Jongen – A “morte de Deus” formulada por Nietzsche² e a respectiva doutrina do além-do-homem, na verdade, somente hoje está atingindo toda a sua força descritiva, ante a possibilidade da confecção técnica do pós-humano. Só que precisamos colocar a ênfase diferente de Nietzsche, o qual, como se sabe, desenvolveu suas teses e profecias em flagrante confronto com o cristianismo. Na verdade, importa entender o “super-ser-hu-

mano” não como adversário, mas como herdeiro da cultura religiosa desenvolvida. Para o filósofo da cultura e da religião Leopold Ziegler,³ o grau de desenvolvimento cultural do ser humano depende de ele conseguir transferir inconscientemente suas energias psíquicas para a esfera do divino, para então – note bem – reassumi-las e reintegrá-las conscientemente.

No que se refere à “ira de Deus”, esse “assumir a si mesmo” em grande parte já conseguimos realizar: desde a Revolução Francesa, tomamos nas próprias mãos as rédeas do juízo sobre o mundo. Se agora nos deparamos com o desafio de assimilar também o potencial criador divino, certamente isso acarretará não menos problemas, divisões e até catástrofes do que se observou no mencionado campo político. Mesmo assim, a exigência de proibições de pesquisa e de atuação na área biotecnológica é objetivamente tão reacionária quanto a defesa do Ancien Régime na época da Revolução Francesa. Considerando a gravidade desses problemas, a metáfora que você mencionou, do ser humano como obra de arte autoplasmanete, sem dúvida parece demasiado frívola. Ela somente se sustenta se admitirmos que Deus é o maior de todos os artistas e que a natureza foi a arte de Deus.

IHU On-Line – Onde ficam as questões éticas ao supormos que o pós-humano é auto-poietico? Como ficam as populações que não têm acesso a essas novas tecnologias? Não ocorreria uma colonização tecnológica da humanidade com a concomitante objetificação da pessoa humana?

Marc Jongen – Assim que abandonarmos o plano da especulação histórico-metafísica para nos voltarmos para a realidade empírica social e política, o “assumir a si mesmo” primeiro se apresenta

² Friedrich Nietzsche (1844-1900): filósofo alemão, conhecido por seus conceitos além-do-homem, transvalorização dos valores, niilismo, vontade de poder e eterno retorno. Entre suas obras, figuram como as mais importantes *Assim falou Zaratustra* (9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998), *O anticristo* (Lisboa: Guimarães, 1916) e *A genealogia da moral* (5. ed. São Paulo: Centauro, 2004). Escreveu até 1888, quando foi acometido por um colapso nervoso que nunca o abandonou, até o dia de sua morte. A Nietzsche foi dedicado o tema de capa da edição número 127 da *IHU On-Line*, de 13-12-2004. Sobre o filósofo alemão, conferir ainda a entrevista exclusiva realizada pela *IHU On-Line* edição 175, de 10 de abril de 2006, com o jesuíta cubano Emilio Brito, docente na Universidade de Louvain-La-Neuve, intitulada “Nietzsche e Paulo”. A edição 15 dos *Cadernos IHU em formação* é intitulada *O pensamento de Friedrich Nietzsche*. (Nota da *IHU On-Line*)

³ Leopold Ziegler (1881-1958): foi um filósofo alemão, ganhador do Prêmio Goethe de 1929. (Nota da *IHU On-Line*)

efetivamente como desafio sobre-humano. Para mim, o perigo maior está na criação de super-seres-humanos do tipo “último-homem”, a se perpetuarem tecnologicamente, assim tornando realidade efetivamente diabólica as palavras de Nietzsche: “O último-homem viverá mais tempo”. Também não devemos esquecer que o desenvolvimento, a aplicação e o acesso aos métodos biotecnológicos naturalmente está totalmente sob domínio capitalista, ou seja, que a biotecnologia pode agravar ainda mais os problemas merecidamente atribuídos ao capitalismo, como objetificação, alienação, dominação de classes. Caso efeti-

vamente venha a concretizar-se em larga escala a reforma da espécie pela engenharia genética – que ainda pode fracassar por muitos fatores –, ela somente poderá tomar um rumo benéfico se ao mesmo tempo for possível transcender a lógica de crescimento e maximização do lucro do capitalismo de hoje. Todas essas dificuldades, por maiores que sejam, não nos isentam de manejar o novo poder que nos adveio, mas apenas mostram quão profundo e abrangente é o passo de aprendizado e de desenvolvimento da humanidade que está à nossa frente.

Um poder sem controles

Entrevista com Elena Pulcini

Elena Pulcini é filósofa italiana e professora de Filosofia Social na Universidade de Firenze. Pulcini é membro do Comitê editorial da revista *Iride*. Atenta ao problema da genealogia e da constituição do individualismo moderno, Pulcini colocou no centro de sua pesquisa o tema da vida emotiva, do papel das paixões e da patologia social da modernidade, com particular atenção ao relacionamento entre o indivíduo, a comunidade e a globalização. Entre seus livros publicados, citamos ***Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*** (1990), ***L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*** (2001), ***Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*** (2003) e ***Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nel mondo globale*** (2004).

“O homem tem hoje um poder sem precedentes que, no entanto, não está mais em condições de controlar numa sociedade global sem fins e sem limites. O mundo por ele criado põe em perigo a própria conservação da humanidade e do vivente, expondo-a ao risco de autodestruição (nuclear), de degradação irreversível (pense-se no global warming, no aquecimento global), de mutações incontrolláveis (manipulações do corpo e da natureza, OGM etc.)”, sustenta a filósofa Elena Pulcini, na entrevista que concedeu por e-mail

à ***IHU On-Line***, publicada na edição 200, de 16 de outubro de 2006.

IHU On-Line – Quais são as diferenças entre o Homo faber e o Homo creator? Como podemos entender estes dois conceitos na sociedade atual? E o Homo creator é sinônimo de pós-humano?

Elena Pulcini – O *Homo faber* é o próprio paradigma do homem ocidental. É precisamente ele que faz, que fabrica, que produz, servindo-se da técnica para satisfazer as próprias necessidades e familiarizar-se com o mundo. Mas, a partir da modernidade que introduz a liberdade individual, a prioridade do fazer e do produzir expressa um comportamento instrumental e de domínio em relação à natureza, ao outro, ao mundo, tratados prevalentemente como objetos úteis aos fins da própria conservação e da satisfação dos próprios interesses. Diz Hannah Arendt⁴ que “o *Homo faber* se comporta como senhor e dono de toda a terra. Desde que sua produtividade foi representada pela imagem de um Deus-criador...a produtividade humana foi destinada a aparecer como uma revolta prometeica, porque podia edificar um mundo humano somente após a destruição de parte da natureza criada por Deus”.

E, no entanto, o *Homo faber* tem ainda uma capacidade projetiva, ainda é dotado de um objetivo, embora seja somente utilitarista. O proble-

⁴ Hannah Arendt (1906-1975): filósofa e socióloga alemã, de origem judaica. Entre suas obras, citamos: ***Eichmann em Jerusalém – Uma reportagem sobre a banalidade do mal*** (Lisboa: Tenacitas, 2004), ***O sistema totalitário*** (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978), ***O Conceito de Amor em Santo Agostinho*** (Lisboa: Instituto Piaget), ***A vida do Espírito***. v. I (Pensar. Lisboa: Instituto Piaget); ***Sobre a Revolução*** (Lisboa: Relógio D'Água) e ***Compreensão política e o futuro e outros ensaios*** (São Paulo: Perspectiva, 2002). Sobre Arendt, confira o número 168 da ***IHU On-Line***, de 12 de dezembro de 2005, sob o título *Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein. Três mulheres que marcaram o século XX*, disponível para download no site do IHU (www.unisinos.br/ihu). (Nota da ***IHU On-Line***)

ma, que diz respeito à nossa contemporaneidade, nasce quando o *Homo faber* degenera, poderíamos dizer, e se transforma em *Homo creator*. Esta é uma expressão usada por Günther Anders⁵ em *O homem antiquado*: “Com a denominação *Homo creator* – diz Anders –, entendo o fato de nós sermos capazes, ou melhor, termos sido tornados capazes de gerar produtos da natureza, que não fazem parte (como a casa construída com a madeira) da categoria dos ‘produtos culturais’, mas da própria natureza”. Potencializado pelo desenvolvimento ilimitado da técnica, o homem não mais se limita, hoje, a transformar a natureza, a introduzir “variações” em temas e códigos já dados, mas adquiriu a capacidade, precisamente, de criar a natureza, de introduzir no ambiente produtos e processos totalmente “novos” (da bomba nuclear às manipulações genéticas), alterando profundamente as próprias leis da evolução e abrindo horizontes de todo imprevisíveis.

Homo creator

O *Homo creator* é, pois, o efeito da “perversão” do *Homo faber*, é aquele que é impelido pela *hybris* prometeica de crescimento e de conquista; aquele que adere ao imperativo da técnica, em virtude da qual “o que se pode fazer se deve fazer”.

O que aconteceu a partir da segunda metade do século XX e da “terceira revolução industrial” consiste no fato de que o desenvolvimento da técnica assumiu tais proporções, a ponto de fazer as mudanças quantitativas se traduzirem em mudanças qualitativas, gerando uma inversão da função de “meio” da técnica em sua autonomização como “fim”, capaz de subordinar a si, e à própria lógica funcional, as exigências humanas. De meio tendente a satisfazer as necessidades do ser humano, a técnica se transformou num fim que foge ao controle do homem, o qual perdeu a capacidade de administrar, controlar os processos por ele mesmo deflagrados.

O *Homo creator* é aquele que reage ao próprio sentimento de inadequação, rebelando-se contra a fatalidade dos próprios limites humanos; que põe à prova a própria natureza corpórea, sondando-lhe as mais extremas possibilidades e o limite de suportabilidade, até o ponto de produzir aquela “segunda natureza” que hoje não é mais somente uma metáfora, mas uma concreta e inquietante realidade produzida pela técnica.

Está, pois, em ato uma tendência à superação do humano, uma vontade de transcendência do corpo, da natureza, do vivente e da sua “fatalidade” que, alimentada pelo desenvolvimento ilimitado da técnica e solicitada pelos seus imperativos mais cogentes, corre o risco de produzir efeitos nefastos, pondo em cheque a própria sobrevivência do gênero humano.

O homem tem hoje um poder sem precedentes que, no entanto, não está mais em condições de controlar numa sociedade global sem confins e sem limites. O mundo por ele criado põe em perigo a própria conservação da humanidade e do vivente, expondo-a ao risco de autodestruição (nuclear), de degradação irreversível (pense-se no *global warming*, no aquecimento global), de mutações incontroláveis (manipulações do corpo e da natureza, organismo geneticamente modificado (OGM) etc.). Isso quer dizer que o *Homo creator* perdeu paradoxalmente a qualidade peculiar do *Homo faber* que, embora numa ótica essencialmente instrumental, era a de projetar a própria vida e o próprio futuro.

Produz-se a cisão entre aquilo que se faz e a incapacidade da psique de ser *up to date* com respeito àquilo que se faz (aquilo que Anders chama de “desnível prometeico”). Nesta cisão, se aninha o risco paradoxal de que o mundo que produzimos nos fuja das mãos, autonomizando-se de todo sentido e fim, enquanto o nosso produzir procede, mantido pela incontrolável lei de uma razão instrumental entregue a si mesma, independentemente da nossa capacidade de perceber-lhe, imaginar-lhe, prever-lhe os efeitos.

⁵ Günther Anders: foi crítico e filósofo midiático alemão. (Nota da *IHU On-Line*)

Homo faber X Homo creator

Embora sendo uma direta filiação do *Homo faber* e da lógica utilitarista e instrumental que inspira o seu agir, o *Homo creator* parece ter perdido sua característica peculiar: quer dizer a capacidade prometeica de pre-ver e projetar o próprio agir e a própria vida, a qual ainda o tornava sujeito, embora fosse com êxitos de domínio sobre a natureza e sobre o mundo, dos processos por ele mesmo desencadeados. O homem criador, ao invés, dotado de um poder sem precedentes, que lhe permite criar até a natureza e a própria vida fora dos percursos evolutivos, aparece como sempre mais incapaz de prever e imaginar as conseqüências e os efeitos do próprio fazer e criar.

O Prometeu da idade da técnica, por conseguinte, não está mais na altura do mundo por ele próprio construído, em relação ao qual ele perde a capacidade ativa de projeto e de controle, de escolha e de responsabilidade. E essa perda deixa-o exposto aos resultados que ultrapassam, ou até invertem as próprias expectativas e os objetivos iniciais.

IHU On-Line – É o homem contemporâneo um homem pós-humano? Como a senhora definiria este conceito?

Elena Pulcini – O *Homo creator* é, como já o haviam intuído Anders e Hans Jonas,⁶ aquele tipo de subjetividade que prefigura precisamente a superação do humano e de tudo o que tradicionalmente associamos ao humano: o corpo, a finitude, a vulnerabilidade, as paixões, a morte, a vida entendida na sua imperfeição e imprevisibilidade. E é ele que, paradoxalmente, ao fazer isso, põe em perigo a própria vida sobre a terra, abrindo a possibilidade de cenários pós-humanos. Pós-humano é um conceito recente que pode ser enten-

dido de vários modos. Entre as teorias do pós-humano, algumas propõem uma visão eufórica e hiperotimista de um futuro caracterizado pela libertação do orgânico e dos seus limites (transumanismo, cibercultura etc.). Aqui se descortina a total transcendência do corpo e da natureza, a completa ultrapassagem, pelo homem, do processo evolutivo, em nome de um desprezo do vivente e de tudo o que conta (emoções, corpo, finitude, morte), reduzido ao inútil e residual fardo, a puro “peso morto”, diria precisamente Anders, e que inibe a possibilidade de libertar-se nas regiões rarefeitas e luminosas de “paraísos artificiais”, ao resguardo do sofrimento e da morte. Na aspiração por um total abandono do biológico, que permitiria finalmente ao homem tornar-se plenamente senhor do próprio futuro e do próprio destino, a *hybris* prometeica se exprime em toda a sua vocação ao ilimitado.

Recriação do homem

A obsolescência do homem e a necessidade de re-criá-lo fora das leis da evolução – é este o mesmo pressuposto que associa os teóricos da Vida e da Inteligência Artificial, animados pelo sonho de uma completa emancipação do corpo, e os fatores radicais da engenharia genética, inspirados pelo desejo do “melhorar” a espécie, livrando-a dos defeitos e dos riscos intrínsecos à reprodução natural e sexuada.

Indiferente aos outros fins que não sejam aqueles da realização sem limites das próprias potencialidades intrínsecas, a tecnociência, nas suas expressões mais otimistas, termina por radicalizar – como diz André Gorz⁷ – aquela “hostilidade ao acaso, hostilidade à vida, hostilidade à natureza”,

⁶ Hans Jonas (1902-1993): filósofo alemão, naturalizado norte-americano, um dos primeiros pensadores a refletir sobre as novas abordagens éticas do progresso tecnocientífico. A sua obra principal intitula-se: **Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation** (1979). (Nota da *IHU On-Line*)

⁷ André Gorz (1923-2007): filósofo austro-francês, autor de 16 livros dos quais vários traduzidos para o português, entre eles **Adeus ao proletariado** (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982), **Metamorfoses do trabalho. Crítica da razão econômica** (São Paulo: Annablume, 2003) e **Misérias do presente, riqueza do possível** (São Paulo: Annablume, 2004). Realizamos uma entrevista com André Gorz, publicada parcialmente na 129ª edição da revista *IHU On-Line*, de janeiro de 2005, e na íntegra no número 31 dos **Cadernos IHU Idéias**, com o título *A crise e o êxodo da sociedade salarial. Sobre André Gorz*, também pode ser lido o texto *Pelo êxodo da sociedade salarial. A evolução do conceito de trabalho em André Gorz*, de André Langer, pesquisador do Cepat. O texto está publicado nos **Cadernos IHU** nº 5, de 2004. (Nota da *IHU On-Line*)

que caracteriza desde as origens a lógica peculiar da razão instrumental moderna e que hoje não conhece mais limites.

Em suma, na recusa do corpo e do orgânico, que emerge nas fantasias de onipotência pós-humana, poderemos reconhecer nada mais do que a extrema manifestação daquele processo, inconfessado, mas insidiosamente eficaz que Paulo Virilio reassumiu no “conceito de desaparecimento”; aludindo àquele desejo de desaparecimento do vivente que, desde os alvares da modernidade, anima o imaginário técnico-científico tão potently a ponto de descambar, enfim, na perda do próprio instinto de conservação da espécie. Voltando ao que Anders havia captado muito bem há mais de cinquenta anos, poderemos dizer que este desejo de desaparecimento do vivente se apresenta indissociável do *Streben* faustiano e prometeico do sujeito moderno: isento de qualquer imperfeição e contingência, e disposto paradoxalmente a cancelar as próprias origens humanas, projetando-se na dimensão “imaterial” do pós-humano.

Há, todavia, um setor mais interessante da reflexão sobre o pós-humano, no qual a superação do humano quer dizer mascarar aquele aspecto de domínio e de narcisóide separação que é intrínseco ao paradigma moderno e antropocêntrico e ultrapassar sua visão dualista, responsável por hierarquias e exclusões.

À visão humanista da identidade como auto-centrada e fechada no mito da própria pureza antrópica, indisponível para o acolhimento da alteridade, Donna Haraway⁸ opõe provocadoramente a imagem “utópica” do ciborgue, criatura híbrida feita de orgânico e inorgânico, simbolicamente alusiva a uma identidade mestiça e impura, contaminada pelo não-humano e em constante metamorfose; e, sobretudo, “comprometida com o mundo”, disponível para acolher o diferente de si.

Numa perspectiva antidualista, a teoria do pós-humano que se inspira em Haraway (como, por exemplo, na Itália, Roberto Marchesini⁹) auspícia a superação do “antropocentrismo ontológi-

co”, ou seja, a pretensão humanista do homem entendido como universo isolado como sujeito auto-referencial e totalmente impermeável à contaminação externa. Resulta daqui a proposta de assumir a idéia do homem como “fruto híbrido”, constitutivamente sempre em débito para com a alteridade não-humana, seja ela animal ou mecânica.

Em suma, a filosofia do pós-humano reivindica, a partir de uma crítica radical do humanismo e de toda oposição hierárquica entre humano e não-humano, entre o Eu e o outro, a idéia de uma subjetividade caracterizada por uma “promiscuidade ontológica” e por uma disponibilidade à “hibridação” que desmorona toda pretensão à imunização e à separação do mundo; pretensão tanto mais privada de sentido quanto mais o mundo vem a ser invadido pela técnica: pelas mutações, pelos enxertos e pelos implantes intra e inter-específicos que ela produz ou que simplesmente possibilita.

A proposta é indubitavelmente interessante, pois ela insiste precisamente na abertura à alteridade, na necessidade de romper a autarquia, aliás ilusória, do sujeito moderno. A proposta é, afinal, a de reconhecer a posição de heterodependência do humano em relação a processos externos, para os quais é desejável um comportamento não mais separador e fundado numa oposição hierárquica entre homem e mundo, entre si e o outro, mas, ao contrário, conjugante e acolhedor; que reconheça as próprias máquinas não como algo externo e ameaçador para uma presumida integridade do humano, mas como “amigáveis consigo”, como diz Haraway, que desbordam em nós e nos quais nós, por nossa vez, desbordamos.

Porém, o risco de fundo destas posições consiste na aceitação substancialmente acrítica da técnica, na legitimação pura e simples de processos transformadores que, ao contrário, por sua própria radicalidade, por sua mole quantitativa e por seu caráter inovador, são potencialmente portadores de patologias, seja no plano psíquico, seja no plano ético e político.

⁸ Donna Haraway: Criadora da cyborgologia. O objetivo de Haraway aparece logo na primeira frase de seu livro *Manifest for cyborgs*: “Este ensaio servirá para construir um mito político cheio de fé sobre feminismo, socialismo e materialismo (...) No centro de minha fé irônica, minha blasfêmia, é a imagem de um cyborg”. (Nota da *IHU On-Line*)

⁹ Conferir entrevista nesta mesma edição. (Nota da *IHU On-Line*)

Risco desta passagem

O risco contido nesta passagem é o da perda do mundo. O *Homo creator* se expõe, em outros termos, ao risco da abertura de um abismo entre o mundo fabricado por ele e sua capacidade de estar à altura deste mundo, administrando ativa e conscientemente suas transformações e futuros equilíbrios. E isso quer dizer perder o controle e desviar-se do objetivo e do sentido do agir e expor-se ao risco da destruição da humanidade que, no entanto, como já sublinhei, não é a única coisa a dever preocupar-nos, porque isso significaria permanecer numa ótica antropocêntrica; o problema consiste, antes, no perigo daquele “desaparecimento do vivente” que desde sempre se aninha no imaginário ocidental e moderno.

IHU On-Line – Que gênero de ética se pode pensar numa sociedade secularizada?

Elena Pulcini – Não creio que se possa pensar numa ética deontológica, fundada em imperativos abstratos, no mundo complexo, plural e fremente em que vivemos. A idade global contém, no entanto, uma chance inédita, que é a precondição de uma possível ética nova, fundada antropologicamente e inspirada pelas próprias grandes transformações em ato. Em outros termos, pela primeira vez somos todos iguais na debilidade, antes de toda diferença e até de toda desigualdade. Estamos todos expostos aos mesmos riscos e submetidos a um destino comum. A interdependência global, a compressão do espaço e do tempo produzidos pela globalização, a perda dos confins, prefiguram pela primeira vez a possibilidade de um elo planetário, embora na distância e na diferença, que transforma a humanidade num novo sujeito; na condição, todavia, que ela saiba assu-

mir a responsabilidade pelas próprias ações e pelas próprias decisões.

É preciso, pois, pensar numa ética da responsabilidade, como já propunha Hans Jonas há algumas décadas; a qual, no entanto, não deve ter fundamentos deontológicos.

O que proponho é uma ética da responsabilidade que se baseie, antes, na consciência da própria vulnerabilidade. Em outras palavras, é o espectro da perda do mundo e da própria vida que pode – e é este o desafio – impelir os homens a reconhecerem sua comum unidade e a agirem em comum. Para que isso suceda é, todavia, preciso superar a cisão “prometeica” entre produzir e sentir, entre fazer e imaginar e adquirir a capacidade de pensar-se como sujeito vulnerável; vulnerável paradoxalmente em virtude do próprio vertiginoso poder. Penso, pois, que a responsabilidade deva ter um fundamento emotivo, que emergja da percepção mesma da própria debilidade e do amor pelo mundo. E por isso prefiro falar de cuidado, antes que de responsabilidade: cuidado de si, da natureza, do Planeta, do outro, a partir da consciência que somente juntos é possível esconjurar o espectro da catástrofe.

IHU On-Line – Do ponto de vista filosófico, sobre o que se constrói o conceito do pós-humano? Quais são os autores que em certo sentido discutiram esta problemática?

Elena Pulcini – Se já em Anders e em Jonas fora caracterizado o conceito de superação do humano, o pós-humano, de Francis Fukuyama¹⁰ até Donna Haraway, é um conceito novo, cujos aspectos perigosos e negativos sublinhei, mas que também podemos assumir positivamente como prefiguração de um mundo no qual o homem não seja o único centro do mundo, mas o próprio

¹⁰ Francis Fukuyama: nascido em 27 de outubro de 1952, o americano Francis Fukuyama é professor de economia política internacional da *Paul H. Nitze School of Advanced International Studies*, na *Johns Hopkins University*, nos EUA. Seu primeiro livro, **O fim da história e o último homem** (1992), figurou nas listas de mais vendidos de diversos países, como EUA, França, Japão e Chile, tendo ganhado o **Los Angeles Times Book Critics Award** e o Prêmio Capri (Itália). Outros livros representativos de sua obra são **Confiança** (1995), **A grande ruptura** (1999) e **Nosso futuro pós-humano** (2002), todos publicados pela Editora Rocco, de São Paulo. Especialista em questões políticas e militares da Europa e do Oriente Médio, Fukuyama já integrou o Conselho de Planejamento Político do Departamento de Estado norte-americano. Atualmente, ele é membro do Conselho Presidencial de Ética em Biotecnologia, dentre diversos outros títulos e cargos de prestígio internacional. (Nota da **IHU On-Line**)

mundo e o inteiro vivente possam tornar-se o centro, o objeto a conservar e proteger.

IHU On-Line – Quais são as razões que a humanidade ainda tem para viver em comum? O que nos une como seres humanos? Para que futuro queremos andar?

Elena Pulcini – O que nos une é precisamente nossa humanidade, entendida como nossa condição de seres finitos, imperfeitos, vulneráveis, dependentes um do outro e conscientes do fato de

que o mundo que nos foi dado não é mais um dado, mas é algo que, para continuar a existir, deve tornar-se objeto do nosso cuidado. Devemos interrogar-nos: que mundo queremos construir, que caracteres do humano queremos conservar, para nós mesmos e para as gerações futuras, às quais estamos ligados pelo próprio sentido do nosso estar no mundo? É sobre isso que se funda a necessidade de estar-em-comum, de aliar-se para construir um futuro que possa não só hospedar a vida, mas uma vida digna de ser vivida.

“A bússola do sujeito muda seu norte”

Entrevista com Alfredo Jerusalinsky

Alfredo Jerusalinsky é psicanalista, mestre em Psicologia Clínica, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), e doutor em Educação e Desenvolvimento Humano, pela Universidade de São Paulo (USP). É também membro da Associação Psicanalítica de Porto Alegre e da Association Lacanienne Internationale. De sua vasta bibliografia, destacamos **La formación del psicoanalista** (Buenos Aires: Nueva Visión, 1989), **Psicanálise e desenvolvimento infantil** (Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2. ed., 1998), **Para entender al Niño, Claves psicoanalíticas** (Quito: Ediciones ABYA-YALA, 2003) e **Quem fala na língua? Sobre as psicopatologias da fala** (Bahia: Ágalma, 2004).

“Homo automaticus. Novos enlaces entre gozo e saber” é o tema que inspirou a entrevista concedida por Alfredo Jerusalinsky à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007, na qual o psicanalista afirma que o “sujeito, que até pouco tempo se orientava na procura de um outro para decidir seu destino face àquilo que a sociedade demandava dele, hoje – na pós-modernidade – anda na incessante procura de um objeto que venha lhe garantir um gozo da máxima intensidade”. Dito de outro modo, explica Jerusalinsky, “se o problema central de todo sujeito antes era como se representar no discurso social hoje sua bússola sofreu a torção para o encontro com a satisfação de suas demandas corporais”. “Homo automaticus. Novos enlaces entre gozo e saber” foi também o tema da palestra que Jerusalinsky proferiu no minicurso do Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, no dia 23 de maio de 2007. Jerusalinsky concedeu outra entrevista à **IHU On-Line** sob o título “Borat, Babel e

A rainha e suas relações”, publicada nas **Notícias do Dia** do site do IHU (www.unisinos.br/ihu), em 9 de março de 2007, analisando esses três filmes, bem como Pequena miss Sunshine.

IHU On-Line – Em entrevista concedida ao nosso site em 09-03-2007, o senhor fala que a queda de crenças como “a união faz a força, a liberdade de um acaba onde começa a do outro, a felicidade está no amor (que necessariamente passa pelo outro)” nos deixa desorientados. Como esse desencantamento se relaciona com a autonomia do sujeito na pós-modernidade?

Alfredo Jerusalinsky – A bússola do sujeito muda seu norte. Se até pouco tempo ele se orientava na procura de um outro para decidir seu destino face àquilo que a sociedade demandava dele, hoje – na pós-modernidade – ele anda na incessante procura de um objeto que venha lhe garantir um gozo da máxima intensidade. Dito de outro modo, se o problema central de todo sujeito antes era como se representar no discurso social, hoje sua bússola sofreu a torção para o encontro com a satisfação de suas demandas corporais. A demanda social passou para um segundo lugar. De tal modo – no que se refere à autonomia – que ele mesmo perfaz seu próprio nome sem que o nome recebido do Outro tenha maior valor.

IHU On-Line – Como o senhor define o Homo automaticus? Quais são os pontos de aproximação e as diferenças com o homo sapiens?

Alfredo Jerusalinsky – Se situarmos o *Homo sapiens* como aquele primata que deu esse passo

fundamental para o domínio da linguagem, recalçando suas pulsões a serviço de uma aliança fraterna ordenada por um saber simbólico sobre o gozo, teremos de nos perguntar quais serão os efeitos da perda de consistência desse gozo simbólico quando se coloca no trono um gozo real. Quando o gozo se situa na ordem simbólica, isso significa que não é necessário experimentar para saber: a linguagem nos assegura um saber que, na medida em que ele provém de uma memória da espécie armazenada nos signos lingüísticos (memória que costumamos designar como “cultura”), poupa a cada um de passar pela experiência. Até as crianças mais pequenas sabem disso: quando a mãe lhes oferece uma comida nova, elas podem responder que não gostam, apesar de nunca tê-la experimentado. A ordem simbólica ancorada na linguagem nos permite deduzir o lugar e o valor das coisas e dos outros sem nunca tê-los visto ou tocado. É assim que podemos saber que algo falta, sem termos registro de que é. Tais são as razões desse “homo” para merecer no nome de “sapiens”.

Quando se dá prevalência ao corpo como coisa a ser satisfeita – ou também como coisa a ser privada de satisfação –, são seus automatismos que passam a ocupar o centro da cena. Seja pela prevalência de um prazer absoluto, seja pelo martírio da privação, o corpo se torna protagonista e, então, seus automatismos passam a comandar a vida do sujeito. Este se torna escravo, paradoxalmente, dos artifícios que inventa (sejam científicos ou religiosos) para se desembaraçar da responsabilidade sobre seu destino. Na medida em que o saber já não está mais no sujeito, mas no artifício automático que ele mesmo criou (trate-se de suas descobertas neuroquímicas, da informática, dos artefatos eróticos ou dos sistemas dogmáticos de crenças ou cosmogonias), ele passa a merecer o nome de *Homo automaticus*. A robótica aplicada

como complemento corporal é um dos paradigmas desse conceito que acabo de propor, e, como é bem sabido, ela nos apresenta uma série interminável de problemas éticos.

IHU On-Line – E quais seriam os possíveis enlances entre gozo e saber nesse Homo automaticus?

Alfredo Jerusalinsky – Como acabo de afirmar, nesse *Homo automaticus*, o que parece destinado a tomar o comando das coisas hoje em dia, o saber consiste numa repetição fechada que assegure um gozo real. Se é esse gozo que se procura, nada melhor, então, que reduzir tudo a uma engenhoca ou a um dogma, ambos garantindo uma repetição sempre igual e automática. Deve-se notar que, ultimamente, há importantes tentativas de reconciliação entre a religião e a ciência. Tentativas que se fundamentam nesse acordo estratégico de elevar os automatismos ao lugar de comando (embora os automatismos propostos não sejam da mesma natureza). Pelo seu lado, o fundamentalismo aposta seu saber na repetição automática das escrituras sacralizadas pelo homo sapiens. Ocorre que este último vivia com tantas dúvidas que precisou colocar em algum lugar a esperança de alguma verdade indiscutível. Se a religião, pelo seu lado, o fez nas sagradas escrituras, Descartes¹¹ a situou no pensamento: “cogito ergo sum”, o que, paradoxalmente, cancelou sua “dúvida sistemática”.

Na medida em que o paradigma cartesiano colocou como núcleo do pensamento moderno o suposto de que todo saber é transformável em conhecimento (o que quer dizer, dotado de parâmetros que permitem materializá-lo calculá-lo), os saberes se transformaram em pequenas certezas. Habitamos num mar delas, tão pequenas que não alcançam para nos dar certeza de nada. Por isso, passamos a gozar de uma ilusão vasta e generalizada de saber o que, em verdade, ignoramos.

¹¹ René Descartes (1596-1650): filósofo, físico e matemático francês. Notabilizou-se sobretudo pelo seu trabalho revolucionário da Filosofia, tendo também sido famoso por ser o inventor do sistema de coordenadas cartesiano, que influenciou o desenvolvimento do cálculo moderno. Descartes, por vezes chamado o fundador da filosofia e matemática modernas, inspirou os seus contemporâneos e gerações de filósofos. Na opinião de alguns comentadores, ele iniciou a formação daquilo a que hoje se chama de racionalismo continental (supostamente em oposição à escola que predominava nas ilhas britânicas, o empirismo), posição filosófica dos séculos XVII e XVIII na Europa. (Nota da *IHU On-Line*)

IHU On-Line – Se progresso é um sinônimo para felicidade, podemos dizer que o saber virou sinônimo de gozo? Por quê?

Alfredo Jerusalinsky – Um momento! Eu não disse que progresso seja realmente um sinônimo para a felicidade. Eu referi que essa é uma crença própria da modernidade. *Mutatis mutandis*, hoje tal crença se deslocou para a suposição de que o gozo seja sinônimo de felicidade. É difícil saber por que aconteceu tal coisa. Podemos formular algumas hipóteses: a ciência evoluiu de tal modo na modernidade que facilitou a crença de que os aproveitamentos tecnológicos de suas descobertas poderiam assegurar aos humanos que nada lhes faltaria. Outra hipótese na mesma trilha: a confiança cega na razão como fonte exclusiva de verdade levou a um reducionismo logicista (em termos euclidianos¹²) do pensamento, o que teve como consequência uma ilusão de domínio total do mundo em que vivemos. Talvez se trate simplesmente de um retorno do corpo mesmo ao centro da cena, depois de ter sofrido séculos de recalque e repressão.

IHU On-Line – Quais são as principais consequências da hiperacionalização realizada em diversas instâncias da vida pós-moderna e de que modo o gozo e o saber estão imbricados nesse otimismo teórico ilimitado tão característico de nossos dias?

Alfredo Jerusalinsky – Que a razão conduz à felicidade é uma ilusão que rapidamente se desmancha. Basta perguntar a um casal, quando estoura uma briga entre os parceiros, se lhes serve, a cada um deles, ter razão. Certamente não é por essa via que vão se reconciliar. O mesmo acontece nas mais amplas relações sociais. Quando a razão destrói os mitos em que se alicerça a consistência simbólica de uma determinada cultura, aparece aí um tipo de verdade que, por lançar ao centro da cena a real recalcado, provoca efeitos arrasadores nesse conjunto social. Rapidamente, então, se fa-

bricam novos messianismos, para substituir, na sua função de recalque, os horrores revelados na queda das antigas crenças destituídas pelo hiper-racionalismo.

IHU On-Line – Como e por que a ilusão de autonomia absoluta inclina as pessoas a uma ética individualista? Corremos o risco de nos tornarmos uma sociedade de indivíduos e pensar a autonomia apenas como um sinônimo de individualismo?

Alfredo Jerusalinsky – Sua pergunta é interessante porque ela mesma afirma a existência desse risco. Estou de acordo. Porém, cabe assinalar pelo menos duas questões. A primeira é sobre o conceito de ética. Se colocamos a ética como “o sujeito se fazer responsável das conseqüências que seu ato tem para o outro” (citando Jacques Lacan) – definição que eu faço minha –, como poderíamos falar em ética tratando-se do individualismo? Devemos atentar aqui ao fato que o termo “individualismo” é portador de um “ismo”, o que quer dizer que cada vez que houver um conflito entre o indivíduo e o conjunto social haverá tomada de partido pelo indivíduo. Tratar-se-ia, então, de uma sociedade em permanente erosão. Eis aqui a segunda questão: colocando em jogo o princípio de o sujeito se responsabilizar pelas conseqüências do ato sobre o outro, não estaríamos garantindo o respeito do indivíduo, sem necessidade de tomar partido? Devemos reconhecer, contudo, que as paixões humanas não são tão ponderadas.

