

*Temporalis*

5

ISEN 85-89252-01-9



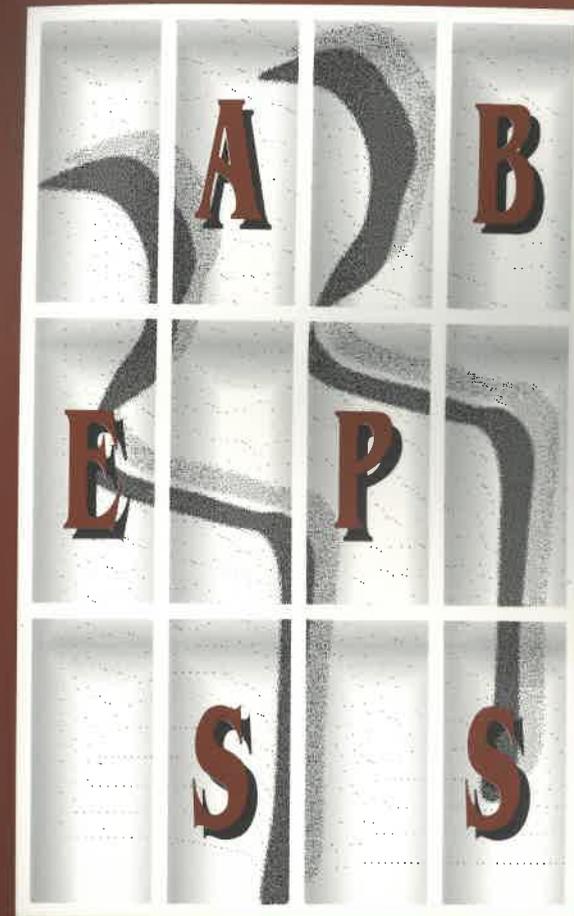
9 788589 025201 0

5

TEMPORALIS 5 - ANO III N.5 - JANEIRO A JUNHO DE 2002

**Temporalis**

**Revista da Associação  
Brasileira de Ensino e Pesquisa em  
Serviço Social - ABEPSS**



Ano III, nº 5 - Janeiro a junho de 2002

5

ABEPSS

ISBN: 85-89252-01-9

# *Temporalis*

REVISTA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE  
ENSINO E PESQUISA EM  
SERVIÇO SOCIAL - ABEPSS

*Esther Luiz Barros Reis*

ANO III, Nº 5 - JANEIRO A JUNHO DE 2002

OS ARTIGOS PUBLICADOS NESTA REVISTA SÃO DE INTEIRA  
RESPONSABILIDADE DE SEUS AUTORES

© Copyright 2002 by ABEPSS

**Produção Gráfica:**

Marcelo Lana

**Editoração Eletrônica**

Marcelo da Cruz Silva

**Revisão:**

Vantuil Pereira

**Edição:**

**Executiva Nacional da ABEPSS:**

Maria Aparecida Tardin Cassab - Presidente

Maria Rosângela Batistoni - Coord. Nacional de Graduação

Maria Inês S. Bravo - Coord. Nacional de Pós-Graduação

Kátia Regina de S. Lima - Secretária Nacional

Maria Lídia S. Silveira - Tesoureira

Marina Barbosa Pinto - Suplente

Marilene Sansão - Suplente

Periódico semestral da ABEPSS

Temporalis / Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social  
Ano. 3, n.5 (jan/jun.2002). Brasília: ABEPSS, 2002 - 108 p.

1. Ética. 2. Política 3. Direitos Humanos 4. Serviço Social.

ISBN: 85-89252-01-9

## SUMÁRIO

EDITORIAL .....	05
A Relação Ética e Política Como Fundamento da Filosofia Prática na Antiguidade .....	07
Alexandra Monteiro Mustafá	
Há Necessidade dos Direitos Humanos Para a Formação de Uma Cultura Política Emancipatória? .....	23
Silvana Mara de Moraes dos Santos	
Os Direitos Humanos na Ótica da Filosofia e da Teologia Latino-americana da Libertação .....	41
Manfredo Araújo de Oliveira	
Direitos Humanos: Bandeira Cotidiana de Luta dos Movimentos Sociais Pela Afirmação dos Direitos e da Diversidade .....	55
NEPEDH	
A Discussão Ética das Ações Afirmativas: Problematizando o Princípio da Igualdade .....	71
Miriam de Oliveira Inácio	
A Construção de Projetos Coletivos: Refletindo Aspectos do Projeto Profissional do Serviço Social .....	81
Sâmya Rodrigues Ramos	
Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ética e Direitos Humanos (PUC-SP) .....	95
Maria Lucia Silva Barroco Cristina Maria Brites	
Normas Para Apresentação de Artigos .....	107

## EDITORIAL

Em dezembro do ano passado quando organizávamos o número anterior de nossa revista recebemos uma proposta do grupo do GEPE - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Ética, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, de termos a Ética Política e os Direitos Humanos como tema de nosso número 5.

A Executiva Nacional não só aceitou a sugestão como solicitou ao grupo que fizesse a editoria deste volume. Nosso objetivo com essa iniciativa foi o de utilizarmos nossa série de publicações como um instrumento de socialização dos resultados das pesquisas que desenvolvemos hoje no Serviço Social, apoiando efetivamente seus esforços e integrando-os em fluxos coletivos de produção de conhecimentos fundamentais ao crescimento do Serviço Social como campo de conhecimento.

Vale deixar que o próprio grupo apresente seu trabalho:

Concluimos nosso trabalho. Estamos cansadas, mas felizes pela iniciativa da ABEPSS em viabilizar esta revista com a temática: Ética, Política e Direitos Humanos. Dos 12 textos recebidos, selecionamos 07 que estão ordenados da seguinte forma:

- 1- A relação ética e política como fundamento da filosofia prática na antiguidade de Alexandra Monteiro Mustafá;
- 2- Há necessidade dos direitos humanos para a formação de uma cultura política emancipatória? de Silvana Mara de Moraes dos Santos;
- 3- Os Direitos Humanos na ótica da filosofia e da Teologia latino-americanas da Libertação de Manfredo Araújo de Oliveira;
- 4- Direitos Humanos: Bandeira Cotidiana de Luta dos Movimentos Sociais Pela Afirmação dos Direitos e da Diversidade, produção do NEPEDH;
- 5- A discussão ética das ações afirmativas: problematizando o princípio da igualdade de Miriam de Oliveira Inácio;
- 6- A construção de projetos coletivos: refletindo aspectos do projeto profissional do Serviço Social de Sâmya Rodrigues Ramos;
- 7- Núcleo de Estudos e pesquisa em Ética e direitos humanos (PUC-SP): história e perspectivas de Maria Lucia Silva Barroco e Cristina Brittes

O GEPE - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Ética, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, foi constituído no início do novo milênio (ano 2000) e congrega professoras, estudantes da graduação, mestrado e doutorado dos cursos de Serviço Social das seguintes universidades: UFPE, UNICAP, UFRN, UERN e UECE.

Tem como principal objetivo resgatar a centralidade da ética, como instrumento de leitura da realidade e como uma das dimensões de inspiração para a superação das contradições sócio-político-econômicas, no sentido de construir valores que fundamentem uma nova sociabilidade, pautada na concepção de um processo de emancipação humana.

A materialização de um grupo de pesquisa constitui um enorme desafio para os cursos de pós-graduação, considerando as particularidades do momento histórico-conjuntural que caracterizam o quadro atual da universidade brasileira, face à hegemonia do projeto neoliberal. A relevância desses grupos repousa na sua capacidade analítica de captar as determinações e implicações da realidade, possibilitando o enriquecimento do processo de construção do conhecimento e uma contribuição efetiva na identificação de possibilidades concretas de alternativas/proposições frente às incongruências do movimento da vida social.

Esperamos que novos grupos de pesquisa sobre ética surjam no cenário profissional, a exemplo do GEPE e do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ética e Direitos Humanos - NEPEHD da PUC-SP, contribuindo, assim, para que o debate ético se enriqueça e possamos aprofundar polêmicas e realimentar nossos ideais emancipatórios. O GEPE se constitui um dos sujeitos que estão protagonizando este processo e, desse modo, iniciou, em 2001, a publicação anual da revista *Presença Ética*, como forma de fomentar a socialização de estudos e pesquisas, através de publicações regulares, oportunizando um intercâmbio entre pesquisadores de várias UEs.

Agradecemos a confiança depositada no GEPE.

Nós é que agradecemos. E esperamos que com esse material possamos ampliar o debate sobre o tema e também apoiar o trabalho de formação profissional nas novas diretrizes no qual a dimensão ética é uma transversalidade no trabalho do assistente social.

Executiva Nacional da ABEPSS  
Gestão 2001-2002

## A RELAÇÃO ÉTICA E POLÍTICA COMO FUNDAMENTO DA FILOSOFIA PRÁTICA NA ANTIGÜIDADE

Alexandra Monteiro Mustafá<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Tradicionalmente a ética é considerada como aspecto do conhecimento que tem como objetivo o agir humano e, em consequência, se identifica com a filosofia prática. O termo "filosofia prática" foi instituído, inicialmente, por Aristóteles, a quem se deve a elaboração da ética como disciplina filosófica. De fato, a classificação das ciências apresentada por Aristóteles na *Metafísica* baseia-se na definição dos princípios e das causas dos objetos das respectivas ciências.

Neste sentido, a ciência *teorética* é aquela que "trata, precisamente daquele gênero de substância que contém em si mesma o princípio do movimento e da inércia"<sup>2</sup> e corresponde à matemática, à física e à teologia. A ciência *poética* se refere a objetos cujo "princípio das produções está naquele que produz, e é o intelecto ou a arte, ou outra faculdade"<sup>3</sup> e encontra seu princípio "no agente e é o querer, enquanto os objetos da ação prática e da vontade coincidem"<sup>4</sup>.

Nesta perspectiva, Aristóteles define também que o fim da ciência prática "não é o conhecimento, mas a ação"<sup>5</sup> e não visa, portanto, à contemplação nem "para saber que coisa é a virtude, mas para sermos bons, já que de outra forma a nossa pesquisa não teria nenhuma utilidade; é necessário examinar aquilo que diz respeito às ações para saber como devemos executá-las: essas, de fato, determinam também a natureza das disposições morais, como temos dito"<sup>6</sup>.

Partindo destes pressupostos, fica evidente que tanto a filosofia teorética, quanto a filosofia prática são "ciências", porque buscam a verdade e as suas causas, mas entre elas existe uma diferença fundamental quanto ao fim ou finalidade a que se direcionam: "para a filosofia teorética a verdade é fim a si mesma; para a filosofia prática a verdade é anteriormente ordenada obra do fazer aqui e agora. O saber prático não é o fim a si mesmo, mas 'em vista de outro', isto é da ação. Na pesquisa ética e política o objeto, isto é as ações humanas, é conhecido em modo de poder ser colocado em obra ou praticado"<sup>7</sup>.

Com esta concepção de ética, se põe imediatamente para Aristóteles a questão da relação entre ética e política, já que o problema fundamental da ética consiste em identificar que coisa é o bem para o

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Serviço Social da UFPE, doutora em filosofia pela Università Salesiana di Roma e coordenadora do GEPE (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Ética da Pós-graduação em Serviço Social da UFPE).

<sup>2</sup> Cfr. *Metafísica* VI 1, 1025 b 20-25.

<sup>3</sup> *Ivi*.

<sup>4</sup> *Ivi*.

<sup>5</sup> Cfr. *Ética Nicomaqueia* I 3, 1095<sup>a</sup> 1-6.

<sup>6</sup> *Ivi*, II21103b 26-30.

<sup>7</sup> ABBA, G. *Quelle impostazione per la filosofia morale*, LAS, Roma 1995, p.39.

homem e que a política é entendida como ciência que se ocupa do homem enquanto ser capaz de agir, consciente e livremente, em vista de um fim.

Tal intimidade que vem a caracterizar em Aristóteles a relação ética-política torna possível interpretações, como a de Gauthier, que identificam no pensamento aristotélico uma identidade entre a verdadeira política e a moral: “o objeto da moral é o bem supremo do indivíduo; mas mesmo que esta, a rigor, possa contentar-se de assegurar este bem a um só indivíduo, a moral preferirá evidentemente assegurá-lo a todos os indivíduos. Ora, a cidade não tem outro fim que o que vem do indivíduo, ou mais exatamente – o que não faz nenhuma diferença – a soma dos bens individuais. Portanto, a moral, pelo fato mesmo que determina o bem do indivíduo, é a política no sentido forte da palavra, a política arquitetônica que dita à cidade o seu fim; em outros termos, a verdadeira política é a moral”<sup>8</sup>.

Para sermos mais precisos sobre esta relação ética-política, podemos recorrer às próprias palavras de Aristóteles na sua *Ética Nicomaquéia* quando este afirma que “se existe um fim das ações por nós realizadas [...] é necessário tentar determinar [...] que coisa este seja e de qual das ciências ou das capacidades seja objeto. Admitir-se-á que pertence à ciência mais importante, isto é, àquela que é arquitetônica em máximo grau. Tal é, manifestamente, a política [...] De fato, se também o bem é o mesmo para o indivíduo e para a cidade, é manifestamente alguma coisa de maior e de mais perfeito perseguir e salvar aquele da cidade: de fato, se pode, sim, contentar-se também do bem de um só indivíduo, mas é mais belo e mais divino o bem de um povo, isto é, de inteiras cidades. A nossa pesquisa visa, portanto, a isto, do momento em que é uma pesquisa ‘política’”<sup>9</sup>.

De um ponto de vista histórico, a impoção da filosofia moral adotada por Aristóteles teve grande êxito até o século XVII, momento em que se verifica uma refutação a seus princípios e começam a surgir novas figuras de filosofia moral.

## 1. A CRISE ÉTICA NA MODERNIDADE E A SEPARAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

O paradigma moderno do saber conduz a uma identificação da razão com a racionalidade científica que, na medida em que gera um ideal de saber objetivo e metodicamente estruturado e controlado, introduz a reflexão sobre a dimensão prática da vida nos critérios objetivos e metódicos da cientificidade. Em outras palavras, “a principal razão que induz ao abandono da ética aristotélica foi a exigência de um novo modelo de explicação para os fenômenos naturais e humanos. [...] Por outro lado, a ética aristotélica era toda centralizada na noção de fim; ora exatamente a causalidade final, já

desconsiderada pela predominante filosofia nominalista, era completamente excluída pela nova explicação científica do mundo, da qual era realização paradigmática a ciência newtoniana”<sup>10</sup>.

Tais esforços de cientificidade do setor prático são evidentes em pensadores como Hobbes e Spinoza, os quais elaboram uma leitura da realidade humana em base a um modelo epistemológico de um conhecimento universal e objetivo.

A concepção hobbesiana parte de uma análise antropológica, realizada em modo rigoroso e sistemático, e chega à conclusão de que os homens no estado natural têm como objetivo assegurar a própria sobrevivência. A condição objetiva de escassez dos bens, associada à inclinação natural do homem ao poder, produz uma situação de guerra que torna terrível o estado de natureza. Para sair do estado de natureza, o homem deve recorrer à razão, utilizando regras providenciais, isto é, normas hipotéticas do tipo: “se queres A, debes fazer B”. todavia, “a razão de que fala Hobbes não tem nada a ver com a faculdade de conhecer a essência das coisas, é a faculdade de raciocinar, entendido o raciocínio como um cálculo [...] pelo qual, dadas certas premissas, se obtém necessariamente certas conclusões. Para Hobbes, dizer que o homem é dotado de razão, equivale dizer que é capaz de cálculos racionais, o que é um outro modo de dizer que tem a capacidade de desenvolver os meios adequados para alcançar os fins desejados e, portanto de agir não só obedecendo a esta ou àquela paixão, mas seguindo o próprio interesse”<sup>11</sup>. E esta razão sugere ao homem uma série de regras que possibilitam uma coexistência pacífica e, assim, Hobbes constrói uma ética voltada para o fim primário da conservação da vida. Tomando esta direção, se pode afirmar com Abbà que “a ciência moral se torna assim a ciência da satisfação das necessidades humanas em uma sociedade justa e pacífica. [...] a razão funciona como calculadora de eficiência a serviço do desejo de afirmar-se e do medo de ser assassinado [...]. A lei moral verdadeira e própria se consegue, segundo a explicação de Hobbes só mediante o contrato”<sup>12</sup>.

Coerente com a racionalidade objetiva, Hobbes defende a idéia de que a ética e a política são ciências demonstráveis como a geometria, visto que seus objetivos são criados pelo arbítrio do homem. Sendo assim, se o homem é capaz de, calculando as leis que regulam a natureza e seu mecanismo, imitar, recriar, aperfeiçoar e aumentar a potência da própria natureza, através das máquinas; o homem é igualmente capaz de, através de convenções e pactos, criar um Estado artificial – o *Leviathan*: “a natureza, isto é, a arte com a qual Deus fez e governa o mundo, como em muitas outras coisas, também nesta é imitada pela arte do homem, que pode construir um animal artificial”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> ABBA, G. *op. cit.*, p.49.

<sup>11</sup> BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989 p.44.

<sup>12</sup> ABBA, G. *op. cit.*, p. 105-107.

<sup>13</sup> HOBBS, T. *Leviathan*, Introdução p.5.

<sup>8</sup> GAUTHIER, R. - JOLIF, J.Y. *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, t. II, I,

<sup>9</sup> Cfr. *Ética Nicomaquea* 12, 1094 a 19 – 1094b 11.

A idéia de um Estado artificial, que se instaura mediante um contrato, no pensamento hobbesiano, pressupõe a figura de um soberano

Com este artifício, Hobbes subtrai ao indivíduo a capacidade de ser autor livre e responsável por suas ações, negando o princípio fundamental da ética aristotélica como ética da “primeira pessoa”, na qual conta essencialmente a busca da vida melhor para o indivíduo, ou seja, aquela que o torna feliz, através do exercício da virtude. Em Aristóteles, o ponto de vista do sujeito-agente não elimina a consideração da lei ou da constituição, que deve ser um elemento de educação pública, formação de massa, capaz de transformar as virtudes em hábitos, de forma a tornar os homens melhores. Desta forma, o estudo da constituição política e da legislação está a serviço da melhor vida dos membros da polis (enquanto Estado propriamente dito)<sup>14</sup>.

Diferentemente, para Hobbes, é o soberano que determina as leis, tendo em vista a sobrevivência da espécie e a convivência pacífica. Neste caso, “os indivíduos humanos isolados não são autores propriamente ditos das suas ações. [...] A ação portanto, não é fruto de uma escolha livre da qual o sujeito é livre autor quanto ao exercício (e ato de escolher) ou quanto à descrição especificamente (o objeto escollido); ao contrário, é o necessário resultado da paixão que se encontra predominante graças ao cálculo racional. A ciência moral não é, por isto, uma propriedade do indivíduo, mas apenas uma propriedade do soberano legislador. De novo a filosofia moral não é mais construída segundo o ponto de vista da primeira pessoa, mas segundo aquele da terceira pessoa, isto é, do legislador”<sup>15</sup>.

A ética de Spinoza segue a mesma linha racionalista do pensamento hobbesiano e está voltada para a consecução do mesmo fim: a conservação da vida. Elaborando um sistema metafísico, no qual o universo é um modo de expressão da substância divina e que forma com esta uma totalidade única, Spinoza constrói a sua ontologia fundamentando-se na idéia de que o homem constitui uma espécie, uma formação natural como todas as outras, submetidas às leis comuns do universo. Recorrendo a uma lógica geométrica para o estudo do comportamento humano, Spinoza afirma que as ações humanas obedecem a regras fixas e por isto podem ser estudadas com objetividade matemática.

O esforço de autoconservação é o princípio fundamental que rege o comportamento do indivíduo<sup>16</sup> e forma, junto à alegria e à tristeza, os três afetos primários que constituem a estrutura da psique, da qual

<sup>14</sup> No último livro da *Ética* de Nicomoco, Aristóteles escreve que “alguns pensam que [os homens] se tornam bons por natureza, outros, por hábito, outros, por educação [...] Mas difícil se ter desde a juventude uma reta guia à virtude, se não se é educado sob boas leis, já que o viver com temperança e com força de ânimo não agrada à massa e, sobretudo, aos jovens. Por isto, é necessário que a educação e as ocupações dos jovens sejam reguladas por leis, já que não serão penosas se se transformarem em hábitos. [...] E assim também quem quer com a própria atividade educativa tornar melhores os homens – sejam muitos, sejam poucos – deve esforçar-se para tornar-se competente como legislador, se é verdade que é através das leis que podemos nos tornar bons” *Ética Nicomáqueia*, X9, 1179b 20 – 1180b 26.

<sup>15</sup> ABBA, G. *op.cit.*, p.107.

<sup>16</sup> Cfr. *Ética*, III, 6-7 onde Spinoza apresenta as seguintes proposições: “cada coisa, por quanto é em si, se esforça de perseverar no seu ser [...] A força com a qual cada coisa se esforça de perseverar no seu ser, não é outra coisa senão a sua atual essência”. Em *Ética*, IV, 20 ele afirma que “quanto mais cada um se esforça em buscar o próprio útil, isto é, de conservar o próprio ser, e pode realizá-lo, tanto mais é dotado de virtude; e, ao contrário, enquanto descuida do próprio útil, isto é, de conservar o próprio ser, tanto mais é impotente”.

derivam todos os outros afetos ou paixões.

A postura do homem, diante de suas próprias paixões, deve ser de aceitação e compreensão daquilo que é uma propriedade que lhe pertence “necessariamente”.

Todavia, segundo Spinoza, o homem pode libertar-se do determinismo natural e subtrair-se aos afetos da férrea lei da autoconservação, que lhe permite agir consciente e inteligentemente.

Neste sentido, a originalidade e centralidade de sua ética consiste no fato de que a liberdade se alcança através do uso da razão: “a única forma possível de liberdade para o homem, é de pôr-se como sujeito ativo e não puramente passivo da própria tendência à autoconservação. Tanto é verdade que para Spinoza, a virtude não é outra coisa senão ‘agir segundo as leis da própria natureza’ (*Ética* IV, 18), ou seja, o esforço de autoconservação tornado consciente de si e autodirigido. Como tal, a virtude não é uma negação ascética da existência, mas uma técnica racional do bem viver, que se resolve em uma reta consideração do útil, ou seja, em um cálculo inteligente sobre aquilo que se deve fazer em vista da melhor sobrevivência possível”<sup>17</sup>.

Spinoza se serve do mesmo método geométrico para estudar as relações humanas e construir a sua teoria política, inspirando-se, para tanto, na concepção hobbesiana do estado de natureza e chegando à conclusão de que, neste estado, o direito de cada homem coincide com a sua potência, condição que determina o que Hobbes denomina de “guerra de todos contra todos”. A instituição de um governo torna possível o surgimento de valores morais, como a justiça, e do direito comum que limita o poder do indivíduo sem anular o seu direito natural. “não existe nada mais útil ao homem que o homem mesmo, os homens não podem desejar nada mais eficaz para a conservação do próprio ser quanto que todos concordem sobre todas as coisas em um modo tal que as mentes e os corpos de todos componham quase uma única mente e um único corpo e todos, simultaneamente, se esforcem, por quanto possam, de conservar o próprio ser e todos, simultaneamente, busquem para si o útil comum de todos; disto resulta que os homens que são governados pela razão, isto é, os homens que buscam o próprio útil segundo a guia da razão não procuram para si nada que não desejam para os outros homens e são, portanto, justos, confiantes e honestos”<sup>18</sup>.

Como em Hobbes, o Estado de Spinoza tem como finalidade garantir a paz e a segurança da vida, por isto suas vantagens são tais que a razão aconselha a cada um a submeter-se às suas leis. Mas diferentemente de Hobbes, Spinoza não considera que o Estado tenha direito absoluto ou ilimitado e o reconhecimento destes limites constitui os fundamentos sobre os quais se baseia a sua defesa da liberdade, mesmo que admita a existência necessária do Estado que não pode ser destruído pelo homem: “a vida do Estado é em qualquer modo

<sup>17</sup> ABBAGNANO, N. – FORNEIRO, G. *Filosofi e filosofie nella storia*, Vol. II. Paraiva, Torino 1986, p. 34.

<sup>18</sup> Cfr. *Ética*, IV, 18.

garantida pela própria natureza do homem. Os homens se unem para formar uma comunidade política, na qual se constituem como uma única alma, não por um impulso racional, mas por alguma paixão como é a esperança e o temor, e assim como todos temem o isolamento já que ninguém tem força bastante para se defender e procurar-se as coisas necessárias à vida, resulta que todos desejem naturalmente o Estado social e que não é possível que os homens o destruam jamais completamente. Nem mesmo pelos acordos internos jamais poderia acontecer a completa dissolução do Estado como se dá para outras associações, mas apenas uma modificação de forma<sup>19</sup>.

Esta tentativa de objetivação metodológica de ciências humanas como a ética e a política, encontra um emblemático desenvolvimento no pensamento weberiano que imprime a este campo do saber um caráter não valorativo, mas meramente descritivo e neutro. Sendo assim, “distingüindo entre a descrição daquilo que é e a avaliação daquilo que deve ser, Weber defende a estrutural ‘liberdade dos valores’ nas ciências históricas sociais que, como aquelas naturais, concernem apenas à técnica dos meios e não mais à avaliação dos fins”<sup>20</sup>.

Eliminando das ciências humanas o seu caráter teleológico, Weber exclui igualmente sua dimensão normativa, sua capacidade de orientar a práxis humana, reduzindo-a a um papel meramente descritivo da realidade empírica. A este respeito, a interpretação realizada por Volpi evidencia com clareza a repercussão de tal perspectiva epistemológica no âmbito da filosofia: “a expansão de tal convicção na cultura contemporânea tem tido como consequência não só a redução da confiança em um tipo de saber como aquele oferecido há um tempo pela filosofia, como também o dissipar-se da pretensão, por parte desta última, de afirmar uma competência própria em âmbitos como a política, o direito e, enfim, a ética, reconhecidas sob a jurisdição de disciplinas epistemológicas mais fortes. Os problemas relativos a tais âmbitos foram progressivamente removidos do horizonte da consideração filosófica, tais remoções contribuíram para aprofundar aquela crise de identidade e de auto-representação que desde sempre, mais particularmente no nosso século, afligiu e aflige as vicissitudes da filosofia”<sup>21</sup>.

Todavia especialmente a partir dos anos cinquenta deste século, tem-se verificado uma significativa reação a esta imposição epistemológica, no sentido de resgatar o debate sobre os problemas relativos ao agir e às formas de racionalidade e de argumentação específicas deste campo. Com isto se põe novamente em evidência a chamada filosofia ética, do direito e da política, vistos não apenas na sua especificidade individual, mas em sua íntima relação.

## 2. A REABILITAÇÃO DA FILOSOFIA PRÁTICA

Como já dito anteriormente, o paradigma epistemológico adotado pela modernidade e o ideal weberiano de “liberdade dos valores” tem como implicação imediata a tecno-cientificação da política que corresponde a uma valorização dos meios em detrimento dos fins. Contudo, a partir dos anos cinquenta, a razão estratégico-instrumental encontra forte reação em um movimento que se pretende neo-aristotélico e que visa reintroduzir o discurso ético e filosófico no âmbito do saber científico, entendido como práxis ou filosofia prática. De acordo com a interpretação de Fornero, “a intolerância pelo ideal objetivístico do saber é acompanhada pela rejeição à separação moderna de ética e política, acusada de ter provocado uma moral abstrata e individualística, por um lado, e uma política puramente técnica e pragmática, por outro lado. De fato, no mesmo momento em que o princípio ético sai do contexto do direito, sociedade e Estado e emigra, kantianamente, no íntimo da subjetividade, a política, segundo os teóricos da ‘reabilitação’, cessa de ser uma práxis aristotelicamente orientada para a virtude e a justiça dos cidadãos, para se tornar uma ação estratégico-instrumental voltada para a pura ‘administração’ do Estado. Em outros termos, a partir de Maquiavel, a política cessa de ser uma disciplina que tem por objeto os meios indispensáveis ao exercício e manutenção do poder”<sup>22</sup>.

Os estudiosos do movimento de reabilitação da filosofia prática consideram como características essenciais deste processo “a originalidade e a autonomia da práxis; a função orientadora da razão em campo ético; a recomposição da fratura entre razão e decisão, fatos e valores, meios e fins; a capacidade crítico-normativa e não simplesmente empírico-descritiva do filosofar prático; o renovado encontro entre ética e política, ou, mais ainda, entre moralidade e eticidade”<sup>23</sup>.

Apesar destas características comuns, não se pode afirmar que exista uma unidade de pensamento ou uma tendência única no debate sobre a filosofia prática. De um ponto de vista cronológico, existe uma linha de demarcação que situa um primeiro momento de formação, propriamente dito, de um pensamento neo-aristotélico anteriores e imediatamente posteriores à década de sessenta, caracterizado por pensadores alemães emigrados nos EUA, tais como Hannah Arendt, Leo Strauss e E. Voegelin e por filósofos hermenêuticos como H. G. Gadamer e seus discípulos J. Ritter e R. Bubner. Um segundo momento ganha impulso, a partir dos anos setenta, especialmente após a realização do IX Congresso alemão de filosofia (1969), inspirando-se na tradição

<sup>19</sup> ABBAGNANO, N. - FORNEIRO, G. op. cit., p. 239.

<sup>20</sup> ABBAGNANO, N. - FORNEIRO, G. *Storia della filosofia*. Vol. IX *La filosofia contemporanea*, TEA, Torino 1994, p.199.

<sup>21</sup> VOLPI, F. *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla 'riabilitazione della filosofia pratica'*, in: VIANO, C.A. (a cura di) *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 129.

<sup>22</sup> FORNEIRO, G. *La Riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il dibattito fra 'neoristotelici' e 'postkantiani'* in ABBAGNANO, N. - FORNEIRO, G. *Storia della filosofia*. Vol. IX, p. 200.

<sup>23</sup> FORNEIRO, G. op. cit., p. 200-201.

aristotélica, mas ao mesmo tempo, associando-se àquela Kantiana, e tem como expoentes principais teóricos da Escola de Frankfurt, tais como K. Apel e J. Habermas, protagonistas de uma ética do discurso ou da comunicação<sup>24</sup>.

Em âmbito anglo-americano, a retomada do debate sobre a filosofia prática tem como maior expressão o filósofo MacIntyre, através de sua obra mais famosa *After Virtue* (Além da Virtude) e em âmbito polonês, o filósofo Chain Perelmam, com atuação em Bruxelas, o qual "tentou recuperar, na sua proposta de uma nouvelle rethorique, o modo de argumentar por normas e valores que Aristóteles tinha realizado e praticado nas *Éticas*, na *Política*, na *Retórica* e nos *Tópicos*"<sup>25</sup>.

Como foi dito anteriormente, o incremento da discussão da filosofia prática suscita o surgimento de duas correntes que assumem importância fundamental no pensamento filosófico atual. Trata-se do neo-aristotelismo e do post-kantismo.

### 3. NEO-ARISTOTELISMO

O neo-aristotelismo não se confunde com o aristotelismo, no sentido que não representa uma reproposição do pensamento aristotélico na sua totalidade, mas um resgate de núcleos do pensamento do estagirita, considerados essenciais para responder aos desafios da epistemologia moderna e resgatar a reação ética-política aí presente. "Em particular, além da apresentação do homem na sua tríplice dimensão de *teoresis*, *praxis* e *poiesis*, eles derivaram do estagirita a tese da autonomia da práxis e a conexa persuasão de um autônomo estatuto epistemológico da episteme poética."<sup>26</sup>

Esta imposição conduz a uma reconsideração da *phronesis*, entendida por Aristóteles como "uma disposição verdadeira, racionalista; disposição à ação tendo por objeto aquilo que é bem e aquilo que é mal para o homem"<sup>26</sup>. A abordagem, adotada por alguns estudiosos neoaristotélicos, equivocadamente propõe uma absorção da filosofia prática; ambas buscam o princípio das escolhas e das ações humanas reconhecidas como virtuosas no *ethos* da *polis*, mas "enquanto a *phronesis* retira do *ethos* os princípios do raciocínio prático para determinar cada vez e variavelmente aquilo que convém fazer para viver bem nas circunstâncias contingentes, a filosofia prática fornece uma justificação dos fins das virtudes éticas, reconduzindo-as a uma concepção normativa da vida boa e alerta para características do raciocínio prático com o qual o *phronimos* aplica às situações os fins virtuosos genéricos que definem a vida boa. [...] o filósofo prático não é somente um simples observador e

comentador do *ethos* da *polis*; graças à argumentação dialética ele consegue identificar uma concepção normativa da vida boa; fazendo isso ele exercita uma crítica do confronto do *ethos* e visa reformá-lo e melhorá-lo"<sup>27</sup>.

Inicialmente o neoaristotelismo ganha maior expressividade no campo da teoria política através das obras dos filósofos Leo Strauss<sup>28</sup> e Eric Voegelin<sup>29</sup>. Estes dois pensadores combatem o historicismo e o positivismo na sua tentativa de quererem ser a única forma legítima de saber e polemizam, especialmente, com Weber por este excluir da discussão política o questionamento sobre os fins e valores, bem como o tratamento das questões fundamentais sobre o justo e o injusto, o bem e o mal. Neste sentido, eles propõem uma aproximação à tradição da filosofia política clássica, na esperança de responder à exigência fundante da teoria política.

Uma grande expressão do pensamento filosófico político deste século, encontra-se em Hannah Arendt (1958), que se introduz no debate internacional a partir de sua obra *The human condition* (1958), posteriormente editada com o título *Vita activa* (1960). Mesmo que não se reconheça de Arendt uma total identificação com a corrente neoaristotélica, dada a sua característica de autonomia de qualquer escola de pensamento, não se pode negar o papel que seu trabalho intelectual representou no debate sobre a filosofia prática e que, na essência, aborda significativas temáticas.

A tese de Arendt parte da concepção de uma vida ativa que compreende três atividades humanas: a vida laborativa (que atende às necessidades de sobrevivência do homem); o operar (que corresponde à produção de coisas artificiais distintas do ambiente natural) e o agir (que é aquela atividade capaz de colocar os homens em relação entre si, sem a mediação de coisas materiais, graças à pluralidade - fator que indica que se os homens são iguais, ao mesmo tempo são diferentes, porque nenhum é idêntico ao outro e corresponde à faculdade da linguagem). O agir é a atividade política por excelência e sua análise demonstra que a modernidade privilegiou a atividade do trabalho e o operar em detrimento do agir. Ela conclui demonstrando a necessidade de se resgatar o conceito aristotélico de práxis para que se possa alcançar uma re-elaboração da categoria do "político".<sup>30</sup>

<sup>24</sup> ABBA, G. op. cit., p. 41. A este respeito o autor divide a mesma interpretação feita por BERTI, E. *Il método della filosofia pratica secondo Aristotele in Studi sull' Etica di Aristotele*, a cura di ALBERTI (Napoli, Bibliopolis 1990). Esta análise se refere especificamente à abordagem de Gadamer e seus discípulos.

<sup>25</sup> Da autoria de Leo Strauss é relevante para o presente estudo *Che cos' è la filosofia politica*, tr. It. Argalia, Urbino

<sup>26</sup> Entre as obras de Eric Voegelin merece destaque *The new Science of the politics*, (1952) tr. It. *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1977.

<sup>27</sup> "Todas as três atividades e as suas correspondentes condições são intimamente conexas com as condições mais gerais da existência humana: nascimento e morte, natalidade e mortalidade. A atividade laborativa não é só a sobrevivência individual, mas também a vida da espécie. O operar e o seu produto, "o artifício" humano, conferem um elemento de permanência e continuidade à limitação da vida moral e à fugacidade do tempo humano. A ação, enquanto fluida e conserva os organismos políticos, cria a condição para a memória, isto é, a história, [...]. Todavia, das três atividades, é a ação que está em mais íntima relação com a condição humana da natalidade; o início inerente ao nascimento pode fazer-se reconhecer no mundo só para que o novo que veio possui a capacidade de dar lugar a alguma coisa de novo, isto é, o agir. A luz deste conceito de iniciativa, um elemento de ação e por isso de natalidade, é intrínseco em todas as atividades humanas. Além disso, porque a ação é a atividade política por excelência, a natalidade e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político enquanto se distingue daquele metafísico".

<sup>24</sup> Esta é uma leitura apresentada por F. Volpi em seu artigo *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla 'riabilitazione della filosofia pratica'* in VIANO, C. <sup>a</sup> op. cit., p. 128 - 148.

<sup>25</sup> ABBA, G. op. cit., p.51.

<sup>26</sup> FORNERO, G. op. cit., p. 203.

As reflexões de H. Arendt se baseiam no resgate da experiência da *polis* grega, considerada como corpo político fundamentado no discurso e dedicado, por conseguinte, à esfera política, já que esta se caracteriza pelo agir em conjunto, compartilhar palavras e ações<sup>31</sup>. A sua concepção de *polis* privilegia o agir que se realiza no espaço público e corresponde, portanto, à atividade política: *“a polis propriamente falando, não é a cidade – estado enquanto situada fisicamente em um território; é a organização das pessoas assim como emana do seu agir e falar juntos, e o seu autêntico espaço se realiza entre as pessoas que vivem juntas com este objetivo, independente do lugar em que se encontram”*<sup>32</sup>. Neste sentido, a *polis*, queria dizer que tudo se decidia com as palavras e a persuasão e não com a força e a violência. Na concepção grega, constranger os outros com a violência e impor ao invés de persuadir, constituíam relações pré-políticas, características da vida fora da *polis*, daquela doméstica e familiar, na qual o chefe da família ditava leis com incontestável poder despótico ou daquelas dos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era freqüentemente comparado à organização doméstica<sup>33</sup>.

Desta forma, Arendt identifica uma distinção na vida da *polis* entre a esfera privada e a esfera pública. A esfera privada ou doméstica corresponde à vida em família e à atividade laborativa: é o espaço em que os homens se dedicam à atividade da “necessidade”, da sobrevivência e, portanto, é uma esfera pré-política. A esfera do “agir” propriamente dita, na qual os homens “aparecem”, dialogam e decidem o seu destino; é a esfera da liberdade: *“aquilo que todos os filósofos gregos, mesmo se contrários à vida da polis, concebiam é que a liberdade reside exclusivamente na esfera política, enquanto a necessidade é sobretudo um fenômeno pré-político, característico da organização doméstica privada, que a força e a violência são justificadas nesta esfera porque são os únicos meios que se tem razão da necessidade – por exemplo, mediante o domínio sobre os escravos – e se tornar livres. [...] A polis se distinguia da esfera doméstica enquanto se baseava na igualdade. Ser livres significa seja não ser sujeitos à necessidade da vida ou comando de um outro, seja não ser em situação de comando”*<sup>34</sup>.

Em consonância com a interpretação de Portinaro, podemos afirmar que *“Arendt define o seu conceito de política fazendo recurso a uma concepção puramente horizontal do poder, produto da interação discursiva e prática dos indivíduos livres e iguais, interessados ao bem público, e rejeitando como não político o que ao invés configure uma estrutura vertical do poder organizada no sentido comando-obediência e institucionalizada no governo como forma de organização dos afazeres públicos”*<sup>35</sup>.

Todavia, o agir, entendido na sua centralidade no âmbito da esfera pública e política, comporta um perigo e uma ameaça para as formas tradicionais de poder e de domínio, fato que, historicamente, tem conduzido a uma tentativa da sua anulação, mediante uma interpretação que o considera ocioso e inútil e mediante a sua substituição pela atividade laborativa e pelo operar. Na essência, se propõe um desinteresse pela política e se justificam argumentos contra a democracia. As raízes desta postura são identificadas por H. Arendt já na filosofia platônica *“a fuga da futilidade das coisas humanas na estabilidade da inércia e da ordem possui tantos motivos práticos para se recomendar que, grande parte da filosofia política, a partir de Platão poderia ser rapidamente interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e modos práticos para uma fuga total da política. O traço distintivo de todas estas fugas é o conceito de governo, a noção, isto é, que os homens podem legalmente e politicamente viver juntos apenas quando alguém tem o direito de comandar e os outros são obrigados a obedecer”*<sup>36</sup>.

A idade moderna realiza a supremacia do *homo faber* e depois do *homo laborans*, invertendo todo o valor atribuído ao *homo agens* nas sociedades antigas, contribuindo assim para a alienação do homem do mundo da ação. Segundo H. Arendt *“a imprevista e espetacular ascensão do trabalho da mais baixa e desprezada posição à mais suprema e à mais estimada entre as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda propriedade. Continuou quando Adam Smith declarou que o trabalho era fonte de toda riqueza e encontrou seu ápice no “sistema do trabalho” de Marx, onde o trabalho se torna a fonte de toda produtividade e a expressão da verdadeira humanidade do homem”*<sup>37</sup>.

A este ponto, H. Arendt identifica uma contradição no pensamento marxista que, no seu entender, enobrece a atividade trabalho como aquela humana, por excelência, mas apresenta como alternativa de sociedade um mundo em que os homens sejam livres do trabalho ou da “necessidade”, o que significa uma perda na “humanidade” dos homens: *“a revolução, segundo Marx, não tem o objetivo de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho; só quando o trabalho for abolido, o “reino da liberdade” pode substituir o “reino da necessidade”. [...] O fato é que em todas as fases de sua obra ele define o homem como animal laborans e depois o conduz em uma sociedade na qual a maior e mais humana das suas faculdades não é mais necessária”*<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> ARENDT, H. op. cit., p. 145.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 23-24.

<sup>35</sup> PORTINARO, P. P. Il problema di Hannah Arendt. La politica come cominciamento e la fine della politica, in *Il Mulino* 303 a XXXV, n. 1, gennaio febbraio, 1986, p. 79.

<sup>36</sup> ARENDT, H. op. cit. P. 163.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 72.

A conclusão a que chega Arendt em *Vita Activa* é de que a vitória do *homo faber* e, em seguida, do *homo laborans* produz uma situação na qual o espaço para a política é cada vez mais reduzido e a “ação se transforma em uma experiência para poucos privilegiados”<sup>39</sup>.

Ainda nos anos sessenta, o movimento de reabilitação da filosofia prática, em grande efervescência na Alemanha, encontra uma de suas maiores expressões no pensamento hermenêutico de Gadamer. Entendida como teoria da interpretação, a hermenêutica gadameriana extrai suas raízes do pensamento de Heidegger, segundo o qual, a interpretação constitui a articulação de nosso “ser no mundo” que coincide com a própria existência.

Para Heidegger, “o compreender se configura como um modo de ser do *Dasein* (existência), cujo ser no mundo se liga desde sempre a uma compreensão ou pré-compreensão do mundo, no qual se encontra “lançado” e do qual dispõe linguisticamente. [...] a interpretação é a articulação e o desenvolvimento interno da compreensão, através da qual a “compreensão”, compreendendo, se apropria daquilo que tem compreendido”<sup>40</sup>.

Neste sentido, a hermenêutica – ou a “teoria da interpretação” – refere-se à consciência que o homem tem de ser um ser interpretante, ou de saber-se pensamento interpretante; e define o caráter ontológico originário da vida humana, na medida em que é a base para toda relação do homem com o mundo e com os outros homens.

Considerado o grande re-sistematizador da hermenêutica contemporânea, Gadamer a define como “o movimento fundamental da existência, que constitui a sua finitude e na sua historicidade e que abraça assim o todo da sua existência no mundo”<sup>41</sup>.

A tese defendida em sua obra mais importante, *Verità e método*, tem como objetivo essencial demonstrar que o método da ciência moderna, baseado na objetividade, é insuficiente para compreender verdades que extrapolam a área cognitiva das ciências exatas, mas que constituem aspectos fundamentais da existência e do conhecimento humano como a arte, a história, a filosofia, etc. A estas áreas do conhecimento, entendidas como ciências do espírito, Gadamer propõe uma pesquisa sobre a verdade que corresponde ao estudo das estruturas do compreender e, nesta direção, ele privilegia o problema da linguagem: “a linguagem é o meio universal em que se atua a compreensão propriamente dita”<sup>42</sup>.

A sua reflexão sobre linguagem e hermenêutica caminha em uma direção universalística, no sentido de que a hermenêutica vinha sendo

reconhecida como a capacidade de abraçar mais e mais os diferentes campos do conhecimento humano e, redutivista, no sentido de que a linguagem é entendida como fenômeno possível no interior de comunidades históricas concretas, entre indivíduos que compartilhem as mesmas tradições e o mesmo *ethos*. Sua preocupação com o *ethos* social e com a dimensão prática da hermenêutica o conduziram ao estudo da filosofia moral e da ética aristotélica.

A linha de raciocínio fundamental, neste âmbito, é a explícita demarcação entre saber moral e saber técnico. Como muito bem interpreta Cortella, “esta distinção revela uma característica fundamental que a filosofia prática resgatou da ética aristotélica que é a distinção entre *praxis* e *poiesis* e que, se em Aristóteles é apenas uma distinção categorial, agora se torna uma oposição entre dois modelos de agir, ou seja, a contraposição da *praxis*, como verdadeiro modelo, àquele da produção técnica [e de] uma *praxis* política, entendida como agir estratégico”<sup>43</sup>.

Do ponto de vista da racionalidade da ação, a *praxis* se define por sua relação essencial com o fim que, por não ser externo, mas imanente à própria ação, determina a racionalidade do agir. A *poiesis* também se relaciona com o fim, mas o processo ou os meios assumem maior importância que os fins<sup>44</sup>.

Segundo a concepção hermenêutica, o saber moral, à diferença do saber técnico, não é um patrimônio que se possui por si e que se aplica às situações concretas, não é ensinável, mas apreendido com a educação, a imitação e o uso, nem é completo antes da educação, mas se complementa e forma uma totalidade com esta; não tem os fins ou meios já dados ou pré-definidos, mas deve ser inventado pelo trabalho da deliberação; alcança sua perfeição só no particular.

Partindo desta visão de filosofia moral, Gadamer privilegia a categoria *phronesis* como aquela que, no pensamento aristotélico, representa a categoria central para orientação do agir humano que se realiza a partir da “compreensão” da situação prática particular em que se deverá deliberar. Neste sentido, se a *phronesis* não se fundamenta em um saber universal, nem em um método a ser aplicado, mas na compreensão prática da situação, ela representa um saber de tipo hermenêutico e nisto consiste, segundo Gadamer, a “atualidade hermenêutica” de Aristóteles.

<sup>39</sup> CORTELLA, L. *Il neoaristolismo tedesco*, in FRATTE, G. D. (a cura di) *Concezione del bene e teoria della giustizia*, Armando Ed., Roma 1995, p. 145.

<sup>40</sup> Segundo Cortella, uma das melhores interpretações do conceito aristotélico de *praxis* foi realizada por Habermas, especialmente nos seus escritos dos anos sessenta, mesmo se rigorosamente este filósofo não possa ser considerado neo-aristotélico em função de sua proximidade ao modelo funcionalístico-formalístico kantiano. Habermas reflete a contraposição *praxis-poiesis* tanto no sentido da oposição de dois modelos da sociedade como no de oposição entre dois tipos de sujeitos: “em uma sociedade modelada sobre a *poiesis* o agir é finalizado à consecução de resultados no mundo e portanto os sujeitos sociais vêm, inevitavelmente, reduzidos a objetos de aplicação e manipulação. Ao contrário, em uma sociedade modelada pela *praxis*, central não é a modificação do *status quo*, mas a orientação do agir: o sujeito agente não é posto por isto diante de um mundo de objetos, mas diante do próprio agir. A sua postura não é aplicativo-manipulativa, mas reflexiva: agindo praticamente ele realiza a si mesmo e o próprio *telos* imanente. Em tal contexto, os sujeitos não são reduzidos a objetos, mas são autores do próprio destino”. CORTELLA, L. op. cit., p. 146.

<sup>39</sup> *ibi*, p. 242.

<sup>40</sup> ABBAGNANO, N. *Storia della filosofia*, Vol. VIII, p. 7. Para um aprofundamento da tese heideggeriana sobre interpretação, recomenda-se a leitura de *Essere e Tempo*, p. 32.

<sup>41</sup> GADAMER, H. G. *Verità e metodo*, tr. It. A cura di G. Vatimo, Milano 1972, p. 8.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 448.

Ao assinalar a importância que a *phronesis* assume no pensamento neo-aristotélico e, em particular para Gadamer, Cortella revela a centralidade que este conceito adquire como determinante na relação ética-política, que em última instância, dada a ausência das demais categorias do pensamento de Aristóteles, se manifesta como conformismo ou adaptação ao *ethos* vigente.

O caráter particular e meramente interpretativo da *phronesis*, reduz as possibilidades de ação do indivíduo que se limita a “escolher” a ação em base à sua capacidade interpretativa: “não é possível alguma cientificação da esfera ético-política, mas esta deve ser confiada a uma faculdade específica, a *phronesis*, com a capacidade de individuar o que está no interior de uma constelação caracterizada pela individualidade, concretude, mutabilidade de seus objetos. A particular natureza desta faculdade é estreitamente dependente da natureza daquele mundo. Ela deverá ser capaz de “compreender” a situação prática particular em que deverá deliberar, mas não terá nenhum saber universal precedente para aplicar”<sup>45</sup>.

O alvo central de ataque da proposta hermenêutica é a razão instrumental que, além de consolidar a separação ética-política, postula uma separação entre razão universal e linguagem particular. Por esta razão, e embasado nos pressupostos do poder *fronético* ou prudencial, Gadamer propõe uma compenetração entre razão e linguagem como alternativa às dicotomias realizadas pela racionalidade moderna instrumental: “com a atualização da filosofia prática aristotélica, a hermenêutica propõe um corretivo ao afastamento tipicamente moderno entre a racionalidade universalística dos princípios de agir e a contextualidade histórica dos hábitos, dos costumes e das instituições concretas nas quais o agir encontra atuação. [...] Assim, não existe o sentido objetivo, ideal de um texto, mas cada sentido é declinado sempre em um contexto que o torna possível [...] a razão humana não se apresenta no estado puro, universal, mas é sempre encarnada nas impurezas de uma linguagem particular, das quais só pode libertar-se traduzindo-se naquelas de uma outra”<sup>46</sup>.

#### 4. LIMITES DO NEO-ARISTOTELISMO E PERSPECTIVAS DA PESQUISA

A racionalidade prática, maturada no movimento neo-aristotélico, impregnada da discussão teórico-epistemológica da modernidade, se concentra em contrapor a *praxis* à *poiesis*. Ora, tal contraposição se baseia fundamentalmente na relação meio-fim que,

segundo os neo-aristotélicos, na *praxis* o fim é imanente à própria ação e na *poiesis* é exterior à ação. Esta conclusão induz a uma excessiva preocupação com a ação em si ou com o bem que é contido na própria ação e um desinteresse pelos resultados objetivos da ação no mundo.

Em conseqüência, se produz uma lógica desvinculada da teleologia, ancorada em uma interpretação do pensamento de Aristóteles que, em sua crítica ao platonismo, nega a construção de um saber teórico sobre o bem, acusando-o de abstracionismo.

A fuga em desenvolver uma racionalidade prática dos fins, na realidade, conduz aos mesmos erros apresentados pela racionalidade moderna de separação entre ética e política já que a prioridade recai sobre a *phronesis*, sobre o particular e a virtude se manifesta como adaptação ao *ethos* social vigente, sem a preocupação de criticar e modificar este *ethos*, cujo fim é proporcionar uma vida melhor para os homens. Como afirma Cortella: “em base a uma não assunção de uma razão prática universal será o reconhecimento de que uma reflexão filosófica resulta totalmente incapaz de colher a especificidade da *praxis* e produz apenas princípios abstratos e formais não aplicáveis no interior da esfera concreta do agir”<sup>47</sup>.

De fato, a principal crítica que recai sobre os neo-aristotélicos negligencia naquilo que se refere à sua racionalidade prática universal (o *metodos politiké* e o saber da *eudaimonia* ou felicidade) e a racionalidade teórica (o saber ontológico-teleológico). Ainda segundo Cortella, isto se explica pelo fato de que em Aristóteles o saber prático está diretamente relacionado à sua concepção de bem e de homem (saber teleológico-ontológico), presentes em sua *Metafísica*. Em síntese, trata-se da não consideração do problema de uma finalidade última do agir e de um quadro fundador dos princípios práticos fundamentais. Tal lacuna só poderá ser preenchida com uma recuperação da tradição metafísica, propondo a sua atualização para a consciência contemporânea, superando assim a rejeição e a crise a que esta disciplina vem sendo submetida na atualidade.

Do nosso ponto de vista, faz-se necessária uma revisão do procedimento metodológico utilizado por Aristóteles para desenvolver sua proposta de relação entre ética e política. De fato, ao afirmar que a política é a “ciência arquitetônica” e que tem como objeto o bem, não apenas de um indivíduo, mas de todos os membros da *polis*, Aristóteles procede ao estudo crítico sobre o *ethos* social (as constituições) que podem viabilizar este fim. Neste sentido, o filósofo analisa a realidade concreta tendo em vista não a formulação de princípios ideais, mas a praticidade, a realização concreta de uma sociedade que possa viabilizar o bem viver dos homens.

<sup>45</sup> CORTELLA, L. op. cit., p. 153.