IHU On-Line – Que patologias psicológicas podem surgir dessa postura egóica assumida pelas pessoas atualmente?

Alfredo Jerusalinsky – Novamente, você assinala um ponto importante, a saber, a dilatação do ego. Essa, precisamente, é uma das características da paranóia¹³: tudo o que acontece em volta o sujeito imagina que está dedicado a ele. Seja como beneficiário ou prejudicado, o sujeito contempo-

¹² Euclides de Alexandria (360 a. C.-295 a. C.): professor, matemático platônico e escritor criador da famosa geometria euclidiana. Teria sido educado em Atenas e freqüentado a Academia de Platão, em pleno florescimento da cultura helenística. (Nota da *IHU On-Line*)

¹³ Paranóia: doença psiquiátrica cuja característica central é um delírio bem organizado (idéia falsa não sujeita a discussão racional), auto-referenciada e geralmente com teor persecutório; o termo é também usado vulgarmente para designar a mania da

râneo se coloca como credor de um gozo inusitado, e, ao mesmo tempo, como ameaçado pelo gozo do outro. Assim é que coloca grades pontuadas ao redor de sua moradia, situa seu corpo como inimigo que deve ser controlado por medicações que eliminem suas ameaças e anseia entrar em corporações que o protejam. Esse fundo paranóide, com que o sujeito hoje em dia se sociabiliza, costuma tomar diversas formas: a hipocondria generalizada (alguém que saiba me defender das ameaças vindas do corpo), formas obsessivas (a delimitação minuciosa dos espaços), defesas históricas (como as da ciência: “nada tenho a ver com o desejo”), a bulimia (devorar o mundo inteiro para me constituir numa totalidade na qual não falta nada), a toxicomania (como resistência a depender do outro), a anorexia (ser nada para impedir o registro de que algo falta), e uma intensa fobia do semelhante (sob formas de racismo, xenofobia, guerras santas etc.)

IHU On-Line – Nessa mesma entrevista ao nosso site, o senhor afirma que a população do Planeta todo se sente hoje politicamente mal representada. Como entender essa má representação frente à autonomia do sujeito em escolher seus representantes? Por outro lado, como podemos compreender a

apatia política presente em boa parte dos eleitores no mundo afora?

Alfredo Jerusalinsky – Quando se fala em representação de um sujeito por outro, em seguida tropeçamos num problema grave: sempre haverá uma distância entre o desejo do representado e a interpretação que, desse desejo, fará o representante. Esse mal-entendido inevitável, porém, fica amortecido quando o representante, pelo fato de reconhecê-lo, consulta incessantemente o representado. A maior dificuldade surge quando o representante, uma vez eleito, acredita encarnar, ele mesmo, o desejo de seu representado, o que quer dizer que ele confunde seu desejo e sua própria satisfação com a de seu representado. Passa então a gozar da legitimação de qualquer forma de sua satisfação pessoal (chamada vulgarmente de corrupção ou abuso de poder), acreditando que, com isso, seu representado ficará feliz ou, ao menos, indiferente. Essa é a filosofia dos reis: eles acreditam que seu luxo e magnificência, que sua festa, constitui a felicidade de seu representado. Isso se chama “gozo do outro”. Simplesmente nos sentimos mal representados porque estão gozando de nós. Ocorre que os representantes, de um modo geral, levam demasiado a sério a sua própria autonomia: se tornam autônomos de qualquer versão do Outro social.

perseguição. No paranóico, um sistema delirante amplo e totalmente defasado da realidade pode coincidir com áreas bem conservadas da personalidade e do funcionamento social do sujeito, pelo que a repercussão da paranóia no funcionamento geral do indivíduo é muito variável. De 17 a 19-05-2007, Melman proferiu na Unisinos o ciclo de conferências *Como alguém se torna paranóico? De Schereber a nossos dias*, numa promoção do Instituto Humanitas Unisinos (IHU). Melman foi o conferencista de abertura do **Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?**, em 21-05-2007, quando falou sobre *O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos? Desafios e perspectivas*. (Nota da IHU On-Line)

O sonho da hibridação homem-máquina

Entrevista com Mario Signore

Mario Signore é filósofo italiano e professor de Filosofia Moral e de Filosofia Teorética na Faculdade de Ciência da Formação na Universidade de Lecce, na Itália. Signore foi diretor do Instituto de Filosofia de 1978 a 1980, e fundador do Departamento de Filosofia, do qual foi diretor de 1990 a 1996, dedicando uma atenção particular para as disciplinas socioeconômicas, pedagógicas, e filosófico-políticas. Faz parte do Comitê Científico da revista *Fenomenologia e Società*, desde sua fundação. É membro da Fundação Centro de Estudos Filosóficos de Gallarate, com sede social em Padova; vice-presidente da Sociedade Italiana de Estudos Kantianos, com sede social em Roma e diretor de *Idée*, revista do Departamento de Filosofia e Ciência Social. Entre seus últimos trabalhos publicados, citamos o ensaio “Ética religiosa e racionalidade moderna (Max Weber 1864- 1920)”, in: **Deus na filosofia do século XX**, Giorgio Penzo e Rosino Gibellini (Orgs.). São Paulo: Loyola, 1998, p. 105-119.

Na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 200, de 16 de outubro de 2006, Signore discute o sujeito pós-humano, afirmando que “o homem do século XXI é pós-humano por esta tendência cultural que torna fascinante o sonho de uma transferência definitiva das suas responsabilidades e da fadiga do pensar a hibridação irreversível homem-máquina”.

IHU On-Line – O que o senhor quer dizer com os destinos pessoais e colonização das consciências? Quem ou o que está por trás dessa colonização?

Mario Signore – Permitam-me responder, propondo a releitura da *Carta sobre o Humanismo* (Brief über den Humanismus) (1946), em que Martin Heidegger¹⁴ propõe abandonar a palavra “humanismo” diante da dramática questão: por que celebrar no humanismo o homem e a imagem filosófica e canônica que tem de si, quando na catástrofe do presente temos visto que é o próprio homem o problema com os seus sistemas de auto-exaltação e de autoclarificação metafísica? O humanismo, na sua figura antiga, tanto na cristã como na iluminística, é reconhecido como causa de um “não pensar” que dura mais de dois mil anos. Trata-se de um “fracasso” que toda a cultura ocidental registrou no recente período da pós-modernidade, abrindo para uma reflexão não estéril, na nossa opinião, que, desmascarando o segredo da domesticação da humanidade e os detentores do monopólio da criação humana, aponta para o invasivo crepúsculo de uma consciência das produções humanas e para o desenvolvimento das antropotécnicas, das quais não se consegue mais desviar o olhar.

Partindo da posição nietzscheana-heideggeriana até a afirmação de uma antropotecnologia

¹⁴ Martin Heidegger (1889-1976): filósofo alemão. Sua obra máxima é *O ser e o tempo* (1927). A problemática heideggeriana é ampliada em *Que é metafísica?* (1929), *Cartas sobre o humanismo* (1947) e *Introdução à metafísica* (1953). Sobre Heidegger, a **IHU On-Line** publicou na edição 139, de 2-05-2005, o artigo “O pensamento jurídico-político de Heidegger e Carl Schmitt. A fascinação por noções fundadoras do nazismo”. Sobre Heidegger, confira as edições 185, de 19-06-2006, intitulada *O século de Heidegger*, e 187, de 03-07-2006, intitulada *Ser e tempo. A desconstrução da metafísica*, disponíveis para download no site do IHU (www.unisinos.br/ihu). Confira, ainda, o n° 12 dos **Cadernos IHU em formação**, intitulado *Martin Heidegger. A desconstrução da metafísica*. (Nota da **IHU On-Line**)

mais invasiva, não é difícil supor aquela explícita planificação dos caracteres identitários, que poderiam alcançar a subversão desde o finalismo do nascimento num nascimento opcional (heterodireto) e numa seleção pré-natal. Tudo isso colhido na pluridirecional incidência étnica, filosófica, teológica, econômica e política requer, na nossa opinião, uma retomada não ideológica da reflexão sobre a consciência e a identidade, talvez preferindo aproximações menos tradicionais, mas mais capazes de fazer ressurgir a aurora da consciência, não mais no rarefeito horizonte da metafísica, mas das questões do bios, da inteira extensão do vivente pensado na unidade da vida, construindo os pressupostos de uma biopolítica, que devolva à consciência da humanidade, portanto ao pensamento contemporâneo, a vontade de construir as premissas de uma opção entre políticas da morte (tanatopolíticas) e políticas da vida.

IHU On-Line – Qual será o nosso destino?

Mario Signore – A pergunta parece pressupor um lado imprescindível e inevitável do “destino”, portanto, a admissão de um sentido atribuído ao mesmo. Se o “destino” é l’Ananche, o fato, uma força metaistórica e obscura que conduz *malgré-nous* as vicissitudes do homem e da sua história, certamente me sinto impedido de dar qualquer resposta. Para um filósofo da “responsabilidade” e teorizador de uma ética da responsabilidade, desde a origem inevitável que é o pensar, o destino introduz uma contradição interna ao pensamento, logo, ao agir humanos, que não permite nem mesmo gaguejar qualquer resposta plausível.

No horizonte irrenunciável da responsabilidade e da consciência do resultado derivado do homem ter comido o fruto da árvore do conhecimento (“fruto suculento, mas perturbador”, como diria Max Weber¹⁵), o nosso “destino”, entendido desta vez como a realização do nosso presente e o

planejamento do nosso futuro, como homens e como humanidade, será aquilo que teremos sido capazes, entre fracassos e sucessos, entre derrotas e vitórias, de construir-nos. Naturalmente, na relação mais fecunda conosco mesmos, com os outros homens, com as forças da natureza.

IHU On-Line – O que é o pós-humanismo? Podemos dizer que o homem do século XXI é pós-humano? Por quê?

Mario Signore – Somos conscientes do fato de que o pós-humano pode assumir uma postura, freqüentemente ao anti-humano, ou seja, como definitiva despedida do humano, levando à exasperação o movimento do homem versus a máquina, com as questões ético-filosóficas que recebemos na resposta à primeira pergunta, relativas à perda e conseqüente colonização das consciências, e, sob outro ponto de vista, o do desaparecimento da distância e da diferença entre a atividade das máquinas lógicas e do pensamento. Aqui o pós-humano se insere na lógica exaltada do robô, do ciborgue, que contribui para pôr no horizonte do nosso século um modelo cultural sustentado pelo conceito de auto-redução dos poderes do sujeito, a favor de uma “máquina”, que não se limite a abrandar a sanção divina “dominarás a terra com o suor”, mas assuma a responsabilidade da escolha e o ônus de projetar a vida. Quanto ao que esta transferência total de responsabilidade possa produzir sobre o plano dos equilíbrios homem-máquina é, no nosso tempo, confiado à pré-figurante iniciativa da literatura e da filmografia.

O homem do século XXI é pós-humano por esta tendência cultural que torna fascinante o sonho de uma transferência definitiva das suas responsabilidades e da fadiga do pensar a hibridação irreversível homem-máquina. Mas, digamos logo, o pós-humano, no nosso século, se manifesta não somente como anti-humano, ou como despedida

¹⁵ Maximillion Weber (1864-1920): sociólogo alemão, considerado um dos fundadores da Sociologia. **Ética protestante e o espírito do capitalismo** é uma das suas mais conhecidas e importantes obras. A edição brasileira mais recente do livro foi publicada em 2004, pela Companhia das Letras, Rio de Janeiro. Com o título **Max Weber: a ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Cem anos depois**, a **IHU On-Line** dedicou-lhe a sua 101ª edição, de 17-05-2004. De Max Weber, o IHU publicou o número 3 dos **Cadernos IHU em formação**, 2005, chamado **Max Weber – O espírito do capitalismo**. Em 10-11-2005, o professor Antônio Flávio Pierucci ministrou a conferência de encerramento do I Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia, promovido pelo IHU, intitulada **Relações e implicações da ética protestante para o capitalismo**. (Nota da **IHU On-Line**)

definitiva do humano, mas como superação/ conservação (*Überwindung*), capaz de acertar as contas com a crise do humano. Desenvolverei mais adiante este conceito.

IHU On-Line – Quais são os aspectos positivos e negativos do conceito de pós-humano?

Mario Signore – Sobre os aspectos negativos já falamos na resposta anterior. Acrescentaremos que a suposição da saída do literário para a realização da superação total do homem na máquina configura cenários aterrorizantes de solidão do humano, que honestamente parece muito difícil imaginar. Neste cenário, a ética, como assunção responsável de comportamentos ligados sempre a um certo nível de imputabilidade (quem faz, o que e por que), perderia qualquer significado. A aproximação positiva ao pós-humano é colhida no projeto de superar a pretensão humanística do humano como “universo isolado”, não somente como centro epistemológico e ético, mas como sujeito auto-referido e impermeável à contaminação externa. Trata-se, na nossa opinião, de um aspecto positivo, no qual, na verdade, trabalha-se muito neste período, que colhe no pós-humanismo a tendência à superação de algumas concepções do humanismo inadequadamente fundadas e incapazes, entre outras coisas, de interpretar a aceleração dos processos de contaminação (por outro lado irrefreáveis) provocada pelo desenvolvimento tecnológico.

IHU On-Line – Como a tecnologia ajuda na construção da identidade do sujeito contemporâneo? E como ela é aceita pelos pós-humanistas?

Mario Signore – Como dizíamos, respondendo às perguntas anteriores, se a identidade humana pretende exaurir-se na concepção substancialmente estática do humanismo clássico (*homo sum, nihil umani a me alienum puto!*), não há tecnologia que possa de qualquer maneira interferir na sua construção. A tecnologia torna-se um “destino” que não deixa de parecer anti-humano: do desenvolvimento irrefreável da tecnologia, provirão cenários catastróficos para o homem e o seu habitat. Nesta direção, os pós-humanistas (não

anti-humanistas) não se lançam em direção à passiva e não-crítica aceitação da tecnologia avançada, mas ousam supor modificações importantes na relação do homem com a realidade externa e imaginar pontes híbridas entre o primeiro (o homem) e a segunda (a técnica, a realidade externa), substituindo as concepções universalistas e/ ou isolacionistas lógicas conjuntas e pluralistas.

IHU On-Line – A tecnologia criou pós-humanos? Vivemos um novo conceito de humanidade?

Mario Signore – Certamente a tecnologia, tanto entendida como “prótese” para o homem, consciente de estar num estado de inferioridade com relação aos outros seres vivos providos de um patrimônio de instintos capaz de determinar sem erros a relação com os outros seres vivos e com a natureza em geral, como entendida na sua pretensão substitutiva do humano, impôs repensar toda nova para o homem de imaginar-se numa posição “post”, ou seja, de auto-superação. Isso certamente contribuiu para a constituição de um novo conceito de humanidade no qual o homem se coloca como um ser transicional heteroreferido, para o qual toda consideração de pureza, perfeição, completude, não é mais pertinente em modo absoluto. O homem do pós-humanismo, assim como nós o construímos rapidamente neste confronto, é plural, não pode comedir, nem epistemologicamente (como cientista, como pesquisador), nem eticamente (sujeito de escolha e responsabilidade) somente com a amplitude da sua razão, e não pode nem mesmo compreender a si mesmo, se não entra em diálogo e não se deixa, por assim dizer, hibridar na realidade externa. Estamos empenhados em pensar nesta nova humanidade, diante dos enormes desafios das relações, com o outro homem (o estrangeiro!), com a natureza, com a técnica (que o próprio homem criou), com Deus.

IHU On-Line – Onde está a ética neste novo conceito?

Mario Signore – A ética, ante este novo imperativo do diálogo, da relação, até mesmo do hibridismo, não se obscura, mas se transforma. Está

empenhada em enfrentar novos desafios. Não mais somente aquele da consciência individual, da pureza da auto-referência, da tranquilidade da consciência, da plena realização da própria convicção. A ética se faz ética da responsabilidade, capaz de olhar “além” da consciência individual, para colher os efeitos da ação, mesmo boa, naquele outro de si (outro homem, natureza, Deus), que, a essas alturas, numa lógica pós-humana lhe pertence como êxito do diferente percurso híbrido com a realidade, que a abre incessantemente para o aparecimento interrogador da alteridade. Deste ponto de vista, o pós-humano só pode pretender um novo gesto ético, que se configure na irrenunciável relação com o outro (homem, natureza, Deus).

IHU On-Line – É possível traçar, num futuro próximo, quais serão os nossos maiores desafios como seres humanos?

Mario Signore – É sempre muito difícil tentar previsões que digam respeito ao nosso futuro

como seres humanos. Certamente, é sustentável a convicção de que, tendo alcançado este ponto, os desafios que nos envolvem sejam tomados todos em perspectiva conjunta e não mais como desafios “só para o homem”. Bastaria levar em consideração os desafios lançados pelo fenômeno histórico-econômico da “globalização” para entender o quanto não se pode negligenciar a ótica do *complexus*, que estimula a desconfiar das simplificações. Tudo isso significa aceitar o grande desafio que, segundo a nossa perspectiva, diz respeito à uma “nova centralização” da pessoa. Remete o homem ao centro, como ponto de partida dos condutores de responsabilidade que são orientados em direção à realidade, aos desafios da defesa do Planeta (desafio ecológico), da paz, da democracia, dos direitos universais do homem (desafio político) do “estrangeiro” e da “face” do outro (desafio ético), que significam hoje invocar o homem “responsável”, para que ele se aproprie novamente do seu futuro e responda a si mesmo e aos outros.

Uma escolha suicida

Entrevista com Marcelo Buiatti

Marcelo Buiatti é o professor de Genética e vice-diretor no Departamento de Biologia Animal e Genética Leo Pardi da Universidade de Firenze, Itália. É presidente do Centro Interdepartamental Biotecnologia Agrária Química e Industrial (CIBIACI) e presidente nacional da Associação Ambiente e Trabalho, além de membro da Comissão Ministerial Ambiente Biodiversidade e Bioética. Buiatti costuma vir ao Brasil porque faz parte de um projeto de cooperação Brasil-Itália que tem sede em Brasília, mas estende-se por quatro zonas do país e refere-se à conservação da diversidade das agriculturas.

“Se a nossa escolha suicida for mantida, infelizmente muitas espécies de microorganismos, de animais e de vegetais diminuirão muito”, é o que diz o professor de genética Marcello Buiatti, na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 200, de 16 de outubro de 2006. Buiatti disse também que os cálculos elaborados no Millennium Ecosystem Assessment, uma fonte da ONU, mostram que a velocidade de extinção das espécies animais e vegetais é de mil vezes superior à dos períodos precedentes, incluindo os de máxima extinção. “Tudo isso acontece exatamente pela tendência humana a submeter a um único modelo produtivo o nosso Planeta, mudado pelas revoluções industriais”, completa o pesquisador.

IHU On-Line – O conceito de pós-humano pressupõe evolução biológica e/ou cultural?

Marcello Buiatti – A estratégia de adaptação humana, diferentemente do que ocorreu com outros primatas, não se baseou na variabilidade ge-

nética, mas na variabilidade cultural. A prova disso é que a nossa variabilidade genética atual, medida com refinados métodos moleculares, é muito menor do que a do gorila ou a do chimpanzé, mesmo que estes dois animais sejam muito mais numerosos do que nós. Isso deriva, no entanto, do baixo número de indivíduos que compunham a nossa espécie antes que, 50.000 anos atrás, os homens africanos se movessem daquele continente e rapidamente se expandissem por toda a Terra. Como éramos poucos, tínhamos pouca variabilidade, que se conservou como tal mesmo que tenhamos ocupado ambientes diversos. Isso porque, enquanto os animais, e assim também os outros primatas, se adaptaram aos diversos ambientes, modificando, com a seleção natural, a sua estrutura genética, a estrutura humana permaneceu quase igual, e nós nos adaptamos com a nossa variabilidade cultural que nos permitiu modificar, em muitos modos, os ambientes nos quais nos encontrávamos. São indícios disso as 6000 linguagens que ainda existem na Terra, mesmo que se estejam extinguindo com grande rapidez. Portanto, a nossa estratégia de adaptação utiliza a enorme capacidade de invenção do nosso cérebro,¹⁶ muito superior àquela do nosso DNA. Hoje sabemos que temos somente 23.000 genes, enquanto possuímos cem bilhões de neurônios que podem formar infinitas conexões. Portanto, a capacidade de informação do cérebro é infinitamente superior à do genoma. É óbvio, pelo que foi dito, que as diversas culturas são a nossa única riqueza, sem a qual a nossa espécie, muito fraca e pouco variável geneticamente, seria rapidamente

¹⁶ Sobre o assunto, conferir edição 194 da **IHU On-Line**, disponível para download em www.unisinos.br/ihu. (Nota da **IHU On-Line**)

extinta. Infelizmente, está em ato um processo muito perigoso de eliminação da nossa variabilidade cultural, com a extinção de linguagens, alimentos, religiões, ritos, literaturas, músicas. Estamos perdendo, contemporaneamente, também a variabilidade genética das plantas cultivadas e dos animais criados, extremamente importante para termos agriculturas independentes dos adubos, pesticidas e outros aditivos químicos. O que está acontecendo é que os camponeses são expulsos das suas terras pela agressão das agriculturas industrializadas e vão para as grandes cidades para morrerem de fome, perdendo, assim, o sentido das suas comunidades, as línguas, as culturas, e abandonando sementes e animais que são completamente perdidos. Tudo isso porque acreditamos na equivalência dos viventes às máquinas, computadores dotados de um só programa. Se isso fosse verdade, então o nosso objetivo seria o de nos tornarmos todos iguais e “ótimos”. Na vida, as coisas não são assim: não vence quem é homogêneo e “ótimo”, mas vencem aqueles que são flexíveis, mudando facilmente quando é necessário, e assim se adaptam aos diversos ambientes, aos diversos contextos, às diversas condições de vida. Se a tendência não mudar, o pós-humano não será diferente do ponto de vista genético, no sentido que a nossa bagagem hereditária não mudará em nenhum modo. Será, porém, diferente do ponto de vista cultural, porque terá perdido a capacidade de invenção, abandonando a estratégia de adaptação que nos permitiu viver em ambientes muito diversos. O pós-humano será idêntico, ou quase, a nós do ponto de vista físico, mas estúpido (incapaz de invenções para a mudança) tanto individualmente quanto coletivamente. Ou melhor, mais do que estúpido, muito provavelmente será morto, porque, se não mudamos, morreremos e nos tornamos como umas máquinas. Depende de nós mudarmos essa tendência e voltarmos à nossa fonte de vida, a diversidade, que em nós somente pode ser cultural, assim como escrevi no meu livro *A benévola desordem da vida*.

IHU On-Line – Qual será o espaço que outras espécies animais terão no mundo pós-humano? O homem continuará sendo o centro das questões?

Marcello Buiatti – Se a nossa escolha suicida da qual eu falava antes for mantida, infelizmente muitas espécies de microorganismos, de animais e de vegetais diminuirão muito. Já hoje os cálculos elaborados no Millennium Ecosystem Assessment, uma fonte da ONU extremamente confiável e atualizada, nos dizem que a velocidade de extinção das espécies animais e vegetais (e não há dados sobre os microorganismos) é de mil vezes superior a dos períodos precedentes, incluindo os de máxima extinção. Tudo isso acontece exatamente pela tendência humana a submeter a um único modelo produtivo o nosso Planeta, mudado pelas revoluções industriais. Este é um modelo de alto consumo dos recursos não-renováveis, portanto determina profundas mudanças no clima e na própria estrutura da biosfera e dos ecossistemas que a constroem. E não é somente isso, mas a imposição de um único modelo de agricultura comporta inevitavelmente o aumento contínuo do desmatamento, e com isso a perda da flora e da fauna que vive nas florestas, contemporaneamente à perda de variabilidades de plantas e de animais domésticos. Em outras palavras, a autodestruição dos seres humanos é previsível exatamente porque o modelo de desenvolvimento prevalecente destrói em geral as condições de vida atuais. Naturalmente, não todas as plantas e animais serão eliminados, e principalmente os microorganismos serão capazes de sobreviver. Em última análise, os primeiros a sofrerem pelo estado do Planeta seremos nós, espécie patroa, mas extremamente frágil se fica incapacitada de mudar de modelo.

IHU On-Line – Como é possível entender os aspectos positivos e negativos do conceito de pós-humano?

Marcello Buiatti – A nossa espécie tem diante de si escolhas que devem ser feitas com grande rapidez, e serão estas escolhas que determinarão à positividade ou não do pós-humano. Se nos dermos conta rapidamente dos erros que estamos cometendo e compreendermos que as atividades humanas e a nossa própria vida dependem das vidas dos outros seres viventes que povoam o Planeta e que todos dependemos do estado deste e do seu clima, da presença de recursos renováveis e não-renováveis suficientes, poderemos também

ter um desenvolvimento positivo para a vida em geral e também para a vida humana. Para que isso aconteça, são as próprias sociedades humanas que devem mudar. É necessário que seja instaurado um processo que leve à solidariedade mundial, à eliminação das diferenças nos níveis de vida e de bem-estar das populações, ao respeito e à valorização das diversidades humanas. Uma sociedade futura positiva não poderá surgir se os homens não souberem impor a si mesmos leis de mercado que não privilegiem o mais forte, que detenham o uso indiscriminado dos recursos, principalmente aqueles da diversidade dos seres vivos e das culturas humanas. Isso não será possível se não nos dermos conta do perigo ao qual estamos indo ao encontro, e se não compreendermos que o crescimento da circulação monetária (o GNP) não é de verdade o único índice de bem-estar que devemos levar em consideração, voltando a atribuir o valor de uso aos produtos e a tudo aquilo que nos circunda. Isto é, não é correndo mais para aumentar vertiginosamente a transferência de moeda e o consumo dos quatro elementos (ar, água, fogo, ou seja, energia, solo) e da vida que teremos resultados positivos.

IHU On-Line – Como fica a ética dentro de um mundo pós-humano? Ainda é possível pensar em ética nesse contexto?

Marcello Buiatti – Eu, pessoalmente, acredito que haja uma ética da mudança positiva, que é aquela que eu descrevi anteriormente. Essa é uma ética laica, mas que, acredito, seja perfeitamente aceitável também por quem é religioso. Se ética quer dizer “não faça aos outros o que não queres que os outros façam a ti”, e se estendermos o sentido de “outros” a todos os seres vivos, é bem evidente que somente com esta ética nós e os outros poderemos sobreviver. Desobedecer este princípio significa de fato desobedecer também ao mandamento de não matar, porque é a morte que produzimos com a nossa corrida em direção ao precipício. Somente restabelecendo os necessários laços positivos entre os seres humanos e entre estes e os outros seres vivos conseguiremos inverter a rota, e essa é uma operação de altíssimo

valor ético que começa com o fim das guerras, das discriminações, das matanças em massa de nós, humanos, e dos outros, plantas, animais e micro-organismos.

IHU On-Line – Há como traçar um futuro próximo? Quais serão nossos maiores desafios, como seres humanos? Quais serão os desafios de outras espécies de animais?

Marcello Buiatti – A nossa espécie, na sua versão atual, na minha opinião, começou a existir quando nasceu no ser humano a capacidade de representar a natureza externa como forma de arte. O processo foi o seguinte: simplesmente observando tudo o que nos circundava, passamos à sua elaboração no nosso cérebro, e após a projeção na matéria externa do fruto desta elaboração. Isso aconteceu já há 27.000 anos, com esculturas que já representavam homens, mulheres e roupas com as quais se cobriam. Esta foi a primeira forma de projeto. E o que é um projeto, de fato, senão o recolhimento de dados, a sua elaboração e a sua transformação no projeto, que depois é projetado na matéria externa? Nenhum animal é capaz de fazer isso mesmo que use de modo monótono, de geração a geração, matéria externa para realizar algumas ações. Inicialmente, a projeção servia para encontrar instrumentos aos quais fossem adaptadas casas para proteger-se do ambiente, roupas para cobrir-se, e finalmente agriculturas, quando abandonamos a caça e a pesca. As agriculturas também eram construídas para adaptar-se aos ambientes diversos, que sempre eram respeitados. Mais tarde, começou-se a produzir máquinas cada vez mais sofisticadas, que tinham cada vez menos a ver com a adaptação, e sempre mais a ver com o objetivo de construir um mundo todo máquina e todo adaptado a nós. Aconteceram as revoluções industriais e lentamente se construiu a idéia de que todo o mundo era uma grande máquina para conhecer, e, portanto, para mudar, tornando-o otimizado, como sempre se faz com as máquinas. Na segunda metade do século XX, firmou-se a convicção de que também os seres humanos eram máquinas, e, mais precisamente, computadores, todos dotados de um só programa.

Sujeitos objetos

Deste modo, transformavam-se os sujeitos viventes em objetos, para poder modificar segundo a nossa vontade, sem nenhum perigo. De fato, as máquinas têm todas um só programa, dado pelo homem, e farão obrigatoriamente tudo o que o homem lhes disser que devem fazer. A partir daí, o passo seguinte é o de considerar todo o mundo como uma imensa máquina otimizada, regulando suas peças uma a uma. Esse é o modelo industrial que é bem representado no filme *Metrópolis*, de Fritz Lang. Hoje, além de manter essa “utopia mecânica”, estamos aderindo ao valor crescente da moeda como tal, pelo qual um objeto, ou uma parte da natureza, não serve porque é útil para a nossa vida, mas porque gera dinheiro. E de fato, somente uma pequena parte da transferência de moeda que ocorre com os meios informáticos mais sofisticados é coberta pela matéria; o resto é moeda como tal. E, no mais, o PIB tornou-se índice de riqueza real, quando é, ao contrário, somente índice de movimentos financeiros. O PIB, de fato, cresce quando há desastres, porque se investe nos reparos, cresce se o sistema sanitário público não funciona, porque se investe no privado etc., isto é, chegamos à última fase da alienação da matéria vivente que existe, quando existe somente porque tem um nome e movimenta moeda. É esse nosso afastamento da realidade da nossa vida que nos torna incapazes de nos assustarmos diante de catástrofes naturais, incapazes de

nos preocuparmos quando o clima muda e a variabilidade se perde, porque todas essas são notícias que removemos. Não somente a nossa capacidade de adaptação é bloqueada, mas nem mesmo queremos nos dar conta dos perigos nos quais estamos nos precipitando, na tentativa de tornar “otimizada” a máquina do Mundo. Naturalmente, todo esse processo não é espontâneo, mas dirigido por grandes forças econômicas e militares que não se dão conta de quão efêmera seria sua vitória total, que levaria somente à sua destruição. O desafio que se põe é o de voltar a viver, a viver verdadeiramente sentindo a necessidade de estar bem, de mudar para sobreviver, de mobilizar os nossos grandes recursos para a vida, e não para uma utopia suicida. Este desafio deve ser afrontado agora, porque somos a única espécie que sozinha é capaz de mudar todo o Planeta, e por isso temos uma força imensa capaz ainda de inverter o processo, mas somente se houver intenção de fazer isso. Portanto, o mundo deve estar novamente em condições de confrontar-se com as verdades da vida, de escutar também o que a ciência diz nos primeiros anos do terceiro milênio, de não fazer a política do avestruz quando chegam as notícias de catástrofes iminentes, tachando de loucos aqueles que defendem a vida. Temos que, ao invés, voltar a gozar a vida e a defender-nos de tudo o que a está suprimindo, incluídos os seres humanos aparentemente donos do mundo, que serão os primeiros a sucumbir.

É um absurdo o homem querer criar algo que o ultrapassasse

Entrevista com Remi Brague

Remi Brague é filósofo e historiador francês, professor na Universidade Paris I, Sorbonne, na França. É autor de **Europe, la voie romaine** (Paris: Critérion, 1992), **A sabedoria do mundo** (Lisboa: Edições Piaget, 2002) e **La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance** (Paris: Gallimard, 2005). Dele, a **IHU On-Line** publicou a entrevista "A crise do Cristianismo e da Modernidade", na edição 175, de 10 de abril de 2006.

"Não há nada a colocar no lugar do cristianismo. Ele está longe de ter esgotado suas possibilidades", afirma Brague, em outra entrevista, que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 200, de 16 de outubro de 2006.

IHU On-Line – O que é a pós-modernidade? Podemos dizer que o homem do século XXI é pós-humano? Por quê?

Remi Brague – "Pós-moderno" e as palavras que dela derivaram datam de alguns decênios atrás. Cada um as atrai para si e dá-lhes o sentido que deseja. Uma observação somente: o fato de se definir por sua situação depois de alguma coisa é uma atitude tipicamente moderna. Ser "moderno" quer dizer no fundo crer que se está situado depois de um tempo irrevogavelmente ultrapassado, aquele que chamamos Idade Média. Falar do que é pós-moderno, isto é, depois dos tempos modernos, é, de uma certa maneira, mostrar que somos fiéis a esse gesto fundamental da modernidade, e então que ainda não saímos dela. A forma mais conseqüente de ser pós-moderno seria talvez renunciar a crer que o que vem depois é melhor do que o que tínhamos antes.

A idéia da pós-humanidade quanto a seu conteúdo não tem muito a ver com a idéia de

pós-modernidade. Começou-se a utilizar esse termo faz alguns anos somente, em particular a partir do livro de Fukuyama, *Our posthuman future* (2002). Mas Julian Huxley, o irmão do autor de *Brave new world*, que foi o primeiro diretor da Unesco, falava desde 1957 de "transumanismo". O termo pós-humanidade é uma aplicação a mais dessa mania que quer a todo custo se colocar depois... Eu não sei muito se a expressão tem um sentido um pouco coerente. Situa-se ali em baixo das tentativas, sonhos e pesadelos, para refazer o homem a partir do controle presente ou futuro do genoma humano.

IHU On-Line – Como é possível compreender os aspectos positivos e negativos do conceito de pós-humano?

Remi Brague – "Passar além do humano" (transumanar) era já a forma como Dante, no início do Paraíso, caracterizava o dom mais alto da graça divina. O autor diz também que nós não somos mais do que as larvas de onde sairão angélicas borboletas. O que tem de muito positivo é a ambição. Nós não estamos mais no mundo grego: o pecado não é a *hybris*, a desmedida. Trata-se antes da falta de ambição, o fato de se contentar com pouco, de querer se satisfazer com outra coisa e não com a santidade. Releiamos a esse respeito os padres da Igreja: eles nos lembrarão a nobreza da natureza humana, certamente recaída sobre o primeiro Adão, mas liberada pelo segundo Adão, o Cristo.

O negativo é não ver nada mais depois do humano do que seres que teriam muito mais daquilo que o homem decaído tem: mais orgulho, um cérebro maior, um poder maior sobre a natureza, uma vida mais longa.

IHU On-Line – Podemos aproximar o conceito de pós-humano ao além-do-homem nietzschiano, responsável pela construção de sua vida como obra de arte, sem amarras religiosas e metafísicas?

Remi Brague – A era moderna, a partir do início de século XVII, abriu-se sobre o sonho de uma dominação da natureza pelo homem, de um “reino do homem” (Francis Bacon) tornado “mestre e possuidor da natureza” (Descartes). Nietzsche, no final do século XIX, teve o mérito de reconhecer que “o homem é algo que deve ser ultrapassado” (*Zarathustra*). Para o humanismo moderno é uma constatação de fracasso. Entretanto, é interessante que o fracasso seja medido quanto ao próprio projeto moderno, com relação ao qual o homem se sente insuficiente. Conserva-se o modelo da dominação para pensar a relação do homem com a natureza, mas o homem, tal como ele é, não seria ainda capaz de assumir essa dominação.