<sup>46</sup> Cfr. VOLPI, op. cit. P. 140.

<sup>47</sup> CORTELLA, L. op. cit., P. 161.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBÀ, *Quale importanza per la filosofia morale*, LAS, Roma, 1995.
- ABBAGNANO, N. FORNERO, G. *Filosofi e filosofie nella storia* vol. II, Paraiva, Torino 1986.
- \_\_\_\_\_. *Storia della filosofia*. Vol. IX La filosofia contemporanea, TEA, Torino, 1994.
- ARENDT, H. *La vita activa*, Bompiani, Bergamo, 1997.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 3ª ed. Brasília, DF: Ed. UNB, 1992.
- BERTI, E. *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele* in *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di <sup>a</sup> Alberte, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*, Eimandi, Torino 1989.
- CORTELLA, L. *Il neoaristotelismo tedesco*, in FRATTE, G. D. (a cura di) *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, Armando Ed., Roma 1995.
- FORNERO, G. *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il dibattito fra "neoaristotelici" e "postkantiani"* in ABBAGNANO, N. – FORNERO, G. *Storia della filosofia*. Vol. IX La filosofia contemporanea, TEA, Torino, 1994.
- GADAMER, H. G. *Verità e metodo*, Milano, 1972.
- GAUTHIER, R. <sup>a</sup> e JOLIF, J. Y. *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, t. II, I, Lovaino – Parigi, 1970.
- HOBBES, T. *Leviatã*. Martin Claret, São Paulo, 2001.
- PORTINARO, P. P. *Il problema de Hannah Arendt. La politica come cominciamento e la fine della politica*, in *Il Mulino* 303 a XXXV, n. 1, gennaio febbraio, 1986.
- SPINOZA, B. *Ética*, Riunite, Roma, 1997.
- VOLPI, F. *Tra Aristotele e kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"* in VIANO, C. A. (a cura di) *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

## HÁ NECESSIDADE DOS DIREITOS HUMANOS PARA A FORMAÇÃO DE UMA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATÓRIA?<sup>1</sup>

Silvana Mara de Moraes dos Santos<sup>2</sup>

A grandiosidade dos princípios definidos na Declaração Universal dos Direitos do Homem e em documentos complementares contrasta com a realidade sócio-econômica de profunda escassez vivenciada por segmentos majoritários da humanidade.

Vivemos sob o signo da mundialização da economia que expressa seu lado perverso, à medida que o processo de internacionalização do sistema produtivo, no caso dos países de capitalismo periférico, opera uma integração subalterna à ordem mundial com efetivação de uma agenda político-social contrária aos interesses da maioria da população.

Como, então, é possível falar em direitos humanos? Segundo Sader (2000)<sup>3</sup>, "*se fosse definir sinteticamente a época em que vivemos, diria que se trata de uma época de expropriação de direitos. Do lado econômico, é uma época de desregulamentação e, do lado político e social, é uma época de regressão da civilização, de expropriação de direitos*".

Neste artigo, procurei resgatar aspectos do debate em torno dos direitos humanos (DH), mostrando a insuficiência do tratamento dispensado a estes no campo liberal. Neste terreno, declarações, tratados e leis não ganham materialidade no cotidiano de vida dos indivíduos sociais.

Diante disso, no debate contemporâneo sobre os DH, é relevante a desmistificação da idéia, amplamente disseminada como verdade, inclusive em algumas vertentes no próprio campo marxista, de que o pensamento marxiano estaria fundado em bases economicistas, sendo, pois, contrário aos DH. Há neste modo de raciocinar uma negação quanto ao papel ativo das formas ideológicas na dinâmica da vida social<sup>4</sup>.

Diferentemente disso, é fundamental considerar que, sob a égide capitalista, o indivíduo social é destituído de suas determinações fundamentais em nome da decomposição da totalidade em esferas particulares e cindidas: a arena da política, da ética; da economia; do direito, dentre outras.

<sup>1</sup> O conteúdo deste artigo integra as reflexões desenvolvidas no paper elaborado como um dos requisitos exigidos no doutorado de Serviço Social da UFPE.

<sup>2</sup> Professora do DESSO-UFRN, doutoranda do programa de pós-graduação em Serviço Social da UFPE e membro do GEPE - UFPE.

<sup>3</sup> Cf. Sader, Emir. *Direitos humanos e subjetividade*. In: *Psicologia, direitos humanos e sofrimento mental*. Conselho Federal de Psicologia, 2000.

<sup>4</sup> Segundo Mészáros (1993:210), "a condição necessária para uma intervenção ativa das idéias nos processos materiais é sua mediação através da ação de indivíduos e Instituições, que ocupam necessária posição intermediária entre os dois, na medida em que são simultaneamente materiais e ideais".

No espaço da política, os indivíduos são vistos enquanto possuidores dos direitos humanos e, nessa perspectiva, são tratados como iguais perante a lei. Trata-se de uma igualdade formal que subtrai as diferenças classistas, não levando, pois, em consideração as reais condições de existência dos indivíduos sociais. Assim, o trabalhador e o capitalista são identificados e iguados sob o rótulo de cidadão (Dias, 1996).

Sob o ponto de vista de Mészáros (1993), a crítica de Marx não se destina, pois, aos DH enquanto tais, mas ao fato desses direitos terem sido usados pela burguesia como instrumento de racionalização da desigualdade e da dominação capitalista.

Na melhor das hipóteses, esquecem os liberais que liberdade e igualdade, postulados sempre presentes em seu ideário, necessitam de condições reais para o seu desenvolvimento. O enfrentamento das condições desumanas, vivenciadas pelos segmentos majoritários da população em nível mundial, não pode ser tratado, prioritariamente, como uma questão de princípios, ainda que estes sejam extremamente edificantes, tais como os que estão na declaração universal de 1948. O enfrentamento dessa situação agudizada de desigualdade passa, obrigatoriamente, pela mudança radical das condições materiais, subjetivas e institucionais dominantes.

Sob a égide da sociabilidade do capital, os direitos humanos são proclamados mediante uma concepção abstrata de universalidade. Liberdade, igualdade e um conjunto de outros direitos que deveriam ser assegurados não têm condição de se realizar, posto que vigora uma desigualdade estrutural no processo de produção e reprodução da sociedade.

Isso porque é próprio do metabolismo da sociabilidade capitalista, a contradição entre os interesses particulares e os interesses da humanidade. O reconhecimento dessa contradição não significa admitir nenhum tipo de desvalorização dos DH.

Ao contrário, trata-se de desmistificar a ideologia dominante quanto à possibilidade de acontecer, nesta sociedade, a realização do interesse de todos. Conforme Mészáros (1993:214):

“nessa sociedade, ‘o interesse de todos’ é definido como o funcionamento tranqüilo de uma ordem social que deixa intactos os interesses dos setores dominantes, e circunscreve as possibilidades de uma admissível mudança social a essa perspectiva. Observando como as coisas funcionam nessa sociedade, é tentador concluir que ‘o interesse de todos’ é um conceito ideológico vazio, cuja função é a legitimação e a perpetuação do sistema de dominação dado. Entretanto, concordar com esse ponto de vista significa ser aprisionado pela contradição que estabelece, permanentemente, um interesse particular contra outro e nega a possibilidade de escapar

do círculo vicioso das determinações particulares.”

Na medida em que se compreende que a dominação capitalista se exerce de modo complexo e contraditório, torna-se possível entender que “a luta anticapitalista deve se desenvolver simultaneamente dentro e fora do trabalho, visando à reapropriação da totalidade das condições sociais de existência” (Bihar, 1999:157).

Os elementos contraditórios se manifestam na dinâmica da luta de classes<sup>5</sup>. As lutas político-sociais de caráter democrático e popular se revelam necessárias para diminuir o nível da exploração e da opressão a que está submetida a maioria da população, além de possibilitar acúmulo ideológico na disputa hegemônica. Nesse horizonte, são extremamente importantes, também, as práticas de resistência e de contestação à discriminação, ao preconceito e a todas as formas de opressão particulares.

No entanto, a defesa dos DH não pode ocorrer de forma ingênua, como mero resultado da capacidade volitiva dos indivíduos sociais, nem tampouco pode ser desprezada numa sociedade extremamente desigual, caracterizada, no plano econômico, pela lógica da acumulação e, no plano cultural, pelo individualismo exacerbado.

A perspectiva é que as lutas pela objetivação dos DH não fiquem restritas às contribuições para o aperfeiçoamento do Estado de direito e seu aparato jurídico-político, mas, uma vez articuladas aos nexos mais profundos do tecido social, possam favorecer, ainda sob a sociabilidade burguesa, o desenvolvimento de uma nova cultura política emancipatória.

## OS DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO DAS LUTAS SOCIAIS

As preocupações em torno dos direitos humanos têm sua raiz na própria origem da história, à medida que os indivíduos se empenham para garantir suas condições de existência. No resgate histórico, em busca das origens do conceito, prevalece a noção quanto à necessidade que possuem os indivíduos de instituir, no seu dia-a-dia, certos pactos de convivência. São princípios, orientações e valores que precisam ser explicitados e respeitados na dinâmica da vida social.

Embora, nas mais remotas sociedades, os indivíduos sociais tenham vivenciado graves situações de desrespeito aos DH e tenham protagonizado reações frente a estas situações, pode-se afirmar, do ponto de vista histórico, que o primeiro aspecto utilizado para a proteção contra

<sup>5</sup> Não foi à toa que, em 1871, num discurso sobre a ação política da classe operária, Engels (1981:100) afirmou que “a experiência da vida atual, a opressão política a que os governos existentes submetem os trabalhadores (tanto com objetivos políticos como sociais) obriga-os a se dedicarem, querendo ou não, à política. Pregar a abstenção política aos operários significa lançá-los aos braços da política burguesa”. Cf. Engels, F. Política. Coleção Grandes cientistas sociais, São Paulo: Ática, 1981.

a violação dos DH foi a definição dos deveres de cada um, ou seja, tratava-se de instituir normas de convivência sobre suas obrigações. É significativo portanto, que códigos e leis da antiguidade<sup>6</sup> estabelecessem, na dinâmica da vida social, os deveres e não os direitos dos indivíduos.

Data, sobretudo, do século XVIII uma mudança radical na estruturação da sociedade que, dentre muitos outros aspectos, operou, do ponto de vista político, uma inversão significativa, em duas dimensões. A primeira refere-se ao reconhecimento do indivíduo como centro do universo político e, portanto, na condição de sujeito de direitos e a segunda relaciona-se à concepção de que todos os indivíduos são, do ponto de vista jurídico-político, iguais entre si.

Com efeito, esta nova estruturação do formato societário levou muito tempo em gestação e teve, no processo revolucionário francês, em 1789, seu apogeu. A burguesia colocava-se a frente desse projeto político na perspectiva de consolidar-se como classe revolucionária na luta contra o absolutismo feudal. Em torno dos seus ideais, conseguiu aglutinar amplos segmentos populares que aderiram às suas promessas quanto à garantia da liberdade, da igualdade e da fraternidade em oposição aos privilégios da aristocracia.

De acordo com Tonet (1997:12):

“a revolução burguesa, em especial o seu momento francês, representa o rompimento definitivo – o que não quer dizer total – das barreiras econômicas, políticas, sociais e ideológicas que impediam a caminhada universalizante do capital.”

A era moderna inaugurou, portanto, uma nova forma de organizar o processo de produção e reprodução social, evidenciando a presença do capital na direção do conjunto da sociedade. Desse modo, a ascensão da burguesia como classe social dominante, a questão da liberdade individual, da igualdade, da constituição do Estado moderno e da soberania popular são instituídas como essenciais ao novo formato societário. Esses aspectos, em conjunto, sintetizam um verdadeiro divisor de águas entre as sociedades tradicionais e a sociedade moderna.

É, portanto, sob a atmosfera da sociedade capitalista que é possível pensar, do ponto de vista jurídico e político, na existência dos “direitos do Homem”. Nas palavras de Bobbio (1992), trata-se de uma nova era: “a Era dos direitos”. Isto não significa, conforme fiz referência anteriormente, desconhecer que a luta pela garantia dos direitos humanos sempre esteve presente na história da humanidade. No entanto, é necessário admitir que, sob as condições da sociabilidade burguesa, tal questão se configura de modo particular. Passo, então, a examinar aspectos dessa trajetória.

<sup>6</sup> Tais como: o código de Hamurabi; os dez mandamentos; a lei das XII Tábuas, dentre outros.

Na literatura sobre DH verifica-se uma tendência de classificar esses direitos em diferentes gerações<sup>7</sup>. Nessa perspectiva, o caráter histórico dos DH é entendido enquanto um construto linear e evolutivo. Com algumas diferenças em termos da periodização, Marshall é um dos grandes inspiradores desta tendência, por ter classificado os direitos, de forma evolutiva, em períodos históricos determinados. Em *Cidadania, Classe Social e Status*, o autor propõe a célebre divisão cronológica na qual os direitos civis teriam surgido no século XVIII; os direitos políticos no século XIX e os direitos sociais no século XX.

Na gramática dos DH, os direitos de primeira geração, também denominada *direitos de liberdade*, se referem especialmente ao panorama do século XVIII e são os direitos civis e políticos<sup>8</sup>. O enfoque dado refere-se à idéia de que o indivíduo possui direitos inalienáveis como a vida, a liberdade e a propriedade.

Vale ressaltar que a constituição da chamada primeira geração dos DH ocorre justamente no momento histórico que a burguesia se empenha para ascender à condição de classe social dominante.<sup>9</sup> É o momento de superação política do Ancien Regime e da efetivação do capitalismo como forma dominante de organização da vida social. Esta primeira geração de direitos expressa, portanto, todo o empenho da burguesia na consolidação do seu projeto político. Sobre isto é importante ter clareza de que:

“a classe burguesa, carro-chefe da revolução, tinha a possibilidade real de apresentar um projeto global para a sociedade, capaz de unir ao seu redor todos aqueles que aspiravam por uma sociedade mais igualitária. Não era simplesmente um oportunismo clamar a revolução todos os oprimidos pelo sistema feudal. Era uma proposta real, progressista como se diria hoje, ainda que, por sua própria natureza, limitada (Tonet, 1997:13).”

Entretanto, apesar de todos os avanços conquistados em relação ao sistema feudal, as limitações do projeto burguês vieram à tona, notadamente a partir de dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, pelo fato deste projeto representar os interesses de uma classe particular. Assim, estava cancelada a possibilidade da realização, no horizonte político da burguesia, dos interesses de toda a humanidade.

<sup>7</sup> Ressalte-se que nesta perspectiva de classificar os direitos em diversas gerações está posta a idéia de um permanente desenvolvimento do Estado e da democracia e, nesses termos, a qualquer momento histórico poderá surgir uma nova geração de direitos. Daí que mais recentemente tem se falado da existência da quarta geração de direitos que não abordaremos aqui.

<sup>8</sup> Para a caracterização de cada um desses conjuntos de direitos, Cf. Bedin (1998).

<sup>9</sup> Este é o momento histórico no qual “eliminam-se privilégios de sangue, consagrando-se a igualdade de todos os homens perante a lei e os direitos naturais e imprescritíveis do homem são proclamados: a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão; garante-se a liberdade de pensamento e de opinião, se estabelece a divisão de poderes, impõe-se garantias perante os que aplicam as leis” (Soronto In: CDROM- Enciclopédia Digital de Direitos Humanos).

As contradições se manifestavam principalmente nas condições materiais de existência da maioria da população. Nisto consiste o segundo aspecto fundamental para a compreensão de quanto o projeto burguês é estruturalmente limitado. Trata-se do fato de que, sob a égide do capital,

“pela primeira vez na história registrada, a pobreza crescia na razão direta em que aumentava a capacidade social de produzir riquezas. Tanto mais a sociedade se revelava capaz de progressivamente produzir mais bens e serviços, tanto mais aumentava o contingente de seus membros que, além de não ter acesso efetivo a tais bens e serviços, viam-se despossuídos das condições materiais de vida de que dispunham anteriormente. (Netto, 2001:42).”

Configura-se, então, um processo de apropriação privada do excedente da produção. Assim, a riqueza espiritual e material socialmente produzida é apropriada por um segmento absolutamente minoritário. Enquanto isto, a maioria da população, que participou, com o seu trabalho, na produção desta riqueza, fica impedida de se apropriar dos resultados alcançados e, em determinadas conjunturas sócio-políticas, nem mesmo suas necessidades mais imediatas são atendidas.

Desse modo, como consequência do desenvolvimento e expansão do capitalismo, ao invés do cumprimento das promessas de liberdade feitas pela burguesia, no seu momento revolucionário, os segmentos majoritários da população foram submetidos, de forma mais intensa, à exploração através da incorporação do maquinário moderno no processo produtivo.

É nesse contexto que Marx critica os “direitos do Homem” proclamados nas declarações de 1776 e 1789, por sua pretensão de funcionar como uma espécie de paradigma universal de direitos. O ponto de referência da crítica de Marx era a realidade objetiva. Assim, em 1844<sup>10</sup>, procurou demonstrar que a burguesia ao defender seus interesses, fazia, de tal forma, como se estivesse representando os interesses de toda humanidade, o que não passava de uma ilusão, pois de fato, suas promessas de liberdade e igualdade figuravam como “*máscaras jurídicas de que os indivíduos devem se revestir para poder, eles próprios, carregar as relações mercantis*”.<sup>11</sup>

A crítica de Marx explicitava o caráter meramente formal dos princípios contidos na declaração de 1789. A igualdade, ali expressa, representava, na verdade, o esforço da burguesia para se diferenciar da sociedade feudal e sua estrutura de privilégios. A nova ordem jurídica, sustentáculo ideológico da economia capitalista, demandava, para o seu amplo desenvolvimento, a participação livre, sem exceção, de todos os

<sup>10</sup> Marx, Karl. A Questão Judaica São Paulo: Ed. Moraes s/d.

<sup>11</sup> Apud Balibar (1995:90).

indivíduos sociais: homens, mulheres, velhos, jovens e crianças como “sujeitos de direitos”.

A lei representa a igualdade e, por seu intermédio, são abolidos os privilégios que haviam sido instituídos pela sociedade feudal. Sob o império do capital, todos são iguais perante a lei e somente neste sentido, pois a desigualdade mora ao lado, na realidade vivida cotidianamente pela maioria da população, que se encontrava submetida a uma extensa jornada de trabalho, sem proteção e sem nenhum tipo de direito social assegurado.

De igual maneira, a liberdade, defendida nas declarações, se revelava uma conquista frente ao passado feudal, visto que os indivíduos estavam livres da fidelidade e de toda ordem de obediência servil que os prendia aos senhores feudais. Começavam, entretanto, a viver uma longa trajetória, sob um tipo de liberdade visceralmente ligada ao direito de propriedade, visto que estavam livres para a exploração mercantil. Naquele momento histórico, havia uma correspondência bem menos complexa e, portanto, mais imediata entre a estrutura econômica e o ordenamento jurídico-político. Assim, a liberdade se manifestava no direito de se deixar explorar em nome da própria sobrevivência.

Segundo Mészáros (1993:207),

“os direitos humanos de ‘liberdade’, ‘fraternidade’ e ‘igualdade’ são, portanto, problemáticos, de acordo com Marx, não por si próprios, mas em função do contexto em que se originam, enquanto postulados ideais abstratos e irrealizáveis, contrapostos à realidade desconcertante da sociedade de indivíduos egoístas. Ou seja, uma sociedade regida pelas forças desumanas da competição antagônica e do ganho implacável, aliados à concentração de riqueza e poder em um número cada vez menor de mãos. Não há, portanto, uma oposição apriorística entre o marxismo e os direitos humanos: pelo contrário, Marx na verdade nunca deixou de defender o desenvolvimento livre das individualidades, em uma sociedade de indivíduos associados e não antagonicamente opostos (...)”

A revolução francesa<sup>12</sup> significou a realização da emancipação política, cujo princípio definidor é a divisão dos indivíduos em *citoyen* na vida pública e *bourgeois* na vida privada. A diferença fundamental consiste no fato de que o primeiro é possuidor dos direitos humanos universais e o segundo vive mediante interesses econômicos desiguais e privados. Nas palavras de Marx<sup>13</sup>:

<sup>12</sup> Em sua análise, Marx argumenta que foi mediante o advento da Revolução Francesa que se cristalizou a separação radical entre Estado e sociedade civil. Se antes, no feudalismo, a sociedade civil tinha um caráter político, agora o Estado assumia esta condição de defensor dos interesses gerais, enquanto a sociedade civil passa a representar os indivíduos entregues a sua vida privada. “Com base nisso, desaparece o antigo caráter político da sociedade civil: a emancipação política foi justamente a emancipação da sociedade civil burguesa frente à política” (Frederico, 1995:96).

<sup>13</sup> In: Marx, Karl. A Questão Judaica, p.26 São Paulo: Ed. Moraes s/d.

“onde o Estado político atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil, em que atua como particular.”

Segundo Barbalet (1989:21), “durante os séculos XVIII e XIX os direitos de cidadania coexistiram em inteira harmonia com as desigualdades de classe da sociedade capitalista”. Os direitos civis apareciam como necessários à manutenção daquela forma particular de desigualdade social.

“Isto porque os direitos civis conferem a quem os tem a possibilidade de entrar nas trocas de mercado como agente independente e auto-suficiente. Capitalistas e trabalhadores não se distinguem uns dos outros do ponto de vista dos direitos civis, por terem o mesmo direito de participar nas trocas e contratos de mercados uns com os outros (Barbalet, 1989:21).”

A expansão do sistema capitalista ocorre mediante o crescimento das desigualdades sociais e o desenvolvimento da economia industrial. As classes fundamentais interagem na defesa de interesses antagônicos, num jogo de forças comandado pelo capital. Sob determinadas condições históricas, a classe trabalhadora efetiva seu processo de organização e protagoniza lutas sociais contra a dominação capitalista.

Na trajetória histórica do século XX, o confronto entre o socialismo e o capitalismo incide, diretamente, nas lutas pela realização dos DH, notadamente, sob dois aspectos. Em primeiro lugar, verifica-se, no front das divergências, entre liberais e socialistas que esses últimos foram disseminando a idéia de que sem direitos sociais, econômicos e culturais não seria possível a objetivação dos direitos humanos.

Em segundo lugar, nos países capitalistas centrais foram estabelecidas estratégias para impedir o avanço do socialismo. Assim, o Estado para impulsionar o desenvolvimento capitalista precisava garantir a formação de um mercado consumidor e, nesses termos, expandiu um leque abrangente de políticas sociais que resultaram na melhoria das condições de existência da classe trabalhadora. Trata-se da materialização do projeto da social-democracia, momento em que o Estado além das requisições do capital, também, estava tensionado pela presença política da classe trabalhadora, especialmente através dos sindicatos que incorporaram em suas lutas, reivindicações pela efetivação dos direitos sociais.

<sup>14</sup> Os direitos de segunda geração integram o pacto internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais (DESC) firmado pela ONU em 1966.

A partir de 1945, nos países capitalistas centrais, ergue-se o Estado de Bem Estar Social que operou um conjunto de reivindicações, efetivando, desse modo, os direitos de segunda geração ou *direitos de igualdade*. São os direitos sociais, econômicos e culturais. Destacam-se as reivindicações em torno do direito ao trabalho; à organização sindical; à seguridade social; à justa remuneração, dentre muitos outros<sup>14</sup>.

Na literatura sobre os DH, comumente esses direitos são pensados como uma conseqüência quase natural dos direitos de primeira geração e não como resultantes das lutas sociais empreendidas pela classe trabalhadora e as respostas dadas pelo Estado na disputa hegemônica.

No contexto de ascensão do Estado de Bem Estar Social, após a Segunda Guerra Mundial, com a derrota dos regimes totalitários nazi-fascistas, é aprovada a Declaração Universal dos Direitos do Homem que passa a funcionar como uma espécie de divisor de águas, referência obrigatória no debate contemporâneo sobre este tema. Esta declaração, ao fazer referência aos direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais, procurou romper, ainda que de modo formal, com a tendência à classificação em diferentes gerações de direitos humanos. No entanto, ao invés da compreensão quanto à indivisibilidade dos DH, o que ocorreu foi a divulgação da terceira geração de direitos.

São os direitos dos povos e significam que todos os povos têm direito à existência; à preservação de sua cultura; têm direito à paz e ao pleno desenvolvimento, ou seja, todos os povos têm o direito à autodeterminação. É somente neste período que a defesa dos DH transcende a esfera dos Estados nacionais para atingir o campo internacional. A perspectiva é que a atividade voltada para a proteção internacional se realize em três aspectos: promoção, controle e garantia dos direitos humanos.

Merece destaque o fato de que todo esforço para objetivação dos DH e a criação de uma cultura política de defesa dos direitos universais aconteceu mediante inúmeras tensões políticas, decorrentes das posições dos dois blocos nos quais o mundo se dividiu depois da segunda guerra mundial. No entanto, predomina, na abordagem sobre o tema, a idéia de que tudo se passa como se todos os países estivessem, da mesma forma, verdadeiramente empenhados na conquista dos direitos humanos.

Um dos problemas, nesta interpretação evolutiva na conceituação dos DH, reside no efeito ideológico que tal abordagem produz ao naturalizar a passagem de uma geração a outra de direitos, como se as reivindicações de um determinado período histórico não fossem resultantes do processo de luta das classes sociais em confronto; ou como se as reivindicações de uma geração de direitos anterior estivessem completamente atendidas. Acrescente-se, ainda, o risco das novas reivindicações serem consideradas mais importantes frente aos demais direitos.

Na interpretação de Benvenuto (2000:14),

“a crítica à classificação geracional de direitos humanos alcança também a distinção de que os direitos civis e políticos seriam anteriores aos direitos econômicos, sociais e culturais. Essa distinção não leva em consideração que determinados direitos, como é o caso do direito à propriedade – direito econômico por excelência – tenha surgido no bojo das lutas liberais, portanto, no período de validação dos direitos civis e políticos (...).”

Outro limite desta classificação é que ela é feita, na maioria das vezes, sem explicitação dos processos sócio-políticos hegemônicos em cada sociedade. Assim, é comum no debate sobre DH não se levar em consideração os graves problemas decorrentes do desenvolvimento do capitalismo: do fato deste se constituir um sistema de produção voltado, fundamentalmente, para a produção de mercadorias. Isto significa que sua produção não tem como objetivo primeiro satisfazer as necessidades humanas e, sim, a busca permanente da valorização do valor<sup>15</sup>.