Fazer de sua vida uma obra de arte? Isso soa bem. Só que depende da concepção de arte que se tenha. Plotino¹⁷ falava de “esculpir sua própria estátua”. Isso quer dizer: eu sou o único que posso trabalhar para me transformar, mas essa estátua não deve representar-me, ela deve representar os deuses. A arte moderna rompeu bastante cedo com sua origem religiosa: celebrar o divino, torná-lo visível. Desde o início do século XIX, ela abandonou a idéia de belo em proveito do “interessante”. Atualmente, ela me parece quase totalmente obsesionada pela sede de originalidade. Queremos verdadeiramente que nossa vida seja parecida com certas obras contemporâneas?

IHU On-Line – O senhor recusa a idéia de que o homem pode criar uma transcendência, pois uma transcendência criada, ou horizontal, não é uma transcendência. O que o senhor quer dizer, exatamente, com isso? O

pós-humano é aquele sujeito que cria suas próprias transcendências e deixa Deus de lado?

Remi Brague – Na verdade, eu não rechaço nada. Não se pode rechaçar o que é real ou, ao menos, possível. Eu só queria fazer notar o absurdo da idéia segundo a qual o homem poderia criar alguma coisa que o ultrapassasse. Isso seria como sair por si mesmo das areias movediças, puxando os seus próprios cabelos como o barão Münchhausen pretendia fazer. Da transcendência não podemos constatar mais do que a existência. Um sujeito que pudesse criar suas próprias transcendências seria também capaz de destruí-las e de substituí-las por outras. Seria ele que transcenderia todas as suas pretendidas “transcendências”.

IHU On-Line – Em entrevista concedida à nossa revista, em abril deste ano, o senhor afirma que tanto o cristianismo quanto a modernidade estão em crise. O que está sendo erigido em seus lugares?

Remi Brague – É fato que as grandes Igrejas cristãs perdem a sua influência. Isso favorece o surgimento de uma religiosidade irracional. Por sua parte, a modernidade não se leva a si mesma suficientemente a sério. Somente os inocentes continuam acreditando num “progresso” automático para o bem, que seria paralelo aos avanços da ciência e da técnica, que são reais. As pessoas que pensam não acreditam mais nisso. Não defendemos mais o projeto pelas razões positivas, mas pelo medo das conseqüências do seu fracasso. É por isso que nós falamos com o maior cuidado do espectro do “obscurantismo” para poder continuar acreditando nas “luzes”.

Não há nada a colocar no lugar do cristianismo. Ele está longe de ter esgotado suas possibilidades. Eu acredito mesmo que elas são infinitas, no sentido próprio desse adjetivo.

¹⁷ Plotino (205-270): filósofo egípcio, discípulo de Amônio Sacas e mestre de Porfírio, que nos legou seus ensinamentos em seis livros de nove capítulos cada, chamados de *As Enéadas*. Acompanhou uma expedição à Pérsia, onde tomou contato com a filosofia persa e indiana. Regressou à Alexandria e, aos 40 anos, estabeleceu-se em Roma. Desenvolveu as doutrinas aprendidas de Amônio numa escola de filosofia com seletos alunos. Pretendia fundar uma cidade chamada Platonópolis, baseada nos ensinamentos da República de Platão. Plotino dividia o universo em três hipóstases: o Uno, o *Nous* (ou mente) e a alma. (Nota da *IHU On-Line*)

IHU On-Line – “O papel do cristianismo e dos cristãos nos próximos anos é simplesmente fazer de modo que haja próximos anos”, disse o senhor nessa mesma entrevista. Como a sociedade pós-humana pode agir para que esses próximos anos existam?

Remi Brague – Entenda-se bem, se o cristianismo e os cristãos desaparecessem, isso não impediria o tempo de passar. Eu queria simplesmente dizer que, estando o destino da humanidade mais e mais nas suas mãos, o problema de saber por que continuar a aventura humana vai ser colocado mais nitidamente. Com base em que legitimar a existência do homem? Isso quer dizer bem concretamente: por que continuar a ter filhos, quer dizer, a chamar a existência, sem evidentemente poder perguntar-lhes a sua opinião, se não podemos garantir a esses seres que serão felizes? Que se continue a gerar filhos como sempre se fez ou que sejam fabricados graças a alguma máquina aperfeiçoada, o problema é o mesmo.

Para que o ser tenha o direito de reproduzir-se, é necessário que seja de uma bondade intrínseca, tão imensa, que ele valha infinitamente mais do que o nada. A Bíblia, e depois dela o cristianismo, confessam que o mundo é, apesar de todas as aparências, bom, porque é a criação de um Deus generoso. O cristianismo tem como primeiro papel afirmar que a vida presente é boa porque ela desemboca na vida eterna.

IHU On-Line – Como fica a ética num mundo pós-humano? É possível ainda pensar numa ética nesse contexto?

Remi Brague – A ética define o campo intermediário entre a razão teórica (digamos para simplificar: a faculdade que é capaz da matemática) e tudo o que diz respeito à nossa animalidade. É por esse campo intermediário que a razão pode influenciar nossa ação e não deixá-la à mercê dos ins-

tintos, dos desejos, das paixões. Se ele desaparecer, obteríamos o que C. S. Lewis chamava a “abolição do homem”: ficariam, de um lado, os anjos ou os computadores, e, do outro lado, os animais. Se um tal mundo fosse possível, a ética não poderia simplesmente existir, já que, no mundo subumano, existem pedras, plantas e animais. Um mundo pós-humano seria um mundo pós-ético.

IHU On-Line – A pós-modernidade seria uma exacerbação existencialista, falando do pressuposto da existência antes da essência?

Remi Brague – Melhor seria esquecer de uma vez esse *slogan* de Sartre, “a existência precede a essência”, que não é apenas mais do que um contra-senso sobre Heidegger. Parece-me em todo o caso que a genealogia da pós-modernidade é mais complexa.

IHU On-Line – De que maneira a liberdade e o determinismo podem ser relidos a partir do pós-humano?

Remi Brague – Eles se conjugam de uma maneira perversa. O pós-humano poderia significar que o homem hoje é totalmente “livre”, mas que ele é livre de “determinar” como ele quiser as gerações futuras. Elas viveriam, então, numa total ausência de liberdade e não seriam mais do que a realização de um plano ou de um projeto exterior a elas. O mais horrível é que a liberdade dos planejadores não seria, segundo a concepção tradicional de liberdade, o poder de escolher o bem. Essa liberdade alcança a sua pureza máxima na ética. Mas a “liberdade” dos planejadores seria pura vontade de poder, pura embriaguez de criar sem medidas. Desejaríamos nós ser o produto desse tipo de coisas? Isso seria realizar o pesadelo dos gnósticos dos primeiros séculos da era cristã: serem as criaturas prisioneiras de um operário cruel.

O destino do ser na era do individualismo

Entrevista com Ernildo Stein

Ernildo Stein é graduado em Filosofia e bacharel em Direito, pela Universidade Federal do Rio Grande dos Sul (UFRGS). Também é doutor em Filosofia pela UFRGS, com a tese *Compreensão e finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. cursou pós-doutorado nas universidades de Erlangen, Heidelberg, Freiburg, Frankfurt, Münster e Wüppertal, todas na Alemanha. Atualmente leciona no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Stein publicou dezenas de livros, entre eles **Seminário sobre a verdade: lições introdutórias para a leitura do parágrafo 44 de Ser e tempo** (Petrópolis: Vozes, 1993), **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica** (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997), **Diferença e metafísica** (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000), **Compreensão e finitude** (Ijuí: Unijuí, 2001), **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger** (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002) e **Seis estudos sobre Ser e Tempo** (3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005). Na edição 185 da **IHU On-Line**, de 19 de junho de 2006, O século de Heidegger, Stein concedeu a entrevista “A superação da metafísica e o fim das verdades eternas”. Na edição 59 da **IHU On-Line**, de 12 de maio de 2003, concedeu a entrevista “Pe. Vaz: uma resposta aos problemas de nosso tempo”. Stein foi um dos palestrantes do Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, com o minicurso “O destino do ser na era do individualismo”, que aconteceu na Unisinos nos dias 22 e 23 de maio de 2007.

“A pós-modernidade revela, no plano individual, o confronto com os limites, a glorificação do risco pelo risco, a vida submetida a técnicas, o do-

mínio da perversão nas relações humanas, a fadiga de ser si mesmo no fenômeno da depressão, a perda de valores, o fim do sentido biográfico do trabalho. Pode-se descobrir em tudo isso o individualismo? Tem ele só um sentido negativo?”. Esse é o questionamento que Ernildo Stein fez na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007. Ele prossegue no seu questionamento: “Numa sociedade de pobres (famintos, subnutridos, analfabetos, doentes etc.), a autonomia kantiana não tem nada a dizer. O que pode ser autodeterminação para quem segura a frágil vida a lha escapar das magras mãos? Penso sempre que temos que libertar nosso conceito de ser humano de uma filosofia da história que aprisiona nossos esforços para pensar o homem desde uma antropologia aberta e generosa. Mas a ética e a filosofia da história de Kant nos proibem escrever uma antropologia (este expediente numênico é a maior armadilha!)”. Mais adiante, destaca que “o axioma fundamental da ciência se mostra sem fundamento enquanto os seres humanos morrem de fome. Mais importante que uma biblioteca de moral, talvez seja uma cozinha com a dieta alimentar básica para o desenvolvimento do neo-córtex de todo o ser humano”.

IHU On-Line – A pós-modernidade é mesmo a era do individualismo? Por quê?

Ernildo Stein – Dentro dos meus limites, devo primeiro pensar o que é pós-modernidade. Talvez se possa afirmar que a pós-modernidade se define por contraste com a modernidade. Se a modernidade lutou para encontrar uma normatividade, a pós-modernidade é a era da desregulamentação. Se a modernidade procurava projeto e sentido

para o futuro, a pós-modernidade se entrega ao acaso e ao presente. Se a modernidade lutava por uma homogeneidade, a pós-modernidade acontece no fluxo da dispersão e da heterogeneidade. Se a modernidade se caracteriza pela consolidação do político, do espaço público, a pós-modernidade é a era da despolíticação dos nichos domésticos. Se a modernidade sonhou com uma unidade no âmbito da cultura, da política, do saber, a pós-modernidade é a época da desintegração, da multiculturalidade, do recolhimento ao privado, é o tempo dos saberes. Se a modernidade se apoiava na ideologia como convocação para engajamento, na pós-modernidade desaparece a ideologia. Se na modernidade o tecido social era sustentado pelas instituições, na pós-modernidade as instituições se tornam fluídas e o tecido social se esgarça. Se a modernidade confia nas grandes instituições, a pós-modernidade é móvel, nômade. Disso tudo se pode concluir que a pós-modernidade procura a diferença, a miniaturização das idéias, o descompromisso social, o tribalismo conivente, o presenteísmo imediatista, o hedonismo do *carpe diem*, o normatismo das emoções, o império da imagem e, como consequência, a onipresença do corpo, para cultivo, para uso, para propaganda através da hipererotização de toda presença humana, a produção de uma proximidade que não comunica. Ao dizer tudo isto, faltam-me elementos de medida, padrões de juízo e nisso tudo talvez se engendre o novo, o positivo, a ainda não claramente definida felicidade humana.

Mas, por ora, a pós-modernidade revela, no plano individual, o confronto com os limites, a glorificação do risco pelo risco, a vida submetida a técnicas, o domínio da perversão nas relações humanas, a fadiga de ser si mesmo no fenômeno da depressão, a perda de valores, o fim do sentido biográfico do trabalho. Pode-se descobrir em tudo isso o individualismo? Tem ele só um sentido ne-

gativo? As sociedades e os indivíduos na era da globalização estão em busca de “sobrevivência psíquica em tempos de crise” (Ch. Lasch¹⁸). Como fugir do narcisismo na afirmação de sua identidade pela busca da identidade? Certamente todos temos que ser muito mais fortes para suportar o esgarçamento dos laços sociais e a banalização do amor e dos afetos. Certamente o ser humano saberá frear o individualismo e o egoísmo no ponto de virada para esse complexo mundo novo!

IHU On-Line – E qual é o destino do ser nessa era de individualismo?

Ernilo Stein – A segunda pergunta beira o enigma, mas, como aponta o jeito de um filósofo falar (Heidegger), merece algumas considerações. “O destino do ser” é uma expressão que deve ser desconstruída, primeiramente. O filósofo disse uma vez: “Tão finitos somos nós que precisamos do conceito de ser para pensar”. Não sei quantos sentidos pode ter uma frase assim. Em todo o caso, dela se conclui que pensar e ser acontecem juntos. Se o pensar se limita à ciência e aos objetos da técnica, ele limita. Calcula, manipula, objetiva ou como diz o mesmo pensador: “a ciência não pensa”. Ser, portanto, não é um objeto; ser é uma dimensão, um mundo, um horizonte, um acontecer em que se move o ser humano, já sempre operado quando nos compreendemos, nos encontramos conosco e com os outros. Se no pensar passamos tudo isso por alto, então nosso pensar encobre algo fundamental: nossa contingência, nossa necessidade de totalidade, nossa existência, não com um sentido fixo, mas nós como “formadores de mundo”.

O individualismo poderia nos fazer esquecer este “sentido” do ser? Ser não é um ente ou objeto que pode ser um fim ou uma entidade que nos fizesse alvo de alguma mensagem. Nós podemos cair numa falsa autonomia ilusória, num individualismo, numa negação da diferença que sem-

¹⁸ Christopher Lasch (1932-1994): historiador, moralista e crítico social americano. É autor de, entre outros, **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperança em declínio** (Rio de Janeiro: Imago, 1983), **O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis** (4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987), **Refúgio num mundo sem coração: a família – Santuário ou instituição sitiada?** (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991), **Christopher. A rebelião das elites e a traição da democracia** (Rio de Janeiro: Ediouro, 1995) e **A mulher e a vida cotidiana: amor, casamento e feminismo** (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999). (Nota da **IHU On-Line**)

pre fazemos, da diferença ontológica entre ser e ente, enquanto somos. A ciência descobre objetos, os manipula e os multiplica, enquanto se multiplica em mais ciências, ficando paralisada diante do ser, que é “intransponível e incontornável”. Isso deve ser levado em consideração quando nos relacionamos com objetos, eventos, processos e pessoas. Enfim, o nosso mundo não pode ser confinado no deserto da subjetividade e da objetificação. Mundo é encontro. Caso contrário Fernando Pessoa tem razão:

Grandes são os desertos, e tudo é deserto.

Não são algumas toneladas de pedra ou tijolos ao alto

Que disfarçam o solo, o tal solo que é tudo.

Grandes são os desertos e as almas desertas e grandes

Desertas porque não passa por elas senão elas mesmas,

Grandes porque de ali se vê tudo e tudo morreu.

Grandes são os desertos, minha alma.

Grandes são os desertos.

IHU On-Line – Como fica a questão da autonomia frente a essa constatação? As pessoas têm noção do que significa autonomia ou confundem-na com egoísmo?

Ernildo Stein – Não é fácil saber o que é autonomia. Ela não é uma entidade abstrata. Necessita sempre todo um universo ético que nos vincula com regras morais de uma comunidade. Posso seguir regras feitas para mim que nos põe a questão da linguagem privada. Mas num mundo solitário, sem comunicação solidária, afetiva, sem interlo-

cação, não faz sentido falar em moral. Saber o que é autonomia não é uma questão de razão e liberdade apenas. Autonomia é uma aprendizagem e liberdade é a principal ferramenta na prática. Gosto muito do livro de meu amigo Peter Bieri, professor da Universidade Livre de Berlim, *A ferramenta da liberdade – Sobre a descoberta da vontade própria*, certamente o melhor livro de moral ou ética da segunda metade do século XX e inícios deste século ou dos últimos 50 anos. O livro se compõe de três partes com belos capítulos cada uma: 1. A liberdade condicionada. 2. Liberdade incondicionada. 3. Liberdade apropriada (conquistada). Kant¹⁹ complicou a moral com seu conceito de autonomia e não encontrou resposta ao como a lei moral determina a liberdade (veja-se *Crítica da razão prática*). Gosto da primeira parte da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (mas também só!) Não gosto da moral do dever. Escolhi com boas companhias a moral do querer. A moral do dever parte de uma liberdade numênica (que não pode ser objeto do conhecimento). A moral do querer pode trabalhar com a liberdade como experiência.

IHU On-Line – Até que ponto se pode falar em autonomia numa sociedade em que milhões de pessoas morrem de fome e estão “presas” à sua própria vida? A liberdade e a autonomia estão destinadas apenas ao mundo numênico?

Ernildo Stein – É verdade, numa sociedade de pobres (famintos, subnutridos, analfabetos, doentes etc.), a autonomia kantiana não tem nada a dizer. O que pode ser autodeterminação para quem segura a frágil vida a lhe escapar das magras mãos? Penso sempre que temos que libertar nosso conceito de ser humano de uma filosofia

¹⁹ Immanuel Kant (1724-1804): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo, indiscutivelmente um dos seus pensadores mais influentes da Filosofia. Kant teve um grande impacto no Romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, tendo esta faceta idealista sido um ponto de partida para Hegel. A *IHU On-Line* número 93, de 22-03-2004, dedicou sua matéria de capa à vida e à obra do pensador. Também sobre Kant foi publicado este ano o *Cadernos IHU em formação* número 2, intitulado *Emmanuel Kant – Razão, liberdade, lógica e ética*. Os *Cadernos IHU em formação* estão disponíveis para *download* na página www.unisinos.br/ihu do Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Kant estabeleceu uma distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si (*noumenon*) não poderia, segundo Kant, ser objeto de conhecimento científico, como até então pretendia a metafísica clássica. A ciência se restringiria, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. (Nota da *IHU On-Line*)

da história que aprisiona nossos esforços para pensar o homem desde uma antropologia (veja-se Ernest Tugendhat²⁰ em seu livro *Anthropologie statt Methaphysik* (2007)) aberta e generosa. Mas a ética e a filosofia da história de Kant nos proíbem escrever uma antropologia (este expediente numênico é a maior armadilha!). Para fazer justiça ao ser humano, temos de seguir o seguinte silogismo: para civilizar o ser humano, o Ocidente introduziu a retórica do humanismo e do iluminismo. Ora, este humanismo do homem domesticado fracassou. Logo, devemos substituir os abstratos discursos humanistas por uma antropologia que leve à verdade do homem. O axioma fundamental da ciência se mostra sem fundamento enquanto os seres humanos morrem de fome. Mais importante que uma biblioteca de moral talvez seja uma cozinha com a dieta alimentar básica para o desenvolvimento do neo-córtex de todo o ser humano.

IHU On-Line – Se autonomia, como Kant propunha, é a lei que damos a nós próprios e cumprimos, como pensar numa ética coletiva, categórica, frente à disseminação de éticas individuais e, no máximo, de pequenos grupos, como o que ocorre atualmente?

Ernildo Stein – Pelas coisas que disse na questão anterior, não posso aceitar uma ética da forma kantiana do imperativo – seu conteúdo sim. Uma moral universal na forma kantiana não é exequível. Portanto, não surgirá uma ética coletiva, social ou outro adjetivo da fórmula kantiana. O esforço de pensar elementos de uma moral mínima a partir da antropologia filosófica não é utópico. Podemos expor as estruturas do pensamento, da vontade, da liberdade, da emoção, que sustentam regras morais. Mas disso não se pode encarregar somente a filosofia. Precisamos das ciências humanas e das conquistas empíricas que nos ajudam a descrever a complexidade do ser humano e a ar-

ticulação das regras morais. Não aceito a idéia de “éticas individuais”. Mesmo a expressão “ética individualista” me parece autodestituir-se.

IHU On-Line – Na entrevista concedida à edição 185 da IHU On-Line, em 19-06-2006, o senhor afirma que “estamos sós no Planeta e nele somos um acontecimento que se espanta consigo mesmo”. Como o homem pode superar esse espanto e se colocar afirmativa e autonomamente diante da tarefa de construir seu próprio destino?

Ernildo Stein – Não sei se minha entrevista deveria ter-me comprometido com uma frase tão grandiosa, ainda mais se vocês me vêm perguntar por uma saída. Mas vamos lá. É claro que minha afirmação é fenomenológica e não metafísica. Isto em primeiro lugar! De enunciados fenomenológicos não me atrevo deduzir respostas para nossa perplexidade. Minha frase vale mais pelo que ela não diz. Isto é, filosoficamente, não podemos construir pontes “desde fora” para encontrar o sentido da existência. Isto não significa que não possamos ser sensíveis aos sinais que nos cercam em nosso modo de ser-no-mundo, e apontam para o sagrado e todos os fenômenos que constituem a sensibilidade para a fé e a religião. Romano Guardini²¹ deu-nos na primeira antropologia heideggeriana, escrita em 1939, uma bela perspectiva em que define o *Dasein* como a totalidade da existência e em função deste enunciado surgiu a supressão da espacialização de todo o pensamento quando se trata de religião (dentro, fora, em cima, embaixo etc.) e o recurso às dimensões existenciais (Guardini, R. *Welt und Person*, 1939).

IHU On-Line – Como o senhor relaciona a tendência irresistível de transformar tudo em dispositivo (*Gestell*), conforme Heidegger, com a globalização e o esfacelamento

²⁰ Ernst Tugendhat (1930): filósofo tcheco, nascido em Brno. É autor de, entre outros, *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem* (Ijuí: UNIJUÍ, 1992), *Lições sobre ética* (Petrópolis: Vozes, 1997) e *Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001* (Canoas: ULBRA, 2002). (Nota da *IHU On-Line*)

²¹ Romano Guardini (1885-1968): teólogo, filósofo, pedagogo e literato italiano que viveu a maior parte de sua vida na Alemanha. Lecionou na Universidade de Bonn e na Universidade de Berlim, onde permaneceu até a década de 1930, quando o Terceiro Reich impediu suas atividades docentes. Em 1945, reassumiu na Universidade de Tübingen, passando, pouco depois, à de Munique. Escreveu muitas obras, entre elas *La fin des temps modernes* (Paris: Seuil, 1952) e *De la mélancolie* (Paris: Points, 1953), traduzida por Jeanne Ancelet-Hustache. (Nota da *IHU On-Line*)

das certezas e dos fundamentos nos quais se assentavam o ser e o pensamento?

Ernilo Stein – Grande parte do pensamento de Heidegger se preocupa com a questão da técnica. Mas isso não constitui uma postura romântica. Ele procurou, já nos anos 1930, analisar o fenômeno do gigantismo, do empresamento e outros fenômenos do século XX como resultado da “europeização do Planeta”. É verdade: o filósofo liga a este acontecimento o esquecimento do ser na história da metafísica. Mas isto exigiria um desvio de análise muito grande aqui. Um dos elementos muito explorados pelo filósofo é o vínculo da técnica com a ciência na invencível compulsão de o homem converter o Planeta em fundo inesgotável para a transformação. O filósofo gostaria de encontrar no dispositivo a característica da técnica que mostra a nossa relação com os entes, não levando em consideração o ser. E a relação com ele nos levaria ao respeito diante do mundo. Heidegger falava de um pensamento que medita contra ou além do pensamento que calcula. As primeiras conferências em *Bremen Einblick in das Was ist* (1949) incluem uma conferência sobre o dispositivo (*Gestell*) e outra sobre a técnica. Do mesmo modo, a *Carta a um professor japonês* (1963) analisa a questão e se concentra na europeização do mundo.

IHU On-Line – O que o senhor quer dizer com a idéia de que não é possível negarmos a importância da teoria heideggeriana de “que, com a modernidade, surgiu a questão da subjetividade e com isso a questão de

método”, conforme a entrevista “A superação da metafísica e o fim das verdades eternas”, publicada na edição 185 da IHU On-Line?

Ernilo Stein – Toda a obra heideggeriana é uma crítica à idéia da modernidade enquanto nela domina a subjetividade e esta está vinculada à questão do método. A analítica existencial se apresenta com a idéia do ser-no-mundo, já sempre de modo prático, do Dasein como o novo paradigma que substitui a subjetividade como condição de possibilidade do conhecimento. A crítica à modernidade é feita na notável conferência e ensaio “*Die Zeit des Weltbildes – O tempo da imagem do mundo*” – nos anos 1930.

IHU On-Line – Recuperando outra de suas idéias desenvolvidas nessa entrevista, o senhor destaca que o ser humano liberado das amarras metafísicas e da tradição é o mesmo que considera possível manipular os recursos do Planeta sem limites. Como o senhor explicaria esse comportamento: através do individualismo, da autonomia? Estaria aqui a raiz da catástrofe ecológica que já se faz notar?

Ernilo Stein – Certamente, há um vínculo entre a crítica ao dispositivo e a questão da ecologia. Nos anos 1960 e 1970, o filósofo fazia análises explícitas sobre a conversão da natureza em indústria. Periodicamente se reuniam os prêmios Nobel na Suíça, e Heidegger participava dos debates com esta preocupação. Para o filósofo, a preocupação com o Planeta é certamente uma tarefa para a filosofia.

“Pensar que o artista é mais livre que um engenheiro é uma temeridade”

Entrevista com Affonso Romano De Sant’anna

Affonso Romano De Sant’Anna é poeta, ensaísta, professor, cronista e jornalista. Nos anos 1960, Sant’Anna teve uma participação ativa nos movimentos que transformaram a poesia brasileira, interagindo com os grupos de vanguarda e construindo sua própria linguagem e trajetória. Também nesta época foi intensa sua participação nos movimentos políticos e sociais. Como poeta e cronista, foi considerado, pela revista *Imprensa*, em 1990, um dos dez jornalistas que mais influenciam a opinião de seu país. Dirigiu o Departamento de Letras e Artes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) na década de 1970, organizou a “Exposia”, evento que reuniu 600 poetas num balanço da poesia brasileira e trouxe ao Brasil conferencistas estrangeiros como Michel Foucault. Como jornalista trabalhou nos principais jornais e revistas do país: *Jornal do Brasil*, *Senhor*, *Veja*, *Isto É* e *O Estado de S. Paulo*. Foi cronista da *Manchete* e do *Jornal do Brasil*. Está no jornal *O Globo* desde 1988. Foi considerado pelo crítico Wilson Martins como o sucessor de Carlos Drummond de Andrade, no sentido de desenvolver uma “linhagem poética” que vem de Gonçalves Dias, Bilac, Bandeira e Drummond. De sua obra, composta por cerca de 30 livros de ensaios, poesia e crônicas, destacamos **Que fazer de Ezra Pound?** (São Paulo: Imago, 2003), **Desconstruir Duchamp** (Rio de Janeiro: Vieira & Leme, 2003) e **A cegueira e o saber** (Rio de Janeiro: Rocco, 2006). Affonso Romano proferiu a conferência “A autonomia do sujeito na arte”, dentro da programação do Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, em 24 de maio de 2007.

Na opinião de Affonso Romano de Sant’Anna, “liberdade/autonomia absoluta não existe. Pensar que o artista é mais livre que um engenheiro é uma temeridade. O bom artista é também um engenheiro ou um arquiteto”. Questionado sobre quais são as vanguardas atuais, é categórico: “O sistema, como uma hidra, devorou a vanguarda que queria devorá-lo”. E completa: “Aliás, vivemos o século XX como se fosse um longo e triste cemitério. Foi decretada a morte de tudo: morte da arte, morte da história, morte do autor, morte de Deus. E, quando mais matam a arte, mais ela renasce. Ela vive de morrer”. Este é o pensamento que o poeta Affonso Romano revela na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada nas **Notícias do Dia** do site do IHU (www.unisinos.br/ihu), em 17 de maio de 2007, e na edição 220 da revista, em 21 de maio de 2007.

IHU On-Line – Em nossos dias, quais são as principais expressões da autonomia do sujeito na arte em seus mais variados campos? Que exemplos daria dentro do Brasil e fora dele?

Affonso Romano de Sant’Anna – Há primeiro, como dizem os epistemólogos, que se entender o que é “autonomia” e o que é “sujeito”, para depois vermos se há relação possível entre esses dois termos. De que autonomia estamos falando? Há alguma coisa autônoma? Etimologicamente, a palavra autônomo é composta de dois elementos: “auto” (pessoal-individual) e “nóm/os” (lei, costume). Então o “autônomo” seria aquele que possui lei/costume/vida própria. Existe isto? Claro que não. Toda autonomia é relativa. Daí se entender

também o segundo termo da sentença – “sujeito”, entidade que só existe em relação a algum objeto. Portanto, estamos num universo relacional, e o máximo que podemos fazer é medir o grau maior ou menor de dependência do sujeito dentro do sistema. Liberdade/autonomia absoluta não existe. Pensar que o artista é mais livre que um engenheiro é uma temeridade. O bom artista é também um engenheiro ou um arquiteto, ainda que ele possa fazer um prédio (poema/quadro/peça) como o Frank Gerhy²² faz com seus prédios, a exemplo do Museu de Bilbao, que parece um conjunto instável que está desabando e, no entanto, é construído com a dúbia maleabilidade e firmeza do titânio e do aço.

IHU On-Line – As tragédias gregas converteram o horror da existência num fenômeno estético que tornava suportável a vida e assim fazia com que o homem agisse afirmativamente. Dessa forma, ao invés de ficar apático ou reativo, o homem teria elementos para agir. Como você percebe o papel da arte na expressão política contemporânea?

Affonso Romano de Sant’Anna – A arte tem essa força misteriosa, que é estetizar o horror, estetizar o mal, estetizar um outro lado do humano que é tão presente e terrivelmente natural quanto o lado sublime e utópico. Quando você olha os trabalhos de Goya²³ – *Os desastres da guerra* – e vê os enforcamentos, os cadáveres apodrecendo nas árvores, quando você olha os desenhos de Gross feitos sobre os horrores da Primeira Grande Guerra, você se arrepia estética e humanamente. A própria *Guernica*,²⁴ de Picasso,²⁵ é uma estilização do pânico e do horror. O artista autêntico – aquele que tem um compromisso duplo, tanto

com o material plástico com que lida quanto com o material de seu tempo, de seu corpo, de sua vida – reage à realidade produzindo um complemento – a obra, que é uma vingança, uma correção, uma forma de exorcizar a perplexidade diante das coisas. A diferença de intensidade do choque e a qualidade no tratamento do material é que vai conferir maior ou menor genialidade à obra. Um primitivo vendo, sem entender, um eclipse, inventa uma história a partir disso, supõe que um monstro, um dragão, está devorando a Lua e sobre este fato cola idéia de catástrofes para si ou para tribo. A arte, como o mito, é uma forma de preencher o vazio. Isto na melhor das hipóteses. Porque hoje a arte transformou-se, sobretudo, numa forma de encher o bolso de dinheiro.

IHU On-Line – De que forma essa autonomia na arte se conecta com a autonomia política do sujeito? Em regra geral, a arte é necessariamente política? Por quê?

Affonso Romano de Sant’Anna – Não há autonomia absoluta da arte, senão uma autonomia relativa. Cada artista está preso a um sistema simbólico da sua cultura e de seu tempo. Você não pode imaginar que um grego fosse um dadaísta, nem supor que um renascentista pudesse pintar como Cézanne.²⁶ Configurado um quadro de relativa liberdade, é possível, no entanto, constatar que o artista autêntico tem uma certa margem de manobra, margem que ele deve descobrir e alargar. Vejo, por exemplo, muitos artistas que se chamam de “contemporâneos” e que acham que estão usando de uma autonomia total para fazer suas obras. Na verdade, posso analisá-las e perceber que elas têm uma gramática, obedecem a um cânone, a um paradigma, mesmo que esse para-

²² Frank Gerhy (1929): pseudônimo de Ephraim Goldberg, arquiteto canadense, conhecido pelo seu design arrojado na arquitetura, repleto de estruturas curvas, geralmente em metal. Sua obra mais famosa é o Museu Guggenheim Bilbao, na Espanha, todo feito em titânio. (Nota da **IHU On-Line**)

²³ Francisco José Goya y Lucientes (1746-1828): pintor espanhol cuja obra marca a transição do neoclassicismo ao romantismo. (Nota da **IHU On-Line**)

²⁴ *Guernica*: obra que fez após o bombardeio pelos nazistas à cidade espanhola de Guernica, em 26-04-1937, durante a Guerra Civil Espanhola. (Nota da **IHU On-Line**)

²⁵ Pablo Picasso (1881-1973): pintor e escultor espanhol considerado um dos artistas mais famosos e versáteis do mundo. Criou milhares de trabalhos entre pinturas, esculturas e cerâmicas com diversos tipos de materiais. De suas obras, destacamos *Vaso sobre a mesa* (1914) e *Guernica* (1937). (Nota da **IHU On-Line**)

²⁶ Paul Cézanne (1839-1906): pintor francês. De suas obras, destacamos *A casa do enforcado*, obra impressionista de 1873, e *Arlequim* (1888-1890), óleo sobre tela. (Nota da **IHU On-Line**)

digma contraditoriamente nos afirme ser a ausência de paradigma. A ausência de paradigma é já um paradigma, o que torna a própria ausência de paradigma inviável.

IHU On-Line – Quais são as vanguardas da arte hoje?

Affonso Romano de Sant’Anna – Há uma série de mal-entendidos sobre isto. Não há mais vanguardas. Vanguarda foi um momento da história artística do Ocidente, que já se encerrou. A vanguarda virou aquilo que nos cursos de literatura e teoria chamamos de “estilo de época”. Assim como há o estilo barroco ou simbolista, há o estilo “vanguardista”. E, quando uma coisa se coisifica, quando se codifica, deixa de ser nova, inovadora, passa a ser parte do sistema. O sistema, como uma hidra, devorou a vanguarda que queria devorá-lo. De resto, como afirmei em vários estudos, tanto em *Que fazer de Ezra Pound?* (São Paulo: Imago, 2003) quanto em *Desconstruir Duchamp* (Rio de Janeiro: Vieira & Leme, 2003), materialmente, já se fez tudo o que se podia fazer com os suportes artísticos. Já fizeram o livro em branco, o poema sem palavras, o quadro branco, a música que é silêncio, a escultura que derrete, a dança parada, enfim, tudo. Se alguém quiser inovar por aí, vai quebrar a cara. O caminho não é mais esse. Por isto é tão confuso e tão mais difícil fazer arte autêntica hoje em dia. Com isto, surgiu um precioso ensinamento e paradoxo: você pode, sim, fazer obra de arte usando os suportes conhecidos.

Há por aí romances novos maravilhosos. Poemas continuam surgindo e encantando pessoas, concertos continuam a ser escritos e executados, a pintura continua a nos comover, apesar de uns apressados terem dito que ela havia morrido. Aliás, vivemos o século XX como se fosse um lon-

go e triste cemitério: foi decretada a morte de tudo: morte da arte, morte da história, morte do autor, morte de Deus. E, quando mais matam a arte, mais ela renasce. Ela vive de morrer.

IHU On-Line – Como a arte pode expressar autonomia e subjetividade tomando em consideração a sua massificação em certas circunstâncias, como já alertava Adorno e os teóricos da Escola de Frankfurt?

Affonso Romano de Sant’Anna – Massificação do produto artístico ou, pior, o que hoje chamamos de mercadoria artística. O objeto artístico virou uma *commodity*. Está aí uma questão nova na história da cultura. Não que ela não existisse anteriormente. Também se discutia o preço de um quadro no Renascimento, mas aí era uma discussão objetiva: dependia da quantidade de ouro pintado na tela, do tamanho do quadro, da quantidade de tinta, se havia sido usado o azul ou o lápis-lazuli, cores extraídas de produtos do longínquo Irã e outros países daquela região. Hoje ocorreu assustadoramente aquilo que os marxistas chamariam de “alienação” ou até de “mais valia”. O produto não tem nada a ver com o seu custo, e sim com a “grife”, com a assinatura, com a moda, com o Mercado. Ou seja, o produto alienou-se de seu dono e de sua qualidade intrínseca. Foi-lhe posta uma qualidade artificial, que é o que conta. Como é que pode um quadro de Pollock²⁷ valer mais do que um Picasso, ou a latinha de merda de Manzoni²⁸ custar um milhão de libras, ou o urinol de Duchamp,²⁹ 900 mil libras? São preços simbólicos, simulacros, artifícios do mercado. E sobre simulacros, Baudrillard³⁰ já nos informou bastante.

IHU On-Line – Há uma relação necessária entre arte e racionalidade ou a arte pode ser

²⁷ Jackson Pollock (1912-1956): pintor expressionista abstrato americano. De suas obras, destacamos *Ocean greyness* (1953) e *Convergence* (1947). (Nota da **IHU On-Line**)

²⁸ Piero Manzoni (1933-1963): artista italiano, célebre por suas obras conceituais. Sua obra mais famosa é a *Merde d’artista* (“Merda do Artista”), na qual apresenta sua própria matéria fecal em uma lata autografada. Este comentário irônico sobre o estado da arte e o papel do artista, procurava reverter a austeridade da arte erudita. (Nota da **IHU On-Line**)

²⁹ Marcel Duchamp (1887-1968): pintor e escultor francês. Sua obra mais conhecida é a *Fonte*, na verdade um urinol comum, branco e esmaltado, comprado numa loja de construção. (Nota da **IHU On-Line**)

³⁰ Jean Baudrillard: filósofo e sociólogo. Um dos importantes pensadores ocidentais da atualidade, é autor de vários livros entre os quais destacamos **A troca impossível** (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002). De Baudrillard, a **IHU On-Line** publicou o artigo “A máscara da guerra”, na edição 51, de 17-03-2003. O Prof. Juremir Machado da Silva apresentou o **IHU Idéias** de 11-09-2003, intitulado **11 de setembro: Ano III. Uma reflexão a partir de Jean Baudrillard**. Sobre esse tema, Juremir

**também a expressão das pulsões humanas?
Em nosso século, o que pode ser apontado a esse respeito na poesia, por exemplo?**

Affonso Romano de Sant'Anna – Arte que não revele as pulsões do artista ou da coletividade é um monte de palha. Toda boa obra tem um *pathos*. Mesmo certas obras muito elaboradas, que às vezes nos parecem friamente concebidas, quando feitas por um artista autêntico, têm e transmitem esse calor. Agora, uma coisa que me incomoda muito é o tipo de artista que vive querendo saber qual é a moda a seguir, qual o macete, qual o truque para ter sucesso. No caso de um romancista, imagine alguém que na hora em que há o “nouveau roman” faz um “nouveau roman”; na hora em que entra é moda fazer falsa biografia faz falsa biografia; e na hora em que está na moda escrever sobre homossexualismo escreve sobre homossexualismo. Esse é um falso artista. É um artimanhoso. É capaz até de enganar a academia e a universidade, posto que alguns acadêmicos só conseguem raciocinar mediante bulas e receitas, mas, a longo prazo, tal artimanhoso tem dias contados. E ele sabe disto. Ele olha seus colegas com grande ansiedade, como se estivesse sempre para se afogar e agarrando-se a uma bóia qualquer.

IHU On-Line – O senhor critica o conceito de arte atual, dizendo que está totalmente vazio e indefinido, “confundido com pegadinha, com primeiro de abril, com escândalo, qualquer happening e instalação”. Por que os simulacros da obra valem mais do que ela própria atualmente? A pós-modernidade fragmentou tudo, inclusive a arte?

Affonso Romano de Sant'Anna – A análise que faço da arte de nossos dias é feita dentro de um contexto maior – a cultura de nosso tempo. Tenho repetido que a arte, mais do que nunca, é um sintoma. Sintoma e metáfora para se entender também a sociedade e os indivíduos, além, é claro, do que ela tem de propriamente artístico e estético. E a arte de nossos dias, essa que se chama arrogantemente de “contemporânea”, como se os “depois” vivessem fora do tempo, mostra já uma visão autoritária da própria história. Ela se quer cêntrica, única, a escolhida. E ignora que existem

vários tempos, várias histórias simultâneas. Há muito acabou aquele papo de que a história caminhava como uma flecha que ia do gênesis para o apocalipse, ou do poder do rei para o poder do proletariado. No meu recente livro *A cegueira e o saber* (Rio de Janeiro: Rocco, 2006), detenho-me também sobre essas questões que abordei em *Desconstruir Duchamp*.

IHU On-Line – E quanto aos artistas sem arte, a que o senhor se refere, como entendê-los dentro do pressuposto de uma impostura intelectual justificada pela autonomia?

Affonso Romano de Sant'Anna – Artista sem arte é igual a médico sem consultório e sem cliente. Não existe. Tentaram inventar isto e conseguiram enganar muita gente. É o caso histórico da falsa roupa do rei, do rei nu. Grande parte a culpa é dos críticos e dos teóricos. Certos críticos têm um complexo de inferioridade diante dos criadores e tomam palavras dos criadores como dogmas. Ora, nem todo criador é bom teórico, deveria ficar na criação mesmo. E muitos críticos ajudaram a construir equívocos terríveis no século XX. Meu próximo livro é a análise das análises que alguns críticos fizeram de obras de arte. E aí podemos ver como os críticos viajam, como alucinam, como deliram, deixando desamparado e desorientado não só o público, mas até mesmo o próprio artista.

IHU On-Line – Ainda sobre poesia, como os poetas brasileiros estão trabalhando a questão da autonomia do sujeito? O senhor poderia nos dar alguns exemplos do presente e do passado?

Affonso Romano de Sant'Anna – Dos outros prefiro não falar. No que escrevo está todo um projeto poético pensante voltado para as perplexidades estéticas, emocionais e históricas. Há um sujeito que se sabe histórico, que se questiona enquanto sujeito, enquanto história. Essa, por exemplo, é toda a linha de “A grande fala do índio guarani”. O texto começa se indagando: “Onde leria eu os poemas de meu tempo?”. Eu não sou dono da palavra, também a procuro. E vou nessa procura, indagando mais adiante: “Como leria eu os poemas do meu tempo?”, “Quando leria eu os

poemas do meu tempo?” – e assim por diante. Essa é uma obsessão também da arte de nossos dias. Uma arte que se procura enquanto tal. Temos que reinventar sempre. Um renascentista já tinha um quadro e uma tela diante dele. Um romancista do século XX tinha o folhetim e a história como suporte. Hoje vagamos entre o “onde”, o “quando”, o “como” e o “por que”. Buscamos suportes, buscamos o próprio discurso.

***IHU On-Line* – O senhor acredita que ainda exista uma tradição de poetas que valoriza a contribuição de Drummond na poesia brasileira?**

Afonso Romano de Sant’Anna – Drummond e os modernistas fundaram algo importante. A melhor poesia que se faça hoje dá-se conta disto,

soma isto com os melhores poetas de ontem e antes de ontem.

***IHU On-Line* – Continua acreditando que os poetas têm que reencontrar o seu lugar existencial e estético dentro da sociedade? Por quê?**

Afonso Romano de Sant’Anna – Sempre foi assim desde Homero.³¹ Claro que com o surgimento da burguesia e a da sociedade industrial ocorreu um certo “desemprego do poeta” – assunto que foi tema de meu primeiro livro. Mas a própria sociedade da informação com a eletrônica tem oferecido oportunidades de realocação do poeta na sua cultura. Não há sociedade sem poesia, por pior que ela seja, tanto a sociedade quanto a poesia.

³¹ Homero: primeiro grande poeta grego, que teria vivido há cerca de 3500 anos e consagrado o gênero épico com as suas grandiosas obras *Ilíada* e *Odisséia*. Nada se sabe seguramente da sua existência; mas a crítica moderna inclina-se a crer que ele terá vivido no século VIII a. C., embora sem poder indicar onde nasceu nem confirmar a sua pobreza, cegueira e afã de viajante, caracteres que tradicionalmente lhe têm sido atribuídos. (Nota da *IHU On-Line*)

“A modernidade fragmentou o campo religioso e fez emergir uma diversidade de religiões”

Entrevista com Carlos Steil

Carlos Steil é graduado em Filosofia, pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e em Teologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Também é mestre em Teologia, pela PUC-Rio, e em Educação, pela Fundação Getúlio Vargas (FGV-RJ). cursou doutorado em Antropologia Social, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com a tese *O sertão das romarias*. Um estudo antropológico da Romaria de Bom Jesus da Lapa – BA, e pós-doutorado na Universidade da Califórnia, nos Estados Unidos. Escreveu as seguintes obras: **O sertão das romarias. Um estudo antropológico da Romaria de Bom Jesus da Lapa – Bahia** (Petrópolis: Vozes, 1996), **Globalização e religião** (Petrópolis: Vozes, 1997), **Maria entre os vivos. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil** (Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003) e **Cotas raciais na universidade** (Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006). Steil foi o palestrante do minicurso “Os novos movimentos religiosos e a sociedade de indivíduos”, nos dias 22 e 23 de maio de 2007, dentro da programação do Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?

“A modernidade fragmentou o campo religioso e fez emergir uma diversidade de religiões dentro de um novo ordenamento e configuração do religioso”, afirmou Carlos Steil, docente na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), na entrevista à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007 e nas **Notícias do Dia** do site do IHU (www.unisinos.br/ihu), em 20 de maio de 2007. Segundo Steil, “há dois movimentos religiosos principais que se direcionam no

sentido de uma afirmação do indivíduo no mundo e que atravessam as religiões estabelecidas. Em termos empíricos poderíamos identificá-los como o movimento pentecostal e o movimento da nova era”.

IHU On-Line – Em entrevista ao nosso site (www.unisinos.br/ihu), em 12-05-2007, o senhor afirma que a religião de indivíduos é aquela na qual a pessoa tem uma relação com o sagrado a partir de um processo reflexivo. Como se dá essa relação? Qual a diferença do relacionamento do indivíduo com Deus na religião de indivíduos e na religião tradicional?

Carlos Steil – A religião dos indivíduos surge concomitantemente com o aparecimento histórico da sociedade dos indivíduos. A possibilidade dos seres humanos de se pensarem como sujeitos autônomos e independentes frente ao social é um evento que surge de uma longa trajetória de ruptura com uma situação originária em que os seres humanos se viam como parte de um todo social e religioso que os englobava. Nestas sociedades originárias, também chamadas de sociedades holistas, a religião era instituída como o princípio fundante da realidade e o mito como determinante para o comportamento e as relações dos humanos entre si e com os não-humanos. A relação com o sagrado era vivida de forma imediata dentro de uma situação de imanência do divino. Não há uma separação entre uma ordem natural e uma ordem sobrenatural, e a única ordem existente é a ordem sobrenatural. Os deuses habitam o mundo, determinam o seu curso e seu destino. Aos huma-

nos cabia repetir em sua existência o que estava prescrito pelo mito, imitando e reproduzindo aquilo que seus antepassados viveram através das gerações. A história do ser humano no Ocidente é a história da ruptura com essa determinação do mito e da apropriação do fundamento religioso. Aos humanos não cabe mais apenas a repetição e reprodução, mas a responsabilidade pelo curso da história e seu destino neste e no outro mundo.

IHU On-Line – Como ocorreu esse processo de mudança na escolha da religião tradicional para a religião de indivíduos? A que o senhor atribui essa modificação?

Carlos Steil – Há uma convergência de fatores que permitiu a passagem da experiência de proximidade em relação ao fundamento religioso para a experiência da diferença. Nesta passagem, duas figuras históricas ocuparam um lugar central: o “renunciante” no âmbito da religião e o “sábio” no âmbito do conhecimento. A renúncia ao mundo e a retirada dos eremitas e anacoretas para o deserto possibilitaram que os humanos pudessem se perceber distintos do mundo e estabelecer uma relação com uma divindade que se colocava fora da ordem natural. Da mesma forma, o “sábio” ou o filósofo, por meio da reflexão e do intelecto, foram construindo um distanciamento em relação ao princípio religioso como fundante do social. Estabelece-se, assim, pouco a pouco, uma dualidade entre o humano e o transcendente, o visível e o invisível, num longo processo de afirmação da autonomia humana que passa por dentro e por fora da religião e que poderia ser denominado de uma saída da religião.

IHU On-Line – Quais são os novos movimentos religiosos? Como o senhor os define e qual a sua importância na formação dos indivíduos na sociedade contemporânea?

Carlos Steil – Há dois movimentos religiosos principais que se direcionam no sentido de uma afirmação do indivíduo no mundo e que atravessam as religiões estabelecidas. Em termos empíricos, poderíamos identificá-los como o movimento pentecostal e o movimento da nova era. O movimento pentecostal traz na sua origem a proposta

de uma “rejeição do mundo”, reproduzindo a figura de um renunciante que, ao invés de se retirar para o deserto, se propõe a viver no coração do mundo como se não fosse do mundo. Poderíamos, na verdade, incluir nessa categoria todas as religiões de conversão, que apresentam essa característica de ruptura com uma ordem dada e de reflexão sobre o lugar e o papel do indivíduo no mundo. A religião deixa de ser uma herança que se recebe dos pais e uma repetição de rituais e costumes e se torna uma questão de escolha e de pertencimento institucional. Este movimento de conversão, no entanto, pode ser observado no interior do próprio catolicismo, tanto na experiência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) quanto na Renovação Carismática Católica, à medida que estas experiências incorporam em sua prática a rejeição de um mundo. Neste sentido, podemos afirmar que o pentecostalismo é um movimento de afirmação da autonomia do indivíduo no mundo.

A nova era também traz este elemento de reflexividade em sua prática, mas, diferentemente do pentecostalismo, sua rejeição do mundo não se situa na ordem social e moral, e sim na busca do “verdadeiro eu”. Ou seja, não se trata de se converter e viver conscientemente como um “santo” no meio de um mundo de pecadores, mas de se desvencilhar de todos obstáculos postos pelo “ego” para acessar o “self verdadeiro”, que se encontra no interior de cada indivíduo. A idéia de salvação é substituída pela de auto-aperfeiçoamento e pleno desenvolvimento das potencialidades humanas e divinas que se encontram em cada ser individual. Este movimento também atravessa as religiões tradicionais como um “espírito do tempo”.

IHU On-Line – Os novos grupos religiosos surgiram como um “protesto” às religiões preestabelecidas?

Carlos Steil – Sim, surgiram como um protesto, entre aspas, como você colocou na pergunta. Porque, se na sua origem o pentecostalismo, por exemplo, fez parte de um movimento revivalista de afirmação de dimensões mais emocionais e corporais que se encontravam reprimidas pelo

formalismo e intelectualismo presentes no protestantismo clássico, hoje o espírito pentecostal se apresenta como uma força que perpassa a sociedade e as religiões tradicionais. Da mesma forma, podemos pensar na nova era como um campo em que emergem, no campo religioso moderno, os sentidos mágico e imanente do sagrado que foram reprimidos por século de dominação da religião da transcendência no Ocidente.

IHU On-Line – Não há mais uma tradição exclusiva das velhas ortodoxias institucionais religiosas (modelo Igreja). A estrutura do crer, da religião, não é mais exclusividade de tradições religiosas convencionais, mas é operacionalizada por indivíduos. Isso quer dizer que na sociedade contemporânea, cada indivíduo está criando sua própria religião?

Carlos Steil – Os processos sociais podem ser vistos sempre como pendulares. No momento em que as “velhas ortodoxias institucionais religiosas” perdem sua hegemonia na produção de valores e símbolos religiosos, abre-se espaço tanto para as religiões centradas no “self individual” quanto para a emergência dos fundamentalismos. Descolados de uma “igreja” ou de uma comunidade, os indivíduos podem construir uma síntese religiosa pessoal, criando um sagrado compósito, que vai recolher elementos de diferentes tradições religiosas, ou apegar-se a algum aspecto de uma tradição como seu porto seguro e “verdade absoluta” a ser imposta a todos. Assim como as religiões tradicionais foram capazes de produzir tanto a paz quanto a guerra, as novas formas ou movimentos religiosos que emergem na sua ausência também podem dar origem, contraditoriamente, a processos pessoais de “busca e cuidado de si” e a grupos fundamentalistas marcados por intervenções e práticas violentas.

IHU On-Line – As pessoas buscam, na seletividade de suas escolhas religiosas, compor para si um mundo com algum sentido. Assim sendo, é correto afirmar que a sociedade contemporânea está tentando revitalizar o universo religioso?

Carlos Steil – A diferença fundamental entre a sociedade contemporânea e a sociedade tradicional é que hoje há uma diversidade muito maior de instâncias produtoras de sentidos e de valores. Não só a religião não é mais a única instância de produção de sentidos, como também existem muitos mais opções religiosas à disposição dos indivíduos. Mas, para responder se existe uma revitalização do religioso na sociedade contemporânea, é preciso, antes, definir o que estamos entendendo por religião. Se entendemos a religião como o princípio fundante do social, ou como um força capaz de influenciar efetivamente no nível da organização política e econômica de uma sociedade e na orientação dos comportamentos dos indivíduos no âmbito da reprodução humana, por exemplo, devemos dizer que não há uma revitalização do religioso. No entanto, se compreendemos a religião como formas de crenças e espiritualidades que se manifestam no espaço público e midiático, podemos dizer que a religião está viva e presente na sociedade contemporânea como uma força que seduz e engaja os indivíduos em rituais massivos e práticas cotidianas. Enfim, a modernidade fragmentou o campo religioso e fez emergir uma diversidade de religiões dentro de um novo ordenamento e configuração do religioso.

IHU On-Line – Nos últimos anos, as pessoas não têm seguido à risca os pensamentos e os discursos universais da igreja, baseando-se muito mais nas suas experiências de vida. Podemos dizer que o indivíduo que tem sua própria religião consegue ter mais autonomia na vida? Com a construção de uma sociedade autônoma, é possível o desaparecimento da religião formal nos próximos anos?

Carlos Steil – O que se aplica à sociedade como um todo não se aplica necessariamente aos indivíduos enquanto tal. A autonomia da sociedade frente ao fundamento religioso não corresponde *ipso facto* à autonomia dos indivíduos na sociedade. A autonomia é um valor que precisa ser afirmado em todas as instâncias da vida social, pois as amarras da dependência podem atingir os indivíduos em qualquer situação. Em termos individuais, a religião pode ser tanto um elemento de

dependência que prende os sujeitos a uma estrutura infantil quanto uma força libertadora que os conduz a aquisição de recursos psicológicos e identitários para se posicionar autonomamente frente aos outros e ao mundo. Não creio que a religião venha a desaparecer numa “sociedade autônoma”, mas, com certeza, ela não será mais a mesma nem ocupará o mesmo lugar que ocupou historicamente nas sociedades tradicionais. Mesmo porque a autonomia da sociedade se realiza pela saída da religião enquanto fundamento da vida social e a sua migração para o campo da cultura, sujeita à regulação e ao controle social.

IHU On-Line – Quais seriam os principais aspectos que podemos apontar sobre a metamorfose que a religião sofreu nos últimos anos tomando em consideração que o senhor afirma, no artigo “Para ler Gauchet”,³² que a religião não deixou de existir, mas se metabolizou, ou migrou, do dossel sagrado para a pluralidade polissêmica?

Carlos Steil – Ao deixar de ser o princípio instituinte e organizador do social, a religião emerge no nível da cultura como uma instância produtora de sentidos entre outras. Esta transformação do lugar e do papel da religião na sociedade da autonomia nos permite pensar na possibilidade de uma “sociedade atéia composta e governada por uma maioria de crentes”. Ou seja, a religião, ao deixar de ser o princípio estruturante da vida material, social e mental, passa a atuar em experiências singulares de sistemas de convicção. Enfim, não se trata de medir a perda da influência das religiões sobre as consciências dos fiéis, mas de se perguntar se as crenças e princípios, formulados e defendidos pelas religiões, exercem uma influência decisiva e real sobre a organização da sociedade em sua base política e econômica. O que estou

procurando dizer é que a era da religião enquanto elemento estruturante do social parece ter terminado. No entanto, seria ingênuo e contrário à minha argumentação concluir que a religião esteja desaparecendo no âmbito da cultura ou mesmo que esteja recuando dentro da esfera pública.

IHU On-Line – A Igreja Católica vem sendo duramente criticada pela sua postura em relação ao aborto. Até que ponto um seguidor dessa religião consegue ter autonomia em suas decisões, contrariando o pensamento da igreja?

Carlos Steil – Por toda a argumentação que procurei apresentar até aqui, creio que o aborto, uma vez definido como uma “questão política de saúde pública”, será instituído, apesar da posição contrária da Igreja Católica. Os católicos, no entanto, podem seguir em sua consciência a orientação da Igreja Católica contra a sua legalização e defendê-la como uma questão moral.

IHU On-Line – As igrejas devem “modernizar” algumas de suas teorias, ou ao menos proporcionar a discussão de assuntos polêmicos como uso de preservativos, por exemplo, para conseguir aumentar o número de fiéis?

Carlos Steil – Neste aspecto, assim como em tantos outros pontos relacionados com questões de moral sexual e reprodutiva, a Igreja Católica tem pautado sua atuação muito mais por uma “ética da convicção” do que por uma “ética da responsabilidade”, para usar a distinção clássica formulada por Max Weber. E não creio que, a curto ou médio prazo, a Igreja Católica venha a subordinar os princípios relacionados a estas questões a uma ação estratégica de manutenção ou ampliação de fiéis.

³² ***Para ler Gauchet***. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p. 24-49, 1994. (Nota da ***IHU On-Line***)

A secularização da secularização e o futuro da autonomia

Entrevista com Jean-Claude Monod

Jean-Claude Monod é filósofo francês, pesquisador em filosofia alemã pós-hegeliana, filosofia política, filosofia contemporânea e ciências humanas nos Arquivos Husserl, de Paris, no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), École Normale Supérieure. De sua vasta lista de publicações, citamos **La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg** (Paris: Vrin, 2002). Na edição 175, de 10 de abril de 2006, intitulada Paulo de Tarso e a contemporaneidade, Jean-Claude concedeu a entrevista “Paulo e a fé como loucura, ruptura e escândalo”.

Em outra entrevista, que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007, o filósofo Jean-Claude Monod enfatizou que a grande questão da democracia, tradução política da autonomia, é “como evitar que a democracia se torne uma ficção”. Recuperando idéias de Claude Lefort, Monod afirma que “na democracia, por oposição às antigas ‘teologias políticas’ do poder encarnado, o poder é essencialmente um ‘lugar vazio’, e nenhum grupo, nenhum partido, nenhuma doutrina podem pretender ‘ocupá-lo’ de pleno direito, sem contestação, e é por esta própria ‘vacância’ que uma vida democrática, uma ‘invenção democrática’ é possível”. Essas idéias foram aprofundadas por Jean-Claude na conferência “A secularização da secularização. Possibilidades e limites do futuro da autonomia”, em 22 de maio de 2007, como parte da programação das atividades do Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos (IHU), dos dias 21 a 24 de maio de 2007.

IHU On-Line – Em que aspectos o conceito de autonomia está ligado à secularização da modernidade?

Jean-Claude Monod – Como conceito ou “palavra de ordem” política tipicamente moderna, a secularização pôde ser definida como emancipação em face da religião, assimilada à tradição e à heteronomia, constituindo-se numa “lei do Outro”; um outro que não seja eu, um outro que não seja o homem, um outro que não seja a razão. Trata-se de uma lei imposta como imutável enquanto sagrada, transcendente. Certa explicação filosófica da modernidade compreende, deste modo, a mesma como época da autonomia do sujeito, aberta filosoficamente por Descartes com sua exigência de rejeição de tudo o que tem sido “recebido” sem exames (opiniões admitidas na infância, tradições imemoriais...), e sua refundação do saber sobre a certeza subjetiva. Além disso, a modernidade como secularização consistiria, então, para o sujeito individual, numa “autofundação”, da qual o instrumento é a razão: refundação das normas sobre a vontade do sujeito que só quer obedecer a uma lei que fez a prova de sua justificação racional, e que encontra sua tradução política na democracia. As Luzes francesas, em particular, opuseram à “aliança do trono e do altar”, isto é, à aliança do rei e do sacerdote como dupla figura da heteronomia, a contra-figura da democracia laica.

Concepção sociológica

Uma segunda concepção da secularização, mais sociológica, seria mais neutra em vista de seus efeitos para o indivíduo, privilegiando antes o que se chamou de “a autonomização das esferas sociais”. Max Weber falava, assim, de um processo de *Eigengesetzlichkeit* [autolegislação], ou seja, do fato de os diferentes setores sociais serem pro-

gressivamente “racionalizados” em torno de suas “próprias normas”, ou sua “lógica intrínseca” – e ele citava em apoio das máximas típicas: “a arte pela arte”, “os negócios pelos negócios”, “à guerra, como à guerra”... Neste processo, grupos sociais, ou indivíduos se põem a reivindicar a autonomia de seu setor de atividade, o direito de só seguir as normas internas a este domínio, e recusam como atentados à sua liberdade os julgamentos de valor “externos”, por exemplo, os interditos e as prescrições religiosas que puderam pesar sobre a atividade artística, mas também, mais amplamente, toda pressão em função de exigências (políticas, morais, comerciais...) não artísticas. Este processo histórico contribuiu à formação de uma sociedade secularizada, no sentido de uma sociedade na qual a religião não constitui mais o “setor dominante”, mas onde existem esferas sociais relativamente autônomas. Quanto a saber se esta autonomização funcional produz uma autonomia dos indivíduos, é uma outra questão.

IHU On-Line – Corremos o risco de nos tornarmos uma sociedade de indivíduos e pensar a autonomia apenas como sinônimo de individualismo? Por quê?

Jean-Claude Monod – A emergência do indivíduo como sujeito de direitos também suscitou a inquietude de uma possível desmoração da sociedade, tanto nas críticas “reacionárias” como nas críticas “revolucionárias” da modernidade liberal-burguesa: de um lado, deplora-se a perda de uma “comunidade” soldada por elos sagrados, em favor de uma “sociedade” de indivíduos que só reconhecem elos contratuais rescindíveis; de outro, denuncia-se (de um modo mais ambivalente, por exemplo em Marx³³) “a atomização” do indivíduo, separado do conjunto vivo do gênero humano, ou dos grupos de solidariedade mais antigos, como família, corporação, classe. Será verdade que este processo redundará necessariamente numa ruptura de todos os elos comunitários, à

constituição de uma sociedade de indivíduos egoístas e narcisistas? Parece-me que se exagera uma tendência real, acentuando-a unilateralmente: absolutamente não há mais comunidades “orgânicas”, mas há formas de grupo, comunidades semi-eletivas que continuam vivas. Afinal de contas, de fato sempre existem solidariedades familiares, a família continua sendo um pólo decisivo de muitas existências, mesmo se elas são muitas vezes famílias em evolução, “recompostas” etc. De outra parte, há grupos que se mantêm ou reconstróem sem cessar em torno de tradições religiosas ou culturais, embora na França, por exemplo, todo um discurso político pretenda afirmar que a unidade do país está ameaçada pelo “comunitarismo” e “multiculturalismo”..., o que prova, em todo o caso, que nós somos apenas uma sociedade de indivíduos. A tendência de pensar a autonomia somente como individualismo é real, e sobre este ponto se pode dizer que o quadro do pensamento da autonomia na “primeira modernidade”, digamos num modo “rousseauista-kantiano”, é amplamente detalhado: a idéia que a autonomia implique a submissão a uma “lei” comum, sem a qual não há liberdade, é cada vez mais vivida como contradição, e a idéia de que os direitos tenham, por reverso, deveres, já não passa despercebida. Sem dúvida, também certa ideologia ultraliberal sugere que os mecanismos institucionais de solidariedade com as pessoas em dificuldade, os desempregados, os pobres etc., pesam sobre a liberdade e o dinamismo dos “ganhadores”. Esta visão da autonomia sobre um modo individualista e egoísta está em progressão, mas ela encontra múltiplas resistências. A tendência de pensar a autonomia de modo puramente individualista não me parece irresistível.

IHU On-Line – A pressuposição de que a autonomia é a conquista do direito de se dar a própria lei funda-se numa concepção iluminista e, sobretudo, kantiana. Como concii-

³³ Karl Heinrich Marx (1818-1883): filósofo, cientista social, economista, historiador e revolucionário alemão, um dos pensadores que exerceram maior influência sobre o pensamento social e sobre os destinos da humanidade no século XX. Marx foi estudado no Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia, promovido pelo IHU. A palestra “A Utopia de um novo paradigma para a economia” foi proferida pela Profa. Dra. Leda Maria Paulani, em 23 de junho de 2005. A edição 41 dos **Cadernos IHU Idéias** teve como título *A (anti)filosofia de Karl Marx*, artigo de autoria da mesma professora. (Nota da **IHU On-Line**)

liar autonomia num mundo fenomênico, terreno do determinismo, e o numênico, da liberdade?

Jean-Claude Monod – A resposta kantiana detinha, de fato, uma forma de dualismo. Isso dava, aliás, lugar, na *Crítica da razão prática*, a certas dificuldades: de que modo o “eu numenal”, fora do tempo, exerce uma causalidade na ordem fenomenal e nos seus encadeamentos mecânico-temporais? Como pensa o “começo” fora do tempo de uma ação no tempo? Este é sempre o problema do postulado da liberdade metafísica que implica uma capacidade de subtrair-se do conjunto das determinações naturais para “decidir”. Atualmente, existe uma tentação de se ter por nula a capacidade de “se construir” a si mesmo, por exemplo, reconstruindo a personalidade sobre a constituição genética do indivíduo. Viu-se, por exemplo, na última campanha presidencial na França, o candidato finalmente eleito declarar que o suicídio e a pedofilia eram inteiramente genéticos, e o relatório de um grande organismo de pesquisa e de saúde havia recomendado, faz alguns meses, de se “detectar” os futuros “delinquentes” desde antes da idade de três anos, na creche... Há, pois, concepções deterministas efetivamente incompatíveis com a idéia da autonomia, mas toda concepção do mundo avesso ao dualismo não conduz, segundo penso, a tal determinismo: pode-se pensar qualquer coisa como um feixe de determinações, algumas inatas, outras adquiridas, outras ligadas a uma situação social, a uma história psicológica própria etc., de modo que o resultado seja necessariamente aberto a certo “jogo”, a uma margem que ameaça a capacidade de escolhas refletidas... É o que Robert Musil³⁴ ou Hans Blumenberg³⁵ chamaram de o “princípio de razão insuficiente”: a totalidade dos fatores e de seus efeitos é

impossível de conhecer e “calcular”. Todo determinismo, desse modo, é parcial e há lugar para uma indeterminação da ação.

IHU On-Line – Poderia explicar como e por que a democracia é a tradução política da autonomia? Dado o comportamento apático dos eleitores, ou a obrigatoriedade em votar (como no Brasil), ainda se pode acreditar que essa aproximação expressa a realidade?

Jean-Claude Monod – Quaisquer que sejam seus limites reais, a democracia não parece ser o quadro político menos desfavorável à expressão da autonomia dos indivíduos, se não se reduz a democracia ao direito de voto (mesmo se a possibilidade de votar é evidentemente uma dimensão da democracia, uma condição necessária, porém não suficiente). Por certo, desde sua conceitualização moderna em Rousseau³⁶ ou Kant, a idéia que a lei possa ser a expressão da vontade “de todos” e que cada um nela possa se reconhecer, era colocada como uma “ficção”: é preciso fazer “como se” eu pudesse ser o autor da lei, “ao mesmo tempo, legislador e sujeito”, e eu o posso submetendo a lei a uma prova crítica – ela está realmente a serviço do interesse geral ou privilegia as categorias que menos precisam? Ela respeita meus direitos fundamentais? Ela constitui um entrave às liberdades? Se eu julgo desfavoravelmente uma lei, eu penso, em democracia, em sair para a rua, em protestar publicamente, manifestar, formar uma associação, escrever nos jornais etc., e todas estas possibilidades dão corpo à autonomia... Se a gente se atém ao voto, é verdade que muitas vezes é difícil fazer “como se” o seu voto, um entre milhões (no caso, por exemplo, da eleição presidencial na França) tivesse um certo alcance... tanto mais que as escolhas parecem amplamente “for-

³⁴ Robert Musil: escritor austríaco, autor do célebre *O homem sem qualidades* (2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989). (Nota da *IHU On-Line*)

³⁵ Hans Blumenberg (1920-1996): filósofo alemão, autor de, entre outros, *Die Legitimität der Neuzeit* (2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), traduzido para o francês como *La légitimité des Temps Modernes* (Paris: Gallimard, 1999). (Nota da *IHU On-Line*)

³⁶ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): filósofo franco-suíço, escritor, teórico político e compositor musical autodidata. Uma das figuras marcantes do Iluminismo francês, Rousseau é também um precursor do romantismo. As idéias iluministas de Rousseau, Montesquieu e Diderot, que defendiam a igualdade de todos perante a lei, a tolerância religiosa e a livre expressão do pensamento, influenciaram a Revolução Francesa. Contra a sociedade de ordens e de privilégios do Antigo Regime, os iluministas sujeriam um governo monárquico ou republicano, constitucional e parlamentar. (Nota da *IHU On-Line*)

matadas”, limitadas pelas lógicas de partido e desequilibradas pela mobilização de forças midiáticas consideráveis. A questão é, então, a seguinte: como evitar que a democracia se torne uma ficção? Não devemos mascarar, a meu ver, outros aspectos que foram notavelmente sublinhados por Claude Lefort³⁷: na democracia, por oposição às antigas “teologias políticas” do poder encarnado, o poder é essencialmente um “lugar vazio”, e nenhum grupo, nenhum partido, nenhuma doutrina podem pretender “ocupá-lo” de pleno direito, sem contestação. É por esta própria “vacância” que uma vida democrática, uma “invenção democrática”, é possível.

IHU On-Line – O senhor aproximaria heteronomia religiosa e heteronomia política em nossos dias? Por quê? Como essa ligação pode ajudar a explicar os fundamentalismos religiosos e os regimes de exceção?

Jean-Claude Monod – O elo traçado entre heteronomia religiosa e heteronomia política é um gesto típico das Luzes, em particular das Luzes pré-revolucionárias francesas, que consistia em denunciar a legitimação “divina” do poder real ou o que se chamou de “a aliança do trono e do altar”. Além disso, toda a corrente da “crítica da religião”, notadamente na filosofia alemã, estimou que a emancipação humana começasse pela emancipação em face da religião, ou, como o dizia Marx, que “a crítica da religião é a condição de toda crítica”, o pressuposto para uma “crítica da política” e da alienação econômica. Esta concepção ainda tem sentido hoje em dia? Os totalitarismos e as ditaduras do século XX mostraram abundantemente a possibilidade e a realidade de domi-

nações políticas extremas que nada tinham de religiosas, salvo ao se falar de “religiões seculares” ou de religiões políticas, como o fizeram certos analistas (Voegelin,³⁸ Gurian ou Aron). E, no caso do nazismo, como no caso do comunismo soviético, foi muitas vezes nas Igrejas que se encontraram lares de resistência a estas dominações. Atualmente, no Ocidente, as Igrejas, na maioria das vezes, se separaram dos Estados e contestam, muitas vezes abertamente, as orientações sociais e políticas dos governos, incluindo o liberalismo. O domínio no qual certa “heteronomia” religiosa continua a desempenhar um papel, a meu ver, é antes o da moral, em particular da moral sexual.