A classificação geracional dos DH pode levar a subtração das contradições e tensões presentes na realidade. Daí porque nem sempre é possível pensar na trajetória histórica dos DH de forma ascendente e progressiva, sem a explicitação do movimento contraditório da realidade e da tensão permanente presente nas lutas sociais. Basta lembrar a postura dos EUA que não exitou em efetivar uma forte represália intitulada - Guerra contra o Terror - desenvolvida após 11 de Setembro de 2001, em reação às explosões no World Trade Center e Pentágono. Nas suas estratégias de intervenção, o governo americano não levou em consideração nenhum princípio contido na declaração universal dos direitos do Homem e em documentos e pactos similares.

A partir de 1945, dissemina-se, nos países capitalistas centrais, uma cultura política favorável à universalidade dos direitos humanos, com especial ênfase aos direitos sociais.

O projeto da social-democracia impregna amplos segmentos da esquerda, em nível mundial, que passam a considerar, de modo cada vez mais intenso, a capacidade democrática do Estado para intervir na área social, através das reformas sócio-políticas, como horizonte máximo das suas reivindicações.

Assim, diante da consagração do modelo social-democrático, o ideário de adaptação à sociabilidade burguesa, foi se consolidando paulatinamente. Enquanto isso, parte significativa da esquerda, em nível

<sup>15</sup> Trata-se “de um processo autônomo, auto-reflexivo, um movimento que existe em função de si mesmo: tudo se refere a ele, inclusive os homens, cuja força de trabalho se transforma em instrumento de sua valorização. Quanto mais desvinculado da questão da satisfação das necessidades dos homens reais, tanto melhor se impõe o valor como sujeito de todo o sistema” (Oliveira, 1995:16).

mundial, perde de vista o horizonte da transformação radical da sociabilidade capitalista como condição para o enfrentamento da desigualdade social e da realização plena da individualidade humana. Na interpretação de Teixeira (1998:221),

“se a lógica que fundamenta a racionalidade do Estado interventor é a mesma, no Brasil e no resto do mundo capitalista, os desdobramentos de sua ação têm particularidades específicas. Nos países do capitalismo maduro, o Estado interventor gozou de um relativo êxito e legitimidade, diante da sociedade como um todo. Na sociedade brasileira, ao contrário, a intervenção estatal foi estruturalmente incapaz de propiciar um mínimo de bem-estar material para a grande maioria da população.”

Trata-se de considerar, neste cenário, as distinções sócio-políticas quanto ao padrão de desenvolvimento da ordem burguesa nos países de capitalismo periférico. Apesar disso, o debate realizado no campo temático dos DH, muitas vezes, não levou em consideração o processo histórico e as particularidades de cada país. Sobre a realidade dos países da América Latina e, entre eles, o Brasil, corre-se, portanto, o perigo analítico de atribuir ao projeto burguês, virtudes sócio-democráticas que ele não possui.

Observa-se que, na América Latina e, particularmente, no Brasil, a vigência de períodos longos de ditadura e todo o conjunto de restrições econômicas e sócio-políticas impostas às classes trabalhadoras, acentuaram a desigualdade real que estes segmentos, historicamente, vivenciam, conduzindo para o primeiro plano das lutas sociais a reivindicação pela democracia.

Considero a democracia vital para a livre manifestação da luta de classes e para a expressão da diversidade subjetiva dos indivíduos sociais. No entanto, a superação da sociabilidade capitalista e sua capacidade de produzir continuamente desigualdades sociais e subjetividades alienadas e alienantes, não podem se resumir à instauração das condições econômicas, sociais, políticas e culturais para a vigência da democracia. Na interpretação de Fernandes(1990:159),

“tratava-se de promover: uma democracia com um pólo social de classe e popular ao mesmo tempo voltado para tarefas imediatas e de longa duração revolucionárias. É urgente que se faça isso com método, organização e firmeza, para que a democracia a ser criada não devore o socialismo, convertendo-o em um sucedâneo bem comportado do aburguesamento da social-democracia e da social-democratização do comunismo.

Carecemos com premência da democracia. Mas de uma democracia que não seja o túmulo do socialismo e dos sonhos de igualdade com liberdade das classes trabalhadoras e dos oprimidos (Fernandes, 1990:159)."

Nascido em berços liberais, o termo DH, mesmo possuindo uma vinculação bastante estreita com uma concepção "legalista-formal" do direito que valoriza a universalidade abstrata desses direitos configuradas em leis e declarações, sofreu ampliações mediante lutas sociais protagonizadas pelos segmentos organizados da classe trabalhadora. Esses segmentos se empenharam nas reivindicações pela universalidade dos direitos e das políticas sociais, atuando sob um conjunto de instrumentos jurídico-políticos efetivados pelo Estado em sentido amplo.

Na trajetória histórica dessas lutas sociais, a reivindicação pela objetivação dos DH se fez necessária mediante a situação de exploração e de opressão vivenciada, em larga medida, pelos segmentos majoritários da população. Podemos, inclusive, afirmar que nos países de capitalismo periférico, como é o caso do Brasil, são os segmentos identificados com valores de esquerda que assumiram, nos seus espaços coletivos de organização, a reivindicação pela realização dos direitos humanos como expressão de suas lutas.

No entanto, a partir dos anos setenta, após praticamente três décadas de crescimento econômico quase ininterrupto e da disseminação da cultura política da universalidade dos direitos, o capitalismo vivencia um quadro de crise acentuado, com repercussões profundas em todas as dimensões da vida social. Na perspectiva de recuperar seu ciclo reprodutivo, utiliza novos e velhos mecanismos de acumulação<sup>16</sup>.

Mediante a crise do modelo social-democrático e a erosão do compromisso entre capital e trabalho consagrado por este modelo, assiste-se, a partir de então, a ofensiva do capital através da ascensão do projeto neoliberal.

Além disso, o desmoronamento do Leste Europeu, após 1989, e as conseqüências da crise do projeto da social democracia repercutem no ideário societal e na subjetividade das classes trabalhadoras. Interessante, no entanto, destacar, nos limites deste artigo, uma das significativas repercussões destas mudanças, que diz respeito à cultura política no universo dos direitos humanos.

Com a entrada em cena de um novo padrão de acumulação altera-se o tratamento dispensado aos DH. Vale a pena registrar que:

<sup>16</sup> Para o entendimento da complexidade deste processo Cf. Antunes (2000); Teixeira (1996); Bühr (1999), dentre outros.

"a diferenciação do trabalhador de massa leva ao surgimento de novas identidades que não são mais definidas ocupacionalmente, mas sim articuladas no consumo idiossincrático, em novos estilos de vida e novas formas culturais, que reforçam a demanda por produtos mais diferenciados. Tudo isso vai corroendo as velhas identidades políticas. As necessidades de bem-estar, saúde, educação e treinamento de uma força de trabalho diferenciada que não podem mais ser satisfeitas por um Welfare State burocrático e padronizado, mas apenas por instituições diferenciadas, capazes de responder de maneira flexível às necessidades individuais". (Clark, 1991).

Configura-se, então, uma tendência de pensar os DH a partir de demandas cada vez mais específicas e fragmentadas. Segundo Bobbio (1992), as reivindicações por DH na contemporaneidade passa pelo reconhecimento dos sujeitos titulares de direitos<sup>17</sup>. "*Essa especificação ocorreu com relação seja ao gênero, seja as várias fases da vida, seja à diferença entre estado normal e estados excepcionais na existência humana*" (Bobbio, 1992:62).<sup>18</sup>

Há inúmeros critérios de diferenciação entre os indivíduos (idade, sexo; condição física; saúde etc) que, numa escala crescente, denotam necessidades e interesses diversos, multiplicando e especificando, assim, o campo dos direitos humanos. Para Bobbio (1992:68), "*o próprio homem não é mais considerado como ente genérico, ou homem em abstrato, mas é visto na especificidade ou na concreticidade como criança, velho, doente etc*".

Essa especificação de vários sujeitos mandatários de direitos embalou as reivindicações dos movimentos sociais que surgiram, sobretudo, a partir de 1970, explicitando um conjunto de opressões particulares<sup>19</sup>.

Diante da pluralidade desses sujeitos coletivos, reivindicando os mais variados tipos de direitos, intensificou-se o questionamento quanto à possibilidade de existência de um sujeito político unificado, conforme a tradição do pensamento socialista defendia. Isto ocorre no mesmo espaço-tempo em que crescia, mundialmente, a idéia quanto à impossibilidade de construção de um projeto societário alternativo à sociabilidade burguesa e no campo dos DH, a valorização de uma cultura política fragmentada.

<sup>17</sup> Por multiplicação de direitos, Bobbio (1992:68) entende que se trata de um fenômeno social que ocorre de três modos: "(a) porque aumentou a quantidade de bens considerados merecedores de tutela; (b) porque foi estendida a titularidade de alguns direitos típicos a sujeitos diversos do homem; (c) porque o próprio homem não é mais considerado como ente genérico, ou homem em abstrato (...)".

<sup>18</sup> Os seguintes documentos, aprovados pela ONU, sinalizam esta tendência à especificação dos sujeitos de direitos: declaração dos direitos da criança aprovada em 1959; declaração sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial aprovada em 1963; declaração sobre a eliminação da discriminação à mulher aprovada em 1967; declaração dos direitos do portador de deficiência mental aprovada em 1971; declaração dos direitos dos portadores de deficiência física, aprovada em 1975; em 1982, uma resolução da ONU aprova um documento sobre os direitos dos anciãos; dentre outros.

<sup>19</sup> O termo opressão particular se refere a todo tipo de preconceito e discriminação vivenciada pelos indivíduos sociais, a partir de questões relacionadas à orientação sexual, etnia, raça e geração, dentre outras.

Temos aqui uma discussão bastante polêmica. Em que medida esses sujeitos coletivos, a exemplo de vários movimentos sociais, ao apresentarem suas reivindicações particulares, contribuíram para instituição de uma cultura política particularista, favorável à fragmentação em detrimento de uma cultura política de defesa dos direitos universais?

No campo das esquerdas, a reação a essas reivindicações trazidas pelos movimentos sociais foi normalmente tratada sob duas perspectivas. Ora, essas reivindicações foram interpretadas de forma economicista, sendo, então, secundarizadas e desvalorizadas frente às questões que incidem diretamente na relação capital-trabalho; ora, foram entendidas a partir de uma concepção politicista, sendo superdimensionadas e tratadas de forma autonomizada da totalidade da vida social.

Alguns autores consideram improvável que haja condição para unificar em torno de um objetivo comum, reivindicações tão diversas como as que configuram as lutas por direitos nas últimas décadas. Nessa perspectiva, Lefort (1987)<sup>20</sup> interroga-se: que há de novo no caráter e no estilo dessas reivindicações por direitos, protagonizadas, notadamente, pelos movimentos sociais a partir dos anos setenta?

Na interpretação de Lefort (1987:59), o que há de novo nas novas reivindicações é que os indivíduos, na perspectiva de vê-las atendidas, não estão dispostos a *"esperar uma solução global dos conflitos pela conquista ou a destruição do poder estabelecido"*<sup>21</sup>.

Diferente do pensamento de Lefort (1987), considero que reconhecer a diversidade quanto à condição subjetiva dos indivíduos sociais não significa a negação de uma solução global para as mais diferentes opressões particulares. Do meu ponto de vista, as questões trazidas à tona pelos movimentos sociais, a exemplo da questão ambiental; do gênero; raça; etnia; orientação sexual dentre outras, advertem para o fato de que:

*"as condições da reprodução do capital ultrapassam hoje amplamente seu simples movimento econômico para se estender à totalidade das condições sociais de existência. Ao mesmo tempo, colocaram em evidência que a luta contra a exploração e a dominação capitalistas deve hoje passar por*

<sup>20</sup> Embora tenha sido traduzido para o Brasil em 1987, esse texto de Lefort foi, originalmente, escrito em 1979. Se voltarmos no tempo, será possível identificar que este período coincide com a emergência, em nível mundial, de movimentos sociais que deram visibilidade para uma série de questões relacionadas à participação feminina, à questão ambiental, ao acesso a bens e serviços coletivos nas cidades, à liberdade de expressão política e de orientação sexual, ao respeito às diferenças étnicas, raciais e de geração etc.

<sup>21</sup> Deste ponto de vista, Lefort (1987:58) reafirma sua crítica ao pensamento marxista e adverte: "reenviar o problema do direito aos termos da crítica marxista, opor a forma e o conteúdo, denunciar a linguagem que transpõe e mascara as relações burguesas e a realidade econômica que seria o fundamento dessas relações significa, ignorando essa dimensão simbólica, privar-se dos meios de compreender o sentido das reivindicações cuja finalidade é a inscrição de novos direitos, assim como as mudanças que se operam na sociedade e, não menos, na representação social da diferença dos modos de existência legítimos graças à disseminação dessas reivindicações; significa, enfim, manter intacta a imagem do poder de Estado na convicção tenaz de que somente a sua conquista seria a condição do novo".

terrenos e disputas aparentemente sem relação imediata com elas (Bihl, 1999:153)".

Está localizado no centro desse debate o movimento da própria racionalidade das classes sociais e a necessidade de explicitação de seus projetos políticos no tecido social. Sob a sociabilidade do capital, vale considerar que o seu processo de reprodução, neste momento histórico, tem se apropriado, de forma intensa, do conjunto das relações sociais, produzindo um modo de vida em sociedade de acordo com a lógica mercantil.

Diante disso, um dos grandes desafios atuais passa pela compreensão de que esta apropriação do capital sob o conjunto das relações sociais *"é um processo fundamentalmente contraditório, que tropeça em limites essenciais e que dá origem a crises e conflitos (Bihl, 1999:195)"*.

Desencadeia-se, assim, um conjunto de crises parciais que podem ser observadas, por exemplo: nos centros urbanos que se desenvolvem mediante um processo de urbanização generalizado; profundamente entregue à especulação imobiliária; nas crises das relações afetivo-sexuais, aprisionadas a modelos tradicionais de família, com ênfase na desvalorização e na intensificação da exploração feminina e no desrespeito à liberdade de orientação sexual; na crise de valores, alicerçada no mito ao individualismo e na extrema capacidade de submeter os indivíduos sociais a situações de preconceito e discriminação; na crise da juventude, que se encontra desmotivada por não vislumbrar possibilidades de acesso à cultura, educação, trabalho, comprometendo, de forma dramática, seu futuro.

Além da diversidade, expressa no seu conteúdo, e dos diferentes "lugares" de onde emergiram, todas essas crises *"levam a mesma questão fundamental em jogo, à maneira como essa relação social central que é o capital informa, organiza, orienta, em síntese, produz o vínculo social (Bihl, 1999:150)"*.

Com as reivindicações, originadas dessas crises parciais, que foram socializadas pelos movimentos sociais, sobretudo, a partir dos anos de 1970, o universo dos DH se encontra, pois, profundamente ampliado. Isto não implica no desconhecimento das contradições e limites da prática desses movimentos<sup>22</sup>.

Reconhecer a necessidade quanto a ampliação do universo da cultura política dos DH passa pela valorização da diversidade quanto à orientação sexual, etnia, raça, geração etc. Isto não significa entender o indivíduo, exclusivamente, em sua dimensão singular de forma fragmentada e imediata, a partir de um determinado aspecto da sua condição de existência ou até mesmo, a partir da inserção num dado

<sup>22</sup> Para análise da grandeza e miséria dos movimentos sociais. Cf. Bihl (1999).

grupo específico.

Ao contrário, mesmo diante da crescente dominação do capital sobre o conjunto das relações sociais é fundamental apreender o indivíduo social enquanto ser singular, com suas necessidades imediatas e, simultaneamente, ser genérico, cuja teleologia transcende as necessidades do *Eu*. Afinal, a condição humano-genérica não é nenhum tipo de *leviatã* com poder para suprimir singularidades, diferenças e subjetividades. Trata-se de uma condição histórica que, no entanto, necessita, para a sua objetivação, de certas condições materiais de existência.

Para a formação de uma cultura política emancipatória, os DH devem ser entendidos numa perspectiva sócio-histórica e submetidos às tensões sócio-político-culturais na disputa entre projetos societários distintos. Admite-se, pois, o processo contraditório que envolve as reivindicações no terreno do direito. Assim, *“a legalidade, apesar do ocultamento do seu caráter classista, pode e deve, na sua contraditoriedade, ser um espaço de luta, na qual podem ser construídas as identidades de classes, os projetos de hegemonia”* (Dias, 1996:138).

Nesse sentido, os direitos humanos devem integrar uma cultura política emancipatória de tal forma que possam ser apreendidos não como um fim em si mesmo, objetivo maior da humanidade, mas inseridos na dinâmica das lutas sociais, num movimento permanente de tensão e contradição com a ordem vigente, possam ampliar a luta anticapitalista.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho - ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Boi Tempo, 1999.
- BALIBAR, Étienne. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- BARBALET, J.M. **A Cidadania**. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.
- BEDIN, Gilmar Antônio. **Os direitos do homem e o neoliberalismo**. Ed. Unijuí, 1998.
- BIHR, Alain. **Da Grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise**. São Paulo: Boitempo, Coleção Mundo do Trabalho, 1999.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BRANDÃO, Adelino. **Os direitos humanos - Antologia de textos históricos**. São Paulo: Landy, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

CLARKE, Simon. **Crise do fordismo ou crise da social-democracia**. Lua Nova, nº 24, CEDEC, 1991.

DIAS, Edmundo Fernandes. **Cidadania e racionalidade de classes**. In: **Universidade e Sociedade**. Ano VI Nº 11, Junho, 1996.

FERNANDES, Florestan. **A Transição prolongada: o período pós-constitucional**. São Paulo: Cortez, 1990.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx (1843-44): as origens da ontologia do ser social**. São Paulo: Cortez, 1995.

GUIMARÃES, Juarez. **Democracia e marxismo: crítica à razão liberal**. São Paulo: Xamã, 1998.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções (1789-1848)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

\_\_\_\_\_. **A Era do Capital (1848-1875)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites do totalitarismo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LIMA Jr. Jayme Benvenuto. **Os direitos econômicos, sociais e culturais como direitos humanos: uma justificação**. Faculdade de Direito do Recife, Dissertação de Mestrado (Mimeo), UFPE, 2000.

MACPHERSON, C.B. **A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARSHALL, T.H. **Cidadania, Classe Social e status**, 1967.

MARX, Karl. **A questão judaica**. São Paulo: Ed. Moraes s/d.

MÉSZÁROS, István. **Marxismo e direitos humanos**. In: **Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação**. São Paulo, Ensaio, 1993.

\_\_\_\_\_. **O poder da ideologia**. São Paulo: Ensaio, 1996.

NETTO, José Paulo. **Democracia e Transição Socialista: escritos de Teoria e Política**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

\_\_\_\_\_. **Cinco Notas a propósito da “Questão Social”** In: Revista *Temporalis*. Brasília: ABEPSS, Graflina, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Economia**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

TEIXEIRA, Francisco e OLIVEIRA, Manfredo (Orgs) **Neoliberalismo e Reestruturação Produtiva**. Fortaleza: UECE; São Paulo: Cortez, 1996.

TONET, Ivo. **Democracia ou liberdade?** Maceió: EDUFAL, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

## OS DIREITOS HUMANOS NA ÓTICA DA FILOSOFIA E DA TEOLOGIA LATINO-AMERICANAS DA LIBERTAÇÃO.

Manfredo Araújo de Oliveira<sup>1</sup>

### A) O donde do pensamento da libertação: A Liberdade enquanto grandeza histórica

O pensamento latino-americano da libertação se radica na concepção de que o pensamento se origina a partir da práxis<sup>2</sup> enquanto o momento reflexivo, crítico desta própria práxis (ato segundo). Na perspectiva cristã, práxis significa antes de tudo conversão<sup>3</sup>: o seguimento de Cristo determina o ser cristão. Converter-se (etimologicamente: voltar-se para) significa iniciar um novo caminho na vida, condição e exigência da aceitação do dom do Reino de Deus. Este novo caminho conduz ao outro, ao próximo, sobretudo ao pobre em que se pode encontrar o Senhor<sup>4</sup>. Isto é também a condição de possibilidade da reflexão teológica<sup>5</sup>, porque Deus, de que a teologia tem que falar, é encontrável no rosto do pobre<sup>6</sup>. A teologia da libertação e a filosofia da libertação emergiram na América Latina, a partir do grito ético contra a pobreza coletiva vigente e a miséria de milhões neste continente<sup>7</sup>. A partir daqui, os pobres e sua libertação constituem o lugar privilegiado, a partir de onde os temas filosóficos e teológicos<sup>8</sup> devem ser trabalhados. A questão inicial desta teologia é, por exemplo: como anunciar o amor gratuito de Deus a toda pessoa num mundo em que os seres humanos são reduzidos a não homens?<sup>9</sup>

A palavra "Libertação"<sup>10</sup> tinha justamente a pretensão de exprimir a nova consciência histórica: tratava-se de uma nova forma de compreensão

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Ceará - UFC. Mestre em Teologia pela Universidade Gregoriana e Doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilian de Munique (Alemanha).

<sup>2</sup> Fala-se neste contexto de uma dialética entre teoria (fé) e prática (amor). Cf. Boff Cl., *Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung*, in: *Ellacuría I./Sobrino J.* (ed.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffeder Theologie der Befreiung*, Luzern, 1995, pg. 83: "Die Theologie (nicht der Theologe) kommt nachher, voraus kommt die befreiende Praxis".

<sup>3</sup> Cf. Gutiérrez G., *A verdade vos libertará. Confrontos*, São Paulo, 2000, gp.20.

<sup>4</sup> Segundo Gutiérrez, o grande desafio da fé cristã hoje é justamente encontrar o Senhor no pobre. Cf. Gutiérrez G., *Beber no próprio poço. Itinerário espiritual de um povo*, Petrópolis, 1984; *A verdade vos libertará*, op. cit., pg. 24.

<sup>5</sup> Cf. Dusseil E., *Teología de la Liberación y ética. Caminos de liberación latino-americana II*, Buenos Aires, 1974. Oliveros R., *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima 1977. Comblin J., *Teología da Libertação. Teología neoconseradora e Teología liberal*, Petrópolis, 1985.

<sup>6</sup> Cf. Oliveros R., *Geschichte der Theologie der Befreiung*, in: *Ellacuría I./Sobrino J.* (ed.), op. cit., pg. 4: "Die brutale Tatsache der Knechtschaft und Armut der lateinamerikanischen Mehrheiten war der entscheidende Anstoss, sie im Lichte des Gottes Jesu Christi zu reflektieren und unsere eigene Sendung neu zu begreifen".

<sup>7</sup> A lógica do capitalismo liberal ameaça os pobres, porque ele absolutiza as leis do mercado e por esta razão reivindica a autonomia plena do mercado. Cf.: Scamone J. C., *La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad*, in: Scamone J. C./Perine M. (ed.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, pg. 219.

<sup>8</sup> Cf.: Boff Cl., *Teología e Prática. Teología do político e suas mediações*, Petrópolis, 1978.

<sup>9</sup> Cf.: Gutiérrez G., *Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung*, in: *Concilium* 10 (1974)408-419. O pobre é a não-pessoa, aquele que não é reconhecido enquanto pessoa pela ordem social existente. Pobreza significa, então, morte, morte física e cultural, a destruição de pessoas, povos, tradições, culturas. Mas ser pobre significa também uma forma de sentir e de conhecer, de pensar, de crer e de sofrer, de rezar, de celebrar, de festejar e de amar, isto é, os pobres geram um mundo, um universo de vida humana. Por esta razão não tem sentido algum reduzir pobreza a seu aspecto econômico. Cf.: Gutiérrez G., *A Verdade*, op. cit., pg. 24-25.

<sup>10</sup> Cf. Libânio J. B., *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo, 1987, pg. 137 e ss.

da realidade, a qual foi interpretada, antes de tudo, como uma totalidade histórica, estruturada e contraditória em si mesma. Ao mesmo tempo e como conseqüência desta nova compreensão da realidade, estava em questão um novo posicionamento frente a esta realidade<sup>11</sup>, isto é, tratava-se de engajar-se pela libertação das vítimas desta situação, de irmanar-se com elas eficazmente. O novo<sup>12</sup>, neste contexto, não é propriamente a consciência das desigualdades sociais, culturais, políticas e econômicas, mas a compreensão de que esta situação não é uma etapa num processo que, com o tempo, traria riqueza a todos estes países.

De fato, compreendeu-se que esta situação de pobreza e miséria é um produto, a saber, da forma de organização social<sup>13</sup>. Pobreza e miséria não são simplesmente interpretáveis como um fato natural, mas como o resultado de uma estruturação determinada da convivência histórica humana. Sobretudo na base da organização econômica de uma tal sociedade<sup>14</sup> as chances da vida e a participação na vida social não são divididas do mesmo<sup>15</sup> modo assim que a pobreza emerge, neste contexto, como um fenômeno coletivo, mesmo conflitivo<sup>16</sup> para cuja superação se faz necessária uma reestruturação dos fundamentos do sistema econômico e social<sup>17</sup>. A palavra libertação possui, de antemão, um sentido ético: ela expressa a rejeição desta situação de humilhação da pessoa humana e aponta para a exigência de uma transformação radical desta situação a fim de que liberdade, autonomia e irmandade se possam tornar realidade na vida humana histórica. Os pobres são considerados, neste contexto, como sujeitos sociais, embora oprimidos, do processo histórico.

Isto tudo pressupõe uma determinada concepção do ser humano: o ser humano não é apenas um existente no mundo, algo dado, mas ele é dado a si mesmo, a ele é confiada a autoconfiguração como tarefa fundamental de sua vida; ele é liberdade, totalidade e identidade interna. O ser humano é o ser da abertura infinita para um futuro de possibilidades,

<sup>11</sup> Cf.: Arroyo G., *Pensamento latino-americano sobre desenvolvimento e dependência externa*, in: Instituto Fe y Secularidad, *Fé cristã e transformação social na América Latina*. Encontro de El Escorial, Petrópolis, 1970, pg. 270-283. Gutiérrez G., *Teologia da Libertação*, Petrópolis, 1976. Boff L., *Teologia do cativo e da libertação*, Lisboa, 1976.

<sup>12</sup> A novidade não é, então a pobreza, mas a presença dos pobres na história através dos movimentos sociais, que geraram uma nova consciência histórica. Cf. Gutiérrez G., *A Verdade*, op. cit., pg. 22-23.

<sup>13</sup> Que, por sua vez, é o resultado de uma racionalidade determinada, que marca a sociedade moderna, ou seja, da lógica funcional da sociedade capitalista. Segundo Scannone, esta lógica abstrai da dimensão ética e cultural da existência humana e se efetiva, em última análise, enquanto mercado auto-regulado como único mecanismo de coordenação da vida social. A sociedade atinge aqui sua ordenação unicamente através do mecanismo formal da troca regulado através dos preços. Isto significa a totalização da forma que, segundo Scannone, é uma das características fundamentais das sociedades modernas. Cf.: Scannone J. C., *La irrupción*, op. cit., pg. 216-217.