Os regimes de exceção, notadamente os dispositivos postos em prática no quadro da “guerra contra o terrorismo”, nada têm a ver com a heteronomia religiosa, salvo caso se sonhe com a Teologia política de Carl Schmitt³⁹ e com sua famosa definição do estado de exceção, que conecta o soberano político com Deus: “É soberano quem decide pelo estado de exceção”, com o paralelo entre, de um lado, a ordem regular do mundo e o milagre “decidido” por Deus (que suspende as leis do mundo) e, do outro, a ordem jurídica e o estado de exceção (que suspende leis, direitos ou a Constituição em vigor). Também seria preciso interrogar o vocabulário da “cruzada” contra o “Mal”, que foi um léxico privilegiado da administração Bush na “guerra contra o terrorismo”.

Os fundamentalismos justificariam aproximar novamente heteronomia política e heteronomia religiosa? Pensando no mundo muçulmano, por exemplo, na República iraniana, parece-me que se tem aí um exemplo de teocracia que alia certa heteronomia religiosa e política, embora cer-

³⁷ Jean-Claude Lefort: filósofo francês, autor de, entre outros **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária** (São Paulo: Brasiliense, 1983) e **Desafios da escrita política** (São Paulo: Discurso Editorial, 1999). (Nota da **IHU On-Line**)

³⁸ Eric Voegelin (1901-1985): estudioso alemão que causou comoção nos meios acadêmicos ao classificar movimentos políticos modernos – como o positivismo e o marxismo – como gnósticos, de modo que não passariam de novas versões de uma velha heresia combatida pela Igreja Católica. Foi aluno de Hans Kelsen, mas acabou emigrando para a Louisiana, no Sul dos Estados Unidos, durante a ditadura de Hitler. Foi lá que escreveu a maioria de seus livros. Em grande parte devido à difusão das teses de Voegelin, inspiradas por autores modernistas, tem havido recentemente uma onda de estudos “revisionistas” sobre gnose, questionando a validade do termo e buscando redefinir seu significado. De suas obras, citamos **A nova ciência da política** (2. ed. Brasília: Universidade de Brasil, 1982). (Nota da **IHU On-Line**)

³⁹ Carl Schmitt (1888-1985): jurista e cientista político alemão. A **IHU On-Line** 139, de 02-05-2005, publicou o artigo “O pensamento jurídico-político de Heidegger e Carl Schmitt. A fascinação por noções fundadoras do nazismo”. (Nota da **IHU On-Line**)

tos mecanismos democráticos e republicanos estejam também presentes nesta forma política composta. As formas cristãs de fundamentalismo desenvolvem, na maioria das vezes, uma estratégia que evita pretender o controle político direto da sociedade, e privilegia antes uma conquista social “por baixo”, num quadro pluralista.

IHU On-Line – Qual é o seu ponto de vista sobre a crítica de Nietzsche à democracia de que ela é a expressão da decadência e fraqueza da modernidade, bem como o arrebanhamento do “último homem” em seu projeto? Em que medida a autonomia pressuposta pelos filósofos legisladores de Nietzsche, os aristocratas do espírito, expressa ou não o fazer político que hoje existe nas democracias?

Jean-Claude Monod – A crítica de Nietzsche realça, de uma parte, uma retórica da decadência, certamente conduzida a um ponto de elaboração notável, mas atravessada por um horror da “plebe” e por um aristocratismo intelectual do qual não participo. Em compensação, sua descrição do “último homem” e da satisfação de si de quem não crê mais em nada, que perdeu todas as ilusões, que se crê acima de tudo quando não tem mais a força de crer no que quer que seja, parece-me sempre impressionante. Como dar-se à força de ainda crer em ideais que resistem à desvalorização de todos os valores, à historicização e à relativização de tudo sob o efeito do sentido histórico e da ironia que dele resulta? É esta questão que Nietzsche lega como desafio a todo pensamento pós-metafísico que não quer soçobrar no niilismo puro.

IHU On-Line – O senhor está acompanhando o debate entre Luc Ferry e Marcel Gauchet sobre o lugar do cristianismo? Acredita que os valores cristãos continuam se expressando na democracia? Por quê?

Jean-Claude Monod – Eu não acompanhei este debate, no qual nenhuma posição me parece satisfatória, embora uma que outra não seja desprovida de interesse. “A humanização do divino” de que fala Luc Ferry correspondeu bem a uma fase (recente) da evolução do cristianismo institucional: sua reconciliação com a idéia de autonomia, precisamente com os valores “humanistas” do sujeito livre, dos direitos do homem e da democracia, tidos por “ímpios” há pouco tempo. A objeção de Gauchet,⁴⁰ segundo a qual se teria antes envolvimento com uma “desantropomorfização” de Deus nos tempos recentes, recobre um outro processo, real (poucas pessoas se representam hoje Deus como um homem em grau maior, um personagem barbudo etc.), mas não incompatível com certa “humanização”, no sentido de Ferry. Eu sou mais cético ante o tema, avançado por Gauchet, de uma “saída da religião” de um mundo estruturado pela religião: parece-me que ele conferiu valor definitivo a um momento particular da história européia, e que incidiu em certos defeitos das “filosofias da História” do século XIX, postulando que o futuro se assemelharia a esta seqüência determinada. De maneira geral, e paradoxalmente para Ferry, que é um “kantiano”, estas fórmulas de Ferry e de Gauchet me parecem excessivamente “hegelianas”, no sentido de que elas tentam resumir numa fórmula processos históricos maciços, evoluções por vezes contraditórias – não estou seguro que isso seja possível sem uma grande simplificação. Em compensação, eu faço minha a interrogação sobre o futuro do religioso após a religião, ou sobre as transformações do “crer” além do declínio relativo, na Europa Ocidental, das Igrejas: em que medida as crenças políticas não sofreram também elas um declínio enquanto expectativas de uma mudança radical? Em que medida a fé no Estado não se manteve ela própria por sua rivalidade com a Igreja? Estas questões de Gauchet me parecem fundamentais para o presente.

⁴⁰ Marcel Gauchet: filósofo francês. Com Luc Ferry, é autor do livro *Le religieux après la religion (O religioso após a religião)* (Paris: Grasset. 2004). Escreveu *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard. 1985), *La condition historique* (Paris: Stock, 2003) e *Un monde désenchanté?* (Paris: L’Atelier. 2004). (Nota da *IHU On-Line*)

O futuro da autonomia, política e niilismo

Entrevista com Paul Valadier

Paul Valadier é licenciado em Filosofia, pela Sorbonne, e mestre e doutor em Teologia, pela Faculdade Jesuíta de Lyon. Atualmente, é professor de filosofia moral e política nas Faculdades Jesuítas de Paris (Centre Sèvres). Foi redator da revista *Études* e é autor de uma vasta bibliografia. Sobre Nietzsche escreveu, entre outros livros, **Nietzsche et la critique du christianisme** (Paris: Cerf, 1974), **Essais sur la modernité, Nietzsche et Marx** (Paris: Cerf, 1974), **Nietzsche, l'athée de rigueur** (Paris: DDB, 1989) e **Nietzsche l'intempestif, Beauchesne** (Paris, 2000). Entre seus outros livros, citamos **La condition chrétienne, être du monde sans en être** (Paris: Le Seuil, 2003) e **L'anarchie des valeurs** (Paris: Albin Michel, 1997). Entre suas obras publicadas em português, destacam-se: **Elogio da consciência** (São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001), **Um cristianismo de futuro: para uma nova aliança entre razão e fé** (Lisboa: Instituto Piaget, 2001) e **A moral em desordem: um discurso em defesa do ser humano** (São Paulo: Loyola, 2003). Na edição 127, de 13 de dezembro de 2004, Valadier concedeu a entrevista "Investidas contra o Deus moral obsessivo", republicada nos **Cadernos IHU em formação** edição nº 15, de 2007 que tem como tema-título O pensamento de Friedrich Nietzsche. Valadier foi um dos conferencistas e palestrantes de minicurso no Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, que aconteceu na Unisinos, de 21 a 24 de maio de 2007. No dia 23 de maio de 2007, Valadier falou sobre "A moral após o individualis-

mo", em um minicurso. No dia 24 de maio de 2007, proferiu a conferência de encerramento do Simpósio Internacional o futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, sobre "O futuro da autonomia do indivíduo, política e niilismo".

"O sujeito individual não é responsável por tudo; a miséria atual de muitos povos tem causas múltiplas em relação às quais a culpabilidade sistemática conduz à passividade e ao desencorajamento. É preciso 'seriar' os problemas e, por exemplo, não exigir à democracia o que ela não pode realizar. Em numerosos países ela abre espaços de liberdade, mas ela não pretende ser a solução de todos os graves problemas que assolam em nossos dias nossa humanidade." Esse é o ponto de vista do filósofo francês Paul Valadier, SJ, na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007.

IHU On-Line – Em linhas gerais, quais são as perspectivas para o futuro da autonomia do indivíduo e quais são suas relações com a política e com o niilismo contemporâneos?

Paul Valadier – A tomada de consciência pelo indivíduo de sua importância e de sua autonomia responde a uma lógica antiga. Esta lógica fora bem analisada por Tocqueville,⁴¹ no início do século XIX, em ligação com a igualdade de condições que lhe parecia gerada pelo desenvolvimento das sociedades democráticas. Se esta lógica tem raízes históricas e antropológicas profundas, não se pode duvidar que ela também tenha um futuro diante dela. Ela tem numerosas consequências políticas: o interesse do indivíduo por si mesmo

⁴¹ Alexis Carli Clerel de Tocqueville (1805-1859): pensador político e historiador francês, autor do clássico **A democracia na América** (São Paulo: Martins Fontes, 1998-2000). (Nota da **IHU On-Line**)

afasta-o do interesse pela coisa pública: ela o despolitiza, portanto, mas ela também corre o risco de chegar a uma passividade favorável à instalação de um despotismo doce e insensível, como novamente bem o viu Tocqueville. A passividade dos cidadãos favorece sistemas políticos autoritários, desde que estes tenham a habilidade de não perturbar a vida privada dos indivíduos, nem sua busca de êxito.

IHU On-Line – É correto afirmar que a política contemporânea tem como fio condutor uma lógica do individualismo? Até que ponto o niilismo está imbricado nessa situação?

Paul Valadier – A pressão do individualismo sobre a política atual é forte, mas variável segundo os países. A responsabilidade dos políticos consiste em não promover o jogo do individualismo, mas em situar-se ao nível da cidade ou do país em sua totalidade (bem comum), sem esquecer o lugar deste país nas relações internacionais. Tarefa difícil que obriga a resistir a novas formas de demagogia.

IHU On-Line – Como podemos compreender a apatia política, ou, em terminologia nietzschiana, o niilismo passivo, frente à autonomia do sujeito?

Paul Valadier – Se o niilismo tem a ver com estes fenômenos, é porque o individualismo envolve o relativismo. Se tudo tem valor igual, ou se cada um pode fazer o que bem lhe parece, então nada tem mais importância do que alguma outra coisa. Tudo é justificado, e, se nada se justifica realmente, no final é somente o nada que vale. É o niilismo latente, que arruína todo apelo a valores e a qualquer hierarquização entre eles. Isso supõe uma interpretação errônea da autonomia do sujeito: em termos kantianos, é autônomo quem se dá à lei ou que a torna sua; a falsa interpretação atual consiste em dizer que o indivíduo é reticente diante de toda lei (ou diante do interdito), e só quer reconhecer sua espontaneidade ou seus interesses imediatos. É, pois, preciso sempre interrogar-se: o que se propõe sob o termo autonomia?

IHU On-Line – Qual é o lugar que o cristianismo ocupa no debate entre autonomia, política e niilismo? Que saídas o cristianismo pode ajudar a encontrar para essa questão?

Paul Valadier – O cristianismo pode lembrar oportunamente que o indivíduo, considerado como um átomo separado é apenas uma ilusão inconsistente. A pessoa humana nasce e se desenvolve nas relações, e somente nelas; se ela se crê “soberana” ou “autônoma”, ou seja, sem elo ou sem alteridade, ela se perde e se torna “escrava” de suas pulsões. O que Nietzsche designava sob o nome de “fraco”, “escravo”, “plebeu”, são qualificativos provocadores que designam uma vontade que não é capaz de um domínio de si (ou de nobreza). O cristianismo, professando que todo ser humano é amado por Deus (eleição divina), indica o valor da pessoa e nela suscita uma vontade criadora que não se abandona, mas procura responder positivamente à sua vocação. Há uma “nobreza”, para retomar a palavra de Nietzsche, em responder de maneira criadora à sua vocação pessoal e coletiva.

IHU On-Line – O que pensa sobre as aproximações da filosofia de Nietzsche com a democracia, como a obra *A nietzschean defense of democracy: an experiment in post-modern politics*,⁴² de Lawrence Hatab? Como entender essa proposição frente ao radicalismo aristocrático de Nietzsche?

Paul Valadier – Nietzsche viu muito bem o perigo das democracias igualitaristas, incapazes de suportar essas diferenças ou essas “distâncias” que são as condições de toda criatividade (condição de desenvolvimento da vida). Seu “aristocratismo” é sobretudo psicológico e antropológico: é preciso ser capaz de “domínio” de si em primeiro lugar, e ser capaz de aceitar as distâncias ou as diferenças para que um sistema político não soçobre no aluimento igualitário ou na insatisfação generalizada.

IHU On-Line – Nas tragédias gregas, o destino não invalidava a responsabilidade do su-

⁴² **A nietzschean defense of democracy: an experiment in postmodern politics** (Illinois: Open Court Publishing Company, 1995). (Nota da *IHU On-Line*)

jeito. E, hoje, como podemos compreender a autonomia num mundo onde as pessoas morrem de fome, assassinato e guerras? Liberdade e autonomia estão destinadas apenas ao mundo numênico? Por quê?

Paul Valadier – Será que o destino, tão presente nas tragédias gregas, não invalidava a responsabilidade do sujeito, apresentado como cego (Édipo) e joguete dos deuses? A amplitude dos problemas ligados à mundialização não deve chegar a reatar com uma filosofia do destino ou da fatalidade que desmobilizaria o sujeito e o aliviaria de sua responsabilidade. Isso seria fazer o jogo da passividade, da prostração, e então, finalmente do niilismo. O sujeito individual não é responsável por tudo; a miséria atual de muitos povos tem causas múlti-

plas em relação às quais a culpabilidade sistemática conduz à passividade e ao desencorajamento. É preciso “seriar” os problemas e, por exemplo, não exigir à democracia o que ela não pode realizar. Em numerosos países, ela abre espaços de liberdade, mas não pretende ser a solução de todos os graves problemas que assolam em nossos dias nossa humanidade. Para estes, é preciso enfrentar as questões de equilíbrios econômicos ou financeiros, interrogar-se sobre a esclerose de certas culturas, situar-se também ao nível do direito internacional e das possibilidades de ajuda mútua, onde a “comunidade internacional” pode e deve intervir segundo as regras do direito, e não pela guerra ou por intrusões militares (como no Iraque).

“As pessoas não são autônomas por natureza, por essência”

Entrevista com Robert Castel

Para o sociólogo francês Robert Castel, “as pessoas não são autônomas por natureza, por essência. Para ser autônomo, eu penso que é preciso ter certos recursos e direitos, e eu penso que a reflexão sociológica sobre a autonomia seria descobrir quais são as condições objetivas de possibilidades para ser autônomo ou independente”. Essas idéias fazem parte da entrevista que Robert Castel concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007, e da conferência sobre “O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos”, que o filósofo francês proferiu no Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, em 23 de maio de 2007. Castel é autor de inúmeros livros, dentre os quais citamos **L’insécurité sociale. Qu’est-ce qu’être protégé?** (Paris: Le Seuil/La République des idées, 2003), traduzido como **A insegurança social. O que é ser protegido?** (Petrópolis: Vozes, 2005) e **Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat** (Paris: Fayard, 1995), traduzido como **As metamorfoses da questão social** (Petrópolis: Vozes, 1998). Por ocasião do Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, Castel concedeu uma segunda entrevista à **IHU On-Line** sobre “O capitalismo globalizado está destruindo a capacidade de os indivíduos se tornarem independentes”, publicada nas **Notícias do Dia** do site do IHU (www.unisinos.br/ihu), em 24 de maio de 2007.

IHU On-Line – Qual é o futuro da autonomia frente ao aprofundamento de uma sociedade de indivíduos?

Robert Castel – Eu não sei, porque não sou profeta. É sempre difícil falar do futuro. Eu penso que, em grande medida, o futuro é imprevisível. O que nós, sociólogos, podemos tentar fazer é partir do presente, questionando qual é, hoje, o estado, a situação dos indivíduos, com relação a uma possibilidade de autonomia ou de independência social. E, a partir desse ponto de vista, o julgamento que podemos fazer hoje em dia, na minha opinião, é bastante pessimista, pois há ainda, no Brasil e numa grande parte do Planeta, mesmo em países como a França, ou na Europa Ocidental, muitos indivíduos com imensas dificuldades de se tornarem autônomos. Não porque não tenham as qualidades morais, a inteligência necessária, mas porque estão em condições de vida, sob os aspectos do trabalho e da subsistência, em que é difícil ser autônomo. É difícil ser autônomo quando não se tem um mínimo de recursos materiais, quando se vive, por exemplo, na pobreza mais absoluta. Também é difícil ser autônomo quando não se tem certo número de proteções contra os riscos sociais, as doenças etc. Parece que, atualmente, no entanto, há um grande número de indivíduos, no Brasil e em outros países do mundo, em condições mínimas de independência social que permitam que se fale de autonomia, seja quando se fala de grandes conceitos, seja de palavras filosóficas, mas sem conteúdo concreto. Portanto, para mim, parece que é necessário falar de autonomia, sem cairmos no idealismo. Seria necessário analisar a situação na qual vivem as pessoas e as dificuldades que elas têm para possuírem um mínimo de independência social. Ao analisarmos a situação da autonomia, teríamos de ver, por exemplo, quais os obstáculos que se apresentam, quais são os de-

safios e o que se poderia fazer no futuro para se obter algum tipo de autonomia.

IHU On-Line – Como a sociologia vem interpretando essa constatação da autonomia da sociedade? A que fatores se deve o aprofundamento da autonomia e do individualismo?

Robert Castel – Eu penso que a autonomia não cai do céu. As pessoas não são autônomas por natureza, por essência. Para ser autônomo, eu penso que é preciso ter certos recursos e direitos. Ainda penso que a reflexão sociológica sobre a autonomia seria descobrir quais são as condições objetivas de possibilidades para ser autônomo ou independente.

IHU On-Line – O conceito de autonomia vem sendo confundido com egoísmo ou individualismo? Por que ocorre essa aproximação?

Robert Castel – Não creio que a autonomia se confunda com o individualismo. Há indivíduos que são relativamente autônomos e independentes, e indivíduos que não o são. Eu creio que o fato de se falar unicamente em termos de individualismo não permite que se compreendam os fundamentos da autonomia. Parece-me que, para que haja um indivíduo autônomo, ou, eu preferiria dizer, independente, o que, na realidade, não importa, são necessárias condições sociais. E, finalmente, por exemplo, a história social mostra que os indivíduos puderam ser autônomos ou independentes quando eles tiveram proteções coletivas. Justamente porque tiveram direitos e ingressaram em sistemas de solidariedade, eles puderam chegar a ser finalmente autônomos. Um indivíduo, sozinho, não é necessariamente um indivíduo autônomo. Parece-me que, para atingir a autonomia, é preciso pôr de lado o ponto de vista do puro individualismo, em que haveria apenas indivíduos encerrados em sua subjetividade, em concorrência uns com os outros, para atingir solidariedades coletivas. Talvez seja um paradoxo, mas é através do pertencimento a coletividades e solidariedades que o indivíduo pode atingir sua

independência. Se ele está só, e isolado, corre o risco de ser como uma rolha sobre um rio, levado como um indivíduo isolado e sem proteção. É preciso, portanto, separar a discussão da autonomia e da independência da discussão do individualismo. O indivíduo precisa pertencer a coletividades, a formas de solidariedade.

IHU On-Line – A vitória de Sarkozy nas eleições presidenciais francesas vem sendo interpretada como uma direitização da França. O que esse resultado nas urnas revela sobre o comportamento político do povo francês?

Robert Castel – Atualmente, há uma mudança que, em minha opinião, é uma mudança importante e inquietante porque trata-se de um novo nome, Nicolas Sarkozy,⁴³ que acaba de se tornar presidente da República. Ele é uma espécie de representante de uma, diríamos, nova classe política moderna, sem complexos, que afirma valores de direita, ao passo que, durante muito tempo, há uma história toda da Europa e da França na qual as posições da esquerda reproduziam e mantinham vivas tradições de luta política, contra o fascismo durante a guerra, e depois do antagonismo entre o trabalho e o capital. Hoje em dia, há uma nova classe política, da qual Sarkozy é o representante e, diga-se de passagem, um representante eficaz e inteligente, que diz que tudo isso são histórias antigas... O que é importante, na vida social, é ganhar dinheiro, é ser rico, é ser eficaz. Trata-se, um pouco, de uma tentativa de se alinhar com as exigências do mercado, uma espécie de pragmatismo, e isso é um julgamento de valor meu, pois você deve ter compreendido a essas alturas que eu não sou um partidário de Sarkozy, que pode ir contra todos esses valores muito importantes, tais como a solidariedade, a justiça social etc.

IHU On-Line – Que relações o senhor estabelecerá entre a vitória de Sarkozy e a expressão da autonomia dos franceses?

⁴³ Nicolas Sarkozy (1955): advogado e político francês, atual presidente da França, empossado em 16-05-2007. Foi o candidato oficial de seu partido para as eleições presidenciais de 2007, qualificando-se o segundo turno da eleição, que ocorreu no dia 06-05-2007, em que venceu Ségolène Royal. (Nota da **IHU On-Line**)

Robert Castel – Não creio que exista. Peço desculpas, mas não vejo nenhuma relação que possa haver. A maioria dos franceses votou em Sarkozy, mas eu não diria que isso se deva ao fato de que sejam autônomos. Creio, inclusive, que eles se deixaram enganar por um discurso um pouco demagógico. Por exemplo, a afirmação de que é preciso trabalhar mais para se ter mais dinheiro à primeira vista não parece ser uma afirmação idiota, mas, quando se leva em conta que hoje em dia um décimo dos franceses está desempregado, o que significa trabalhar mais? Ao mesmo tempo, há uma espécie de chantagem, pois está se culpabilizando pessoas que na verdade não podem trabalhar, porque não encontram trabalho. O contra-argumento seria que essas pessoas não querem trabalhar, que são uns vagabundos, o que não é verdade. Há uma espécie de chantagem moral, as pessoas cederam a essa chantagem, mas eu não interpretaria esse fato em termos de autonomia.

IHU On-Line – Quais seriam as principais metamorfoses da questão social na pós-modernidade? A autonomia e as mudanças no mundo do trabalho seria duas delas?

Robert Castel – Para responder a essa questão, precisaríamos de horas. Falando esquematicamente, não creio que essas metamorfoses vão em direção da autonomia. Talvez aqui eu decepcione, pois sou um autor que valoriza o conceito de autonomia, mas eu diria, simplificando muito, que, no caso francês e europeu, em geral, as condições do trabalho permitiam certa autonomia do indivíduo. Havia direito trabalhista, um salário mínimo garantido, proteções ligadas ao trabalho, por exemplo, o direito à aposentadoria etc., de maneira que havia um estatuto do emprego que dava as condições mínimas para uma autonomia social, se é que podemos empregar essa expressão. Constatamos, efetivamente, e não se trata aqui de um julgamento de valor, que há uma erosão, uma fragilização, até mesmo um desaparecimento desses direitos, garantias e proteções ligados ao trabalho. Portanto, a evolução atual do trabalho, que se deve à globalização, se é que podemos empregar essa palavra, e à preponderância do capital financeiro internacional, se caracteriza por uma dimi-

nuição dessa independência. Os trabalhadores, não todos, evidentemente, mas um número aparentemente cada vez maior, tornam-se trabalhadores pobres, como se diz atualmente na França e na Europa. Há cada vez mais trabalhadores precários. Quando se está na precariedade, com medo de se perder o emprego etc., não está nem um pouco obedecendo a uma lógica de autonomia. Aqui, podemos dizer, ainda assim, que há transformações na ordem do trabalho, que acontecem no sentido de uma degradação e de uma diminuição das possibilidades de autonomia a partir do trabalho.

IHU On-Line – O senhor poderia explicar um pouco sobre a genealogia do sujeito moderno em relação ao trabalho? Quais são as principais conexões entre ambos?

Robert Castel – Podemos dizer, simplificando muito, que durante muito tempo o trabalho, para a maioria dos trabalhadores, em suma, o povo, não dava as condições da autonomia. Por exemplo, um proletário do início do século XIX trabalhava 90 horas por semana, vivia na mais completa miséria, morria em média aos 33 anos. Além disso, não havia, a partir do trabalho, a mínima possibilidade de autonomia. Houve, através de conflitos e lutas, uma transformação da condição do trabalhador. Ao trabalho se associaram garantias que permitiam o exercício dessa autonomia. Ou seja, a relação não é mecânica; pode-se ser trabalhador, e na história vemos que essa é a regra, e não exceção, e pode-se participar do mundo do trabalho sem se construir a autonomia. Pode-se inclusive dizer que, na maioria dos casos através da história, o trabalho veio a ser uma espécie de alicerce da dependência social. O trabalho tornou-se, ao mesmo tempo, mais do que o trabalho. À medida que ele foi evoluindo historicamente, ser trabalhador não era apenas trabalhar tantas horas por dia e por semana: era também ter um estatuto, ou seja, ter direitos, e é aí que eu insisto bastante, efetivamente, o que pertence à ordem do direito e da proteção social etc. É isso que ajudou, com muita dificuldade, a dar ao trabalho as condições de construir autonomia. E é isso que a gente vê hoje em vias de ser enfraquecido, e não expandido.

IHU On-Line – Contrário à jornada de 35 horas semanais, Sarkozy propõe um aumento para 39 horas com um acréscimo de 25% nos salários. Isso é um retrocesso para o mundo do trabalho? Por quê?

Robert Castel – Eu penso que na situação em que se encontrava a França na época, uma situação bastante grave de desemprego, uma redução das horas semanais de trabalho, para que mais pessoas tivessem acesso ao trabalho, é uma idéia justa e a lei de 25 horas foi uma tentativa de aplicação dessa idéia. Ela não teve resultados maravilhosos, porque, sem entrar em detalhes, as condições de sua aplicação foram um pouco discutíveis e, portanto, a lei de 35 horas não funcionou e não criou um número importante de empregos, ainda que tenha criado alguns. Penso, ainda assim, que teria sido necessário dar mais atenção à maneira de aplicar essa idéia da redução do tempo de trabalho. Nicolas Sarkozy se encontra na posição inversa: ela não é falsa, mas um pouco ingênua na maneira como se exprime. As pessoas que trabalham devem poder trabalhar mais para ganhar mais, e o governo vai incentivar as horas suplementares, reduzindo-se os impostos sobre elas. Os que trabalharem poderão trabalhar mais, e, portanto, terão certas vantagens, mas, evidentemente, os que não trabalham estão sendo postos de lado. Essas pessoas serão cada vez mais numerosas. Segundo a lógica de dar mais vantagens aos que trabalham, numa situação que tem por substrato a existência de um desemprego de massa, acho que vocês, no Brasil, são conhecedores dessa situação. Na França, na Alemanha e na Europa Ocidental, o problema é semelhante, mas não se resolverá com a exoneração dos impostos sobre as horas suplementares.

‘O capitalismo globalizado está destruindo a capacidade de os indivíduos se tornarem independentes’

IHU On-Line – Como construir uma sociedade de indivíduos sem criar indivíduos cada vez mais individualistas?

Robert Castel – Essa é uma questão fundamental, embora muito difícil de ser respondida. A ten-

dência atual é que as pessoas se considerem membros de uma sociedade de indivíduos, ou seja, de uma sociedade individualista. Isso é verdadeiro, pois o indivíduo é de fato um valor de referência para a modernidade, mas ele sozinho não consegue existir positivamente. O indivíduo isolado é, de alguma maneira, levado “pelas águas” e não chega a lugar algum.

O importante é procurar articular esses valores individuais dentro de uma dimensão do coletivo no qual o indivíduo se encontra. Então, somente dentro desse coletivo ele pode se proteger e ser protegido da competição, constante e mesmo louca, que vem existindo. Dentro de um coletivo é que ele consegue conquistar realmente o seu lugar, a sua classe. Como articular a dimensão do indivíduo dentro de um coletivo é uma questão imensa e muitíssimo difícil.

IHU On-Line – É possível pensar na autonomia dentro dessa construção de uma sociedade de indivíduos?

Robert Castel – O indivíduo não é algo que cai do céu com capacidade de decidir sem ajuda externa. Portanto, ele não é um indivíduo autônomo que surge dentro da sociedade de forma inesperada, pois necessita de condições para poder existir. Para se alimentar, por exemplo, ele não é autônomo, isto é, precisa encontrar esse alimento em algum lugar, depende quase sempre de outrem. Ele também tem necessidade de direitos sociais, promovidos por uma sociedade onde ele possa ser amparado por inúmeras proteções, como a aposentadoria. O trabalhador que não tem mais condições de trabalhar e não possui este amparo passa por uma situação terrível, pois não sabe quem vai mantê-lo. Ele está condenado, muitas vezes, a pedir esmola, a quase morrer, a ficar num abrigo de indigentes, entre outras situações devastadoras.

Hoje, a França é um exemplo de país privilegiado em relação a outros, pois nele há o direito a ter uma pensão, e oferece uma aposentadoria àqueles que não tem mais condições ou idade para trabalhar. Este trabalhador aposentado tem um sustento que não vai torná-lo rico, mas lhe permite que tenha condições positivas mínimas,

próprias de uma pessoa equilibrada dentro de um contexto social no qual ele se encontra.

No Brasil, esse benefício é apenas para um número limitado de pessoas. Não há direito a um salário mínimo que possa suprir as necessidades básicas dos cidadãos. Na França, a pensão dá condições de uma vida decente.

IHU On-Line – Poderia apontar as consequências que a crise na modernidade trará ao futuro da autonomia?

Robert Castel – Nós vivemos uma grande transformação, pois mudamos o regime do capitalismo. Há cerca de 30 anos, saímos do capitalismo industrial, que, entre prós e contras, chegou a um final construído por um compromisso que ele assumiu com a sociedade. De um lado, o compromisso era com os direitos dos empresários, dos investidores, dos produtores e da necessidade do próprio mercado, e, de outro, dava-se garantia ao direito dos trabalhadores, que deveriam ter o mínimo de condições para se manterem, como também poderem ajudar suas famílias. Isso o capitalismo conseguiu satisfazer.

Já com esse capitalismo atual, que é altamente competitivo, corre-se o risco de desfazer aquele equilíbrio que tinha surgido. Este capitalismo, com o desenvolvimento das tecnologias e com sua abrangência cada vez maior (representada pela globalização), está mais está agressivo, investidor. Nesse sentido, ele começa a romper o equilíbrio que o capitalismo industrial tinha obtido e destrói com a possibilidade de um indivíduo dependente, como um trabalhador assalariado, ser autônomo, pois retira desse, cada vez mais, até os direitos básicos. Diante disso, o que diremos do direito de alguém de se tornar autônomo?

IHU On-Line – Qual é o lugar do trabalho e dos suportes sociais dentro dessa construção dessa sociedade autônoma?

Robert Castel – Essa é uma questão bastante difícil também. O que se nota é uma modificação das condições de trabalho, ou seja, uma individualização, no sentido de valorizar o trabalhador com seus direitos individuais e suas iniciativas, aproveitando-as dentro do contexto no qual se insere. Para que isso mude, é preciso formar uma solidariedade coletiva.

De certa forma, há alguma coisa de irreversível nessa evolução do capitalismo globalizado. Essa tecnologia avançada e a concorrência exacerbada precisa sofrer uma certa restrição em relação ao mundo do trabalho. É preciso criar novas legislações, novos dispositivos de administração dessa exploração do trabalho individual, para que haja realmente um equilíbrio. Então, essa nova organização de direitos não pode se apoiar no Estatuto do Trabalhador, porque este perdeu a sua estabilidade. Ela deve se basear em outras dimensões, no sentido que garanta essa busca da capacidade individual do trabalhador. Hoje se nota que a proteção de direito dos trabalhadores está mais ligada à pessoa do trabalhador do que ao Estatuto do Trabalhador, que já é tradicionalmente aceito, mas está enfraquecido.

Há um debate muito interessante atualmente na França entre essas tendências de secularização e as organizações dos trabalhadores e dos sindicatos em geral. Mas um acordo, com toda essa mudança gerada a partir do capitalismo globalizado, é um pouco difícil de acontecer, à medida que as organizações dos trabalhadores têm, dentro de si, o sindicato dos empregadores, que torna muito mais problemático que essas idéias se situem dentro de um contexto equilibrado.

Autonomia e hipermodernidade

Entrevista com Gilles Lipovetsky

Gilles Lipovetsky é filósofo e professor na Université de Grenoble, na França. Ele foi o criador do conceito de hipermodernidade para definir os tempos de hoje.

No Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, realizado pelo IHU na Unisinos, em maio de 2007, Gilles Lipovetsky apresentou a conferência “O futuro da autonomia e os tempos hipermodernos”, no dia 23 de maio de 2007, ocasião em que concedeu entrevista à **IHU On-Line**. Durante a conversa, Lipovetsky relaciona seu livro **A sociedade da decepção** (São Paulo: Manole, 2007) e a desigualdade no Brasil. Esta entrevista foi publicada nas **Notícias do Dia** do site do IHU (www.unisinos.br/ihu), em 7 de junho de 2007.

IHU On-Line – Em seu livro *A sociedade da decepção*, o senhor afirma que ninguém mais deseja a emancipação dos indivíduos, uma vez que tal conquista já é um terreno conquistado. Como podemos pensar em emancipação e autonomia num país com tantas desigualdades como o Brasil?

Gilles Lipovetsky – Não estamos mais na época da emancipação, que aconteceu nos anos 1960 e 1970, quando ainda havia regras muito fortes. Um bom exemplo é que antigamente, no caso da sexualidade, havia a luta pela emancipação das mulheres, envolta em diversas problemáticas que não são mais cabíveis. Hoje, eu falo em autonomização e não de emancipação. Quando pensamos na questão da autonomia numa sociedade extrema-

mente desigual, cria-se uma frustração social muito forte. Com efeito, atualmente, os modelos de satisfação e consumo existem em todo o mundo e com uma desigualdade extrema, evidentemente. Parcelas de uma grande parte da população são rejeitadas, mas acredito que elas não aceitarão esta situação por muito tempo. Um exemplo é a grande criminalidade no Brasil. Eu creio que, no futuro, não haverá o igualitarismo, pois a competição e as desigualdades são legítimas. Inexiste, portanto, uma igualdade global.

Não há dúvida de que as desigualdades existam, mas não fortes o suficiente para impedir a dignidade humana. Por outro lado, é preciso que ela seja compatível com um certo progresso dos menos favorecidos, dos mais debilitados. Então, acredito que nós devemos edificar uma democracia que combine, ao mesmo tempo, as liberdades, a autonomia e as iniciativas, esperando que essa democracia não seja desumana. Podem-se imaginar democracias cada vez mais não-igualitárias. O modelo brasileiro, por exemplo, é levado ao extremo. Esse modelo não é desejável, à medida que ele implica numa sociedade vigiada, a ser protegida.

IHU On-Line – Qual é o limite para essa velocidade dos tempos hipermodernos? A sociedade hipermoderna vive um processo de autofagia⁴⁴?