<sup>14</sup> Puebla 30: "Ao analisar mais a fundo tal situação, descobrimos que esta pobreza não é uma etapa casual, mas sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, embora haja também outras causas da miséria" (Texto oficial da CNBB, Vozes, Petrópolis, 1979). Neste sentido, o pensamento da libertação é consciente de que se trata aqui de um pobre moderno que é gerado pelas estruturas econômicas, sociais e políticas modernas. Cf.: Scannone J. C., *La irrupción*, op. cit., pg. 214.

<sup>15</sup> Os resultados desta forma de organização mostram-se claramente nos problemas atuais da América Latina: dívida externa, interrupção do desenvolvimento, conseqüências sociais do programa de reformas, falta de legitimação da democracia. Cf.: Scannone J. C., *La irrupción*, op. cit., pg. 220.

<sup>16</sup> Segundo Scannone, a pobreza moderna é o resultado, no nível da realidade, da absolutização do pensamento formal, uma característica do pensamento moderno, cuja expressão nas ciências do espírito e nas ciências sociais pode ser encontrada no estruturalismo (C. Levy-Strauss), no funcionalismo (T. Parsons) e na teoria dos sistemas (N. Luhmann). Cf.: Scannone J. C., op. cit., pg. 217.

<sup>17</sup> Isto é certamente o resultado, entre outras coisas do contacto da teologia e da filosofia da libertação com as ciências sociais com a finalidade de conhecer melhor a realidade da pobreza através do conhecimento de suas causas. Cf.: Andrade P. F. C., *Fé e Eficácia. O uso da sociologia na Teologia da Libertação*, São Paulo, 1991, pg. 151 e ss. Gutiérrez G., *A Verdade*, op. cit., pg. 26, 73 e ss.

que só podem efetivar-se numa situação determinada e limitada a saber, primeiramente enquanto liberdade negativa, isto é, independência de algo, libertação de tudo o que nos aprisiona. Positivamente pensada, a liberdade é considerada enquanto autodeterminação, autopoese justamente frente às determinações que o ser humano encontra em seu mundo. Daí a definição de L. Boff: "Liberdade é o poder de auto-realizar-se a si mesmo dentro de sua determinação existencial, social e política"<sup>18</sup>. Na realidade, o ser humano nem é totalmente independente, nem autodeterminação total, mas livre enquanto se liberta das estruturas que o oprimem. Por este motivo, sua vida se configura como processo de autoconquista, como um processo de libertação enquanto uma luta pela criação de espaços de liberdade em todas as dimensões de sua existência. Libertação significa criar um espaço, isto é, um conjunto de estruturas a fim de que a liberdade possa ser efetiva. Isto quase sempre traz conflitos consigo, já que a existência humana tem que conquistar sua liberdade justamente em relação a muitas dependências e mecanismos de opressão. Liberdade se revela, então, como passagem da distância absoluta, que ela sempre implica, para a configuração de situações históricas enquanto configuração das relações fundamentais, que constituem a vida humana: relação com a natureza e relação com o outro ser humano<sup>19</sup>, isto é, efetivação de um projeto de vida numa situação histórica. Enquanto presença do Absoluto, a vida humana é aberta a qualquer realidade, relação a tudo, comunhão ontológica com a totalidade da realidade, tematização e articulação de seu sentido e, através disto, a capacidade de captação do valor intrínseco de cada realidade e, assim, a possibilidade da relação com cada realidade de acordo com seu valor intrínseco.

Sendo assim, a liberdade humana só é verdadeira liberdade através de sua inserção no mundo da natureza e do ser social<sup>20</sup>, isto é, enquanto ela se manifesta como fundamento que constitui a base para as relações com a natureza e com a vida comum dos sujeitos entre si. Resumindo: liberdade só é verdadeira liberdade enquanto ela se mostra como princípio e fim de todas as configurações que medeiam a vida humana. No pensamento da libertação, a liberdade é assim concebida como síntese: ela é antes de tudo transcendência<sup>21</sup>, autonomia do eu sobre qualquer facticidade, inclusive sobre si mesma e suas ações<sup>22</sup>. Ser pessoa significa auto-relação; em segundo lugar, liberdade é decisão, é

<sup>18</sup> Cf.: Boff L., *Teologia do cativo e da libertação*, Lisboa, 1976, pg. 86. Cf. também: Segundo J. L., *Freiheit und Befreiung*, in: *Ellacuría I/Sobrino J.* (org.), op. cit., pg. 361-381.

<sup>19</sup> O ser humano já se encontra sempre em sociedade. Enquanto ele se descobre como ser humano, ele sabe de si já sempre constituído em intersubjetividade, ou seja, numa rede simbólica com sentido, num mundo que alimenta com sentido sua consciência. Cf.: Dussel E., *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, São Paulo, 1997, pg. 26, 67. Nestes ensaios é muito forte a influência de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur e Gadamer.

<sup>20</sup> M. de Aquino fala de mundaneidade e historicidade enquanto dimensões fundamentais da experiência humana. Cf.: Aquino M. de, *Esboço de uma fenomenologia (parte transcendental) de América Latina*, in: Scannone J. C./Perine M. (org.), op. cit., pg. 184.

<sup>21</sup> Neste sentido fundamental, o ser humano é sempre livre, pois renunciar à liberdade significa renunciar a seu ser pessoal. Cf.: Boff L., *Teologia do Cativo e da Libertação*, op. cit., pg. 85.

<sup>22</sup> Cf.: Boff L., op. cit., pg. 84.

tomada de posição frente às diferentes possibilidades, que dizem respeito a si mesma e a seu mundo: ela se efetiva na auto-exteriorização, ou seja, enquanto constrói um mundo que possibilita o reconhecimento da autodeterminação. Liberdade mostra-se então enquanto síntese dos opostos da interioridade (auto-relação, autoconsciência) e da exterioridade (relação para o outro, intimidade e comunhão com os outros), de subjetividade e intersubjetividade, isto é, liberdade verdadeira é criação intersubjetiva de relações, autoconfiguração do ser pessoal enquanto ser-com-o-outro e a decisão sobre a forma determinada da configuração deste ser comum.

O que está em jogo no processo de libertação é a criação de comunhão, que constitui os sujeitos enquanto sujeitos, pois, justamente na contingência dos eventos, das situações e das coisas, são criados espaços de liberdade nas diferentes épocas históricas. Então liberdade é história enquanto luta pela construção de um mundo de obras, que são a configuração exterior da liberdade, o espaço de sua possível efetivação. Só através disto, a vida humana se efetiva. A própria obra é também síntese: por um lado, ela pertence ao mundo objetivo, mas, por outro lado, é produção comum, exteriorização da autodeterminação interior dos sujeitos. História é assim, história dos sujeitos e das instituições, que eles produzem para poder ser. Uma vez que todas as sínteses são contingentes e finitas, a história é um processo aberto: nenhum momento deste processo aberto pode levantar a pretensão de ter realizado toda a liberdade humana. Existe, portanto, uma tensão permanente entre o horizonte infinito, que constitui a vida humana enquanto humana, e a finitude das diferentes obras históricas. Por esta razão, pertence à essência da liberdade a necessidade da escolha de novas configurações e formas de efetivação de nosso ser pessoal e do ser do mundo em que devemos existir como pessoas livres: sem um mundo criado pelo ser humano a liberdade não passa de pura possibilidade.

Quando a liberdade é compreendida enquanto processo de efetivação, que só pode prosperar enquanto síntese de opostos, atinge ela sua forma suprema justamente na conquista da subjetividade dos sujeitos na esfera da cultura, isto é, no mundo das relações sócio-políticas, que são construídas pelo ser humano. Isto só pode ocorrer, quando toda perspectiva de coisificação for de tal modo superada, que os sujeitos reciprocamente se reconheçam enquanto iguais e livres e suas relações forem de tal maneira configuradas por instituições, que cada ser humano seja tratado como fim em si mesmo. Precisamente isto é o cerne do processo de libertação: ser homem significa configurar-se a si mesmo como ser livre. O caminho para isto é autonegação de cada sujeito enquanto indivíduo isolado e a construção comum de um mundo de instituições que tornem a liberdade possível nas diferentes dimensões da vida.

## B) A situação histórica enquanto desafio à filosofia

A América Latina<sup>23</sup> foi marcada, nestas últimas décadas, por um novo fato, isto é, pela emergência das vítimas desta situação no seio da opinião pública: os pobres, que, através dos diferentes movimentos populares, se afirmam como sujeitos da história nas diferentes dimensões da práxis social. Este fato cria um desafio radical para a reflexão filosófica<sup>24</sup> justamente no que diz respeito a sua estruturação, seu conteúdo, seu donde (o lugar hermenêutico) e o para onde de sua tarefa (serviço teórico aos pobres)<sup>25</sup>. Isto significa, antes de tudo, que a emergência dos pobres, enquanto questão ética, e o brotar da vida, no seio de uma situação de morte, têm duas dimensões fundamentais. Eles exigem um novo começo para a filosofia enquanto tal, porque a filosofia, apesar de sua pretensão necessária à universalidade, é sempre uma reflexão marcada histórica e eticamente<sup>26</sup>. Justamente porque nossos países têm dívidas externas, que não podem pagar, porque milhões de nossas crianças morrem antes de completar o primeiro ano de vida, porque a maioria de nosso povo vive em extrema pobreza, a filosofia tem que ter a coragem de refletir a partir da situação concreta e se confrontar com estes problemas<sup>27</sup>. Através disto, a filosofia se transforma: ela é sempre reflexão situada (seu lado genético); na América Latina ela deve ser uma reflexão a partir da pobreza<sup>28</sup>, isto é, ela tem a tarefa de se articular enquanto filosofia da libertação<sup>29</sup>.

Esta nova postura inclui tanto a razão teórica como a razão prática e, através disto, levanta uma pergunta fundamental que, segundo Scannone<sup>30</sup>, é uma pergunta teórica e prática, metafísica, gnoseológica

<sup>23</sup> A América Latina, a Ameríndia, é o resultado da modernidade e, enquanto tal, pertence, desde sua conquista, à modernidade. Cf. Dussel E., *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis, 2000, pg. 64.

<sup>24</sup> Segundo Scannone, a orientação fundamental da filosofia deste século abriu a filosofia à voz dos pobres, porque ela tematizou a finitude do ser humano, de sua razão e de sua liberdade, de cada dimensão da cultura em relação às outras dimensões, a linguagem, os diferentes jogos de linguagem, a razão hermenêutica, histórica e comunicativa. Com isto, ela superou fundamentalmente a lógica autosuficiente do pensamento moderno e descobriu o infraracional (o inconsciente) e o supraracional (o santo, a mística, o mito, o símbolo). Cf. Scannone J. C., *La irrupción*, op. Cit., pg. 221-222.

<sup>25</sup> Cf. Scannone J. C., *La irrupción*, op. Cit., pg. 125. A nova descoberta do historicamente novo, que não é redutível nem ao progresso linear, nem à contradição dialética; a nova descoberta da diferença, que não é reduzível à identidade formal ou dialética; a descoberta da transcendência ética da alteridade do outro enquanto outro

<sup>26</sup> A partir de Heidegger, Hoyos-Vásquez tentou mostrar, que a filosofia emerge da consternação, que é despertada na vida humana através da negatividade. A filosofia é por esta razão essencialmente salto, isto é, superação da consternação na direção de uma nova realidade. Cf. Hoyos-Vásquez J., *Por que y como filosofar en una situación de indigencia, mis años, de pobreza absoluta?*, in: Scannone J. C./Perine M. (org.), op. cit., pg. 154-155. Para Ellacuría, trata-se na filosofia da tematização da universalidade a partir de uma situação concreta e conscientemente assumida. Cf. Ellacuría J., op. cit., pg. 174. M. de Aquino insiste que a filosofia, mesmo quando ela, do ponto de vista do conteúdo, pensa a partir do lugar dos pobres, deve poder ser capaz de se elevar até ao universal da experiência humana para poder afirmar algo sobre o ser humano enquanto ser humano. Através disto vamos ser capazes de, a partir da América Latina, de tematizar uma característica essencial do ser humano. Cf. Aquino M. de, op. cit., pg. 184.

<sup>27</sup> Cf. Dardichou F., *Filosofar desde los pobres*, in: Scannone J. C./Perine M., op. cit., pg. 145.

<sup>28</sup> Uma filosofia, na linguagem de Hoyos-Vásquez, na situação da pobreza e a partir da situação da pobreza (Filosofar en y desde una situación de indigencia). Cf. Hoyos-Vásquez, op. Cit., pg. 152.

<sup>29</sup> Isto, de nenhuma forma, significa que a filosofia na América Latina deva ser considerada como isolada. Ao contrário: a filosofia latino-americana se confronta com os grandes temas do mundo de hoje, que também marcam nossa realidade específica como, por exemplo, a possibilidade de um holocausto nuclear, a limitação dos recursos, as desigualdades e a falta de solidariedade, o problema do diálogo intercultural e da automanipulação genética do ser humano, da construção real da humanidade enquanto um todo, etc. Além disto, o histórico é uma categoria fundamental deste pensamento. Cf.: Ellacuría J., op. cit., pg. 169-170, 174. Segundo Dussel, a ética da libertação reflete a partir do horizonte planetário do sistema mundial, isto é, a partir da dupla limitação (destruição da natureza e do ser humano),

que é um sinal da última crise de um processo civilizatório. Cf. Dussel E., *Ética*, op. cit., pg. 66.

<sup>30</sup> Cf. Scannone J. C., *La irrupción*, op. Cit., pg. 133.

e histórica, ética e política. Neste contexto histórico, a filosofia não parte nem do cosmos, nem do eu, mas dos pobres<sup>31</sup>. Através disto, ela levanta um desafio à liberdade e significa igualmente a emergência especulativa de sentido. A primeira palavra, dirigida à filosofia a partir dos pobres, é uma palavra da sabedoria especulativa, pois ela traz consigo a epifania de sua dignidade. Ao mesmo tempo, ela articula com isto o horizonte em que a situação histórica pode ser julgada como desumana. Com isto, abre-se a possibilidade de construir uma nova configuração histórica. Uma filosofia da libertação só é, contudo, possível quando, em primeiro lugar, a própria filosofia é libertada do etnocentrismo que, até agora, segundo Dussel, marcou profundamente seu trabalho<sup>32</sup>.

### C) O Cerne desta filosofia: A Ética dos Direitos Humanos

A problemática dos direitos humanos marca a América Latina desde o início, pois as pressuposições históricas das diferentes declarações modernas dos direitos humanos foram justamente as discussões sobre os direitos dos pobres, isto é, indígenas e negros na conquista da América Latina século XVI<sup>33</sup>. A pergunta fundamental era: têm os não-europeus os mesmos direitos que os europeus? Neste contexto, Las Casas fez valer o argumento de que eles têm os mesmos direitos simplesmente porque são seres humanos: índios e africanos pertencem à família de Deus, são membros da comunidade do povo de Deus assim nenhuma desigualdade se justifica. Eles não devem ser tratados como animais e devem ser respeitados em sua dignidade<sup>34</sup>.

A idéia dos direitos humanos, sobretudo da liberdade, da igualdade e da fraternidade, foi também um dos fundamentos das lutas pela independência no século passado, apesar de que seus portadores não terem sido os pobres, mas a aristocracia e a burguesia. Justamente por esta razão, a nova situação também não levou à realização dos direitos dos pobres. A história da América Latina é também a experiência dolorosa da negação destes direitos e da luta por sua realização. A história recente de nossos povos é marcada por experiências que contribuíram para articulação de uma nova concepção dos direitos humanos: pobreza, miséria,

<sup>31</sup> Na linguagem de Ellacuría, a filosofia far-se-á uma filosofia que reflète a partir do ponto de vista da práxis das vítimas para superá-la e humanizá-la, isto é, a filosofia reflète na esperança da superação da injustiça. Cf. *Ellacuría Ig., Filosofia latinoamericana*, in: Scamone J.C./Perine M. (org.), op. Cit., pg.165, 174. *Dardichon F.*, op. Cit., pg. 145: "...nuestra extrema pobreza debe ser como una "cifra" jasperiana, la situación límite que nos urge al esfuerzo por descubrir el posible sentido de una realidad aparentemente sin sentido."

<sup>32</sup> Apesar disso, se deve afirmar, neste contexto, que a filosofia europeia não é somente um produto da Europa e que ela é impensável sem a periferia. Neste sentido, pôr-se no horizonte das vítimas significa não simplesmente inverter a razão moderna, mas abri-la para uma dimensão desconhecida. Cf. *Dussel E.*, op. cit., pg.67, 71, 83.

<sup>33</sup> Cf.: *Boff L., Direitos Humanos: Direitos dos Pobres*, in: *O Cmiutar da Igreja com os oprimidos. Do vale de lágrimas à terra prometida*, Rio de Janeiro, 1980, pg. 136. Vitória e a Escola de Salamanca desenvolveram uma reflexão, que defendeu o direito dos indígenas contra o saque arbitrário e prepotente dos espanhóis. Eles interpretaram aqui as relações entre conquistadores e indígenas no horizonte do direito natural.

<sup>34</sup> Cf. *Gutiérrez G., A força histórica dos pobres*, São Paulo, 1981, pg. 288.

dependência econômica, ditadura política, opressão policial com seqüestro, tortura, exílio e assassinato são experiências muito duras que levaram a uma nova consciência da significação dos direitos humanos na vida humana<sup>35</sup>. Ambígua foi, contudo, a experiência de que, por um lado, os países ricos, em nome dos direitos humanos, criticaram as violações dos direitos humanos, durante as ditaduras militares em nossos países, mas se concentraram unicamente nos direitos individuais e praticamente não só nada disseram e fizeram contra as violações dos direitos sociais fundamentais, mas, em grande parte, foram responsáveis pelos mecanismos econômicos e políticos que causaram estas violações. Tudo isto mostra uma contradição clara: os que lutaram contra as violações dos direitos humanos individuais no Terceiro Mundo são justamente aqueles que tornaram a efetivação dos direitos sociais impossível, através da criação de determinadas instituições econômicas e políticas em nível mundial. Esta experiência conduziu, na América Latina a uma percepção importante: se existe uma violação sistemática e permanente dos direitos humanos, então o engajamento pelos direitos humanos não pode dirigir-se unicamente contra as violações singulares, mas, sobretudo, contra os mecanismos sociais e econômicos que conduzem a uma violação permanente dos direitos das grandes majorias, isto é, dos pobres. A contribuição específica do pensamento latino-americano da libertação, para a discussão sobre os direitos humanos, consiste em partir dos direitos dos pobres para poder chegar ao verdadeiro sentido dos direitos humanos enquanto tais. A partir deste horizonte são tematizados alguns aspectos dos direitos humanos que ampliam a concepção tradicional destes direitos:

#### a) O direito enquanto ao mesmo tempo individual e coletivo

É acentuado, no pensamento da libertação da América Latina, que o ser humano é essencialmente um ser individual e social, isto é, a liberdade humana nunca é simplesmente uma simples condição do indivíduo, mas ela é em si mesma história, isto é, concreta e produtiva, na medida em que se efetiva através de obras comuns da comunidade e isto significa que os direitos dos pobres devem ser considerados como direitos, ao mesmo tempo, individuais e coletivos. A economia, toda a estrutura social deve ser de tal modo configurada que ela não produza mais pobres, isto é, que todos possam ter acesso aos meios necessários à vida. Cada um tem, enquanto indivíduo, direito a estes direitos

<sup>35</sup> Cf. *Fornet-Betancourt R., Einführung*, in: *Fornet-Betancourt R.(org.), Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt am Main, 2000, pg. 11: "Die Idee der Menschenrechte ist nicht vom Himmel gefallen, noch ist sie eine Uerzeugung oder ein Geschenk\_vom wenn auch immer\_sondern entsteht und entwickelt sich aus sozialhistorisch situierten Kontexten humanen Widerspruchs heraus, in denen Menschen im Namen der einfachen, aber entscheidenden Einsicht in die eigene Humanität die Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht universalisieren, und dann das ihnen zugefügte Leid, als erfahrene Unrecht nicht zu anklagen, sondern auch darauf bestehen, dass man sie als Rechtsträger anerkennt und respektiert".

elementares, isto é, ele é, enquanto singular, o mais autêntico e o último sujeito do direito e, enquanto tal, uma pessoa a se integrar e a se vincular livremente a uma comunidade e isto significa que direitos individuais e sociais são direitos que mutuamente se complementam. Todos os direitos são, por este motivo, ao mesmo tempo individuais e sociais: o pobre tem direito à vida enquanto indivíduo e enquanto membro de uma comunidade. Deve-se buscar sempre um equilíbrio entre estes dois aspectos e por este motivo não se pode permitir que, em nome das liberdades individuais, os direitos dos povos sejam negados. E não se deve mais defender a concepção de que não se pode ter a igualdade e a liberdade política sem ter atingido antes a igualdade social. Resumindo: os direitos das pessoas e dos povos são efetivados ou negados enquanto partes de processos sociais em que grupos, classes e países tentam realizar seus diferentes projetos políticos e econômicos. Estes projetos decidem se os direitos humanos se efetivam ou não<sup>37</sup>.

Isto explica igualmente o sentido da solidariedade na vida humana: as obras da pessoa livre (na ciência, filosofia, arte, economia, política e etc.) nunca são realizadas somente por um indivíduo, mas as pessoas se unem para efetivar um sentido comum, para cumprir uma tarefa comum e isto significa que o direito é resultado de integração.

#### b) O direito é ao mesmo tempo natural e histórico

Os direitos são direitos da pessoa enquanto pessoa, a qual vincula a mais radical individualidade, radicada na liberdade, com a maior universalidade e totalidade enquanto abertura a todo outro e a comunhão com ele. Enquanto pessoa, o ser humano, considerado fundamental e profundamente, é um singular já que sua individualidade é positiva e interior: ela se fundamenta na liberdade enquanto aquela relação em que o ser humano se possui a si mesmo na forma da irrecusável tarefa de configurar a si mesmo. Pessoa é liberdade, finalidade em si mesma e dignidade intrínseca, cuja defesa é obrigação inevitável de cada um. Por outro lado, na base de sua espiritualidade a pessoa é mais aberta de qualquer outro ente. Por esta razão, a auto-efetivação da pessoa ocorre na efetivação das obras comuns na história. Enquanto pessoa, o ser humano é portador de direitos inalienáveis que são vinculados essencialmente à essência da pessoa e enquanto tais devem ser considerados como naturais<sup>38</sup>, isto é, enquanto exigência da essência concreta do ser humano em sua sociedade. Mas porque a pessoa é essencialmente um ser histórico, os

direitos são sempre uma obra a se realizar na história<sup>39</sup>. A consequência disto é que há sempre novos direitos a serem efetivados<sup>40</sup>.

#### c) O direito é ao mesmo tempo abstrato e concreto

Na América Latina, estas expressões são usadas para dizer que o direito, em primeiro lugar, é um produto da razão, a saber, uma espécie de "volonté générale" no sentido de Rousseau<sup>41</sup>, isto é, uma exigência ética, um fim ético. Mas esta vontade universal permanece vazia se não é confirmada através de uma vontade concreta (institucionalização dos direitos), ou seja, através da efetivação de todas aquelas condições, que efetivam os direitos<sup>42</sup>. Isto contém o dever moral de eliminar os obstáculos e isto pode chegar até a uma mudança radical das estruturas sociais. Tudo isto traz para o centro da discussão a problemática dos meios e dos protagonistas destas mudanças, ou seja, a problemática do processo de libertação. Isto implica o reconhecimento do papel das ciências no conhecimento das situações sociais e dos meios que podem levar a sua transformação. Daí as lutas concretas que são uma exigência da consciência conquistada nas experiências históricas de sofrimento e opressão, ou seja, de que uma vida social só, através de instituições, pode promover e garantir os direitos das pessoas e dos povos na direção da humanização da história, isto é, da libertação. O pobre tem, em primeiro lugar, direito à vida, isto é, direito à libertação desta situação de pobreza e de opressão e o direito a uma convivência na justiça e na igualdade. Conseqüentemente tem ele o direito a tudo o que é necessário para a vida: trabalho, participação e transformação do mundo atual das instituições sociais, que produzem esta pobreza. Uma mediação teórica importante neste processo de transformação é certamente o pensamento da libertação, que, com isto se revela como uma filosofia que conscientemente assume sua responsabilidade frente ao mundo histórico.

<sup>36</sup> Cf. Aldunate J. (org.), *Direitos Humanos, Direitos dos Pobres*, São Paulo, 1991, pg. 113 e ss.

<sup>37</sup> Cf. Aldunate J., op. cit., pg. 162.

<sup>38</sup> Neste sentido os direitos humanos existem a priori. A posição de Dussel de que os direitos humanos não são a priori, mas somente históricos, não é uma posição universal no pensamento da libertação na América Latina. Cf.: Aldunate J., op. cit., pg. 116. Dussel E., *Derechos humanos y ética de la liberación (Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de nuevos derechos)*, in: Fornet-Betancourt R. (org.), op. cit., pg. 111.

<sup>39</sup> Neste sentido, o sistema do direito tem, segundo E. Dussel, dentro do sistema político, a função específica de ser a referência formal ou a institucionalização de deveres e direitos, que todos os membros da comunidade política, enquanto livres, têm que cumprir. A constituição é então a institucionalização dos direitos fundamentais e através disto a base do direito positivo em todas as suas esferas. Cf. Dussel E., *Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos*, in: Fornet-Betancourt R. (org.), op. cit., pg. 110.

<sup>40</sup> Dussel nomeia alguns destes direitos de que nos tornamos conscientes na atual situação do mundo: direitos da natureza, da mulher, dos homossexuais, das raças não brancas, dos marginalizados, dos excluídos, dos países e povos da periferia deste mundo, dos migrantes, das vítimas da globalização. A partir desta consciência, pode-se entender a tensão que existe entre o sistema de direito positivo e aqueles que, dentro deste sistema, não têm direito (Los "sin-derechos"). Cf. Dussel, E., op. cit., pg. 11.

<sup>41</sup> Cf. Aldunate J., op. cit., pg. 117.

<sup>42</sup> Por esta razão, acentua-se na América Latina que, quando não se articulam as declarações de princípios com o caminho de sua efetivação, isto é, quando não se leva a história a sério, as declarações dos direitos humanos podem servir às ideologias que legitimam os sistemas políticos e econômicos mais brutais. Cf. Aldunate J., op. cit., pg. 161.