Gilles Lipovetsky – Eu falo de uma lógica do excesso. Mas é verdade que isso envolve toda a questão dos limites. A necessidade dos limites está em toda parte, como, por exemplo, no caso da

⁴⁴ Autofagia: é um processo essencial para o funcionamento da célula. A autofagia pode ser estimulada em determinadas situações, como, por exemplo, durante o jejum prolongado, aparecendo numerosos autofagossomos nos hepatócitos, com o objetivo de converter os componentes da célula em alimento para prolongar a sobrevivência do organismo. (Nota da **IHU On-Line**)

proteção ao meio ambiente. Sabemos que é preciso limitar. Em todo o caso, a degradação e a poluição ainda perduram. Existem limites também em outras questões, como aquela referente à procriação, por exemplo. Eu não sou inteiramente pessimista, porque, quando se considera o consumo, há toda uma categoria de consumidores que se ocupam, atualmente, é verdade, em esbanjar, que acham legítimo sobressair-se. No entanto, esses consumidores são uma minoria.

Creio, pois, que há uma lógica do excesso, mas há também uma lógica da regulação. De um lado, há pessoas que comem demais, mas, de outro, há aquelas que consomem ao contrário, ou seja, cuidam para comer apenas alguns alimentos. Em todo o caso, hoje há mais clareza. Há o culto do espetacular, mas há também toda uma massa de pessoas que chamam atenção e que não negligenciam a saúde. Por isso, eu acredito nos mecanismos de freio. Atualmente, eles não são, certamente, suficientes e, certamente, tarefas de regulação devem ser impostas. Eu creio que, num mundo de desregulação, há uma nova necessidade de regulamentar.

IHU On-Line – Como seria possível realizar o contrato social e o cumprimento de leis numa sociedade em que o prefixo “hiper” é uma realidade nos mais diversos domínios, ou seja, como obedecer às leis numa tal sociedade?

Gilles Lipovetsky – Na obediência à lei, não há trotskismos⁴⁵ impositivos. Numa grande sociedade são necessárias regras que precisam ser respeitadas. Mas isto não basta. Eu acredito que as democracias “hiper” vão exigir novas formas de

autoridade. Há, ainda, diversas democracias liberais que só pretendem atingir total liberdade e nenhuma forma de coação. Eu acredito que, neste momento, isso está mudando. Hoje há, em toda parte, a necessidade não de autoritarismos, mas de autoridade. Isso ocorre justamente porque a globalização desatualizou todos os antigos contratos. É preciso, portanto, restituir um sentido à autoridade, sem recair no antigo autoritarismo. No meu entendimento, esta é a tarefa das novas democracias.

IHU On-Line – No caso brasileiro, o aumento da violência, cada vez mais grave, pode ser atribuído a essa decepção à qual o senhor se refere em A sociedade da decepção? Por quê?

Gilles Lipovetsky – Não, esta não é a causa brasileira. Aqui a situação é mais complexa e a decepção é apenas um aspecto. A violência tem causas múltiplas, por exemplo. Acredito que, num sentido mais profundo, numa sociedade em que não há mais utopia, há mais controle coletivo que reprime os indivíduos e, ao mesmo tempo, há aqueles que desejam as coisas imediatamente. Conseqüentemente, cada um pensa ter direito a todo tipo de coisas, o que cria um universo de ameaças, à medida que surgem mais novos aspectos no mundo, novos contextos sociais, por exemplo, nos quais o enquadramento familiar não mais existe, pelo menos na maioria dos casos. Isso gera indivíduos desestabilizados. Então, indivíduos com certas ansiedades e depressões, além de outros, com problemas diferentes, procuram se afirmar pela violência, o que ocorre particularmente entre os jovens.

⁴⁵ Leon Davidovich Trotsky (1870-1940): revolucionário bolchevista e intelectual marxista, político influente na União Soviética. Com Joseph Stalin, na União Soviética dos anos 1920, foi expulso do Partido Comunista e deportado da União Soviética. Foi assassinado no México por um agente soviético a mando de Stalin. Frida Kahlo e Diego Rivera hospedaram Trotsky em sua estadia no México. As idéias de Trotsky constituem a base da teoria comunista do trotskismo. (Nota da **IHU On-Line**)

A subjetividade humana na sociedade de indivíduos

Entrevista com Benilton Bezerra Jr.

*Benilton Bezerra Jr. é psicanalista e professor na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Ele proferiu a conferência “O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos. Uma leitura psicanalítica”, em 23 de maio de 2007, no Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, realizado pelo IHU, em maio de 2007, ocasião em que concedeu entrevista à **IHU On-Line**. Bezerra falou sobre o impacto da autonomia e do individualismo na subjetividade humana. Para ele, nós vivemos, hoje, uma situação paradoxal. “Livramo-nos da pressão da tradição, no desejo de sermos autônomos. Afirmamo-nos como indivíduos quando colocamos a tradição em segundo plano”. No entanto, paradoxalmente, “somos escravos de modelos que nos ensinam como devemos agir para sermos indivíduos mais auto-suficientes e vencedores em nossas atividades diárias”. “Ser indivíduo é seguir um modelo que nos é imposto”, explica o palestrante, ao constatar que hoje o individualismo vive uma exacerbação, uma vez que a modernidade inventou que cada sujeito se constrói a si próprio. A entrevista de Bezerra também foi publicada nas **Notícias do Dia** do site do IHU (www.unisinos.br/ihu), em 25 de maio de 2007.*

IHU On-Line – O senhor pode descrever um pouco a situação paradoxal em que vivem os indivíduos da sociedade contemporânea?

Benilton Bezerra Jr. – Esse paradoxo pode ser descrito de duas maneiras. Uma primeira em relação ao individualismo e uma segunda em relação à autonomia. Em relação ao individualismo, o paradoxo consiste no fato de que o valor do indivíduo e do individualismo surgem no momento em

que as pessoas começaram a se desvencilhar das marcas e das determinações da tradição, da religião, da família. O indivíduo propriamente dito surge na modernidade, como alguém que se funda, se constitui a si próprio na sua trajetória pessoal durante a vida. Você faz aquilo em que irá se reconhecer como sendo seu. Na origem, o individualismo é uma tomada de posição, uma abertura de possibilidade para que o sujeito confronte a tradição, a determinação. O paradoxal hoje é que isso, que antes era algo subversivo em relação à realidade social prévia, virou a norma, a ideologia dominante. Todo mundo precisa ser indivíduo e ser singular. É uma obrigação, não é mais uma conquista. Com isso, temos essa situação paradoxal de que o indivíduo que se constituiria por contraste à tradição é agora instado a se construir conforme a tradição do individualismo. Trocamos uma servidão por outra. A diferença é que, antigamente, você era filiado inequivocamente a coisas que tinham uma dimensão simbólica muito mais ampla. Hoje em dia, esse individualismo não se constrói pela adesão a algum valor mais alto. Não são ideais; são modelos. Não são princípios em relação aos quais você se mede; são modelos que você tem de repetir.

Do lado da autonomia, o paradoxo consiste no fato de que, com o desenvolvimento do individualismo e da radicalidade da crítica moderna a todas as determinações sobre os indivíduos, hoje em dia, vivemos uma cultura na qual, de fato, as pessoas se sentem cada vez menos submetidas, de maneira superior a sua vontade, a princípios, normas, valores, etiquetas e ideais. Todos nós somos mais autônomos do que nunca para fazermos as nossas escolhas. Tudo depende das escolhas que

fazemos. Isso aparentemente faz com que devêssemos nos sentir mais autônomos, mais capazes de decidir. Mas curiosamente – aí é que está o paradoxo – numa cultura onde todo mundo é autônomo, a grande parte das pessoas se sente desassistida, precisando da assistência de alguém que diga o que deve fazer, qual é a escolha certa. Aí entram os *experts* em tudo, com o “discurso competente”, que explicam à mãe se ela deve ou não dar comida de sal “na marra”, ou se deixa o filho escolher, explicam que tipo de roupa é adequada para suas pretensões sociais, que tipo de música se deve escutar. Isso causa uma espécie de enfraquecimento de algo fundamental na vida de todo mundo que é a possibilidade de sentir a marca pessoal nas escolhas. Nós nos sentimos instados por uma força anônima, que nos conduz a querer fazer as coisas certas, adequadas.

IHU On-Line – O que caracteriza a exacerbação do individualismo e quais as consequências disso para a subjetividade dos indivíduos?

Benilton Bezerra Jr. – Esse fenômeno tem a ver com o fato de o indivíduo dispensar qualquer referência a um estatuto simbólico de uma força transcendente, da política, ou da religião. O sujeito tenta acreditar que pode viver plenamente no plano puro da imanência do cotidiano, das escolhas feitas a cada momento. Essa exacerbação tem um efeito muito importante entre muitos: é o fato de que isso modificou bastante os nossos ideais de felicidade, de realização pessoal. O que antes – na modernidade e na pré-modernidade – era medido com a referência a certos padrões e expectativas vinculadas a itens simbólicos, hoje está cada vez mais vinculado à posse, à conquista e à fruição de objetos. Esse individualismo levado ao extremo faz com que o sujeito se veja sempre numa espécie de luta incessante para poder se reafirmar, não pela filiação a algo maior do que ele, mas pela posse contínua de bens que têm uma insígnia fálica, com uma obsolescência social e psicológica muito rápida. Você compra qualquer coisa e aquilo, em pouco tempo, está obsoleto. É a busca por qualquer coisa que nos dê socialmente a imagem de sucesso. Por isso, essa adesão frenética a dietas e todo esse cultivo do corpo.

IHU On-Line – O senhor fala em uma outra forma de sociabilidade humana. Como seria essa nova sociabilidade, essa outra forma do ser humano?

Benilton Bezerra Jr. – Um dos traços dessa nova sociabilidade é a importância cada vez maior concedida à corporeidade, à dimensão somática da existência pessoal, nas trocas entre as pessoas. Por exemplo, a questão da imagem do corpo vem sendo cada vez mais importante em detrimento das características psicológicas e dos valores. É a moralização crescente dos atributos físicos. Outro traço dessa nova sociabilidade é o que alguns autores chamam de biosociabilidade: o fato de que, nessa mesma esteira da importância do corpo, temos a construção de identidades a partir de itens que são referidos ao corpo. Outro aspecto dessa nova forma de subjetivação é o lugar dos objetos na vida do sujeito em relação a si próprio e em relação ao outro. Os objetos passam a ser uma parte importante da construção da própria identidade. E também numa sociedade e numa cultura onde todos estão numa luta incessante pela posse de objetos que não são para todos, o outro passa, cada vez menos, a ser visto como semelhante e cada vez mais a ser, das duas, uma: ou um espelho, no qual eu fico me reconhecendo, ou um rival, que disputa comigo a posse daqueles bens que são escassos.

IHU On-Line – Qual é o futuro de uma sociedade assim?

Benilton Bezerra Jr. – Não podemos dizer, porque acontecem mudanças na história que são imprevisíveis. Ninguém previu a queda do muro de Berlim em 1989. Ela precipitou mudanças, da mesma forma que ninguém previu a invenção da internet e ela está mudando também a nossa vida social. O que podemos dizer é que, quaisquer que sejam as mudanças profundas que aconteçam, nós podemos, pelo menos, apostar na idéia de reconquistar a atividade política no sentido mais amplo da palavra: a política entendida como o engajamento na reflexão e na ação que visa a construção de existências pessoais e coletivas mais desejáveis no futuro. É o exercício de imaginar cenários mais desejáveis no futuro do que o presente, tanto no plano pessoal quanto no plano coletivo.

IHU On-Line – Onde ficam, nessa sociedade individualista, a solidariedade, a fraternidade e os valores cristãos?

Benilton Bezerra Jr. – O que pode alavancar uma ação que permita o pensamento crítico e o uso consensuado das tecnologias é a presença, no imaginário social e na prática subjetiva, de certos valores que transcendem esse plano da imanência do uso dos objetos, da fruição, das sensações. Esse é o desafio não só do cristianismo, mas do budismo e do pensamento político laico, que também perdeu suas referências. A grande política, a política laica, mesmo atéia do século XVIII para cá, é herdeira dessa transcendência religiosa. O cristianismo foi o primeiro movimento humano a inventar essa idéia de que todos são iguais. E isso está na base do pensamento democrático. O desafio do cristianismo hoje é conseguir estar à altura desse tipo de questão e como responder a esse desafio mantendo algum equilíbrio com a necessidade de autopreservação da instituição Igreja, com suas regras.

IHU On-Line – Se não são mais os mesmos ideais e sonhos que unem os seres humanos, o que nos une e faz de nós seres iguais?

Benilton Bezerra Jr. – A verdade verdadeira é que nós não somos iguais. Somos todos muito diferentes.

IHU On-Line – Então, hoje o que assemelha os seres humanos é a preocupação com os próprios interesses individuais?

Benilton Bezerra Jr. – É, o que torna todo mundo incapaz de compartilhar de horizontes coletivos. O que pode reabrir a possibilidade de compartilharmos horizontes coletivos é, por exemplo, a salvação do Planeta. De fato, nunca houve antes o reconhecimento de que ou agimos em comunhão para salvar a Terra, ou vamos acabar com ela. Isso é recente. Não é papo de “verde”, de um

grupelho de pessoas. É uma questão fundamental, pois está no centro da possibilidade da gente prosseguir vivendo.

IHU On-Line – O senhor poderia explicar a cultura do sujeito cerebral? Qual é sua relação com a subjetividade humana?

Benilton Bezerra Jr. – O termo “sujeito cerebral” foi criado por um colega do Instituto Max Planck, de Berlim, Fernando Vidal. Aparece também sob outras designações, como “homem cerebral” e “homem neuronal”. São várias formas de apontar para uma realidade antropológica, que é essa em que, cada vez mais, as pessoas vão identificando-se com o próprio cérebro. Ou seja, o cérebro vai se tornando não apenas um órgão corporal. Ele passa a ser pensado e sentido como a sede da nossa identidade. Eu não sou mais uma pessoa que tem um cérebro. Eu sou um cérebro que me faz pela experiência de ser uma pessoa. Isso se expressa em várias dimensões. Há uma dimensão teórica que tenta fazer do cérebro o denominador comum dos fenômenos mentais, sociais, antropológicos etc. O cérebro passa a ser uma espécie de personagem, um ator social. O que atribuíamos ao sujeito passa a ser atribuído ao cérebro. De forma prática, isso se expressa pela quantidade cada vez maior de intervenções biológicas na subjetividade, sobretudo medicações, e também com a introdução de novas tecnologias de intervenção.

IHU On-Line – Como o senhor avalia os temas discutidos no Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?

Benilton Bezerra Jr. – Esse é o tipo de iniciativa que precisa ser reduplicada e difundida ao máximo. É disso que sentimos falta: poder juntar essas pessoas para discutir questões comuns e que transcendem as competências específicas de cada grupo.

O pós-humanismo como ato de amor e hospitalidade

Entrevista com Roberto Marchesini

Roberto Marchesini é estudioso de ciências biológicas e de epistemologia, escritor e ensaísta, publicou vários artigos e pesquisas sobre o relacionamento entre homens e animais nas aplicações didáticas. Também é presidente da sociedade italiana das Ciências Comportamentais Aplicadas e diretor da Scuola di Interazione Uomo Animale, e ensina Ciência Comportamental Aplicada em algumas instituições italianas. Entre seus livros publicados, citamos **Il concetto di soglia** (Theoria, 1996), **La fabbrica delle chimere** (Bollati Boringhieri, 1999), **Bioetica e scienze veterinarie** (ESI, 2000), **Lineamenti di zooantropologia** (Edagricole-Calderini, 2000), **Post-human** (Bollati Boringhieri, 2002), **Nuove prospettive nelle attività e terapie assistite dagli animali** (Edizioni Scivac, 2004), **Canone di Zooantropologia Applicata** (Apeiron, 2004), **Fondamenti di Zooantropologia. Zooantropologia applicata** (Alberto Perdisa Editore, 2005).

Na entrevista que Marchesini concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 200, de 16 de outubro de 2006, Marchesini afirma que “a tecnociência não é uma celebração do homem, mas um meio para favorecer a conjugação do homem e para conhecer melhor e apreciar o não-humano”.

IHU On-Line – Como o homem contemporâneo vive a dicotomia de permanecer o único protagonista do universo e a necessidade de mergulhar e deixar-se moldar pela alteridade tecnológica?

Roberto Marchesini – O paradigma pós-humanístico coloca em discussão a visão antropocêntrica, portanto não lê a tecnociência como uma atividade para aumentar o domínio do homem, mas

sim como um modo para aumentar o laço da nossa espécie com o mundo, por meio do conhecimento e da responsabilidade operativa. A lógica pós-humana não se baseia na superação do homem, mas na admissão de que as qualidades humanas se constroem na realização com o não-humano, por exemplo, com os outros animais. As qualidades humanas são, portanto, consideradas fruto da relação com os outros seres vivos, assim, o homem deve reconsiderar tal relação, incentivando-a e valorizando as alteridades. O que é rejeitado é exatamente a pretensão de considerar o homem como único protagonista do universo. Segundo o pós-humanismo, o erro é considerar o homem como centro e medida da realidade, ideal humanístico que nos vê como especiais porque somos separados dos outros seres vivos, auto-suficientes na realização ontológica e totipotentes, com o próprio destino firmemente em nosso poder. Esta visão nega qualquer forma de alteridade não humana, seja terrena ou divina – até mesmo Deus existe enquanto e na medida em que é pensado pelo homem – e condena o homem ao total isolamento e à presunção de ser suficiente a si mesmo. O pós-humanismo rejeita esta idéia: a tecnociência não é, portanto, uma celebração do homem, mas um meio para favorecer a união do homem e para conhecer melhor e apreciar o não-humano.

IHU On-Line – Como a técnica auxilia na construção da identidade do sujeito contemporâneo?

Roberto Marchesini – A ciência é uma grande experiência educativa antes mesmo de ser portadora de conhecimento e de aplicações técnicas. Explico-me melhor: graças à ciência, o homem sai

dos preconceitos e principalmente da visão da realidade por meio da projeção, ou seja, afasta-se do antropocentrismo mediante uma obra de descentralização. Isso é muito importante na concepção da identidade: o nosso perfil – individual, cultural, humano – nasce do encontro e do acolhimento do outro, e não da sua exclusão. Acredito que o grande risco para o homem contemporâneo seja o de considerar a técnica como uma casca que o separa do mundo; ao contrário, é necessário compreender que o saber não nos torna mais auto-suficientes, e sim mais necessitados um do outro. O saber conjugativo do enfoque pós-humanístico é muito diferente do saber de domínio de tipo baconiano. Precisamos aprender a usar mais seguidamente o nós – toda vez que conhecemos nos declinamos, ou seja, hospedamos a alteridade – e isso deveríamos aprender com os cães, que vivem perto de nós em uma dimensão coextensiva.

IHU On-Line – A técnica criou sujeitos “pós-humanos”? Vivemos um novo conceito de humanidade?

Roberto Marchesini – A questão não se refere tanto ao que somos, mas a como nos percebemos. O homem do mundo antigo se sentia parte de um conjunto de tensões gravitadas em um ponto final, sustentado pelo fato; obviamente, a sua percepção de si era muito diferente da do homem moderno, completamente responsável pelo próprio percurso e propenso a submeter o mundo aos seus objetivos. O nosso tempo, por meio das tecnologias, torna o homem uma entidade mais conexa, e isso reforça a expressão multiforme da pessoa, quer dizer, a percepção de uma entidade múltipla e mutante: o multívíduo no lugar do indi-

víduo. Entretanto, isso não é uma simples expressão de poder, ao contrário, transforma a pessoa em uma raiz declinável ou, se preferirmos, em um palco onde o não-humano faz surgir novos roteiros. Se confrontarmos estes temas com o velho paradigma humanístico, não os compreenderemos: a nossa tecnociência nos tornou mais híbridos, está dando espaço ao não-humano, faz-nos ver sob uma nova luz. Somos pós-humanos simplesmente porque compreendemos que ser homens significa acolher os outros, que se fazer animais significa progredir, e não regredir, que as máquinas não são externas, mas nos modificam.

IHU On-Line – Como propor uma ética universal com base nesta realidade? É ainda possível pensar em ética no contexto em que vivemos?

Roberto Marchesini – A ética é a reflexão sobre as tensões que o homem sente na sua relação com o mundo: essa é ao menos a minha visão, e neste sentido não posso evitar a religiosidade. Obviamente, cada técnica interpreta um modo particular de focar a religiosidade. Para algumas religiões, a realidade terrena é somente um rascunho, ou até mesmo é contrastante à elevação moral: isso leva ao abandono do laço com os outros seres vivos e a sonhar com uma outra dimensão, o paraíso, por exemplo. Junto com essa visão sempre houve uma religiosidade fundada no revelar as leis do mundo como um ato de humildade e de fé: penso no pensamento de Demócrito,⁴⁶ Epicuro,⁴⁷ Plutarco,⁴⁸ Francisco de Assis,⁴⁹ Espinoza, Bruno, Einstein.⁵⁰ Essa ética se baseia no estupor, no amor pelo mundo e na responsabilidade. Considero que todo bom cientista no fundo esconde no

⁴⁶ Demócrito (460 a.C. – 370 a.C.): foi discípulo e depois sucessor de Leucipo de Mileto. A fama de Demócrito decorre do fato de ele ter sido o maior expoente da teoria atômica ou do atomismo. De acordo com essa teoria, tudo o que existe é composto por elementos indivisíveis chamados átomos. (Nota da ***IHU On-Line***)

⁴⁷ Epicuro de Samos: filósofo grego do período helenístico. Seu pensamento foi muito difundido e numerosos centros epicuristas se desenvolveram na Jônia, no Egito e, a partir do século I, em Roma, onde Lucrecio foi seu maior divulgador. (Nota da ***IHU On-Line***)

⁴⁸ Plutarco de Queroneia (45-120?), filósofo e prosador grego do período greco-romano, estudou na Academia de Atenas (fundada por Platão). (Nota da ***IHU On-Line***)

⁴⁹ São Francisco de Assis: nascido *Francesco Bernardone* (1181 - 1226): foi um Santo vindo de uma família de comerciantes. Em Assis ficou conhecido como Francisco, ou seja o “pequeno francês”. Sobre ele, confira a ***IHU On-Line*** nº 238, de 01 de setembro de 2007, intitulado ***Francisco. O Santo***. (Nota da ***IHU On-Line***)

⁵⁰ Albert Einstein (1879-1955): físico alemão naturalizado americano. Premiado com o Nobel de Física em 1921, é famoso por ser autor das teorias especial e geral da relatividade e por suas idéias sobre a natureza corpuscular da luz. É provavelmente o fi-

seu coração esta tensão, mas é evidente que este êxtase com relação ao mundo é da arte, da música e de toda atividade da cultura.

IHU On-Line – Podemos aproximar o conceito de pós-humano ao do além-do-homem nietzschiano, responsável pela construção da vida como obra de arte, sem amarras religiosas e metafísicas?

Roberto Marchesini – Acho que Nietzsche entendeu antes de todo o mundo o declínio do humanismo e não teve medo disso, ao contrário de Heidegger. Todavia, as raízes humanísticas do homem demiurgo são ainda fortes nele, e o além-do-homem se realiza por meio de um ato individual e não da hibridação: essa é a diferença. No pós-humano, eu sou porque fui invadido pela alteridade e não porque me realizo solipsisticamente. Não acredito, no entanto, que o abandono da metafísica corresponda à renúncia da religiosidade: podemos sentir o êxtase até mesmo abraçando um cavalo, como fez Nietzsche, ou na compaixão pânica pelas criaturas, como nos ensinou Leopardi. Ir além do homem é a diretriz pós-humanística, não para destruir o homem, mas para doar-lhe uma dimensão relacional, para superar aquela arrogância destruidora que é a verdadeira blasfêmia contra toda forma de religiosidade. O além-do-homem, como o pós-humano, é um ato de amor e de hospitalidade, e não um modo para elevar-se sobre os outros.

IHU On-Line – É possível compreender o pós-humano com base na experiência niilista da morte de Deus? A técnica ocupa hoje o lugar da religião?

Roberto Marchesini – Se a idéia de Deus for aquela mesma antropomórfica de muitas religiões – Deus feito à imagem e semelhança do homem –, acredito que esteja se consumindo um divórcio profundo, não ainda explícito, mas em um rápido suceder-se. Perdendo a idéia de homem como

medida, também esta forma de religiosidade é destinada a desaparecer. A tecnociência não toma o lugar de Deus, mas acrescenta em nós o estupor em relação ao mundo, torna-nos, de algum modo, panteístas, faz-nos enfocar a religião de um modo menos projetivo. Devo dizer que talvez esta seja a minha esperança, porque constato com horror como o antropocentrismo, também na religião, está destruindo o mundo e desvalorizando o homem.

IHU On-Line – O que seria o antropocentrismo ontológico? O pós-humano é a exacerbção do conceito de homem, que não depende de nada e a nada deve dar satisfações?

Roberto Marchesini – Este é o ponto nevrálgico do assunto. O antropocentrismo ontológico significa considerar o homem autofundado, quer dizer, acreditar que para reforçar as qualidades humanas se deva purificar o homem do não-humano. Acredito que as coisas estejam caminhando em um sentido inverso: os predicados humanos se realizam na medida em que o homem acolhe o mundo e se faz menos auto-referido. Parece um paradoxo, mas nós realizamos as nossas qualidades antro-po-decentrando-nos, ou seja, não desligando-nos do mundo e fechando-nos em nós mesmos, mas assumindo outras perspectivas. A cultura é o exemplo mais claro do nosso débito com relação aos animais: a dança, a arte, a moda, a música e a técnica são formas de hibridação com os animais. As máquinas são o melhor exemplo da nossa fusão com as outras espécies; as máquinas são quimeras, meio homens e meio animais são instrumentos que se animam, e o universo das outras espécies é a grande fonte inspiradora da taxonomia maquínica. Superar o antropocentrismo ontológico significa entender este débito e respeitá-lo. É um pouco como o egocêntrico que não cresce se não supera a falsa impressão de que o mundo gira ao seu redor. O conhecimento nos faz híbridos, não nos purifica; nos torna mais dependentes, não mais autônomos.

sico mais conhecido do século XX. Sobre ele, confira a edição nº 135 da revista **IHU On-Line**, sob o título *Einstein. 100 anos depois do Annus Mirabilis*. A publicação está disponível no sítio do Instituto Humanitas Unisinos (IHU), endereço www.unisinos.br/ihu. A TV Unisinos produziu, a pedido do IHU, um vídeo de 15 minutos em função do Simpósio Terra Habitável, ocorrido de 16 a 19 de maio de 2005, em homenagem ao cientista alemão, do qual o professor Carlos Alberto dos Santos participou, concedendo uma entrevista. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line – Como fica a alteridade nesse cenário? E a representação democrática, se o homem é auto-referente?

Roberto Marchesini – O pós-humanismo reforça o valor da alteridade e traz ao homem aquela auto-referência que o humanismo lhe havia consignado. As alteridades constroem a nossa identidade. Isso significa que, destruindo as alteridades, nós colocamos uma pesada hipoteca sobre as nossas possibilidades de identidade. Quem tinha bem entendido isso era o escritor Philip Dick,⁵¹ que afirmava que não poderia haver um futuro para o homem além da relação com os animais, e é por isso que também os seus replicantes sonham com ovelhas, mesmo que elétricas. O homem não é um compasso para o mundo, a idéia de Leonardo teve o seu tempo, e hoje corre o risco de transformar o mundo em um deserto. Aí sim é que a tecnociência se tornaria uma arma perigosa e devastadora.

IHU On-Line – Essa concepção auto-referente pode ser a base para entendermos as

inúmeras intolerâncias que ainda persistem, como a religiosa, a sexual e racial?

Roberto Marchesini – O mito da pureza, a submissão dos animais ao homem, a idéia existencialista da forma perfeita, foram as bases de toda a forma de discriminação. Santo Agostinho⁵² já havia entendido isso, pois onde há discriminação humana versus não-humano e maltrato aos outros viventes, há o modelo para submeter o homem ao homem. Não é por acaso que o operador discriminativo sempre apelou à natureza zoomorfa do discriminado: o louco, a mulher, a criança e o estrangeiro sempre foram representados como animais ou como portadores de uma maior dose de animalidade. Para entender as máquinas, precisamos começar a entender melhor as nossas relações com os outros seres vivos e sair desta solidão de espécie. O pós-humanismo é o contrário da auto-referência, é a celebração da hibridação, a consciência de que o homem não apenas não é a medida do mundo, mas não é nem mesmo a medida de si mesmo.

⁵¹ Philip Dick (1928-1982): escritor norte-americano, autor do livro *Blade Runner*. (Nota da **IHU On-Line**)

⁵² Aurélio Agostinho (354-430): conhecido como Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho, bispo católico, teólogo e filósofo. É considerado santo pelos católicos e doutor da doutrina da Igreja. (Nota da **IHU On-Line**)

O ser humano e o animal se hospedam um ao outro

Entrevista com Claudio Tugnoli

Claudio Tugnoli é filósofo italiano e professor do Departamento de Filosofia da dell'Università degli Studi di Bologna, Itália. É colaborador do Departamento de Ciência Humana e Social da Faculdade de Sociologia de Trento. Publicou artigos como “L’unita di tutto ciò che vive. Verso una concezione antisacrificale del rapporto uomo/animale”, in C. Tugnoli (Org.). **Zooantropologia, Storia, etica e pedagogia dell’interazione uomo/animale** (Milan: Franco Angeli, 2003, p. 13-74); “La teoria mimetica come superamento della logica sacrificale”, in **L’apprendimento della vittima. Implicazioni educative e culturali della teoria mimetica** (em colab. com Giuseppe Fornari. Milan: Franco Angeli, 2003, p. 13-137); e “Su verità e menzogna in senso storico”, in **La storia fra ricerca e didattica** (Milan: Franco Angeli, 2003, p. 263-360).

“A idéia fundamental do pós-humanismo, empenhado numa compreensão profunda da realidade humana, é precisamente a concepção da interdependência entre o homem e o animal, no qual o homem e o animal se hospedam um ao outro”, é o que afirma o filósofo italiano Claudio Tugnoli na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 200, de 16 de outubro de 2006, e nas **Notícias do Dia** do site do IHU (www.unisinos.br/ihu), no mesmo dia.

IHU On-Line – O que é zooantropologia?

Claudio Tugnoli – A zooantropologia existe como disciplina específica há uns vinte anos. Ela se desenvolve em particular na Europa e nos Estados Unidos com o objetivo de fornecer uma resposta aos problemas da interação homem/animal, sobretudo para compensar a carência desta relação e para satisfazer a explosão do interesse relacional com o mundo animal. A zooantropologia tirou grande vantagem das pesquisas desenvolvidas no campo da bioética animal e da afirmação da tese continuísta, que considera as diferenças de habilidades e prestações entre animais humanos e não-humanos como diferenças de grau, não de natureza. A zooantropologia tem, depois, contribuído para consolidar esta concepção, que estende a noção de pessoa também aos animais. Não se exagera quando se consideram a zooantropologia e a bioética animal como uma verdadeira e própria revolução de ordem filosófica, ética e pedagógica. É a própria noção de vida que foi posta em discussão e a relação homem-animal foi refundamentada. A revolução é recente e ainda está em ato. Limito-me a assinalar a contribuição de Peter Singer⁵³ nesta direção. Singer (*Rethinking life and death: the collapse of our traditional ethics*, 1994) observa que a teoria evolucionista de Darwin⁵⁴ (*A origem do homem* é de 1871), por pelo menos um século, nem sequer arranhou a concepção tradicional que assinala um *status* especial aos seres humanos, criados à imagem e semelhança de Deus.

⁵³ Peter Singer: filósofo australiano. Concedeu entrevista na edição 191 da **IHU On-Line**, intitulada *Por uma ética do alimento. Sobriedade e Compaixão*. Seu último livro foi **The way we eat. Why our food choices matter?** (New York: Rodale, 2006). (Nota da **IHU On-Line**)

⁵⁴ Charles Robert Darwin (1809-1882): naturalista britânico, proponente da Teoria da Seleção natural e da base da Teoria da Evolução no livro **A origem das espécies**. Teve suas principais idéias em uma visita ao arquipélago de Galápagos, quando percebeu que pássaros da mesma espécie possuíam características morfológicas diferentes, o que estava relacionado com o ambiente em que viviam. (Nota da **IHU On-Line**)

Faz agora trinta anos que teve início um processo de difusão de uma nova consciência ecológica, determinada pelos sinais alarmantes de danos consistentes provocados ao ecossistema pelas atividades humanas.

Pela libertação do animal

Um outro passo em frente foi realizado graças aos teóricos da libertação animal, os quais expressaram a exigência de pôr o problema da igualdade não só no interior da espécie humana, mas também com respeito às outras criaturas sensíveis. Os teóricos da libertação animal se bateram para superar os limites estreitos de uma moral restritiva, com o objetivo de estender também aos animais não-humanos o reconhecimento de interesses e direitos. Além disso, acrescenta Singer, um melhor conhecimento dos grandes símios exigiu a superação de velhos esquemas, que atribuíam a posse da inteligência somente aos animais humanos. A idéia de uma demarcação nítida entre animais humanos e não-humanos se desfez definitivamente quando foi possível dar-se conta de que muitos símios superiores são capazes de inteligência instrumental e até de usar uma linguagem (entender e usar um elevado número de sinais coordenados entre eles). O movimento de pensamento que funciona sob o nome de libertação (ou liberação) animal foi reforçado pelos estudos experimentais que reduziram decisivamente a distância entre animais humanos e não-humanos. Além da inteligência, cujo uso e posse podem ter muitos graus, nós e os animais compartilhamos de aspectos decisivos da vida material e da organização social de um território: a busca de alimento, a conquista de um parceiro, a realização de uma posição de liderança ou o incremento de *status*, a proteção da família e a defesa do próprio território. Temos em comum com os outros animais, observa Singer, até mesmo os princípios morais fundamentais que disciplinam o nosso comportamento, como, por exemplo, a regra da reciprocidade, os deveres para com os consangüíneos e os freios ao comportamento sexual. As últimas pesquisas da biologia e da genética demonstram que o ho-

mem pertence à mesma família e ao mesmo gênero dos chimpanzés e dos gorilas: um resultado revolucionário com respeito à classificação de Lineu, que atribuiu aos humanos não só uma espécie existente por si (*Homo sapiens*), mas também um gênero separado (*Homo*) e até uma família separada (*Hominidae*). Mas a classificação de Lineu obedece unicamente ao desejo de separar o homem dos outros animais. Também a definição de espécie como grupo de indivíduos interfecundos foi desmentida pela existência de espécies que se revelaram interférteis. É possível que espécies diversas não possam mais reproduzir-se por causa do desaparecimento dos tipos intermédios. Entre um ser humano e um chimpanzé não há reprodução; poder-se-ia coligar este limite ao número diverso de cromossomos do chimpanzé (48) e do homem (46). Todavia, é sempre Singer que argumenta, duas diversas espécies de símios que vivem na Malásia e na Indonésia, como o siamango e o gibão, resultaram interfecundos, não obstante o número diverso dos cromossomos (respectivamente 50 e 44). Isso impede excluir que homens e chimpanzés possam resultar interfecundos.

IHU On-Line – Qual será o espaço que outras espécies animais terão no mundo pós-humano? O homem continuará sendo o centro das questões?