## D) O pensamento da libertação enquanto metafísica da liberdade

Segundo J. C. Scannone<sup>43</sup>, pode-se distinguir, no atual pensamento latino-americano, três momentos: a) A filosofia da libertação no sentido de E. Dussel<sup>44</sup>. Nele se trata, em primeiro lugar, da emergência da filosofia latino-americana enquanto tal, algo que segundo ele só pode ocorrer quando a América Latina for vista, como exterioridade metafísica, em comparação com o ser humano do atlântico norte. Isto pressupõe que, na filosofia, se ouça e acolha a voz deste outro, do pobre latino-americano. Isto leva inevitavelmente a uma confrontação com toda a tradição do pensamento ocidental, que é uma filosofia da totalidade em que, enquanto tal, não há lugar para a alteridade. Neste novo pensamento, o outro possui uma dupla prioridade: primeiramente, uma prioridade epistemológica na constituição do conhecimento do mundo, já que o mundo se nos revela através do outro; em segundo lugar, uma prioridade ontológica na constituição da realidade, porque somos através do outro. A revelação do outro recria o horizonte ontológico, justamente porque, através desta experiência originária, se mostra que o nível ontológico fundamental no pensamento da tradição não é originário. Por esta razão, o novo pensamento não é originariamente teórico, mas ético, ou seja, reconhecimento do outro enquanto outro já implica uma opção ética. A filosofia se torna, então, o silêncio da palavra do poder e um abrir-se para a palavra desafiadora do pobre. Segundo Scannone, esta filosofia foi de grande significação na superação da filosofia moderna, solipsista, da subjetividade, uma vez que ela não partiu mais do Cogito, mas dos outros, dos pobres. Porém, ela não pode articular o positivo e o próprio da América Latina: faltou justamente uma hermenêutica da história e da cultura latino-americanas. Daí porque a segunda fase. b) Filosofia enquanto hermenêutica histórico-cultural da América Latina<sup>45</sup>. A filosofia enquanto tal e de forma alguma deve ser considerado somente como uma problemática regional. O que aqui é posto em questão são a primeira tarefa deste pensamento consiste em estabelecer uma mediação entre o universo simbólico do povo, sua cultura, sua religiosidade e a filosofia com o objetivo de tematizar a compreensão global da realidade aqui presente, sobretudo, sua forma de racionalidade, isto é, a racionalidade da sabedoria. A filosofia tem então a tarefa de articular em seu mundo conceitual esta racionalidade da sabedoria; o problema fundamental aqui é o problema da relação entre o símbolo, o logos da sabedoria do povo, e o conceito, o logos da reflexão.

Aqui, aparece com clareza o reducionismo da filosofia da

subjetividade, uma vez que o sujeito da linguagem simbólica é um sujeito de uma comunidade, de uma cultura comum e de uma história comum. Daí, a inevitável tensão entre o mundo simbólico e a reflexão crítica, porque o chão da vida humana nunca pode ser totalmente recuperado na reflexão crítica. O filósofo se sente como alguém que partilha a vida do povo pobre e exerce aí uma função hermenêutica e crítica. c) A articulação de uma nova postura filosófica a partir da sabedoria do povo. Trata-se, aqui, antes de tudo da articulação de um novo quadro categorial para a reflexão filosófica enquanto tal e sua primeira tarefa é a distinção de duas possibilidades fundamentais para o pensamento filosófico: 1) A filosofia do ser em que as categorias fundamentais são identidade, necessidade, inteligibilidade e eternidade; 2) A Filosofia do evento com as categorias fundamentais: alteridade (diferença), mistério, novidade (historicidade). Para Scannone, estes dois horizontes não se excluem necessariamente, mas a pergunta fundamental, neste contexto, é justamente a pergunta sobre sua relação e isto conduz à articulação de uma nova postura, cuja categoria fundamental é "nosotros estamos" (somos) a nova dimensão metafísica fundamental<sup>46</sup>.

A característica fundamental do pensamento latino-americano é a confrontação com a tradição, sobretudo com a filosofia transcendental, uma crítica que recebe seus estímulos da fenomenologia e da hermenêutica e se desenvolve na direção de uma nova metafísica. Segundo Scannone, contudo, toda filosofia é filosofia transcendental, no sentido de que a filosofia pergunta pela "arché", isto é, pelo princípio primeiro, pelo último pressuposto, pela última condição de possibilidade e validade de sentido. A transformação da filosofia transcendental em Apel tem uma grande significação para ele, porque aqui, em primeiro lugar, a comunidade histórica de comunicação exerce um papel central e, em segundo lugar, porque se trata da comunhão com a alteridade e da comunicação com a alteridade e da transcendência ética do outro. Justamente historicidade e alteridade exigem de nós uma nova consideração do sentido do a priori, isto é, a partir de dentro deve-se ir mais longe do que o horizonte, que foi aberto pela pragmática transcendental.

Pensar a historicidade pressupõe a liberdade dos sujeitos históricos que agem, isto é, a mediação histórico-ética dos sujeitos entre si e, conseqüentemente, a abertura à novidade histórica. Condição de possibilidade desta novidade é a liberdade do outro em sua alteridade irreduzível e imprevisibilidade transcendente. Trata-se aqui de um "Logos da liberdade" que se realiza analogicamente nas diferentes interações históricas dos sujeitos. Isto conduz ao repensamento do primeiro princípio, enquanto condição de possibilidade e validade de

<sup>43</sup> Cf: Scannone J.C., *Fé cristã e filosofia hoje na América Latina*, in: Síntese Nova Fase 56 (1992)49-58.

<sup>44</sup> Cf: Dussel E., *Filosofia da Libertação*, São Paulo/Piracicaba, 1977.

<sup>45</sup> Cf: Scannone J. C./Ellacuría I., *Materiales para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1991.

<sup>46</sup> Cf: Scannone J. C., *Nuevo Punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

toda comunicação, e isto só é possível analogicamente, pois a analogia pensa ao mesmo tempo da identidade e da diferença. Para tematizar a diferença enquanto diferença é necessário, segundo Scannone, ampliar o conceito de experiência que, em Apel, se formou no diálogo com Hegel e isto através da postura fenomenológica de Levinas, pois na experiência da alteridade ética, a partir da visão do outro, o outro é experimentado justamente em sua alteridade irreduzível e isto significa que o outro não é redutível a qualquer a priori do eu. Através disto, abre-se o horizonte no seio do qual pode-se pôr, enquanto tal, a pergunta pelos direitos humanos. A transcendência do outro não é física, mas ética. Isto leva a uma nova consideração da transcendência metafísica e à superação da filosofia transcendental.

Daí a confrontação com a pragmática transcendental: não é possível postular a realização da comunidade ideal de comunicação na comunidade real já que a ética sempre exige a conversão da liberdade. Esta conversão não se pode deduzir a priori nem também dialeticamente, mas, porque ela é sempre espontânea, só pode ser sempre compreendida a posteriori, embora o sentido primeiro seja a condição de sua possibilidade, validade e compreensão. Tudo isto exige uma nova metafísica: o sentido primeiro deve ser pensado assim que seja aberto a um logos da ética, da liberdade e da história. Isto tem algo decisivo como consequência: não se pode dispor do primeiro sentido; ele também não é constituído ou posto por nós, mas ao contrário é o sentido primeiro que funda o "nós" enquanto ético, sábio e histórico. Isto significa para Scannone a superação mais radical da filosofia transcendental, e isto, precisamente, na base da reviravolta lingüística. Por esta razão, Scannone prefere falar de uma "symbolesis analógica" da comunicação ao invés de uma síntese transcendental, pois em todo "nós" histórico se mostra analogicamente uma instância originária, fundante, essencialmente constitutiva, que respeita as diferenças éticas e históricas. O primeiro princípio se mostra assim como um logos da liberdade, da comunicação livre e da história. O específico deste pensamento, a reviravolta frente ao pensamento transcendental consiste justamente no fato de que não é o "nós" histórico o fundamento do sentido, mas o sentido primeiro e último é o princípio e fundamento tanto da comunicação como também do "nós" histórico enquanto comunidade histórica de comunicação e do acordo possível entre sujeitos. A filosofia, depois da reviravolta lingüística, só pode ser filosofia da comunicação, mas segundo Scannone ela não deve ser uma reflexão transcendental, nem dialética, mas uma reflexão analógica da liberdade. A partir deste pensamento da liberdade, teríamos que repensar a problemática dos direitos humanos.

Certamente este pensamento significa um grande desafio para a filosofia enquanto tal e de forma alguma deve ser considerado somente como uma problemática regional. O que aqui é posto em questão são a

estrutura da reflexão filosófica enquanto tal e seu sentido na vida histórica humana. Esta transformação da filosofia ocorre justamente num momento em que se fala muito sobre a superação da filosofia da subjetividade. A pergunta é somente sobre o que isto pode significar. O pensamento da libertação latino-americano foi de um lado influenciado por Karl Marx<sup>47</sup> e de outro lado pela fenomenologia e pela hermenêutica.

O problema fundamental é aqui primeiramente de ordem metodológica. Scannone por exemplo afirma que o melhor caminho para a reflexão filosófica fica é uma fenomenologia da sabedoria do povo. Ele, contudo, se decide por um caminho que ele denomina abstrato, analítico. Que pode significar isto? Trata-se aqui já do novo quadro categorial da filosofia primeira ou estamos apenas numa preparação do chão de uma filosofia futura especulativa, metafísica? Ele argumenta de tal modo como se já estivéssemos no pensamento especulativo sem que se possa saber como este pensamento é fundamentado. Contudo, quando se considera este pensamento mais de perto, percebe-se que aqui muita coisa é recebida como evidente da sabedoria do povo latino-americano. Esta filosofia pretende justamente emergir como reflexão filosófica a partir do povo pobre, mais exatamente ainda a partir do universo simbólico deste povo para atingir uma palavra universal. Este ponto de partida, isto é, a sabedoria do povo, é profundamente marcado por uma experiência ética e teológica. Como se pode fundamentar isto num mundo relativista e cético como o nosso? Certamente não através do apelo à experiência, que sempre pode ser posta em questão. Isto implica que a reflexão filosófica não é nem um saber empírico, nem intuitivo, mas justamente uma reflexão estrita do pensamento sobre si mesmo e seus pressupostos inelimináveis, pois sua característica é ser a justificação dos princípios de nosso conhecimento e de nossa ação. Este pensamento do pensamento não pode, em princípio, ser negado, porque sua negação de tal modo o pressupõe que a reflexividade do pensamento se revela como o princípio último e ineliminável. Não se trata aqui de uma derivação de outros conhecimentos, mas da justificação dos princípios, ou seja, de argumentos transcendentais, que legitimam os pressupostos necessários do pensamento. Quando o Primeiro é uma instância originária enquanto logos da liberdade, ele então tem que se mostrar através da fundamentação última como o pressuposto necessário, ineliminável de todo pensamento. A riqueza de conteúdo do pensamento da libertação da América Latina, de um modo especial à reflexão sobre os direitos humanos, não deve pagar o preço alto da renúncia à reflexão transcendental, mas, antes, só pode mostrar sua grandeza através de uma reflexão mais radical do pensamento do que a pragmática transcendental. Só assim, o logos da liberdade pode ser justificado e o horizonte aberto que nos possibilita trabalhar conceitualmente as grandes questões de nosso tempo.

<sup>47</sup> Cf. Libânio J.B., *Teologia da Libertação*, op. cit., pg.173 e ss. Andrupe P. F. C., op. cit., pg.169 e ss.

## DIREITOS HUMANOS: BANDEIRA COTIDIANA DE LUTA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS PELA AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS E DA DIVERSIDADE

NEPEDH<sup>1</sup>

Alberto António Comuana, Cristina Maria Brites,  
Damares Pereira Vicente, Flávia Cristina Costa Silva,  
Jandira Miranda de Barros, Laura Silva Santos,  
Manoel de Abreu, Neide Aparecida Fernandes  
Roberta Pompêo de Camargo Carvalho e  
Vera Maria Lion Pereira Rodrigues<sup>2</sup>

### INTRODUÇÃO

O Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ética e Direitos Humanos da PUC/SP organizou, durante o segundo semestre de 2001, uma série de debates sobre os Direitos Humanos. Dentre eles, uma Mesa Redonda sobre Movimentos Sociais, Ética e Direitos Humanos que pela importância do tema e repercussão sobre as reflexões formuladas no interior do Núcleo foi escolhida como referência para elaboração deste artigo.

O estudo e a pesquisa em Ética e Direitos Humanos do NEPEDH objetivam contribuir com a produção de conhecimentos e para a construção de práticas profissionais e sociais que tenham por horizonte a consolidação de uma *Cultura Crítica dos Direitos Humanos*. Se pudermos sintetizar nossa compreensão acerca da cultura, na acepção de Chauí<sup>3</sup>, como a forma pela qual os homens representam a si mesmos e aos outros, falar em uma *Cultura Crítica dos Direitos Humanos* significa, em nosso entendimento, elucidar as mediações éticas e políticas presentes nas diversas práticas sócio-culturais tendo como referência os direitos básicos universais voltados para a construção de uma sociabilidade democrática, o que pressupõe assegurar a igualdade dos direitos e o respeito à diversidade.

Nas realidades sociais, nas quais os processos de exclusão social e de violação dos direitos - humanos e de cidadania - são uma constante, parece-nos incontestável o papel protagonista dos Movimentos Sociais contemporâneos na luta pela concretização dos Direitos Humanos. Organizadas em torno da afirmação de identidades ou de reivindicações particulares, as bandeiras dos Movimentos Sociais são, constantemente,

<sup>1</sup> Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ética e Direitos Humanos do Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da PUC/SP, Coordenadora Prof. Dra. Maria Lucia Silva Barroco. O histórico do NEPEDH consta do artigo de Barroco e Brites, publicado neste número da Revista *Temporalis*.

<sup>2</sup> Pesquisadores do NEPEDH responsáveis pela elaboração deste artigo.

<sup>3</sup> Chauí, Marilena In *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.

tensionadas pela afirmação da condição de igualdade, fundada na consciência dos direitos historicamente conquistados - ainda que no plano jurídico-formal -, e pela reprodução da desigualdade econômica, política e social. Neste sentido, os Movimentos Sociais ainda que expressem particularidades históricas explicitam, em alguma medida, os limites da sociabilidade burguesa para consolidar objetivamente direitos universais. Além disso, os Movimentos Sociais têm o mérito de explicitar para a sociedade a impossibilidade da igualdade dos direitos fora do campo econômico-político e sem o reconhecimento das diferenças no âmbito da esfera pública.

A relação entre Movimentos Sociais e Direitos Humanos no Brasil pode, também, ser observada a partir da aproximação da luta das organizações de defesa dos Direitos Humanos - que emergiram no período de vigência da Ditadura Militar e que tinham na centralidade de suas ações a defesa e a garantia da vida - com a luta dos novos Movimentos Sociais, especialmente a partir da década de 80, que se organizaram em torno da defesa e garantia dos direitos sociais e de cidadania. Em outros termos, ainda que os matizes sociais e políticos do período de vigência da Ditadura Militar e do período posterior à sua derrocada sejam diversos e, portanto, diversas são também as balizas de sustentação das práticas originárias dos Organismos de Defesa dos Direitos Humanos e dos Movimentos Sociais, o apelo efetivo à forma política de governar com base nos Direitos Humanos acompanha a emergência e a atualidade destes Organismos e dos Movimentos Sociais.

Na mesma direção podemos inferir que os Movimentos Sociais assumiram importante papel na discussão e ampliação dos Direitos Humanos, na medida em que contribuíram para dar objetividade e particularidades históricas a preceitos e princípios genéricos afirmados nas primeiras Declarações de Direitos Humanos, a partir da constituição da sociedade moderna. A exemplo disso temos a ampliação acerca da noção de Direitos Humanos que, alguns teóricos, dividem em direitos de primeira, segunda, terceira e quarta gerações. Sem entrar no mérito desta divisão ou mesmo no detalhamento sobre a natureza e os princípios desta divisão geracional dos direitos - expressos nos vários acordos e declarações firmadas por diversos Organismos Internacionais e Estados Nacionais - podemos constatar que o reconhecimento de direitos econômicos, sociais, culturais, sexuais, reprodutivos e ecológicos, por exemplo, seria inconcebível sem a existência e a luta histórica dos vários Movimentos Sociais.

Nesta perspectiva, à afirmação dos direitos e de uma *Cultura Crítica dos Direitos Humanos* no campo da pesquisa e da produção de conhecimentos, comprometidos com a superação dos limites impostos à democratização da sociedade brasileira, se impõe a necessária e sistemática

interlocução com os Movimentos Sociais. Nesta direção, o NEPEDH trouxe para o seio da comunidade acadêmica o debate sobre os Direitos Humanos na perspectiva de três lideranças de Movimentos Sociais representativos em nossa sociedade. Pela impossibilidade de realização de uma Mesa de Debates sobre Direitos Humanos e Movimentos Sociais que incluísse a diversidade de movimentos expressivos existentes em nossa realidade, o NEPEDH trouxe para o debate aqueles movimentos que, em certa medida, fossem emblemáticos, permitindo uma discussão mais abrangente sobre o tema.

Pelo histórico processo de discriminação, exclusão e das mais diversas formas de violência a que estão submetidos negros, mulheres e homossexuais em nossa sociedade, consideramos que a interlocução no debate sobre Direitos Humanos com lideranças destes segmentos atenderia a perspectiva de articulação entre os princípios genéricos dos Direitos Humanos, seu caráter transversal e as necessidades particulares desses segmentos.

A Mesa Redonda "Ética, Direitos Humanos e Movimentos Sociais: Mulheres, Negros e GLBT", organizada e promovida pelo NEPEDH, realizou-se em 22 de novembro de 2001, no campus Monte Alegre da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e contou com a participação dos seguintes palestrantes: Wilza Vieira Villela - Professora Doutora do Instituto de Saúde de São Paulo e representante do Movimento Feminista -; Deise Benedito - Coordenadora de Articulação Política e Direitos Humanos da Fala Preta! (Organização Não Governamental de Defesa dos Direitos das Mulheres Negras) e Roberto de Jesus, Presidente da Associação Parada do Orgulho GLBT de São Paulo (Associação de Defesa dos Direitos de Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros).

Nas linhas que se seguem procuraremos apresentar e problematizar alguns elementos e conteúdos que marcaram o debate instaurado na oportunidade de realização da Mesa Redonda "Ética, Direitos Humanos e Movimentos Sociais: Mulheres, Negros e GLBT". Cabe sinalizar que o recorte dos conteúdos e a abordagem sobre a relação entre os Direitos Humanos e os temas que serão apresentados a seguir são de inteira responsabilidade dos autores deste artigo. No entanto, na perspectiva de garantir as análises, o acúmulo e as colocações dos palestrantes acerca dos temas abordados neste artigo, sempre que necessário faremos referência às intervenções feitas pelos mesmos durante a Mesa Redonda.

### Educação para a diversidade

No âmbito das discussões sobre a consolidação de uma *Cultura Crítica dos Direitos Humanos*, especialmente no que tange a convivência democrática entre os diferentes, um aspecto relevante explicitado pelas

lideranças dos Movimentos de Mulheres, Negros e GLBT refere-se aos valores, representações e práticas que mediatizam os processos de sociabilidade no âmbito da educação formal e social.

No Brasil, historicamente, a noção hegemônica estabelece como privilégio ser homem, ser branco e ser heterossexual. Dentro dessa concepção ideológica e hierárquica, apoiadas em preceitos supostamente científicos, experiências de outros grupos sexuais e étnicos/raciais são apresentadas e avaliadas como inferiores, subordinadas e quase invisíveis. A sociedade brasileira calcada numa concepção e divisão fortemente verticalizadas, ainda reproduz a relação mando-obediência. Nas palavras de Marilena Chaui: “O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade (...) Porque temos o hábito de supor que o autoritarismo é um fenômeno político que, periodicamente, afeta o Estado, tendemos a não perceber que é a sociedade brasileira que é autoritária e que dela provêm as diversas manifestações do autoritarismo político”<sup>4</sup>.

Essa concepção tem sido produzida, disseminada e reproduzida nas escolas, nas relações sociais e pessoais, levando crianças e jovens a se sentirem silenciados, pois suas vozes, experiências e histórias não são validadas e ouvidas pelas escolas, professores e alunos. Os livros didáticos e infanto-juvenis que nos últimos anos têm passado por algumas reformulações positivas, ainda apresentam imagens estereotipadas de mulheres e negros e ignoram os homossexuais. Essa realidade é duramente criticada por Paulo Freire em sua obra *Pedagogia do Oprimido* (1970), para quem é no confronto com os questionamentos emergentes e numa relação dialógica com “os sem voz”, que se pode construir uma nova consciência em torno da questão de identidade cultural, social e sexual.

Educação é direito social e “colocá-la no campo dos direitos é garantir espaço à diferença e enfrentar o desafio de implementar políticas públicas e práticas pedagógicas que superem as desigualdades sociais e raciais”<sup>5</sup>. Na construção do processo democrático brasileiro, há que se edificar práticas democráticas que sem medo, reconheçam o direito às diferenças, levando em conta o poder transformador da educação, quando voltada para a emancipação.

Nesta perspectiva, a escola - onde estão representados todos os segmentos constitutivos da nossa sociedade - é espaço privilegiado para debater preconceitos, estereótipos e discriminações, se direcionada para a formação de pensamentos críticos e para a estruturação de processos de socialização apoiados na diversidade étnica-racial, cultural e sexual, “possibilitando que todas as vozes possam ecoar no espaço escolar, chegar-se à consciência que é na diversidade que se constrói algo novo”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.

<sup>5</sup> GOMES, Nilma Lino. *Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade*. In CAVALLEIRO, Eliane(org.) *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Summus, 2001.

<sup>6</sup> SANTOS, Isabel Aparecida. *A responsabilidade da escola na eliminação do preconceito racial: alguns caminhos*. In CAVALLEIRO, Eliane(org.) *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Summus, 2001.

Nesta direção, “A escola pode garantir e promover o conhecimento de si mesmo, no encontro com o diferente. Conhecendo o outro, questiono o meu modo de ser, coloco em discussão os meus valores (...) Poderíamos falar de uma ‘Pedagogia do Conflito’, no qual as situações de conflito são vistas como possibilidades de ação educativa; portanto, não podem nem devem ser evitadas (...) É tarefa da escola fazer com que a História seja contada a mais vozes, para que o futuro seja escrito a mais mãos”<sup>7</sup>.

Temas como machismo e feminismo; negritude e branquitude; heterossexualidade e homossexualidade; devem ser tratados criticamente pelos educadores e alunos. Se há discriminados há quem discrimina, se há oprimidos há quem oprime, se há excluídos há quem exclui, indicando por isso a necessidade de entender as determinações que incidem sobre estas relações.

Falar da discriminação, opressão e exclusão sofridas por crianças, jovens, mulheres, negros e homossexuais em ambientes educacionais formais como a escola - ou informais como projetos de ações complementares ou de formação profissional e mesmo no interior das famílias ou outros espaços de sociabilidade - contribui não só para o enfrentamento de preconceitos e para a educação cidadã, na medida em que as experiências individuais ou de grupos tornam-se públicas e assumem significado cultural e político, como também -a partir da troca de experiências, do estabelecimento de relações de confiança e de valorização - contribui para a reflexão crítica acerca dos interesses que fundamentam estes processos e para a construção de ações e estratégias políticas e coletivas pautadas no reconhecimento e no respeito à diversidade social, sexual e cultural e, portanto, do reconhecimento do “outro” como sujeito portador de direitos.

“Conhecer, respeitar e tratar pedagogicamente essas diferentes experiências sócio-culturais é um dos passos para a construção de uma escola democrática. Assim, possibilitar o diálogo entre as várias culturas e visões de mundo, propiciar aos sujeitos da educação a oportunidade de conhecer, encontrar, defrontar e se aproximar da riqueza cultural existente nesse ambiente é construir uma educação cidadã”<sup>8</sup>.

Nesse contexto os Movimentos Sociais têm procurado realizar essas discussões de várias maneiras, explicitando o conteúdo e os princípios que fundamentam suas “bandeiras de lutas” em diferentes espaços e junto aos diferentes segmentos sociais, nos quais se colocam estas possibilidades. O campo da educação é um deles, compreendendo educação como algo que se inicia não só com o processo formal de aprendizagem, mas de algo anterior e que acompanha a existência dos seres humanos - a cultura - que,

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> GOMES, Nilma Lino. *Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade*. In CAVALLEIRO, Eliane(org.) *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Summus, 2001.

constitutiva de sínteses históricas das relações e representações sociais comporta dialeticamente afirmações, negações, trocas e reformulações. A tarefa de educar para a diversidade implica nessa concepção de educação, ou seja, algo que não é possível sem levarmos em conta os aspectos relacionados à repetição de padrões culturais, mas, sobretudo, um processo dialético no qual estão presentes aspectos objetivos e subjetivos nas relações sociais cotidianas, através das quais podem se processar as mudanças de concepções e de padrões, direcionadas para a afirmação da liberdade.

Roberto de Jesus, representante do movimento GLBT, na ocasião do debate realizado na PUC/SP, fez referência à maneira como as crianças são preparadas para a diversidade na Holanda: a orientação sexual não é algo a se esconder, ao contrário, cartazes com fotos de casais homossexuais exibem propagandas “oficiais”, que instauram a convivência e o debate desde cedo nas vidas dessas crianças com os pais, com os educadores e com seus pares.

O Movimento GLBT, na perspectiva de contribuir com a educação para a diversidade, tem realizado debates com educadores, promovendo oficinas e utilizando material fotográfico de manifestações afetivas entre pessoas do mesmo sexo. A experiência desse trabalho mostra, segundo Roberto de Jesus que, em tese, no discurso, a diversidade no campo da sexualidade, é supostamente aceita, mas diante de material visual, aparecem o preconceito e a intolerância através de expressões de constrangimento e, principalmente, de repugnância.

Deise Benedito - da Fala Preta! - apontou, no mesmo encontro, que as crianças brancas no Brasil são educadas para o racismo. Desde cedo a falta de convivência entre crianças negras e crianças brancas, contribui para o apartamento social que aparece, sobretudo, entre as camadas médias e altas da população brasileira, impondo diferenças e desigualdades na qualidade de ensino, na formação cultural e profissional, no acesso ao trabalho, alicerçado no secular estigma cultivado na sociedade da visibilidade negativa da população negra no Brasil, transformando diferenças em discriminações e preconceitos. Defendeu, ainda, qualquer política de cotas na educação, mas, fundamentalmente, um ensino digno, de qualidade, público, com acesso garantido desde a base, o que considera ainda muito pouco para compensar todo sofrimento e humilhação que sofreram e sofrem os negros no Brasil.

Outro Movimento Social de grande peso no cenário nacional é o Movimento Feminista, definido por Wilza Vilela, liderança do Movimento, atuando na área da saúde, como uma corrente de pensamento que questiona a milenar submissão das mulheres aos homens e que apresenta como bandeira principal de luta, a autodeterminação e autonomia das mulheres, especialmente em relação ao seu corpo e à sua sexualidade.

As mulheres, independentemente da cor de pele e da orientação sexual sofreram, historicamente, a rígida e perversa imposição de padrões

relacionados à sexualidade e à maternidade. Os preconceitos e a discriminação encontram-se arraigados na sociedade e no campo da educação, sendo um dos indicadores mais visíveis as diferenças entre as normas disciplinares para meninos e meninas, reforçadoras da concepção sexista.

A educação para a diversidade aparece, de modos singulares no interior do debate realizado pelos representantes dos movimentos de Mulheres, Negros e GLBT, como um dos recursos necessários ao combate das várias formas de preconceitos, discriminação e de processos de dominação e exclusão indicando que suas bandeiras de lutas, ainda que particularizadas na afirmação de identidades e de consciências específicas acerca dos direitos, são içadas sobre o mastro comum dos Direitos Humanos.

### Ética, Direitos Humanos e Políticas Sociais Públicas

Assim como na educação, a efetivação dos Direitos Humanos passa pelas concepções, princípios e concretização das demais Políticas Sociais Públicas, cuja lógica excludente e fragmentária atinge de forma diversa os diferentes segmentos sociais.

No campo de luta pela defesa dos direitos das mulheres, por exemplo, a discussão sobre os Direitos Humanos está colocada em diferentes práticas sociais, no entanto, tem sido mais explicitada e aprofundada no âmbito da saúde sexual e reprodutiva.

Segundo Wilza Villela, representante do Movimento Feminista, a concepção acerca dos direitos, inclusive sobre os Direitos Humanos, expressa sempre uma relação de consenso em torno de interesses historicamente constituídos. Assim também ocorre no campo da saúde, porém, com uma maior dificuldade, pois a efetivação dos direitos das mulheres no campo da saúde passa por diferentes níveis de complexidade e concretização que vão desde as concepções e princípios de uma Política de Atenção Integral à Saúde da Mulher, da organização dos serviços até a realização de consultas, exames e intervenções médicas.

Para a representante do Movimento Feminista, quando se fala e se reivindica direitos sexuais e reprodutivos, significa falar em uma relação solidária, ou seja, reconhecer a condição desfavorável do outro e partilhar de sua luta. Da mesma forma, a discussão sobre a autonomia da mulher não pode prescindir da discussão sobre sua autonomia para decidir sobre seu corpo, sua sexualidade e sobre a procriação. Na busca pelos fundamentos sobre os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres Wilza Villela defende que a procriação é um trabalho social, necessário à reprodução da humanidade, neste sentido deve ser reconhecido como direito e, na mesma direção, afirma que o feminismo defende o direito da mulher em optar pelo aborto e não a defesa do “aborto em si”.

No âmbito das Políticas de Saúde, para Wilza Villela, a garantia dos direitos e da qualidade do tratamento depende, inclusive, do reconhecimento por parte dos profissionais de saúde que toda expressão sexual livre pode ser boa, nesta perspectiva afirma, “se o profissional de saúde, por exemplo, que atende uma mulher, se ele for capaz de respeitar, de entender que a sexualidade pode ter expressões múltiplas (...) e todas as expressões humanas são importantes, se o profissional de saúde não conseguir enxergar isso, dificilmente a garantia da saúde pode ser de qualidade (...)”.

Ao abordar a violência sexual, a representante do Movimento Feminista, problematiza os dados estatísticos e os limites impostos pelo Código Civil na comprovação de abusos e violências sexuais contra as mulheres. Afirma que das 24.300 mil queixas de violência sexual contra as mulheres registradas nas delegacias, cerca de 18.600 mil têm no marido o autor da violência, no entanto, apesar do número assustador de queixas, o Código Civil diz que o intercuro sexual é um dever da mulher. Portanto, comprovar a existência de violência sexual no interior do casamento, apesar dos dados numéricos, além de muito difícil, viola profundamente as mulheres, física e psicologicamente.

A defesa ética intransigente dos Direitos Humanos é explicitada durante vários momentos nas exposições dos três militantes, o que nos faz refletir sobre a importância de uma formação crítica no campo dos Direitos Humanos por parte dos profissionais responsáveis pela gestão e execução das Políticas Sociais Públicas frente à diversidade sócio-cultural dos usuários destas políticas. Além disso, a tradição teórico-crítica já desvelou o quanto o caráter fragmentário e excludente das Políticas Sociais Públicas contribuem para a reprodução da desigualdade e dos processos de dominação, ainda que, no plano jurídico-formal, seja reconhecido o seu caráter universal.

Os Movimentos Sociais, ao denunciarem as diferentes formas de violação dos direitos das chamadas *minorias políticas*, poderiam, em tese, contribuir com a construção de abordagens mais universais e menos excludentes no interior das Políticas Sociais. No entanto, as estratégias de luta dos movimentos não podem ser analisadas fora do contexto de reprodução da ordem burguesa, e as próprias lideranças reconhecem que a perspectiva de unificação das bandeiras comuns de luta ainda é um grande desafio para os Movimentos Sociais. Para Wilza Villela, “na prática o trabalho conjunto é difícil (...), é uma relação tensa por conta das agendas dos movimentos (...)”, sem levar em conta os conflitos derivados de um “pensar de forma orgânica” que, segundo Roberto de Jesus do GLBT, não se traduz necessariamente em ações do cotidiano, não obstante todo o esforço desenvolvido por cada um dos atores no sentido de que haja “uma educação digna desde a base, porque se você não formar, você não vai entrar nesse patamar da igualdade que a Ética fala, princípio de

solidariedade”.

A atuação profissional no âmbito das Políticas Públicas é constantemente desafiada por questões que confrontam princípios éticos e valores morais, muitas vezes enfrentados pela sociedade como tabus. As situações de adoção de crianças por casais homossexuais, por exemplo, explicitam conflitos éticos e morais que, como bem salientou o representante do Movimento GLBT, quase sempre revelam que a maioria dos profissionais envolvidos não consegue ultrapassar a barreira do senso comum - acrítico e discriminatório. Roberto de Jesus, falando de algumas experiências com Assistentes Sociais diz, “(...) são extremamente reacionárias, como se nós não pudéssemos criar uma criança. Hoje há estudos sobre casais homossexuais que criam filhos adotados que demonstram que essas crianças têm uma percepção da diversidade, do respeito ao outro muito maior porque convivem diariamente com esse conceito, e não se transformam em gays”.

A representante do Movimento de Mulheres Negras, Deise Benedito, chama atenção para a reprodução da discriminação racial no interior das Políticas de Educação. Ao contrário do que ocorre, o ensino deveria ser o lócus privilegiado de superação das diversas formas de preconceitos, não obstante o fato do preconceito racial ainda ser uma novidade no campo dos Direitos Humanos, pois “(...) começou a entrar no campo dos direitos humanos muito recentemente, porque até então a discriminação racial não fazia parte da violação dos direitos humanos”, afirma Deise. A criança no ambiente escolar, no início de sua formação, expõe, interioriza e sofre os efeitos de posturas preconceituosas, o que contribui para reforçar a chamada *cultura cordial* que, na verdade, expressa o grau de introjeção do preconceito que se torna invisível, não reconhecido em suas múltiplas expressões.

A defesa e a garantia dos Direitos Humanos - em suas múltiplas expressões no âmbito das questões de gênero, étnico/raciais, de orientação sexual e tantas outras igualmente importantes - ainda se colocam no horizonte de conquistas a serem consolidadas e dependem de um amplo processo de lutas. Como parte deste processo de lutas e de conquistas coloca-se o desafio na formação crítica no campo da Ética e dos Direitos Humanos de profissionais que, gerindo ou executando Políticas Sociais Públicas, comprometidos com estas conquistas sejam capazes de reconhecer em sua atividade profissional cotidianas possibilidades de afirmação dos direitos.

Os representantes dos movimentos de Mulheres, Negros e GLBT enfatizaram que a deficiência das Políticas Públicas e a falta de qualificação no campo dos direitos da maioria dos gestores e executores dessas políticas contribuem para a reprodução do preconceito, sobretudo no que tange a reprodução dos valores dominantes presentes na sociedade às futuras gerações. O racismo institucional, por exemplo, é alimentado pelas

dificuldades de acesso à Escola pela maioria dos negros, salienta Deise Benedito. Estas condições poderiam ser enfrentadas através de um maior investimento e prioridade de recursos para atender as crianças, entendendo assistência como responsabilidade social.

No que tange a saúde reprodutiva das mulheres, por exemplo, a produção e socialização dos meios técnicos e "(...) tecnológicos para que a mulher engravidasse quando quisesse e sempre que quisesse (...)", contribuiriam para não penalizar uma mulher a criar um filho nascido de uma gestação não planejada, afirma Wilza Villela, que questiona a incapacidade, do que ela chama de *estado da arte*, para se ter meios seguros controlados pela mulher para a prevenção das DST/aids, quando o atual estágio de desenvolvimento da ciência e da tecnologia já permite, por exemplo, se fazer um clone. Da mesma forma, Roberto de Jesus questiona a incapacidade dos serviços e profissionais da saúde que simplesmente ignoram a atenção e o tratamento adequados para os adolescentes que têm orientação homossexual.

Ainda no campo da saúde, Roberto de Jesus propõe a criação no âmbito Municipal de "Centros de Referência para Gays e Lésbicas", mesmo reconhecendo que não se trata de uma luta pela formação de um especialista para atender esse contingente populacional, considera que o Estado só assumirá esta questão oferecendo "programas para adolescentes gays". Por seu turno, Deise Benedito defende a adoção de cotas para negros, e afirma, "foram 300 anos sem nada, as cotas não são nada (...) é muito pouco para quem trabalhou de graça".

A interlocução travada com os representantes dos três movimentos foi de fundamental importância para elucidar as particularidades das lutas no campo dos Direitos Humanos, para explicitar algumas conexões e reivindicações comuns, problematizar os limites para a construção de iniciativas e ações conjuntas e para o estabelecimento de plataformas e prioridades coletivas integradoras das causas dos diferentes Movimentos Sociais. Neste sentido, a reprodução da fragmentação e dos limites para a construção de práticas e de conhecimentos mais totalizantes inerentes ao sistema capitalista, não poderiam deixar de marcar as práticas históricas dos Movimentos Sociais, limitando sua capacidade de avançar na luta pela transformação da totalidade das relações sociais. Esta tensão perpassa as estratégias de lutas dos Movimentos Sociais e o campo dos direitos, uma vez que a garantia dos direitos de cada um dos indivíduos sociais pressupõe que as ações singulares tenham uma perspectiva coletiva.

Nesta perspectiva é fundamental reconhecer que as diferentes agendas, prioridades, interesses, motivações dos movimentos e seus esforços para consolidar sua identidade, a legitimidade do movimento diante do grupo que representa e dos outros segmentos sociais com os quais se relaciona, são elementos cruciais a serem considerados na configuração de uma luta coletiva de transformação social efetiva.

## Imagens, identidades e consumo: mídia e propaganda

A identidade dos diferentes grupos sociais é sempre um processo construído historicamente, a partir das interações sociais que se estabelecem entre os homens. A lógica excludente do modo de produção capitalista aprofundou a exclusão social de muitos grupos políticos minoritários, cujas identidades foram construídas a partir de suas inserções sociais.

As mulheres, os negros e os homossexuais são exemplos de grupos que historicamente são identificados pela condição de subalternidade, pela falta de autonomia, pela negação de sua condição de sujeitos portadores de direitos e, conseqüentemente, são tratados com intolerância e preconceito. As imagens estereotipadas, socialmente construídas e associadas à identidade destes grupos, são fortemente veiculadas pelos meios de comunicação de nossa sociedade, de forma explícita ou implícita. Jargões, chistes, ditos populares, que reproduzem o estereótipo e o preconceito, permeiam nosso cotidiano cultural. Este contexto contribui para a associação destes grupos com a marginalidade, com a doença/patologia, com o exótico/erótico e, de diversas formas com o nocivo e ameaçador.

Em nossa sociedade, as imagens, socialmente aceitas, e veiculadas (e, portanto, consumidas) pela mídia e pela propaganda expressam a padronização de comportamentos, de estilos, de gostos, de beleza, construídas sob o signo da "boa aparência", da "pureza branca" e do status associado ao consumo. Assim, a veiculação e consumo destas imagens, contribuem para que homens e mulheres persigam uma identidade fundada em imagens idealizadas e mediadas pelo consumo. Da mesma forma, a associação de imagens negativas aos grupos políticos minoritários contribui para a produção e reprodução de estigmas, de estereótipos, fomentando a intolerância em relação às diferenças.

A intolerância e o preconceito negam uma existência ética emancipatória e a afirmação dos Direitos Humanos. As particularidades históricas dos diferentes contextos sócio-culturais expressam as possibilidades e os limites objetivos postos aos sujeitos sociais para a realização de sua existência ética no âmbito do atendimento de suas necessidades e de escolhas conscientes e autônomas que contribuam para a efetivação da liberdade. A sociedade de consumo limita a existência ética e a possibilidade de efetivação da liberdade pautada na emancipação humana de todas as formas de opressão, discriminação e dominação. O processo de reprodução da ordem burguesa limita tanto o reconhecimento por parte dos sujeitos individuais de sua condição de sujeitos ativos, responsáveis pela construção da sua história quanto sua consciência de pertencimento ao gênero humano. A sociabilidade burguesa, entre outros elementos, contribui para acirrar o individualismo e para a construção

de uma falsa consciência acerca da realidade vivida, que passa a ser percebida com distanciamento, a ser naturalizada e, portanto, impossível de ser superada.

A afirmação, no plano jurídico-formal, da igualdade dos direitos, e a reprodução da desigualdade, contribuem para responsabilizar os sujeitos sociais e grupos pelos seus sucessos e fracassos, limitando as lutas coletivas pela afirmação dos Direitos Humanos e uma sociabilidade que contribua para a efetivação da existência ética enquanto potencialidade humano-genérica.

A discussão sobre a mídia e a propaganda na conformação de identidades, imagens e padrões de consumo é fundamental para apreensão dos limites postos pela ordem burguesa tanto à existência ética quanto à efetivação dos Direitos Humanos.

Os representantes dos movimentos de Mulheres, Negros e GLBT, evidenciam a existência de uma cultura embasada no discurso da igualdade e de uma prática que reproduz a desigualdade, e procuram identificar como esse processo é reforçado pela intervenção do Estado, especialmente no âmbito da regulação social, e dos organismos formadores de opinião pública. As abordagens dos palestrantes sobre este tema, não são ingênuas e nem negam o reconhecimento da lógica contraditória, excludente e desigual da sociedade capitalista, ao contrário, colocam-se numa direção oposta, ou seja, a partir de uma reflexão crítica sobre este processo é que as lideranças se posicionam na perspectiva de seu enfrentamento.

Os segmentos sociais representados pelos movimentos presentes neste debate, segundo suas lideranças, estão cada vez mais se tornando alvo de interesse dos diferentes setores do mercado produtor, uma vez que estão sendo reconhecidos como consumidores em potencial de produtos específicos. Com exceção das mulheres - que há muito representam um alvo especial para vários setores do mercado - a população negra e homossexual tem sido sistematicamente estimulada ao consumo de vários produtos, especialmente produzidos para estes segmentos.

A mídia e a propaganda voltadas para o mercado consumidor, ainda que pesem a tecnologia, a capacidade e velocidade de incorporar tendências, estilos e discursos, não são capazes de efetivar direitos e de promover a igualdade. A existência de produtos de beleza, de peças de vestuário, ou mesmo de alguns estilos musicais voltados para um mercado consumidor formado por mulheres e homens negros, não afirmam necessariamente uma consciência acerca da negritude e dos processos de violação dos direitos dos negros em nossa sociedade. A oferta de produtos ou de serviços voltados para o público GLBT não necessariamente afirma o direito à diversidade de orientação sexual. Da mesma forma, a oferta destes produtos na mídia através da propaganda não tem significado uma possibilidade de superação ou de ruptura com as identidades e imagens estereotipadas de mulheres, negros e homossexuais.

Os movimentos se indagam e discutem sobre como se posicionar frente às novas estratégias do mercado, uma vez que a mesma lógica que historicamente - pela reprodução de interesses dominantes e pela manutenção do *status quo* - dificulta a construção de uma cultura plural e diversa e o reconhecimento das diferenças, tenta agora dialogar e atrair estes segmentos. Contraditoriamente, a lógica de mercado, interessada na potencialidade de consumo destes segmentos, possibilita e dá visibilidade a algumas reivindicações e necessidades desses movimentos. O desafio coloca-se, portanto, na forma como os movimentos podem e querem se apropriar, estrategicamente, das oportunidades postas pelo mercado, através da mídia e da propaganda, para dar visibilidade aos interesses e necessidades dos Movimentos Sociais. Esta relação de aproximação do mercado com alguns Movimentos Sociais pode ser retratada por uma experiência vivida pelo Movimento GLBT. Roberto de Jesus mencionou as dificuldades iniciais encontradas para a organização da Parada do Orgulho GLBT em São Paulo, anualmente organizada pela Associação que preside. Afirma que este evento adquiriu tamanha repercussão que revelou ao mercado grandes possibilidades de divulgação de seus produtos e, hoje, ao contrário das primeiras Paradas, existe uma disputa entre várias empresas interessadas em apoiar e patrocinar o evento. Esta novidade vem colocando ao movimento a necessidade de discutir os critérios e princípios para aceitar ou não o patrocínio e apoio das diferentes empresas, uma vez que há uma preocupação por parte dos organizadores do evento em não ferir os princípios, os objetivos e finalidades do evento, ao mesmo tempo em que buscam a ampliação dos espaços para discussão e reconhecimento de seus direitos e lutas.

A discussão sobre a conformação de identidades e dos padrões de consumo, associadas a imagens produzidas e veiculadas pela mídia e pela propaganda, foi apenas introduzida neste artigo e merece ser aprofundada, especialmente face aos efeitos produzidos pelas novas tecnologias introduzidas nos sistemas de comunicação e na mídia sobre as noções dos espaços público e privado.

Aprofundar esta discussão é necessário uma vez que o espaço público é o espaço privilegiado de realização dos direitos, da prática política e da existência ética. No entanto, no contexto social da contemporaneidade experimentamos o alargamento do espaço privado e o encolhimento do espaço público, as imagens assumem força explicativa e substituem os conteúdos, criando novas dificuldades para a satisfação de necessidades individuais ou de grupos na sua mediação com o coletivo.

## Objetivação Cotidiana dos Direitos Humanos

Em nossa sociedade o convívio social encontra-se saturado pela intolerância de que são exemplares os crimes de ódio (ações de violência dirigidas especialmente contra negros, mulheres e homossexuais). Um dado assustador revela que, a cada dois dias pelo menos um homossexual é morto; vítima de intolerância à sua orientação sexual.

Sem chegar a situações tão extremadas, deparamo-nos cotidianamente com o discurso dominante - fixado entre as paredes da burocracia das instituições que se pretendem harmonicamente funcionais - que tenta anular as diferenças reais pela negação do outro: é o médico ginecologista que finge ignorar a homossexualidade da paciente para seguir o pré-estabelecido; o professor que se nega a conversar com os alunos sobre temas e comportamentos considerados tabus ou "anormais"; a Igreja que afirma não ser contra o homossexual, mas sim contra o homossexualismo. Enfim, são várias as situações que revelam discursos e práticas de não aceitação do outro, do diferente, que em algumas circunstâncias é tolerado, mas quase nunca respeitado.

Roberto de Jesus, líder do Movimento GLBT, ao revelar que sua vinculação a este Movimento Social se dá na perspectiva de incentivar ações públicas democráticas, explicita a necessidade de transformação prática de comportamentos socialmente instituídos num contexto econômico, social, político e cultural que como afirma, não é o da diversidade. Os Movimentos Sociais ao se articularem nas paradas, passeatas, etc, afirma Roberto, buscam um "momento de protagonismo" no qual justamente as particularidades possam ser explicitadas na direção da inclusão social. São momentos em que se expõem as diferenças exigindo a igualdade. Diferentes no sexo, na raça, e na orientação sexual, portanto, em vivências e necessidades, porém, iguais na condição humana - condição essa que não realiza uma essência abstrata, mas que necessita ser construída no processo de interação do homem com a natureza e com outros homens.

Na sociedade brasileira, essa condição de igualdade humano-genérica, assim como a igualdade pautada em todos os demais direitos sociais, está longe de ser garantida. A condição de igualdade humano-genérica e na perspectiva dos direitos, ainda que expresse o resultado de um processo objetivo de lutas travadas entre as classes fundamentais e entre grupos específicos para afirmação de interesses contraditórios, não deve ser resumida à legalidade burguesa que conforma a democracia moderna. Nesta sociedade, assim como na maioria das sociedades de capitalismo periférico, lidamos com um duplo atraso: o legal e o social.

A esfera legal, jurídica, apesar de sua importância fundamental, não garante a consolidação de uma sociabilidade democrática e de respeito à diversidade. Neste sentido, ainda que tanto os representantes do Movimentos Sociais quanto os membros do NEPEDH reconheçam a

importância da afirmação dos Direitos no âmbito jurídico-formal, promoveram um debate que tinha por objetivo ultrapassar a "caricatura democrática", para usar uma expressão de Chauí<sup>9</sup>. A necessidade de educar para a diversidade, de defender a ampliação e a qualidade das Políticas Públicas, e de apreender criticamente os valores veiculados pela mídia e afirmados pelas diferentes expressões culturais, se origina justamente do esforço da afirmação pública e cidadã do respeito à diversidade que vai além da tolerância<sup>10</sup>. É, neste sentido que, em uma de suas intervenções no debate, Cristina Brites, pesquisadora do NEPEDH, ao discutir a importância da apreensão e incorporação crítica, por parte dos Assistentes Sociais, dos princípios e valores éticos defendidos pela categoria profissional, afirma que durante a formação profissional mais importante do que "ensinar" os fundamentos da Ética Profissional, é necessário criar situações e espaços de reflexão que contribuam para que os alunos problematizem e discutam criticamente seus próprios valores - interiorizados em seus processos de sociabilidade - frente aos princípios e valores éticos defendidos pela categoria profissional e expressos no Código de Ética.

Se desde cedo as meninas brincam com bonecas brancas, socialmente valoradas como as mais bonitas, "As Barbies", o esforço de interferir nesse processo e na afirmação de novos valores, como a produção de bonecas negras, por exemplo, deve ser empreendido, ainda que reconheçamos os limites desta iniciativa e a necessidade de se refletir sempre sobre os efeitos das medidas "afirmativas" de novos valores e identidades. Este exemplo ajuda-nos a pensar que se os preconceitos se formam no processo de sociabilidade dos indivíduos, sua superação pode passar pelo mesmo caminho, percorrer o mesmo itinerário, na linha do exposto por Roberto quando afirma que "são as situações no dia a dia que vão formando e deformando".

A proteção jurídica dos direitos conquistada por negros, mulheres, pobres, homossexuais, usuários de drogas e outros tantos segmentos discriminados, não garante a priori o reconhecimento da condição de igualdade dos direitos e o respeito por parte dos outros segmentos sociais. Por isso, é preciso frisar que não falamos em tolerância - passível de criar guetos e particularismos - mas, de respeito capaz de reconhecer no outro um sujeito portador de direitos e de liberdade iguais às minhas, liberdade enquanto valor histórico, produto da atividade humana, portanto, objetiva. Se a relação democrática passa pela questão da liberdade e da igualdade - liberdade e igualdade na mediação com o coletivo - é preciso afirmar que estes valores e direitos não são abstratos, mas se realizam nas práticas

<sup>9</sup> CHAUI Marilena In Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Cortez, 6 edição, 1993.

<sup>10</sup> Este conceito tem sido objeto de várias polêmicas no interior do debate sobre Ética e Direitos Humanos, no entanto, ainda que esta discussão não seja objeto deste artigo, gostaríamos de marcar que em algumas situações, pela impossibilidade concreta de eliminação do outro, tolerar pode significar a não aceitação, o desrespeito.

sociais cotidianas, especialmente pela mediação da ética e da política. Neste sentido, a afirmação destes valores e direitos depende da construção social, pressuposto com o qual concorda Wilza Villela, quando afirma que é "impossível sermos homens e mulheres com identidades fora do socialmente construído".

Os mecanismos e as estratégias políticas de afirmação dos direitos são instrumentos legítimos de intervenção sobre os limites da sociabilidade burguesa que podem contribuir com a afirmação de um respeito efetivo à diversidade. Estes mecanismos e estratégias passam pela já anunciada educação para a diversidade, pela defesa da qualidade e ampliação das Políticas Públicas, pela interferência dos Movimentos Sociais sobre as imagens, informações e conteúdos veiculados pela mídia, enfim, pela afirmação positiva dos Direitos Humanos, que pressupõe o respeito à diversidade na totalidade da vida em sociedade. Totalidade sobre a qual as relações de força, de resistência, de politização dos processos de exclusão e de violência, de formulação de consensos em torno dos direitos incidam de forma sistemática e articulada com o objetivo de superar a imagem esvaziada de conteúdo e o mero discurso sobre os direitos.

Por último, gostaríamos de sinalizar que a interlocução com estes três movimentos expressivos em nossa sociedade: Mulheres, Negros e GLBT, contribuiu para atualizar nosso conhecimento acerca das particularidades históricas que estes movimentos experimentam em sua trajetória de luta pela afirmação dos Direitos Humanos. Além disso, esperamos que o debate promovido pelo NEPEDH e a sistematização realizada neste artigo indiquem caminhos, teóricos e práticos, na luta pela afirmação de uma ética emancipatória e dos Direitos Humanos num contexto tão marcado pela violência, por incertezas, crises e pela negação da possibilidade de construção de uma sociedade emancipada de todas as formas de discriminação, opressão e dominação.

## A DISCUSSÃO ÉTICA DAS AÇÕES AFIRMATIVAS: PROBLEMATIZANDO O PRINCÍPIO DA IGUALDADE

Miriam de Oliveira Inácio<sup>1</sup>

... soldados quase todos pretos dando porrada na nuca de ladrões pretos, de ladrões mulatos, de outros quase brancos tratados como pretos...  
Todos sabem como se tratam os pretos...

(Caetano Veloso)

O tema das Ações Afirmativas tem gerado grandes polêmicas, sendo alvo de diferentes pontos de vista, contrários e a favor, despertando o interesse da sociedade, tanto dos segmentos a serem beneficiados quanto dos que se sentirão lesados se tais medidas forem realmente implementadas.

Por isso será de fundamental importância problematizarmos os fundamentos ético-filosóficos e o alcance de tais medidas, pois há muita desinformação e poucas reflexões a respeito do assunto.