Claudio Tugnoli – Os indivíduos humanos são chamados com o termo “pessoa”, como se isso fosse sinônimo de “ser humano”. Nos textos de bioética, ao invés, o termo “pessoa” é usado para indicar um indivíduo que possui certas características, por exemplo, a racionalidade e a autoconsciência. Entre ser humano e pessoa não subsiste nenhuma identidade semântica: há pessoas que não são seres humanos (por exemplo, Deus ou outros seres pertencentes a espécies diversas da humana, que vivem sobre a terra ou em qualquer outro planeta do universo) e há seres humanos que não são pessoas (como os sujeitos anencéfalos, os indivíduos mergulhados no coma irreversível, ou ainda, em sentido estrito, os indivíduos humanos assim ditos normais quando dormem). A teologia ocidental reconhece a qualidade de pessoa ao Pai e ao Espírito Santo, que, no entanto,

não são seres humanos. Os grandes símios, escreve Singer, são pessoas sob todos os efeitos, mas no futuro poderão emergir ulteriores e definitivos elementos de prova que permitirão enumerar entre as pessoas também as baleias, os delfins, os elefantes, os cães, os suínos e outros animais, que sejam conscientes da própria existência no tempo e capazes de raciocínio. Enfim, se também fosse discutível a própria noção de inteligência e consciência, deveríamos ainda admitir que aos animais em geral seja reconhecido que sofrem, sentem dor de muitos modos e que o nosso cuidado por eles não pode depender do grau de racionalidade e de autoconsciência que possuem.

Racionalidade e autoconsciência

Aqui há um problema bastante sério, a que Singer elude. Ele parece pressupor que racionalidade e autoconsciência são características que as diversas espécies possuem em grau diverso. Uma tese, esta, que podemos definir como continuísta. Pode-se, todavia, sustentar que uma tese oposta, descontinuísta, como a de Felipe Cimatti, assinala somente aos animais humanos a característica da racionalidade e da autoconsciência, negando-a totalmente aos animais não-humanos. Uma teoria zoológica, a de Cimatti, que repropõe a filosofia cartesiana. Assim, o neocartesianismo parece repropor uma barreira entre o homem e os animais, que os manteve, por longo tempo, separados e inimigos. Mas a pergunta de Singer, neste ponto, se torna atordoante: “Por que jamais deveremos tratar como sagrada a vida de uma criança anencéfala e sentir-nos livres para matar crianças sadias para retirar seus órgãos? Por que encerrar chimpanzés em gaiolas de laboratório e contagiá-los intencionalmente com doenças humanas fatais, se nos aborrece a idéia de fazer experimentos em seres humanos gravemente deficitários intelectualmente, que apresentam um nível mental análogo ao dos chimpanzés?”.

IHU On-Line – Como podemos caracterizar o sujeito pós-humano?

Claudio Tugnoli – O pós-humanismo vai além do velho humanismo, que insiste na separação entre o homem e o animal, mostrando que, ao contrário, o animal é parceiro de consciência. Um homem mostra uma relação de parentesco com o animal, seja do ponto de vista filogenético, seja pela abertura à hibridação animal. A cultura humana começou pela sinergia e pelo confronto, da parte do homem, com as habilidades e os modelos comportamentais das diversas espécies animais, com as quais o homem interage desde os primórdios. A tese da dependência cultural do homem com relação ao animal não implica nenhum reducionismo da parte da zoológica, que mostra quanto seja infundada a pretensão do velho humanismo, de que a cultura seja oposta com respeito ao teriomórfico e aos modelos animais. Que a cultura seja uma emancipação do homem ou um dom dos deuses, como ensina o mito de Protágoras,⁵⁵ ao qual se refere Platão no diálogo homônimo, é uma ilusão solipsista que induz a pensar na cultura como elemento de diferenciação do homem com respeito às outras espécies animais, sem reconhecer ao animal o papel de *magister*, que resulta, ao invés, ser central ao totemismo. O homem aprende dos animais, que são mediadores e próteses no plano prospectivo, cognitivo, taxonômico, epistemológico, semiótico, estético, operativo. Roberto Marchesini⁵⁶ interpretou com razão o mito de Protágoras como “manifesto” do humanismo clássico: a reconstrução que o sofista Protágoras oferece do nascimento da civilização humana expressa muito bem a concepção antropológica da incompletude.

Tese da incompletude

Segundo a tese da incompletude, a cultura seria um instrumento de compensação da falta de ser do homem. Diversamente dos animais que foram providos (segundo Epimeteu) de uma série

⁵⁵ Mito de Protágoras: discorre sobre a criação do homem, divisão de atributos e instituição da arte política necessária para que os homens pudessem conviver em sociedade. (Nota da *IHU On-Line*)

⁵⁶ Conferir entrevista com ele nesta mesma edição. (Nota da *IHU On-Line*)

de habilidades definidas e cumpridas, o homem não recebeu nenhum dom, de modo que sua natureza consiste no fato de não ter uma natureza, uma fisionomia própria. Na interpretação de Pico della Mirandola,⁵⁷ o homem se distingue dos outros seres vivos pelo fato de não ter uma identidade. O homem não é nada, mas pode tornar-se tudo. O humanismo sempre tem, por conseguinte, necessidade do confronto com qualquer alteridade para definir o homem mediante a negação, a exclusão. O paradigma da incompletude, já bem expresso no mito de Protágoras, é representado na antropologia filosófica até o século XX. Isso vem, no entanto, acompanhado de uma concepção isolacionista da evolução cultural, a qual pretende identificar uma pureza identitária do ser do homem e de sua cultura que está em aberta contradição com a tese da incompletude. Num certo sentido, porém, a concepção pós-humanista é a aplicação conseqüente da tese da incompletude. Se a essência do homem consiste em não ter uma essência, então a sua evolução será determinada, desde sempre, pela contaminação, pela hibridação, pela conjugação com a alteridade, com a adoção de modelos em condições de desenvolver potencialidades desconhecidas e imprevisíveis. Na história, o homem encontrou a alteridade em três acepções fundamentais: 1) os animais; 2) os homens pertencentes a culturas diversas; 3) a técnica. A evolução da cultura nada tem a ver com o isolamento, com a preservação de uma pretensa essência própria, sob o risco de adulteração e corrupção.

O isolamento e a defesa das contaminações são obstáculos à evolução cultural e são incompatíveis com a tese, também esta humanística, da incompletude. Humanistas como Heidegger e Hans Jonas consideram a técnica como uma ameaça para o homem, ao qual ela subtrairia predicados humanos. Reduzido a ser puramente passivo pelo progresso tecnológico, o homem seria desumanizado: também aqui o homem é definido indiretamente, por negação da alteridade. De fato, subentende-se que, se não existisse a alteridade tecnológica, ele poderia desenvolver sua essência de

homem livremente. Sabemos, no entanto, que, se não se conjugasse com a alteridade, se não adotasse modelos externos, se o homem se iludisse com a idéia de poder ser discípulo de si próprio, não haveria nenhum desenvolvimento cultural. O humanismo cultiva o mito da originalidade e reivindica a propriedade no momento mesmo em que esse que não tem nada de próprio, de originário, sendo incompleto e vazio. A alteridade é concebida como um obstáculo à evolução e à formação de uma dimensão original própria, enquanto, em realidade, esta é uma condição, um pressuposto para que o homem se cumpra, convertendo as potencialidades em atualidade. A visão pós-humanística reconhece o papel essencial da alteridade (animal, cultural, tecnológica) no processo antropoiético. O ser-do-homem não tem nenhuma completude e perfeição que se deva defender dos riscos de alteração; ao contrário, o homem pode desenvolver-se e realizar a própria humanidade somente hibridando-se. O pós-humanismo abandona toda visão fundada na separação e na dicotomia homem/animal, cultura/natureza, tecnológico/biológico e afirma “o estatuto dialógico da ontologia humana” (Marchesini). O homem do pós-humanismo reconhece o próprio débito nos confrontos das alteridades humanas e refuta toda concepção do homem como dominador da alteridade e rejeita a tentação do isolamento. “A cada passo hibridante, o homem aumenta sua necessidade de alteridade, e não o seu domínio sobre a alteridade: esta consciência deve ser uma admoestação para o homem do século XXI, a fim de evitar perigosas negligências no confronto com a realidade externa, que o conduzam a pensar como uma ilha totalmente auto-suficiente” (Marchesini).

IHU On-Line – Que vias estamos seguindo para novos modelos de existência?

Claudio Tugnoli – Na Itália, a zooantropologia obteve notáveis progressos também no plano teórico, principalmente por mérito de Roberto Marchesini. A zooantropologia teórica procurou esclarecer o profundo significado da relação homem/animal, que não se pode reduzir a mero desfrutamento

⁵⁷ Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494): foi um erudito, filósofo neoplatônico e humanista do Renascimento italiano. (Nota da ***IHU On-Line***)

mento. A extrema variedade das espécies vivas no plano morfofuncional, etológico e zôo-semiótico consegue, sim, que o animal assuma uma função formativa absolutamente primária para educar ao reconhecimento e à aceitação da alteridade, para potencializar e afinar a capacidade de compreensão, nos seres humanos, da linguagem dos animais. A zooantropologia aplicada tem como objetivo de intervenção, não o homem ou o animal tomados em si mesmos, mas a dupla homem-animal, com o fim de utilizar todos os recursos desta parceria que, costumeiramente, são ignoradas ou sacrificadas na relação inter-humana. Desfrutando dos nexos emocionais e cognitivos que coligam o ser humano às outras espécies, a zooantropologia aplicada solicita as valências formativas, didáticas e terapêuticas da interação interespecífica. No plano formativo, verificou-se que a interação com o animal aumenta o vocabulário imaginativo, facilita a familiarização com a diversidade, encoraja a comunicação, aumenta o grau de auto-estima.

Centro de interesses

No plano didático, o animal é um centro de interesses insubstituível, que permite experiências cognitivo-lúdicas, conectando os diversos ambientes (escola e casa), facilita o conhecimento de si mesmo e da própria corporeidade, desenvolve empatia cognitiva e estimula o interesse pela realidade. Esta valência é muito útil na recuperação de sujeitos em dificuldades de várias espécies. Um aspecto educativo sublinhado pela zooantropologia consiste em que a criança é educada a cuidar do animal como ser indefeso que dela necessita. Resulta daqui o estímulo à colaboração com os outros e à planificação em vista de um fim, de onde resulta, também, a compreensão das necessidades de medidas de proteção e de salvaguarda do ecossistema.

***IHU On-Line* – Quais são os riscos trazidos pelas tecnociências para a humanidade? Ela está ameaçada? Quais são os riscos para as outras espécies vivas?**

Claudio Tugnoli – As tecnociências podem representar uma oportunidade somente se a pesquisa estudar a fundo os mecanismos que mantêm o equilíbrio entre as várias espécies, para favorecer, não a diminuição, se possível, mas o aumento da biodiversidade. É possível imaginar que o homem, depois de haver aprendido a hibridar-se com os modelos das várias espécies animais, esteja ampliando a esfera de hibridação também com as máquinas. Não há nada de estranho ou de horrível em tudo isso, desde o momento em que o homem, por sua natureza, é sempre dependente do ambiente. O horror humanístico suscitado pelo projeto de máquinas também mais inteligentes que o homem funda-se na convicção de que existe uma diferença objetiva, uma linha de nítida separação entre o natural e o artificial. Adão, no fundo, foi apenas o primeiro andróide ou humanóide, feito à imagem e semelhança do Criador. O homem é por definição um animal capaz de imitações. As máquinas, como os animais, são e serão as suas próteses, os seus mediadores epistêmicos e culturais em geral. Se os outros entes vivos desaparecessem, seria uma catástrofe para o homem, a partir do momento em que o animal, não obstante o comportamento exigente do velho humanismo, permanece como o carburante cultural do desenvolvimento cultural do homem. A idéia fundamental do pós-humanismo, empenhado numa compreensão profunda da realidade humana, é precisamente a concepção da interdependência entre o homem e o animal, no qual o homem e o animal se hospedam um ao outro.

A tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal

Entrevista com Roberto Mancini

Roberto Mancini é filósofo italiano, pesquisador de filosofia teórica e professor de hermenêutica filosófica no Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Macerata, na Itália. Publicou diversos livros e ensaios de ética e de filosofia da linguagem. Entre seus livros traduzidos para o português, citamos **Existência e gratuidade** (1998) e **Éticas da mundialidade** (1999), publicados pela Editora Paulinas, de São Paulo. Na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 200, de 16 de outubro de 2006, Mancini afirma que a visão dominante hoje é a de uma antropologia extremamente limitativa, que considera o ser humano como recurso (instrumento útil para produzir lucro) ou como excedente (um ser supérfluo e inútil).

IHU On-Line – Quais são as diversas concepções de ser humano?

Roberto Mancini – Através do tempo e das culturas, surgiram diversas concepções do ser humano: desde aquelas que vêem o seu valor somente em casos privilegiados, até as universais centradas na dignidade de todos, desde perspectivas coletivistas a impositões individualistas, desde pontos de vista que fazem dele parte de um todo (o mundo, a vida, a natureza, o divino) até pontos de vista que evidenciam a sua transcendência e unicidade. Hoje, a visão dominante, com a globalização, é o de uma antropologia extremamente limitativa, que considera o ser humano como recurso (instrumento útil para produzir lucro) ou como excedente (um ser supérfluo e inútil). Logo, pode-se dizer que haja dificuldade em reconhecer o real valor e a grandeza da identidade humana; este escasso discernimento, como conseqüência, leva a violar de mil maneiras os direitos humanos e a não dar atenção aos deveres humanos.

IHU On-Line – Quais são as atuais antinomias da antropologia e da teologia?

Roberto Mancini – As atuais antinomias da antropologia e da teologia não levam a uma contraposição entre elas, mas a uma falsificação de ambas. A identidade humana distorcida na figura do *Homo economicus* se contrapõe uma distorção não menos grave, aquela de uma identidade divina, concebida como exclusivamente típica de uma tradição étnica, e como expressão de um poder pronto a exigir o domínio, a colonização, a guerra contra todos aqueles que são julgados “inimigos” ou “infiéis”. Nem o ser humano nem Deus vivo são assim; somente uma busca do rosto humano e misericordioso de Deus, que, ao mesmo tempo, ouça o surgir da identidade humana no trabalho-sociedade e no caminho do aprender a amar, poderá abrir com fidelidade o horizonte de uma compreensão razoável da realidade, logo, não só da humanidade e de Deus, mas também da vida do mundo. A verdadeira laicidade, como comum característica de todos no gênero humano e no ser criado, é o espaço hermenêutico em que uma tal procura é possível.

IHU On-Line – Como podemos caracterizar o sujeito pós-humano? Quais são os nossos maiores desafios?

Roberto Mancini – A categoria do sujeito pós-humano surge como redefinição da nossa identidade com base na engenharia genética e nas possibilidades abertas pela tecnologia contemporânea. O pós-humano desponta como o espaço de construção de identidades funcionais, múltiplas, tecnológicas, mas substancialmente sem alma e sem autêntica humanidade. Devemos lembrar também que toda a semântica do “pós” (pós-mo-

dermo, pós-colonial, pós-humano) evoca uma renovação que nunca o é na realidade, mas somente um consumir-se e repetir-se com outras roupagens das tendências que se declaram superadas. A verdadeira tarefa essencial hoje é aprender a ver o valor humano universal, rosto por rosto, história por história, vendo junto o valor da vida do mundo. De uma visão ampla e completa como esta pode resultar a ação da justiça restitutiva, que é o único caminho para a salvaguarda do ser criado e para o futuro da própria humanidade.

IHU On-Line – O sujeito pós-humano é um sujeito auto-suficiente? Quais poderiam ser as conseqüências desta auto-suficiência?

Roberto Mancini – O sujeito pós-humano não é de maneira nenhuma auto-suficiente, porque cada construção tecnológica é fragilíssima e exposta à deterioração e contradições que, muitas vezes, mas nem sempre, fazem os efeitos da modernização darem um passo atrás e não um passo à frente no caminho da existência. Além disso, nenhuma realidade humana é efetivamente auto-suficiente, mas vive, respira e floresce somente em uma rede de relações positivas com o outro por si, e com os outros. Quanto mais se persegue a ilusão da auto-suficiência, mais as conseqüências são autodestrutivas para o ser humano. Isso é válido também com respeito à relação entre o ser humano e o possível sentido da sua vida, o qual pede uma plena participação da pessoa e não o absurdo isolamento no falso caminho da auto-suficiência.

IHU On-Line – Quais são os caminhos que estamos seguindo para buscar novos modelos de existência?

Roberto Mancini – Fora do caminho economicista e tecnológico para renovar ilusoriamente a condição humana, o caminho mais fecundo e promissor me parece, ao invés, o da ampliação dos espaços da existência comunitária, no sentido de formas abertas de vida, em que cada um aprende a pensar segundo a relação, mais do que segundo si próprio, sentindo-se co-responsável pelo destino de todos. O diálogo intercultural, inter-religioso e interfilosófico tem a função de favorecer esta retomada da “antropologia” viva, compreendida não tanto como uma disciplina do saber,

como o caminho histórico de emersão e de liberação da completa realidade humana na vida do mundo.

IHU On-Line – Quais são as conseqüências do pós-humanismo? Pode este levar a um redutivismo? Como podemos garantir que a humanidade não perca o *umanum* e a sua liberdade?

Roberto Mancini – Como os humanismos que conhecemos foram parciais e ambivalentes, o pós-humanismo não representa por si só um caminho mais confiável e liberalizante, pelas razões que acenei. Eventuais “garantias” de tutela do humano e da liberdade devem ser procuradas principalmente na disponibilidade para tomar conta dos efeitos do mal, para minimizá-los e superá-los, na ação daqueles que fazem parte das forças de cura da vida (educação, compaixão, misericórdia, responsabilidade generativa, perdão, esperança inteligente, generosidade, coragem, integridade, brandura), na escolha de partilhar a vida com os últimos da sociedade, na praxe de restituição dos direitos humanos e de assunção em primeira pessoa dos deveres humanos.

IHU On-Line – Qual será o espaço que outros animais terão no mundo pós-humano? O homem continuará a ser o centro das questões?

Roberto Mancini – Mais do que seguir em um movimento linear que se esforça por ir para adiante, mas permanecendo sempre no mesmo trilho – o da lógica do poder –, a humanidade deve procurar a harmonização de todas as estruturas relacionais da vida. Logo, deve procurar também uma inédita aliança com o mundo natural e com as outras criaturas vivas, reconhecendo os seus direitos e praticando a universalidade como hospitalidade, ou seja, como a verdadeira justiça social, econômica, política, ecológica. Mas, para alcançar esta consciência ética, antropológica, cósmica e metafísica, é necessário aprender a ver, libertar o coração, a razão e a alma do delírio da onipotência, assim como da angústia da morte que o inspira. Sabemos, também, que esse despertar já começou e que quem quiser participar desse percurso de liberação não está sozinho.

“O pensamento franco é a emancipação da autonomia”

Entrevista com Santiago Zabala

Santiago Zabala é graduado em Filosofia, pela Universidade de Turim, e mestre em Filosofia, orientado pelo filósofo italiano Gianni Vattimo, de quem é discípulo intelectual. Em 2006, cursou o PhD na Pontifical Lateran University of Rome. Recentemente foi convidado para dar conferências nas Universidades de Montreal, Georgetown, Roma “La Sapienza” e Deusto em Bilbao. É membro da American Philosophical Association (APA) e da Canadian Philosophical Association (CPA), bem como da Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP).

Escreveu os seguintes livros: **Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere ermeneutico della filosofia analítica** (Milan: Franco Angeli Editore, 2004) e **The hermeneutic nature of analytic philosophy. Introducing Ernst Tugendhat**. (New York: Columbia University Press, 2007). Com Vattimo é co-autor de **Nichilismo e religione** (Rome: Valter Casini, 2005) e **From within. Deconstructing capitalism through globalization** (New York: Columbia University Press, 2008). Editou inúmeras obras, escreveu diversos capítulos de livros e artigos especializados. Para maiores informações, consulte o site www.santiagozabala.com. Santiago Zabala proferiu a conferência sob o título “Autonomia do indivíduo e pensamento fraco. Os desafios para uma

ética sociopolítica”, no Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, em 22 de maio de 2007.

De acordo com Zabala, “o pensamento fraco é a emancipação da autonomia”, e esta “só poderia ter aparecido depois da desconstrução da metafísica e com a filosofia hermenêutica”. Essas declarações fazem parte da entrevista que Zabala concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007. Na opinião do filósofo, não estamos num sistema democrático, como já apontaram Chomski e Lippman, mas numa poliarquia, “onde um pequeno setor da população controla as tomadas de decisões essenciais para o sistema econômico, político e cultural da nação ou região. Espera-se que o restante da população em nossa poliarquia seja passivo e aquiescente, deixando a ‘democracia’ por conta da elite. Em outras palavras, nossos chamados países democráticos civilizados não passam de ‘impérios do capital’ para os capitalistas, como os chamou o distinto filósofo político canadense Ellen Meiksins Wood”.

IHU On-Line – Como o “pensamento fraco” de Vattimo pode nos auxiliar a compreender e explicar a autonomia no século XXI?
Santiago Zabala – O “pensamento fraco” de Vattimo⁵⁸ pode fazer mais do que nos ajudar a entender e explicar a autonomia do ser humano no

⁵⁸ Gianni Vattimo (1936): filósofo italiano, internacionalmente conhecido pelo conceito de “pensamento fraco”. Concedeu diversas entrevistas à **IHU On-Line**. A primeira delas foi publicada na 88ª edição, de 15-12-2003, a segunda na 128ª edição, de 20-12-2004, e a terceira saiu na edição 161, de 24-10-2005, quando conversou pessoalmente com a **IHU On-Line**, no Hotel Intercity, em Porto Alegre, no dia 18 de outubro daquele ano, às vésperas de proferir sua conferência no evento *Metamorfoses da cultura contemporânea*. Nessa oportunidade, ele falou sobre “O pós-moderno é uma reivindicação de multiplicidade de visão de mundo”, publicado na editoria *Entrevista da Semana*. Contribuiu também na edição *Ser e tempo. A desconstrução da metafísica*, nº 187, de 03-07-2006, com a entrevista “O nazismo e o ‘erro’ filosófico de Heidegger”. Dele também publicamos uma entrevista na 121ª edição, de 1º-11-2004, um artigo na edição 53, de 31-03-2003, e outro no número 80, de 20-10-2003.

século XXI: ele é o pensamento do século XXI. O “pensamento fraco” de modo algum constitui uma fraqueza do pensamento como tal. Ocorre que o pensamento, por não ser mais demonstrativo, e sim edificante, tornou-se mais fraco nesse sentido restrito. Em nossa teoria da fraqueza, o papel do filósofo não se derivaria do mundo “como ele é”, mas do mundo visto como produto de uma história de interpretação ao longo de toda a história das culturas humanas. Esse esforço filosófico enfocaria a interpretação como processo de enfraquecimento, um processo em que o peso das estruturas objetivas é reduzido. (Essa é também a razão pela qual dei a um de meus livros o título *Weakening Philosophy*: <http://mqup.mcgill.ca/book.php?bookid=2028>.) A filosofia não pode se considerar nem como conhecimento das estruturas externas, universais do Ser nem como conhecimento das estruturas externas, universais da episteme, pois ambos são desfeitos pelo processo filosófico do enfraquecimento. Isto é, depois da crítica da ideologia, depois da crítica nietzscheana da noção das “coisas como elas são” e depois de Freud,⁵⁹ não podemos mais considerar o Ser uma espécie de evidência incontroversa que possa ser apreendida por nós. Para ser mais específico: com Marx, Nietzsche e Freud, somos levados a duvidar de tudo o que nos parece o mais óbvio. Se instituições como o papado, a CIA, os jornais, a mídia, definem verdades objetivas, a filosofia deve fazer exatamente o contrário. Ela precisa mostrar que a verdade é conversacional. É dentro de arcabouços conversacionais que as preferências (em contraposição às verdades objetivas) podem ser deli-

neadas. É na conversação que as interpretações preferenciais podem ser propostas – e as interpretações são sempre observações sobre a história. Dentre todas as filosofias presentes no debate contemporâneo, a do pensamento fraco é a única que corresponde à pluralidade de cosmovisões na qual vivemos, porque ela insiste no reconhecimento de sua pluralidade. Em minha conferência do *Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?*, espero explicar como a autonomia só poderia ter aparecido depois da desconstrução da metafísica e com a filosofia hermenêutica.

IHU On-Line – Se, por um lado, a autonomia dá ao homem um leque de possibilidades, por outro, existe o perigo da apatia frente a essa situação. Como o senhor entende a vontade de poder em consonância com a autonomia?

Santiago Zabala – Não penso que a possibilidade da autonomia implique um risco, porque sempre estamos situados num certo âmbito que determina nossa vida. O único risco é o de nem sequer reconhecer a possibilidade da autonomia. Acho que isso ocorre muito na política. Muitas pessoas crêem que a CNN, a Fox News e a BBC efetivamente nos informam e acabam acreditando em qualquer coisa que essas redes discutam em seus programas retóricos. Se a gente não se emancipa desses “fabricantes do consentimento”, como Chomsky⁶⁰ e Hermann os chamam, não há liberdade. Aqui na Itália, ainda estamos sob o chama-

A editoria *Livro da Semana*, na edição 149, de 1º-08-2005, abordou a obra *The future of religion*, escrita por Vattimo, Richard Rorty e Santiago Zabala. De sua produção intelectual, destacamos *Más allá de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1995), *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (São Paulo: Martins Fontes, 1996), *Introdução a Heidegger*. (Lisboa: Instituto Piaget, 1998) e *Diálogo con Nietzsche*: Ensayos 1961-2000 (Barcelona: Paidós, 2002). (Nota da *IHU On-Line*)

⁵⁹ Sigmund Freud (1856-1939): neurologista e fundador da Psicanálise. Interessou-se, inicialmente, pela histeria e, tendo como método a hipnose, estudava pessoas que apresentavam esse quadro. Mais tarde, interessado pelo inconsciente e pelas pulsões, foi influenciado por Charcot e Leibniz, abandonando a hipnose em favor da associação livre. Estes elementos tornaram-se bases da Psicanálise. Freud, além de ter sido um grande cientista e escritor, realizou, assim como Darwin e Copérnico, uma revolução no âmbito humano: a idéia de que somos movidos pelo inconsciente. Freud, suas teorias, e seu tratamento com seus pacientes foram controversos na Viena do século XIX, e continuam muito debatidos hoje. A edição 170 da *IHU On-Line*, de 08-05-2006, dedicou-lhe o tema de capa sob o título *Sigmund Freud. Mestre da suspeita*, e a edição 207, de 04-12-2006, o tema de capa *Freud e a religião*. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁰ Noam Chomsky: crítico da mídia norte-americano que estuda as relações da mídia com o poder. É professor de Linguística no Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT, em inglês). Escreveu, entre outros, *Contendo a democracia* (Rio de Janeiro: Record, 2003). (Nota da *IHU On-Line*)

do “regime Berlusconi”,⁶¹ porque ele ainda tem controle sobre a maioria das redes de televisão e a maioria das pessoas sequer sabe que votou em seu próprio inimigo. O inimigo dos cidadãos é essa informação, porque ela também os direciona a votar de uma determinada forma ou, pior ainda, os persuade de que eles vivem sob um sistema democrático. Tomemos como exemplo a primeira viagem que Sarkozy fez no dia seguinte à sua eleição para a presidência: ele não saiu realmente de férias num iate de 70 metros de comprimento. O que ele realmente fez foi participar de uma reunião com o proprietário desse iate, que, por coincidência, é o bilionário da mídia Vincent Bolloré,⁶² porque eles provavelmente tinham muito para falar agora que o poder está em suas mãos. Dessa forma, o pensamento fraco é a emancipação da autonomia, porque nos ajuda a compreender ou, ao menos, duvidar de nossas próprias instituições. Mas, contrariamente a outras filosofias, ele faz isso sem violência.

IHU On-Line – Você concorda que a democracia é a tradução política da autonomia? Dado o comportamento apático dos eleitores, ou a obrigatoriedade em votar (como no Brasil), ainda se pode acreditar que essa aproximação expressa a realidade?

Santiago Zabala – Penso que já respondi essa pergunta acima, mas permita-me acrescentar que nós não estamos num sistema democrático! Como explicou Chomsky – e, antes dele, Walter Lippman⁶³ –, vivemos numa poliarquia. Temos uma poliarquia onde um pequeno setor da população controla as tomadas de decisões essenciais para o sistema econômico, político e cultural da nação ou região. Espera-se que o restante da população em

nossa poliarquia seja passivo e aquiescente, deixando a “democracia” por conta da elite. Em outras palavras, nossos chamados países democráticos civilizados não passam de “impérios do capital” para os capitalistas, como os chamou o distinto filósofo político canadense Ellen Meiksins Wood.⁶⁴ Somos simplesmente controlados através da informação e só nos restam margens muito pequenas de protesto. Nossas democracias permitem que a mídia pública sirva a fins antidemocráticos. A única tradução da autonomia, por enquanto, é o reconhecimento dessas falsas informações (como, por exemplo, a justificativa para invadir o Iraque) ou falsos estados (como, por exemplo, o governo Bush, que patrocina terroristas no globo inteiro), o que pode ocorrer através da globalização das chamadas informações alternativas na internet ou do maravilhoso Fórum Social Mundial, que tem lugar aqui no Brasil.

IHU On-Line – Tanto em Heidegger quanto em Nietzsche é refutado o conceito de fundamento (Grund) no qual se assenta tanto o ser quanto o pensamento. Com a morte de Deus constatada por Nietzsche, o homem recebe poderes e responsabilidades incensuráveis. Partindo desses pressupostos, que tipo de ética sociopolítica pode surgir?

Santiago Zabala – Lembremos, primeiramente, que “Deus está morto!” é um anúncio, não uma reivindicação. Ele não significa que Deus não exista, mas que nossa experiência foi transformada de tal maneira que não concebemos mais verdades objetivas últimas, e agora só respondemos a apelos, histórias ou até anúncios. Quando Nietzsche exige múltiplos deuses, podemos entender isso como uma exigência de um politeísmo

⁶¹ Silvio Berlusconi (1936): líder político do partido Força Itália, que criou especificamente para sua entrada na vida política. É o proprietário do império midiático italiano Mediaset, além de empresário de comunicações, bancos e entretenimento. É a pessoa mais rica da Itália, segundo a revista *Forber*, e o 37º mais rico do mundo. Foi acusado inúmeras vezes de corrupção e ligações com a Máfia. Gerou polêmica na Europa ao apoiar a Guerra dos EUA contra o Iraque, em 2003. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶² Vincent Bolloré: industrial francês e dono de um império econômico que movimenta anualmente 5,6 bilhões de euros. De acordo com a revista *Forbes*, Bolloré é o homem mais rico do mundo. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶³ Walter Lippmann (1889 -1974): escritor, jornalista e comentarista político. Lippmann criticava todo o modelo da democracia que colocasse a fé e o poder excessivos nas mãos do público. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁴ Ellen Meiksins Wood (1942): nova-iorquina, por muitos anos foi professora de Ciência Política na Universidade York, de Toronto. É autora de vários livros, entre os quais destacamos *Democracia contra capitalismo* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2003). É uma das mais influentes pensadoras marxistas da atualidade. (Nota da *IHU On-Line*)

de valores. Portanto, a conclamação não é por uma sociedade sem valores, mas por uma sociedade sem valores supremos e exclusivos. É por isso que Vattimo considerou um escândalo que o presidente Chirac decidisse não permitir que alunas muçulmanas usassem véus em escolas alguns meses mais tarde, porque viu nesse ato “sinais ostentosos de proselitismo religioso” e “algo agressivo”. Em 4 de março de 2004, o jornal francês *Libération* publicou uma entrevista com Vattimo feita por Robert Maggiori, na qual Vattimo explicou claramente que “a secularidade significa libertar, não proibir” e que “um estado é secular na medida em que não adota uma filosofia que exclua as religiões e suas manifestações, mas, pelo contrário, possibilite e permita que muitos símbolos religiosos se manifestem sem limites”. De acordo com esse modelo, as culturas são conversações complexas entre concepções variantes do mundo. Tal diálogo pode, mas não deve, transformar-se num choque dogmático entre verdades em conflito. Quando os EUA e seus aliados exterminam 600 mil iraquianos, acho difícil acreditar que o tenham feito com base numa “opinião”. Suas ações estavam, pelo contrário, baseadas numa “verdade objetiva”, num “fato científico” (“armas de destruição em massa”, disseram eles) – e, quando uma conversação começa a se deteriorar num choque entre dogmas objetivos, o “pensamento fraco” tem um papel peculiar a desempenhar.

IHU On-Line – Vattimo propõe o uso do pensamento de uma forma positiva e construtiva em relação ao debilitamento do ser. Em sua opinião, quais são os limites e possibilidades que o niilismo oferece ao sujeito pós-moderno?

Santiago Zabala – Isso é algo que realmente vou expor em minha conferência na próxima semana. Agora vou dizer apenas que o niilismo não é a negação de valores, mas do valor. Ele está todo centrado na idéia de abolir a hegemonia. Se interpretarmos os valores diante do pano de fundo do niilismo, como deveríamos, o importante será o que restar desses valores, e não os valores em si. Essa é também a tese que defendo em meu livro que será publicado ano que vem pela Co-

lumbia University Press sob o título *The remains of being*. Vattimo nos ensina basicamente a possibilidade positiva do niilismo: o que perdemos na dissolução da metafísica é a idéia de que há um certo e um errado na natureza. Isto é: dada a dissolução da metafísica, o único princípio supremo a ser proposto, tanto na ética quanto no direito, é a redução da violência. De acordo com Heidegger, a metafísica precisa ser rejeitada não só porque ela produz uma estrutura social totalitária e excessivamente racionalista, mas também porque a idéia do *Grund*, do fundamento último, é uma idéia autoritária. A noção da evidência primeva, de um eureka!, de um momento em que eu tenha atingido a base, de um fundamento em que não se podem fazer perguntas ou não há necessidade de fazê-las – esse estado em que há carência de perguntas –, não é o produto final da violência, mas sua origem. Precisamos superar essa mentalidade hegemônica.

IHU On-Line – Em que aspectos o niilismo ativo se constitui numa possibilidade de construção de novos modos de política? Por outro lado, se o niilismo reativo vattimiano significa a construção de máscaras como a religião, a moral, a política e a estética para encobrir o nada, como pensar uma revitalização da política? A política ainda é relevante em nossa sociedade?

Santiago Zabala – O niilismo ativo se refere às possibilidades que o fim da metafísica produz. Por exemplo, o fato de que alguns valores ascendem e outros perecem é, muitas vezes, considerado um declínio, quando, pelo contrário, é uma emancipação de nossa civilização. Nossa civilização não está se encaminhando para um futuro melhor, mas está tentando se distanciar de erros do passado. É claro que há alguns abusos na memória, ou seja, alguns acontecimentos recebem espaço demais e outros são completamente esquecidos. As origens do pensamento fraco (que descrevi em *Weakening philosophy*) consistiam em falar à nova esquerda democrática, e a preocupação de Vattimo era mostrar como os leninistas jovens, radicais e revolucionários de esquerda ainda tinham uma dívida de gratidão com pressupostos metafísicos

fortes. A possibilidade da emancipação política só pode provir do reconhecimento da conexão existente entre a violência e a metafísica. Vattimo me conta, muitas vezes, que ele e seu mestre Luigi Pareyson,⁶⁵ o mais importante filósofo desde Croce⁶⁶ na Itália, sempre diziam um ao outro que eles eram muito mais revolucionários do que a revolução estudantil de 1968, porque eles estavam lendo Heidegger, lendo, portanto, um filósofo que tentou superar a metafísica objetiva, que tantas vezes deu origem à violência. O pensamento fraco se tornou não apenas uma resposta à violência do terrorismo de 1968. É claro que atualmente a situação é muito diferente: estamos vivendo num mundo ditado pelos EUA, mas, ainda assim, o pensamento fraco é a melhor resposta que podemos dar à violência e discriminação. Quanto a todo o projeto de Hardt⁶⁷ e Negri,⁶⁸ exposto em *Império*⁶⁹ e *Multidão*,⁷⁰ tenho em relação a ele a mesma objeção levantada por Noam Chomsky,⁷¹ a saber: por que eles precisavam dizer de uma maneira complicada o que se pode dizer de uma maneira mais fácil? Tenho a impressão de que eles não só não representam a chamada multidão como tampouco querem ser entendidos por ela e por isso tornam seu livro tão complicado. Esse é um velho jogo que os intelectuais adotam para ga-

nhar prestígio e poder. Em contraposição a essa abordagem, Vattimo e eu estamos atualmente trabalhando num livro sobre política intitulado *From within* [A partir de dentro], em que esperamos mostrar como o socialismo é o que se apresenta quando se começa a criticar as desigualdades do capitalismo.

IHU On-Line – É possível estabelecer uma relação direta entre a “fragmentação” do sujeito, fato tipicamente pós-moderno, com a morte de Deus e o niilismo? Por quê?

Santiago Zabala – A fragmentação do sujeito é a morte de Deus. O Deus que morreu é aquele que nós achávamos que poderia nos dar segurança em relação à nossa própria independência, contingência e até temor do diabo. A criação de um mundo tecnologicamente avançado, ao ponto de atingir a superpopulação (já que a ciência está nos salvando da morte), nos permitiu crer em nossas capacidades sem temor. As únicas pessoas que não acreditam na morte de Deus são as que se converteram, mas, quando pensamos que Bush creu verdadeiramente, temos de imaginar que a conversão dele foi um infortúnio absoluto para o mundo, levando em consideração a maneira como ele usa a religião politicamente.

⁶⁵ Luigi Pareyson (1918-1991): filósofo italiano foi professor na Universidade de Turim e na Universidad Nacional de Cuyo de Mendoza, na Argentina. Concluiu sua licenciatura em 1939 em Turim, sob orientação de Augusto Guzzo, com uma tese sobre Karl Jaspers e a Filosofia da Existência. Ao longo da sua vida, destacou-se também por participar na resistência antifascista italiana, integrando o Partido d’Azione. Foi mestre de alguns alunos que se tornaram famosos, como Gianni Vattimo, Umberto Eco e Mario Perniola. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁶ Benedetto Croce (1866-1952): filósofo idealista italiano. Influenciou os pensamentos estéticos da primeira metade do século XX, incluindo Rogin G. Collingwood e John Dewey. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁷ Michael Hardt (1960): teórico literário americano e filósofo político radicado na Universidade de Duke. Com Antonio Negri, escreveu os livros internacionalmente famosos *Império* (5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003) e *Multidão. Guerra e democracia na era do império* (Rio de Janeiro: Record, 2005). (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁸ Antonio Negri (1933): filósofo político e moral italiano. Durante a adolescência foi militante da Juventude Italiana de Ação Católica, como Umberto Eco e outros intelectuais italianos. Em 2000, publica o livro-manifesto *Império* (5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003), com Michael Hardt. Atualmente, após a suspensão de todas as acusações contra ele, definitivamente liberado, ele vive entre Paris e Veneza, escreve para revistas e jornais do mundo inteiro e publicou recentemente *Multidão. Guerra e democracia na era do império* (Rio de Janeiro: Record, 2005), também com Michael Hardt. Sobre essa obra, publicamos um artigo de Marco Bascetta na 125ª edição da *IHU On-Line*, de 29-11-2004. O livro é uma espécie de continuidade da obra anterior da dupla, *Império*. Ele foi apresentado na primeira edição do evento Abrindo o Livro, promovido pelo IHU, em abril de 2003. Em 2003 estive na América do Sul (Brasil e Argentina), em sua primeira viagem internacional após décadas entre o cárcere e o exílio. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁹ *Império* (5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003). (Nota da *IHU On-Line*)

⁷⁰ *Multidão. Guerra e democracia na era do império* (Rio de Janeiro: Record, 2005). (Nota da *IHU On-Line*)

⁷¹ **Noam Chomsky**: crítico de mídia norte-americano que estuda as relações da mídia e poder. É professor de Lingüística no Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT, em inglês). Escreveu, entre outros, *Contendo a democracia* (Rio de Janeiro: Record, 2003). (Nota da *IHU On-Line*)

***IHU On-Line* – Como o senhor percebe a relação ética pós-moderna x individualismo? Corremos o risco de tornar sinônimos a autonomia e o individualismo?**

Santiago Zabala – Eu realmente não creio no “individualismo”. Será que somos realmente capazes de ser um indivíduo hoje em dia? Há duas maneiras de ver essa questão. Por um lado, após a desconstrução da metafísica (ou, o que é a mesma coisa, a morte de Deus), somos indivíduos autônomos; por outro lado, essa mesma desconstrução produziu um mundo de pluralidades, de diferentes possibilidades que permitem a todos nós conhecer uns aos outros. Isso pode ser explicado se pensarmos na análise: todos nós procuramos Freud (para trabalhar em nossa autonomia), mas todos nós ainda o procuramos, isto é, nós todos vivemos juntos...

***IHU On-Line* – Sobre a questão da técnica, em específico, quais são os maiores proble-**

mas éticos que se colocam ao sujeito? A exacerbação da técnica e o hiperacionalismo podem destituir o caráter humanitário do agir?

Santiago Zabala – A tecnologia é uma ferramenta útil que deveríamos usar para corrigir todos os erros que temos cometido em termos políticos e ecológicos. Não chega a ser uma surpresa o fato de os governos mais capitalistas do mundo serem também aqueles que se recusam a assinar o Protocolo de Kyoto. Nossa obrigação ética atual é reconhecer essas contradições porque nossas ações dependem de nossa individualidade autônoma: estamos conscientes de que somos independentes? Se somos, por que permitimos que os políticos arruinem nosso futuro? Mais importante do que a tecnologia, que é sempre uma ferramenta que pode ser tão prejudicial quanto útil, é o reconhecimento de que os partidos políticos acabaram e só os grupos independentes têm de assumir.

O delírio de autonomia e a dissolução dos fundamentos da moral

Entrevista com Mario Fleig

Mario Fleig é professor do curso de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos e membro da Associação Lacaniana Internacional. É graduado em Psicologia, pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), e em Filosofia, pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira. Fleig também é mestre em Filosofia, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e doutor em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com a tese *O tempo é a força do ser – Lógica e temporalidade em Martin Heidegger*, e pós-doutor pela Université de Paris XIII (Paris-Nord), França, em *Ética e Psicanálise*. Na edição 150, de 8 de agosto de 2005, a **IHU On-Line** publicou uma entrevista com Fleig sob o título “As modificações da estrutura familiar clássica não significam o fim da família”. Na edição 179, de 8 de maio de 2006, Fleig concedeu a entrevista “Freud e a descoberta do mal-estar do sujeito na civilização”. Na edição 185, de 19 de junho de 2007, ele concedeu a entrevista “O declínio da responsabilidade”, antecipando algumas idéias de sua palestra sob o título “Ah! Não vai dar nada”. *Patologias da responsabilidade e delírio de autonomia na pós-modernidade*, proferida no **IHU Idéias**, em 29 de junho de 2007. Fleig ministrou, no dia 22 de maio de 2007, o minicurso “A autonomia na pós-modernidade. Um delírio?”, como parte da programação do Simpósio Internacional O Futuro da Autonomia. Uma sociedade de indivíduos?

Na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007, o psicanalista e filósofo Mario Fleig afirma que “o delírio de autonomia poderia ser descrito como a dissolução dos fundamentos da moral, à medida que a consistência da alteridade desaparece”. De acordo com ele, “a autonomia alcança o limiar do delírio quando o ideal se orienta pela abolição da dimensão do impossível, quer dizer, o ideal de vida perseguido pressupõe que tudo seja possível”.

IHU On-Line – A autonomia na pós-modernidade é um delírio? Por quê?

Mario Fleig – Autonomia, correlato do conceito de liberdade, é uma das maiores conquistas da modernidade, com já afirmara Hegel.⁷² Nossa proposta não é colocar em questão essa conquista, seja pela suposição de que ela seria a causadora dos infortúnios da vida coletiva atual e nem mesmo sugerir um retorno ao modelo de organização social pré-moderno. Contudo, os desdobramentos da autonomia têm produzido efeitos sociais e subjetivos inquietantes, em formas que se apresentam em novos ideais configurados em modo de vida em que não haveria limites para nada, em que poderia se gozar a qualquer preço etc. Enfim, a autonomia alcança o limiar do delírio quando o ideal se orienta pela abolição da dimensão do impossível, isto é, o ideal de vida perseguido pressupõe que tudo seja possível. Outro traço que caracteriza o que passou a ser denominado de pós-mo-

⁷² Friedrich Hegel (1770-1831): filósofo alemão idealista. Como Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, tentou desenvolver um sistema filosófico no qual estivessem integradas todas as contribuições de seus principais predecessores. Sua primeira obra, **Fenomenologia do espírito**, tornou-se a favorita dos hegelianos da Europa continental no séc. XX. Sobre Hegel, confira a edição especial nº 217, de 30-04-2007, intitulada **Fenomenologia do espírito, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807-2007)**, em comemoração aos 200 anos de lançamento dessa obra. (Nota da **IHU On-Line**)

dermidade é, além da recusa de qualquer limite, a descrença generalizada em qualquer referência que seja transcendente ao contexto vivido. O delírio de autonomia poderia ser descrito como a dissolução dos fundamentos da moral, à medida que a consistência da alteridade desaparece (o outro já não conta como uma das referências que orientariam a vontade na busca do que seria bom para o próprio sujeito em seu convívio com o semelhante), assim como a dimensão da auto-recriminação. Esta problemática da expansão da descrença em ideais partilhados e no outro, além do apagamento da auto-recriminação e o advento do ideal de gozar a qualquer preço, requereria uma retomada cuidadosa da história da fundamentação da moral à luz da elaboração da noção de liberdade na modernidade.

Bases conceituais da autonomia

Sabemos que a noção de autonomia ganhou suas bases conceituais no século XVIII, especialmente com Kant (1724-1804), calcado na definição de liberdade proposta por Rousseau (1712-1778), em seu *Contrato social*, como “obediência à lei que nós prescrevemos”. Kant, na sua busca de uma fundamentação da moral, que não encontra na teoria aristotélica da prudência e das virtudes, transforma a noção de liberdade de seu antecessor em autonomia da vontade, no exercício na qual situa o imperativo categórico, princípio supremo da moralidade. Não vamos aqui desenvolver e discutir esta importante e complexa teoria.

Entretanto, neste mesmo período, Adam Smith⁷³ (1723-1790), em sua *Teoria dos sentimentos morais*, propõe um outro caminho para a fundamentação da moral. O pensamento de

Smith, tanto em economia quanto em filosofia moral, traz a marca do esforço constante de formular a teoria a partir da experiência. Partindo, então, da experiência, o que implica situar-se já no horizonte da busca de uma fundamentação não transcendente da moral, ele procura responder a duas questões fundamentais. Em que consiste a virtude e a justiça e o que define a felicidade e a plenitude do ser humano? Como se formam os sentimentos morais e o que nos leva a considerar uma conduta como correta e outra como errada? Sua hipótese é que a consciência moral não parte inicialmente de regras, nem de princípios, mas da experiência concreta do sentimento, especificamente do fato da simpatia, cujas implicações normativas se evidenciam gradualmente. Deste modo, a origem dos sentimentos morais, segundo Adam Smith, se encontra na operação espontânea de um hábito mental socialmente adquirido que é a simpatia. Ora, a simpatia supõe a capacidade de acompanhar afetivamente aos outros, constituindo o núcleo e a originalidade da ética de Smith. Trata-se da capacidade humana de se transportar na imaginação para o lugar e a situação dos outros, a começar pelos mais próximos afetivamente, e deste modo procurar ver e sentir as coisas como supomos que os outros estão vendo e sentindo. Isso se refere à abertura para os outros, para seus afetos e sua capacidade afetiva. Somente a partir do senso de conveniência é que se pode desenvolver a capacidade de julgar a propriedade e o mérito das ações, assim como olhar para nós mesmos de fora, ocupando um ponto de vista externo e neutro (espectador imparcial). Bem, não vamos ter como desenvolver todo o caminho proposto por Smith, mas apenas apontar para sua fina descrição do que resulta no sentimento de solidariedade com o outro. Deste modo, nossa hipótese é que o delírio de autonomia se

⁷³ Adam Smith (1723-1790): considerado o fundador da ciência econômica. **A riqueza das nações**, sua obra principal, de 1776, lançou as bases para um novo entendimento do mecanismo econômico da sociedade, quebrando paradigmas com a proposição de um sistema liberal, ao invés do mercantilismo até então vigente. Outra faceta de destaque no pensamento de Smith é sua percepção das sofríveis condições de trabalho e alienação às quais os trabalhadores encontravam-se submetidos com o advento da Revolução Industrial. O Instituto Humanitas Unisinos promoveu em 2005 o I Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia. No segundo encontro deste evento, a professora Ana Maria Bianchi, da USP, proferiu a conferência “A atualidade do pensamento de Adam Smith”. Sobre o tema, concedeu uma entrevista à **IHU On-Line** número 133, de 21-03-2005. Ainda sobre Smith, confira a edição 35 dos **Cadernos IHU Idéias**, de 21-07-2005, intitulado *Adam Smith: filósofo e economista*, escrito por Ana Maria Bianchi e Antônio Tiago Loureiro Araújo dos Santos, disponível para download no site do IHU. A obra *Teoria dos sentimentos morais* foi tratada no III Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia, promovido pelo IHU em 2007. (Nota da **IHU On-Line**)

instala pela suposição de que se pode dispensar o compromisso consigo mesmo e com o outro, correlato do novo ideal, que se desenha no social, de viver junto sem outrem.

Quais os determinantes disso? Podemos afirmar que estamos vivendo o advento de uma nova economia psíquica, assim denominada por Charles Melman,⁷⁴ efeito da economia neoliberal globalizada somada ao impacto subjetivo das tecnologias digitais e das transformações no campo da biologia (novas formas de sexualidade e de reprodução etc.), correlata de um progressivo declínio da dimensão do grande Outro (conforme a denominação de Lacan⁷⁵) e da lógica trinitária, e da supremacia crescente da lógica binária (sistema de informação), correlacionada ao deslocamento da responsabilidade centrada no sujeito para a responsabilidade atribuída aos procedimentos e enunciados sem sujeito.

IHU On-Line – Quais são as razões que levam o ser humano a crer que tem poderes ilimitados nesse mundo?

Mario Fleig – Uma das razões eu situaria no advento de uma nova economia psíquica. Hoje, a felicidade e a vida boa (*eudaimonia* para Aristóteles⁷⁶) já não resulta mais da harmonia com o ideal de cada um partilhado socialmente, mas do objeto que possa trazer satisfação, equivalente do objeto de consumo ofertado sem limites. São novos os modos de pensar, de ponderar, de fazer sexo, de conviver, de namorar, de constituir família, de viver os ideais etc. A nova economia psíquica é organizada pela exibição de prazer e determina no-

vos deveres, dificuldades e sofrimentos. Os novos sujeitos tendem a operar no puro registro da demanda, ou seja, se há um desejo ou carência, a satisfação do mesmo se torna legítima. A demanda é então de encontrar sua satisfação, tomada como um direito, exigível a qualquer preço. A posição da autonomia tradicional, orientada por princípios que marcavam os limites, está em falta, e em seu lugar se encontra o excesso como norma.

Uma outra razão, correlata da anterior, é que esta formidável liberdade é estéril para o pensamento, visto que este se organiza em torno daquilo que produz obstáculo. A queda dos obstáculos dispensa o pensar e apaga a condição de divisão própria do sujeito. Se o sujeito não é mais dividido, não há mais motivo para se interrogar sobre sua própria existência. E, na falta das referências que o pensar demarca, o indivíduo fica exposto, enfraquecido e deprimido, ansiando pela confirmação alheia, que busca nos objetos ofertados ao consumo, e precipitando-se com frequência em estados depressivos diversos.

IHU On-Line – Em entrevista à IHU On-Line número 185, o senhor menciona que “as patologias da responsabilidade aparecem como um efeito generalizado da progressiva impessoalização das relações de trocas, tendo assim um alcance globalizado”. Quais seriam essas patologias psicológicas e o que elas dizem a respeito dos limites e possibilidades da autonomia?

Mario Fleig – Estas patologias novas, que tanto atingem os indivíduos quanto o social, podem ser

⁷⁴ Charles Melman: psicanalista francês, aluno de Lacan. É membro fundador da Association Freudienne Internationale e diretor de ensino na antiga École Freudienne de Paris. Escreveu dezenas de livros. De 17 a 19-05-2007, Melman esteve na Unisinos proferindo o ciclo de conferências **Como alguém se torna paranóico? De Schreber a nossos dias**, numa promoção do Instituto Humanitas Unisinos (IHU). Foi o conferencista de abertura do **Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?**, em 21-05-2007, às 17h45min, quando falará sobre *O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos? Desafios e perspectivas*. (Nota da **IHU On-Line**)

⁷⁵ Jacques Lacan (1901-1981): psicanalista francês. Lacan fez uma releitura do trabalho de Freud, mas acabou por eliminar vários elementos deste autor (descartando os impulsos sexuais e de agressividade, por exemplo). Para Lacan, o inconsciente determina a consciência, mas esta é apenas uma estrutura vazia e sem conteúdo. Sobre ele, confira a **IHU On-Line** nº 267, de 04 de agosto de 2008, intitulada **A função do pai, hoje – Uma leitura de Lacan**. (Nota da **IHU On-Line**)

⁷⁶ Aristóteles de Estagira (384 a. C. – 322 a. C.): filósofo grego, um dos maiores pensadores de todos os tempos. Suas reflexões filosóficas – por um lado originais e por outro reformuladoras da tradição grega – acabaram por configurar um modo de pensar que se estenderia por séculos. Prestou inigualáveis contribuições para o pensamento humano, em áreas como ética, política, física, metafísica, lógica, psicologia, poesia, retórica, zoologia, biologia, história natural e outras áreas de conhecimento. É considerado, por muitos, o filósofo que mais influenciou o pensamento ocidental. (Nota da **IHU On-Line**)

detectadas em uma espécie de perversão social generalizada, na medida em que o princípio enunciado por Kant, de que jamais deveríamos tomar a pessoa como meio, mas somente como fim, parece que já não contar mais. Quando alguém se deixa tomar como objeto do saber técnico, onde fica a interrogação sobre o desejo e o que resta de sua própria enunciação? O apagamento da história, seja pela destruição das marcas diferenciais presentes nos monumentos, na arquitetura de cada época etc., seja a dissolução da relação com tempos descontínuos, reflete o sujeito deprimido contemporâneo, homogeneizado nos sem história. A autonomia como ideal da modernidade reaparece como um ideal de querer estar descomprometido com tudo, exceto gozar sem limites e a qualquer preço. A ponta nevrálgica desta cadeia emerge, em seus efeitos socialmente visíveis, nas formações paranoicas, nas alucinações tóxicas e nos surtos de violência incontida.

O declínio do Outro

O que ocorre é que o Outro, como referente da lei simbólica, entra em declínio e se inicia um crepúsculo do mundo, correlato da suspensão de toda imunidade psíquica, ficando o sujeito tomado em uma relação dual, com incidências mortíferas. Tais efeitos psíquicos e sociais se evidenciam no declínio das condições de enunciação, no incremento da impessoalidade (formações de massa) e em funcionamentos que pervertem as funções estruturantes da condição humana. Ao lado de um crescente mal-estar na subjetivação, ocorre a implementação de um mundo sem-limites, que se reflete em novos modos de desresponsabilização. Seus efeitos aparecem, em sua incidência subjetiva, nas patologias do espaço (fobias, síndromes de pânico), nas patologias da imagem corporal (hiperatividade, transtornos na relação com o outro), nas patologias da oralidade (demanda desmedida de direitos, disparidade na ali-

mentação), nas patologias do tempo (homogeneização do tempo, apagamento das marcas históricas, fim das narrativas, depressão), no incremento da paranóia (lógica do um: ou eu ou ele, sem mediação possível) e nas formas de instrumentalização de si mesmo e do semelhante (o sujeito está convencido saber sobre qual é o objeto adequado para seu gozo).

***IHU On-Line* – A cultura do “não vai dar nada” é mais perceptível entre jovens ou adultos? O que essa postura implica em termos de amadurecimento do sujeito?**

Mario Fleig – O descompromisso consigo mesmo e com o outro, na adolescência, parece fazer parte do exercício de descoberta do lugar em que se encontra a borda fatal, e por isso mesmo encontra aí a expressão “não vai dar nada!”. A experimentação do extremo pode ensinar algo para o jovem, ou seja, ser uma vida de amadurecimento e autonomia responsável.

***IHU On-Line* – Atualmente, existe uma confusão entre os conceitos de autonomia e individualismo? Até que ponto o agir na pós-modernidade tornou ambos sinônimos?**

Mario Fleig – Autonomia e individualismo são conceitos que têm proximidade, mas não se confundem. O advento do individualismo é uma das marcas registradas da modernidade. Creio que se pode dizer que o excesso se tornou norma na pós-modernidade, retirando do sujeito a dimensão genuína de autonomia, sem conter seu individualismo. O traço básico do individualismo, isolado pelo antropólogo L. Dumont,⁷⁷ é o paradoxo em que se vê constrangido o sujeito moderno, ao ter que renunciar à tradição que o funda. Este imperativo ele o recebe da própria tradição em que está referido. São seus próprios pais que lhe ordenam para não seguir aquilo mesmo que eles dizem: “Viva sem ter dívida com ninguém! Invente sua própria vida, seus valores!”.

⁷⁷ Louis Dumont (1911-1998): antropólogo francês, autor do clássico *Homo aequalis. Gênese e plenitude da ideologia econômica* (Bauru: EDUSC, 2000). A obra de Dumont *A ideologia individualista: uma perspectiva antropológica da economia moderna* foi discutida no evento do IHU III Ciclo de Estudos Fundamentos Antropológicos da Economia, em 29 de agosto de 2007. (Nota da *IHU On-Line*)

A contribuição de Charles Taylor à autonomia na Modernidade

Entrevista com Paulo Roberto Monteiro de Araújo

Paulo Roberto Monteiro de Araújo é graduado na área de Filosofia, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestre pela Universidade de São Paulo (USP), e doutor pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com a tese *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento* (São Paulo: Editora Loyola, 2004) e *Identidades Contemporâneas: criação, educação e política* (Porto Alegre: Editora Zouk, 2006). Paulo Roberto foi um dos palestrantes do Simpósio Internacional O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?, com o minicurso “A ética e a crise da modernidade. Uma leitura a partir da obra de Charles Taylor”, nos dias 22 e 23 de maio de 2007.

Para Paulo Roberto, “talvez o aspecto mais importante da *Ética do Reconhecimento* seja a idéia de que não há um centro gravitacional que possamos definir o homem por meio de um único prisma. A maneira que temos para solidificar a autonomia pode ser compreendida por meio dos chamados referenciais significativos culturais e de valores, cujos núcleos estão na vivência comunitária”. Essas afirmações foram feitas pelo filósofo Paulo Roberto, especialista em Charles Taylor, na entrevista que concedeu à **IHU On-Line**, publicada na edição 220, de 21 de maio de 2007, na últi-

ma semana, antecipando aspectos que irá abordar em seu minicurso “A ética e a crise da modernidade. Uma leitura a partir da obra de Charles Taylor”, a ser ministrado nas tardes de 22 e 23 de maio de 2007.

IHU On-Line – Como a obra de Charles Taylor pode nos auxiliar a compreender a ética e a crise da modernidade?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Taylor⁷⁸ compreende a ética não como dever no sentido kantiano, mas como modo de realização do agente humano por meio de ações no espaço público, que expressem os seus valores. Daí a importância de sabermos quais são as nossas fontes valorativas, pois são elas que possibilitam a elaboração e construção da nossa identidade ético-cultural. Ao sabermos das nossas fontes, podemos nos posicionar de forma mais crítica nos espaços públicos, onde ocorrem os conflitos humanos. Quanto à crise da modernidade, na verdade, Taylor salienta que, primeiramente, é preciso elaborar uma espécie de mapa para podermos perceber inicialmente as diversas fontes culturais e filosóficas que contribuíram para a formação do Ocidente moderno e contemporâneo. Taylor se preocupa em mostrar, principalmente em seu livro *As fontes do self*,⁷⁹ que a construção do Ocidente moderno não se limitou somente às fontes filosóficas e culturais fundadas em uma razão procedimental, isto é, auto-

⁷⁸ Charles Taylor: filósofo canadense, autor de vários livros entre os quais se destaca *As fontes do self. A construção da identidade moderna* (São Paulo: Loyola, 1997). Também é o autor do livro *The malaise of modernity*, publicado em 1991 e traduzido para várias línguas. Em espanhol, o livro se intitula *La ética de la autenticidad* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1994). Em português, podem ser conferidos, ainda, *Argumentos filosóficos* (São Paulo: Loyola, 2000) e *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento* (Lisboa: Instituto Piaget, 1998). (Nota da **IHU On-Line**)

⁷⁹ *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997. (Nota da **IHU On-Line**)

suficiente, que tenta dar conta das ações dos indivíduos de modo pontual, sem qualquer caráter incorporador dos significados que vivenciamos em nossas existências humanas. A intenção de Taylor é recuperar aquelas fontes culturais e filosóficas vinculadas à expressão das identidades humanas. Daí a importância de Herder⁸⁰ para compreendermos que o homem está lançado nas diversas formas de expressão lingüística como formas múltiplas da elaboração das identidades humanas.

IHU On-Line – Quais aspectos destacaria sobre a ética do reconhecimento de Taylor e como eles podem ajudar a solidificar a autonomia do sujeito moderno?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Talvez o aspecto mais importante da Ética do Reconhecimento seja a idéia de que não há um centro gravitacional que possamos definir o homem por meio de um único prisma. A maneira que temos para solidificar a autonomia pode ser compreendida por meio dos chamados referenciais significativos culturais e de valores, cujos núcleos estão na vivência comunitária. Cabe lembrar que Taylor não vê a autonomia como um conceito desenvolvido por meio do indivíduo isolado, que possui uma capacidade mental para discernir racionalmente a si e o mundo. A autonomia se desenvolve no indivíduo no plano dialogal das suas práticas lingüísticas comunitárias. É claro que Taylor não nega a razão como elemento que funda o processo de autonomia, mas o que ele quer dizer é que a razão limitada a si mesma, isolada e abstrata, não possibilita que o agente humano incorpore significados de valores culturais que lhe permitam criar uma rota de ação de acordo com tais valores incorporados. Ser autônomo é agir impulsionado por uma configuração moral e cultural provenientes de um modo de ser comunitário. A modernidade desenvolve o conceito de autonomia, embora só a perspectiva de uma autonomia fundada em uma racionalidade isolada seja considerada entre nós ocidentais. Eis o motivo de Taylor se preocupar

com formas de autonomia fundadas nos diversos modos de ser dos chamados agentes humanos.

IHU On-Line – A ética do reconhecimento seria a mais desejável para fundamentar o agir autônomo do sujeito? Por quê? Há nela um dever-ser que possa embasar esse agir?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Precisamos lembrar que desde Hegel essa dicotomia “númeno/fenômeno” foi superada. Hegel, em sua *Fenomenologia do espírito*, faz um enorme trabalho conceitual para mostrar que a essência (o famoso em si – *an sich*) está internamente vinculada à consciência (o famoso para si – *für sich*). Para Hegel, não há esta separação essência e consciência, sujeito e objeto. Não é por acaso que Hegel diz que Kant faz uma filosofia do entendimento e não da razão, pois é o entendimento que tende a fazer tais separações entre sujeito e objeto. É na linha de Hegel, pelo menos inicialmente, que Taylor desenvolve o seu pensamento. Daí Taylor não seguir uma base kantiana para elaborar as suas concepções éticas. Para ele, falar em determinismo, e aqui cabe também lembrar, que nem Hegel e nem Kant são deterministas, é cair em modelos cientificistas.

IHU On-Line – A que você atribui a crise da modernidade: a uma ética individualista ou essa ética individualista é resultado da crise da modernidade? Qual é o contexto em que surge essa crise?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Na verdade, o individualismo nega qualquer forma de ética, pois a ética pressupõe o outro. No entanto, o individualismo é resultado da fragmentação da vida comunitária moderna. O próprio Hegel em sua *Filosofia do Direito* já apontava tal problema, na parte que ele trata da sociedade civil burguesa. A crise que a modernidade traz em sua temporalidade existencial se vincula ao desenvolvimento da subjetividade, não daquela em que o homem se desenvolve como sujeito dos seus desejos, em um sentido psicanalítico, mas daquela em que o ho-

⁸⁰ Johann Gottfried von Herder (1744-1803): filósofo e escritor alemão. Estudou Teologia, Filosofia e Medicina em Königsberg. Foi aluno de Kant e tornou-se amigo de Hamann, cujas idéias em matéria de lingüística, poesia e mitologia influenciaram profundamente seu pensamento. (Nota da *IHU On-Line*)

mem constrói fins particulares, esquecendo assim completamente do outro.

IHU On-Line – Segundo Taylor, a sociedade democrática atual está enferma de três males éticos: o individualismo, o desencanto do mundo, relacionado com uma racionalidade tecnológica e instrumental e, por último, uma perda da liberdade. Como a democracia pode ser revitalizada a partir das idéias desse filósofo?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Taylor diz que quando não possuímos a consciência das nossas fontes morais, nos sentimos como náufragos, sem rumo. Para que as democracias não se tornem simples formalidades políticas no que se referem às ações humanas em busca da realização do bem comum, é preciso que os cidadãos desenvolvam autenticamente as suas identidades humanas. O problema da autenticidade da identidade está vinculado ao próprio modo de vida moderna, em que o grau de instrumentalização da existência humana bloqueia qualquer avaliação por parte dos homens em relação à sua configuração moral. Sem formas de configuração moral, não há como os cidadãos se posicionarem politicamente frente aos problemas que ocorrem no espaço público. Daí a idéia de naufrágio de Taylor. Para que haja práticas democráticas no interior das sociedades, é preciso que os seus cidadãos desenvolvam aquilo que Taylor chama de Avaliação Forte, isto é, julgamentos fundados em concepções morais (isto não quer dizer moralistas).

IHU On-Line – Nesse sentido, há uma equiparação entre individualismo e autonomia? Quais são os limites e as possibilidades entre essas duas opções?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Nesta linha de raciocínio que estamos seguindo, individualismo não combina em nada com autonomia, pois esta pressupõe, aliás graças ao próprio Kant, sempre o outro. O individualismo, apesar de ser algo enraizado em nossas práticas cotidianas, não tem a capacidade, e isto me parece evidente, de compreender as premissas antropológicas dos valores humanos. Daí a sua incapacidade de sair do

seu plano egocêntrico. Fechado em si mesmo, o homem contemporâneo não encontra motivação para buscar o seu real *self*, isto é, a sua autenticidade como pessoa. O domínio dos processos de racionalização das ações humanas também contribui para a mecanização da vida dos indivíduos, que se limitam a reproduzir formas comportamentais sem qualquer fundamentação significativa na instância dos valores morais. Não é por acaso que Taylor vê no utilitarismo e no naturalismo os modelos de pensamento que contribuíram para o desencantamento em relação à procura por articulações significativas do bem humano. Eis o motivo da preocupação do homem passar a ser a relação entre o custo e o benefício, e não mais as suas ações como humano. Daí buscar formas mais eficazes por intermédio das ciências e das técnicas ser o que motiva as ações humanas nas sociedades contemporâneas.

IHU On-Line – Taylor está há quase meio século defendendo que problemas como a violência ou a intolerância só podem ser resolvidos considerando tanto sua dimensão secular como espiritual. Como esse processo seria possível frente aos fundamentalismos religiosos e a radicalização da secularização?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Esta é uma excelente pergunta! Na realidade, o problema está na compreensão dessas duas dimensões humanas. A violência e a intolerância ocorrem porque falta a preocupação com a interpretação de nós mesmos. Os radicalismos, sejam eles seculares ou religiosos, são frutos de sentimentos confusos, não interpretados por meio de referências valorativas. São essas referências valorativas que possibilitam que as nossas ações sejam pautadas por meio de um conjunto articulado de sentimentos e de discernimentos que nos direcionam para a realização de determinados bens, considerados os mais elevados. Esses bens Taylor chama de Hiperbens. Daí tanto alguém que se diz ser secular como alguém que se diz ser religioso tem o compromisso, na esfera ética, de realizar tais Hiperbens. O problema, então, está na interpretação dessa realização dos Hiperbens. Eis o motivo da importância de avaliar as ações que os agentes

humanos realizam, sejam eles seculares ou não. Por isso, quando se avalia uma forma de Hiperbem, não pode haver simples formas subjetivas para tal avaliação. A busca do bem é o que dá o caráter moral às nossas ações; portanto, o que está em jogo, para o pensamento de Taylor, é como se guiar para realizar o bem a partir de pressuposições básicas de valores, que se caracterizam com aquilo que Taylor intitulou de Configurações. São elas que possibilitam o contexto em que as nossas ações e reações morais ganham um significado específico, além de constituírem um modo de orientação essencial à nossa identidade. Deste modo, reconhecer as fontes morais como formas de bens é compreender que elas possuem um papel fundamental na estruturação das articulações significativas que expressam o valor forte de um bem para o agente humano. Daí os radicalismos precisarem voltar para as formas interpretativas que considerem realmente os Hiperbens. Só assim podemos superar a intolerância e a violência dos radicalismos tanto seculares como religiosos.

IHU On-Line – Taylor propõe uma interpretação da modernidade que deve levar em conta a grandeza e a miséria dessa modernidade. Em seu ponto de vista, quais seriam essas grandezas e misérias? Como a globalização está imbricada nesse processo?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Primeiramente, precisamos ter a clareza que a modernidade tem um modo próprio de ser, por isso não cabe enquadrá-la em categorias como grandeza ou miséria, mas o que eu diria é que há certas dificuldades na modernidade para a construção das identidades humanas. Daí as formas de Mal-Estar que Taylor fala. A vida socioeconômica, desenvolvida nas sociedades modernas e contemporâneas, leva a modelos de ações calcadas em estru-

turas racionais instrumentais que não possibilitam o homem avaliar a sua própria existência. Por isso, a instrumentalização da vida tira a possibilidade de o homem ser livre para poder projetar as suas ações em direção àquilo que ele considera digno para a sua realização existencial. Daí a perda do horizonte moral e, conseqüentemente, o desenvolvimento do atomismo individualista na Era Moderna. A globalização, por incrível que pareça, contribui não para sairmos desse mal-estar individualista, mas o radicaliza, pois as conexões globais são feitas somente na dimensão técnica e instrumental e não humana. Por outro lado, a modernidade nos trouxe para a responsabilidade de pensarmos nós mesmos. Não é por acaso a famosa frase de Heidegger, em *Ser e tempo* (parágrafo 9), que diz: “O ente que temos como tarefa analisar somos nós mesmos”. Neste aspecto, a modernidade tem a sua grandeza.

IHU On-Line – Qual seria a principal contribuição de Taylor para o pensamento contemporâneo?

Paulo Roberto Monteiro de Araújo – Uma das principais contribuições de Taylor para o pensamento contemporâneo está na sua guinada epistemológica no que se refere à não-consideração lingüístico-emocional-expressiva das ações morais. Taylor chama a atenção para a necessidade de o sujeito moral se conhecer internamente, não em um plano somente inteligível, mas principalmente emocional. Contudo, a sua proposta não pode ser compreendida como uma simples psicologia dos sujeitos, que agem moralmente, até porque não se trata da particularidade emocional das suas personalidades, mas de desenvolver uma espécie de consciência de si dos sentimentos valorativos que o agente tem ao tomar uma determinada posição no espaço público.