A questão é que o tema vem aparecendo na mídia, vem sendo palco de propaganda de um governo que tem a pretensão de ser progressista e vem dividindo o Movimento Negro Brasileiro.

Neste artigo, apresentaremos os limites e as possibilidades das medidas de ação afirmativa para a construção de uma sociedade verdadeiramente igualitária, sem desigualdades de gênero, raça, etnia, condição física ou mental, recuperando as análises realizadas sobre os impactos dessas políticas no contexto norte-americano e as expectativas do Brasil nesse campo.

Também iremos destacar a problemática da igualdade quando pensamos numa sociedade capitalista e o que compreendemos por igualdade. A nossa intenção é a de refletir sobre o princípio ético da igualdade no contexto das medidas de Ação Afirmativa, visto que o recurso a este princípio é utilizado tanto pelos defensores como pelos opositores das ações afirmativas.

E por fim, achamos interessante abordar o lugar do Serviço Social neste debate que apenas está começando.

Conforme a literatura hoje disponível, as Ações Afirmativas objetivam garantir a igualdade, priorizando os setores discriminados da sociedade. Elas se constituem em medida de intervenção estatal para promover o aumento da presença negra, feminina e de outras minorias étnicas na educação, emprego e em outras esferas da vida pública.

<sup>1</sup> Assistente social, Mestrada em Serviço Social na Universidade Federal de Pernambuco, membro do GEPE e Conselheira do CRESS 14 Região (RN).

(Andrews, 1997:137).

“Enquanto que combater a discriminação implica a eliminação da raça ou da cor como um critério de seleção, a ação afirmativa implica a continuação do uso da cor como um critério.... Tradicionalmente, foram as pessoas brancas as favorecidas para qualquer oportunidade social ou econômica; com a ação afirmativa, o Estado estabelece certas preferências para as pessoas negras, ou mulheres, ou membros de outras minorias étnicas....a raça é só um dos critérios utilizados para a distribuição de vagas nas faculdades ou empregos. Um candidato negro de baixa capacidade não pode substituir um candidato branco de alta capacidade. Mas, no caso de uma competição entre dois candidatos de capacidade mais ou menos igual,...o negro teria preferência sobre o branco (Andrews, 1997:137-138).”

A criação dessas políticas ocorreu nos Estados Unidos na década de 60, impulsionada pela constatação de enormes desigualdades entre os sexos e entre as raças, além da discriminação dispensada aos negros e mulheres em todas as esferas da vida social: trabalho, educação, política, etc.<sup>2</sup>

No Brasil, esse debate tem início nos anos 90, apesar da nossa desigualdade racial e de gênero ser maior do que nos Estados Unidos. Na realidade brasileira, os indicadores da diferença entre brancos e negros demonstram que os últimos recebem cerca de 42% do salário dos brancos para a mesma função e formação.<sup>3</sup> As taxas de atividade econômica no país nos anos 90 são de 70,3% para homens e apenas 27,2% para mulheres, enquanto que a taxa de população urbana ocupada com treze e mais anos de estudo, por volta de 1990, é de 9,1% para homens e 12,9% para mulheres.<sup>4</sup>

A perspectiva dessas políticas é a de buscar uma sociedade mais igualitária em termos de raça, sexo e condição física, na tentativa de assegurar melhores condições de vida a esses grupos minoritários, articulando igualdade e diversidade.

De fato, as medidas de Ação Afirmativa parecem sinalizar um horizonte de igualdade ao tentar diminuir as enormes desigualdades raciais e de gênero.

Mas quando se fala em igualdade, questionamos as reais possibilidades deste princípio adquirir materialidade numa sociedade capitalista. Se negros e mulheres representam as parcelas mais pobres da

<sup>2</sup> Conforme dados do escritório Norte-Americano de Gerenciamento Pessoal (1993), à medida que aumenta o nível de status no trabalho, diminui a presença de negros e mulheres. E a taxa de desemprego para negros é duas vezes maior do que para brancos e a de pobreza é o triplo da dos brancos.

<sup>3</sup> Ver OLIVEIRA, L. et alii. *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio de Janeiro, IBGE, 1985.

<sup>4</sup> Ver VALDÉS & GOMÁRIZ, 1995. In: DELGADO, Didice G., CAPPELIN, Paola & SOARES, Vera (Orgs.). *Mulher e Trabalho - experiências de ação afirmativa*. São Paulo: Boitempo, 2000.

sociedade brasileira, como podemos pensar na eficácia dessas medidas? Então elas poderiam contribuir para diminuição dos índices de pobreza? Até que ponto isso poderia ser realizado?

Nos parece uma contradição pensar que estas medidas poderiam adquirir este alcance, de redução dos elevados índices de pobreza, haja visto que o próprio princípio da Igualdade, fundamento moral da Ação Afirmativa, surge integrando o arcabouço ético-político do projeto burguês e moderno. A realidade de pobreza compõe a cena do mundo capitalista. Portanto, seria uma grande contradição pensar que tais medidas pudessem contrariar os níveis de pobreza delimitados pelo capitalismo.

A igualdade liberal - capitalista se constitui em mero aparato jurídico-político e moral que na prática não se viabiliza, se limitando à tese da igualdade de oportunidades para todos os indivíduos, de forma a não contrariar a hegemonia e divisão do poder na ordem do capital.

Essa limitação da Ação Afirmativa pode ser comprovada por vários estudos já realizados nos EUA sobre a implementação das suas primeiras medidas, ocorrida ainda na década de 60. Os estudos revelam que a implementação dessas ações conseguiu reduzir as desigualdades raciais, mas no que se refere apenas ao aumento da classe média negra, tendo em vista que a percentagem de famílias negras pobres não diminuiu.

“(...) aí começa o lado negativo da ação afirmativa. Enquanto a classe média negra cresceu nos anos 1970 e 1980, esse crescimento não reduziu a percentagem de famílias negras pobres, que tem oscilado em torno de 30% da população negra, entre 1965 e hoje” (Andrews, 1997:138).<sup>5</sup>”

Portanto, a Ação Afirmativa quase nada ou nada fez para diminuir o nível de pobreza das classes trabalhadoras. Beneficiou apenas a classe média negra nos Estados Unidos. E no Brasil não há de ser diferente. A sua limitação deverá ser ainda maior, devido à ausência de demais políticas de educação e serviços sociais necessárias ao empoderamento da população afrodescendente e das mulheres.

Para atingir uma redução das desigualdades raciais para todos (as) e não apenas para a classe média, seriam necessárias ações radicais de superação do atual modelo societário capitalista, como demonstra a realidade cubana:

“Desde 1959, a revolução cubana quase eliminou diferenças raciais em saúde, expectativa de vida, educação e emprego na sua sociedade.

<sup>5</sup> Dados disponíveis em: U.S. of the Census, Statistical Abstract of the United States: 1995, Washington, 1995, pp. 474-484.

Esses avanços na igualdade racial, únicos no hemisfério (...) não foram conquistados por meio de programas definidos pela cor da pele, e sim por programas definidos em base de classe social e destinados a ajudar as camadas mais pobres da população (...) Cuba, apesar de não ser (...) uma democracia política constituiu-se a sociedade americana que mais se tem aproximado do ideal da democracia racial (Andrews, 1997:142-3)."

A crítica dos opositores da ação afirmativa irá justamente se dirigir a sua ineficácia diante do nível de pobreza das classes trabalhadoras minoritárias e a hostilidade que tem provocado na população branca.

E as tendências ético-filosóficas contrárias às ações afirmativas irão afirmar que estas medidas contrariam a noção de equidade e respeito aos direitos individuais enquanto princípios do estado democrático por realizar um tratamento preferencial a determinados segmentos sociais da sociedade.

De fato, as ações afirmativas priorizam o pertencimento ao grupo em oposição à competência do indivíduo (Oliveira, 1997).

De outro lado, compreendemos que os princípios éticos da justiça e igualdade de direitos são ideais a serem perseguidos. Mas quando vislumbramos um horizonte pleno ou até mínimo de igualdade para todos (as), nos deparamos agora com um problema de ordem teórico-prático deste fundamento das Ações Afirmativas, que é o princípio da igualdade. Na ordem capitalista, caracterizada pela produção coletiva da riqueza e apropriação privada da renda socialmente produzida, gerando enormes desigualdades sócio-culturais e de classe, se torna impossível pensar numa igualdade plena.

Por exemplo, a opressão da mulher na sociedade capitalista assume uma dupla dimensão quando esta mulher pertence às classes populares. Há diferenças de gênero e etnia/raça quando cruzamos com a classe social.

Conforme Rubin (1979), a opressão da mulher na dinâmica capitalista demonstra a sua utilidade para o capitalismo, apesar de que esta utilidade não explica a gênese da opressão da mulher.

As opressões de gênero e de classe estão interseccionadas, num padrão de dominação, em que um aprofunda o outro. No capitalismo, a mulher é mais explorada que o homem, sendo útil à economia do capital: trabalha mais, tem melhor formação e ganha menos para realizar o mesmo serviço se comparado com o homem.

Ainda que os opositores à "discriminação positiva" aleguem que brancos e homens não tenham culpa da discriminação ocorrida no passado com negros e mulheres e que a ação afirmativa poderia esconder a falta de qualificação, competência e mérito dos setores minoritários; na verdade trata-se de uma inversão de valores e critérios que passam ao

largo do tradicional quesito de inteligência para acesso à universidade ou aos postos de trabalho.

Por isso, vale destacar que de acordo com as medidas de ação afirmativa, não significa que um negro menos qualificado seja admitido no emprego se comparado com um indivíduo branco mais qualificado, pois o negro só será admitido preferencialmente se possuir a mesma qualificação que o indivíduo branco. "Ação Afirmativa não significa cotas, requerimentos rígidos para que os empregadores contratem percentagens fixas de membros de grupos específicos, independente de qualificações" (Leadership Conference on Civil Rights).<sup>6</sup>

E aqui encontramos um grande limite dessas medidas, uma vez que por falta de melhores serviços de educação, a maioria da população negra não se encontra em condições de competir com os brancos.

Mas se desejamos construir uma nova sociabilidade, teremos que utilizar as nossas reais possibilidades democráticas para alargar maiores conquistas por igualdade e justiça. E as ações afirmativas se apresentam como uma possibilidade, ainda que limitada, para reduzir as desigualdades de gênero e de raça em um determinado patamar.

As conseqüências da implantação dessa política nos Estados Unidos são bastante visíveis no sentido do crescimento da classe média negra. Entre as décadas de 60 e 90 houve um crescimento da população negra empregada em altas posições, crescendo de 22% para 30% entre homens e de 18% para 58% entre mulheres. É uma taxa de crescimento mais elevada do que para os brancos. Também cresceu entre os adultos jovens negros - 25 a 35 anos - a taxa de formação universitária de 5% em 1960 para 13% em 1990. Portanto, ocorreu também um aumento do valor salarial das famílias negras de 24% em 1970 para 30% em 1990 (Andrews, 1997: 138).

No Brasil, a implantação dessas medidas está prevista para o ano de 2002, de acordo com Portaria do Ministério da Justiça, de 20/12/2001. Neste documento, o Brasil ratifica os padrões internacionais<sup>7</sup>, considerando a ação afirmativa como uma política incorporada ao Programa Nacional dos Direitos Humanos.

"Art. 1º Instituir o Programa de Ações Afirmativas do Ministério da Justiça, que tem como objetivo central a incorporação, no cotidiano do Ministério, de um conjunto de medidas preconizadas pelo Programa Nacional dos Direitos Humanos, especialmente as

<sup>6</sup> Ver WALTERS, Ronald. Racismo e Ação Afirmativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

<sup>7</sup> Declaração Universal dos Direitos Humanos, Convenção Internacional Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres, Convenção n 111 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, que trata da Discriminação no emprego e na profissão e a Convenção Interamericana para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Pessoas Portadoras de Deficiência. Além dessas convênções tivemos nessa última década a realização das Conferências Mundiais sobre Direitos Humanos (Viena, 1993), Direitos da Mulher (Pequim, 1995)

referentes à promoção e proteção dos direitos dos afrodescendentes, das mulheres e das pessoas portadoras de deficiência.”

O Programa prevê metas de participação de 20% para afrodescendentes, 20% para mulheres e 5% para portadores de deficiência, mas não deixa claro em quais espaços essas metas deverão ser cumpridas - se nas Universidades ou mercado de trabalho - nem como serão implementadas e fiscalizadas. Apenas afirma que nas licitações promovidas pelo Ministério da justiça deverá dar preferência aos fornecedores que adotem políticas de ação afirmativa e que nas contratações de empresas prestadoras de serviços ao Ministério da Justiça será exigida a observância daquelas metas.

Para os que defendem as políticas de Ação Afirmativa, o pressuposto moral dessas políticas vai estar baseado numa interpretação de *Justiça Social*, fundamentada nos valores da *oportunidade igual* e da *diversidade*. A idéia aqui é realizar uma compensação das injustiças cometidas no passado especialmente com os negros e as mulheres, articulando igualdade e diversidade numa sociedade democrática (Skidmore, 1997).

É sem dúvida alguma que o princípio ético da diversidade passa a assumir um papel importante neste final de século, quando pensamos no respeito aos direitos humanos e de cidadania das minorias sociais. Isto porque em um mundo globalizado, cuja tendência é a uniformização dos gostos e a massificação da cultura, também se tornam necessários à preservação de culturas particulares, tradições e costumes locais como forma de se contrapor à perspectiva globalizante.

O problema é que junto com essas tradições culturais micros, também assistimos ao retorno de práticas fundamentalistas e atitudes de xenofobia, como expressa o neonazismo, com diversos grupos organizados em todo mundo e inclusive no Brasil, com os skinheads de São Paulo, por exemplo.

Portanto, ao invés do respeito à diversidade das culturas, etnias, raças, sexos, vivenciamos hoje uma reatualização do preconceito e da intolerância e a negação dos direitos humanos de mulheres, negros, homossexuais, pobres, portadores de deficiência física e mental/de necessidades especiais, de crianças e idosos, de membros de uma religião minoritária e de outra nacionalidade, etc.

É nesse mapa de múltiplas formas de desigualdades que se aprofundam o racismo, em nome de uma superioridade de brancos em relação aos negros em quase todo o globo; bem como sexismo, considerando os homens superiores às mulheres, principalmente nas sociedades mais atrasadas em tecnologia e no continente asiático com a cultura muçulmana.

Tais atitudes nos levam à indignação ética, e ao mesmo tempo nos põem a refletir sobre o princípio ético da igualdade, sobre a sua importância para a vida dos setores historicamente excluídos dos direitos à cidadania, à liberdade e à felicidade, mesmo considerando as contradições e tensões que ele engendra.

Então, as políticas de ação afirmativa destinadas às minorias sociais podem ser consideradas estratégias eticamente aceitáveis para construir a igualdade? Em quais moldes essa igualdade poderá ser efetivada?

Face à diversidade cultural que se apresenta, de que forma o princípio ético da igualdade pode ser justificado? Se ele não pode ser fundamentado factualmente, dado à diversidade étnico, sexual, etc., quais os fundamentos desse princípio?

Nessa direção, recorrendo às importantes incursões teóricas realizadas pelo filósofo neoutilitarista Peter Singer, o mesmo vai buscar justificar esse princípio, problematizando se todos os seres humanos são iguais a respeito de raça e sexo.

Primeiramente ele vai negar a tese da “*propriedade de âmbito*” defendida por John Rawls, pois segundo ele, a idéia de personalidade moral defendida por Rawls não oferece uma base satisfatória para efetivar o princípio da igualdade, visto que estaria excluindo as pessoas consideradas não-morais para Rawls, como os portadores de deficiência mental e as crianças.

Para Singer (1998), a afirmação de que os indivíduos não diferem enquanto raça ou sexo não oferece um princípio de igualdade satisfatório, visto que é notória a existência de diferenças/conflitos entre raças e sexos.

Dessa forma, reconhecer as diferenças factuais e respeitar a *diversidade* constitui-se numa atitude necessária à construção de relações mais *igualitárias* e democráticas. E são esses os princípios da ação afirmativa.

Assim, as meras constatações das diferenças, sejam culturais, de personalidade ou até mesmo de QI entre raças e sexos não poderiam sucumbir o ideal de que as pessoas devem ser consideradas como moralmente iguais. A reivindicação da igualdade não se baseia na inteligência, na personalidade moral, na racionalidade ou em outros dados semelhantes, tendo em vista que a igualdade é um princípio ético básico, tendo um aspecto universal no sentido de atender aos interesses da coletividade.

Para Singer (1998), o princípio básico é o princípio da *Igual Consideração de Interesses*. A essência de tal princípio diz que devemos atribuir o mesmo peso aos interesses de todas as pessoas que são atingidas por nossos atos.

Para aplicarmos o tal princípio temos que tomar como referência o ponto de vista universal e coletivo, e não os interesses particulares e

individuais.

Conforme as análises do referido autor, a *Igual Consideração de Interesses* é um princípio mínimo de igualdade, pois admite um tratamento desigual na tentativa de se chegar a um resultado mais igualitário; e que ao mesmo tempo é forte, pois contraria uma sociedade hierarquizada baseada na inteligência, mérito pessoal, racismo, sexismo, discriminação por condição física, fundamentado na idéia de incapacidade.

Portanto, será com base nesse princípio de igualdade que se justificam as medidas de Ação Afirmativa enquanto estratégias eticamente aceitáveis para construir uma sociedade com um mínimo de igualdade. Dar um tratamento preferencial aos membros das minorias sociais é considerar seus interesses e suas necessidades especiais, face ao histórico processo de exclusão sócio-cultural em que estes grupos estiveram e estão imersos.

Sendo assim, as políticas da ação afirmativa destinadas a mulheres e à população negra no mercado de trabalho e na educação não ferem o princípio da igualdade, ao contrário, elas almejam construir uma sociedade mais igualitária em termos de raça e sexo.

A questão central para Singer (1998) não é saber se as explicações genéticas sobre as possíveis diferenças raciais e sexuais estão corretas ou não, mas sim como fica o ideal de igualdade se tais teorias forem confirmadas. O racismo e o sexismo poderiam ser, então, justificados?

Para ele, mesmo que se comprove que há diferenças de inteligência ou QI entre grupos étnicos, que podem resultar tanto da genética quanto do contexto sócio-educacional desses grupos, não se justifica o racismo, pois se deve considerar os interesses de determinado grupo étnico independente de seu grau de QI.

Em relação às diferenças sexuais esclarece que os argumentos do fator biológico são fracos para delimitar diferenças de aptidão entre homens e mulheres, e que não se pode negar o condicionamento social na determinação das diferenças psicológicas entre os sexos, tendo em evidência que as mulheres não têm as mesmas oportunidades que os homens para desenvolver suas aptidões.

Para ele, afirmar que homens, em geral, são mais agressivos que mulheres não significa que mulheres não tenham a possibilidade de entrar na carreira política, nos negócios, ocupar cargos de chefia ou exercer papéis considerados "masculinos".

As identidades masculina e feminina são construções sócio-culturais, mudam na história e dependem da moral dominante de uma sociedade. Pensar num papel fixo para o homem e mulher, determinado pela biologia dos corpos do macho/fêmea significaria sucumbir ao natural, ao determinismo e à acomodação.

O nível de agressividade não pode ser o critério utilizado para legitimar a superioridade masculina, pois "as pessoas menos agressivas

tem o mesmo interesse em evitar a dor, desenvolver as suas aptidões, morar e alimentar-se adequadamente, desfrutar de boas relações pessoais, etc" (Singer, 1998:46). Assim, o debate da ação afirmativa, também, deve passar pela análise das relações de gênero.

Nesse debate sobre a questão da *Igualdade de Oportunidades*, Singer irá aludir que esse princípio não é satisfatório, pois mesmo que houvesse uma eliminação das desiguais oportunidades sociais de gênero e raça, as pessoas com aptidões inatas poderiam levar vantagem, e assim se estaria recompensando os geneticamente aptos. Reafirma que:

"a única base defensável de que todos os seres humanos são iguais é o princípio da *Igual Consideração de Interesses*, pois condena as formas de discriminação racial e sexual que atribuem menos importância aos interesses daqueles que sofrem a discriminação (Singer, 1998:57)."

Reconhecer os segmentos minoritários como um setor historicamente desfavorecido e discriminado na sociedade, na educação, no mercado de trabalho, etc, e tratá-lo de modo diferenciado, por meio de Ações Afirmativas, não configura uma atitude discriminatória.

Portanto, defender um horizonte de mais igualdade na sociedade, tomando como estratégia à implementação de Ações Afirmativas, constitui-se numa alternativa que articula a noção de respeito à diversidade étnica, sexual e cultural com a idéia de igualdade moral, sendo mais uma estratégia política, ainda que bastante limitada, que vem a somar no processo de criação de uma sociedade radicalmente democrática, tendo no horizonte o ideal da igualdade.

Apesar deste debate apenas estar começando, acreditamos que o Serviço Social terá um papel importante na defesa e na crítica dessas políticas, observando seus limites e possibilidades. Para enfrentar a realidade de pobreza da qual a maioria da população brasileira *convive*, vimos que tais medidas serão substancialmente ineficazes. Pois a elas deveriam se somar um conjunto de políticas sociais de saúde, educação, emprego e renda e assistência social capazes de garantir qualidade de vida para a população.

Além de políticas dirigidas à mudança das relações de gênero, raça/etnia e demais condições, um projeto de transformação da atual sociabilidade capitalista será indispensável à conquista do ideal da igualdade social para todos (as). Como nos diz Comte-Sponville (1995:95-96):

"Não são os justos que prevalecem, são os mais fortes, sempre. Mas isso, que proíbe sonhar, não proíbe combater. Pela justiça? Porquê não, se nós a amamos? A impotência é fatal; a tirania é odiosa. Portanto, é necessário ' pôr a justiça e a força juntas'; é para isso que a política serve e é isso que a torna necessária (...). O que é um justo? É alguém que põe sua força a serviço do direito e dos direitos."

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, George Reid. Ação Afirmativa: um modelo para o Brasil. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

BRASIL. *Portaria Federal dos Direitos do Cidadão*, nº 03, Ministério Público Federal, Brasília, de 16 de outubro de 2001.

\_\_\_\_\_. *Portaria do Ministério da Justiça sobre Ações Afirmativas*, nº 1156, Brasília, 20 de dezembro de 2001.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

DAGNINO, Evelina. Os Movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: *Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DELGADO, Didice G., CAPPELIN, Paola & SOARES, Vera (Orgs.). *Mulher e Trabalho - experiências de ação afirmativa*. São Paulo: Boitempo, 2000.

HERIGER, Rosana. A cor da cidadania. *Cadernos ABONG*, nº 23, São Paulo, 1997.

OLIVEIRA, Luís Roberto C. de. Ação Afirmativa e equidade. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de Mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo* (1979). Trad. Chistine R. Dabat et alli. Recife: SOS Corpo, 1993. Original inglês.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SKIDMORE, Thomas. Ação Afirmativa no Brasil? Reflexões de um brasileiro. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

WALTERS, Ronald. Racismo e Ação Afirmativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Multiculturalismo e Racismo - uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

## A CONSTRUÇÃO DE PROJETOS COLETIVOS: REFLETINDO ASPECTOS DO PROJETO PROFISSIONAL DO SERVIÇO SOCIAL<sup>1</sup>

Sâmya Rodrigues Ramos<sup>2</sup>

Nesse artigo procurei refletir sobre a construção de projetos coletivos, sinalizando elementos para a compreensão do projeto profissional do Serviço Social, a partir da análise dos fundamentos ontológicos, éticos e políticos que comparecem na materialização de projeções coletivas.

Num primeiro momento, analiso a capacidade humana de construir projetos, na perspectiva de identificar elementos que contribuam para o entendimento da passagem de projeções individuais para a construção de projetos coletivos. Em seguida, coloco em discussão aspectos relacionados à compreensão da dimensão ética dos projetos coletivos. Por fim, sinalizo algumas indicações em torno do debate sobre o projeto ético-político do Serviço Social brasileiro.

### 1. A construção de projetos coletivos

Para o entendimento sobre a construção de projetos coletivos é relevante uma abordagem sobre a concepção de projeto. Nesse sentido, percorrerei uma trajetória analítica que permita considerar a capacidade de projetar dos indivíduos, além de possibilitar a apreensão de como sua capacidade teleológica individual se transforma em projeto coletivo.

Parto da compreensão de que o ser humano deve ser entendido, simultaneamente, como ser singular e ser genérico. Enquanto ser singular apresenta uma singularidade socialmente mediatizada, caracterizada pela unicidade e irrepitibilidade, ou seja, cada indivíduo é único e irrepitível e interage socialmente com outros indivíduos. As necessidades humanas são expressas, nesta esfera, sob a forma de necessidades do EU, dado que a teleologia da singularidade orienta-se para o indivíduo.

Ao mesmo tempo em que é ser singular, o indivíduo é também ser genérico, na medida em que "é produto e expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano; mas o representante do humano-genérico não é jamais um homem sozinho, mas sempre a integração (tribo, demos, estamento, classe, nação, humanidade)- bem como, freqüentemente, várias integrações- cuja parte consciente é o homem e na qual se forma sua "consciência do nós" (Heller, 1989:21). A teleologia do humano-genérico se orienta

<sup>1</sup> As reflexões desenvolvidas neste artigo são fruto do processo de elaboração de um paper, qualificado em junho de 2002, como um dos requisitos exigidos no doutorado de Serviço Social da UFPE.

<sup>2</sup> Professora da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, Doutoranda do Curso de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE e membro do GEPE-UFPE.

sempre para o *Nós*” e jamais para o *Eu*, embora a elevação ao humano-genérico não signifique uma abolição da singularidade.

Os indivíduos sociais agem, portanto, segundo necessidades, sentimentos e projetos referidos à sua individualidade, ao mesmo tempo em que atuam como membros do gênero humano, daí suas aspirações, emoções, projeções possuírem um caráter humano-genérico.

Ao adotarmos essa concepção de ser social, uma questão se impõe: como se processa a capacidade teleológica deste ser na dimensão individual e coletiva?

Para o entendimento da capacidade dos indivíduos de projetarem, retomemos uma afirmação de Marx, quando analisa o processo de trabalho e o processo de valorização. Diz ele:

“mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural, realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade (Marx, 1988:142).”

Marx explicita os elementos que caracterizam o indivíduo enquanto ser que projeta, quais sejam: antever idealmente o que deseja alcançar; capacidade para elaborar objetivos; orientar a sua vontade para alcançar tal objetivo; antecipar, no pensamento, formas para suprir necessidades através do trabalho.

Marx desenvolve sua análise sobre o trabalho em duas perspectivas: a da dimensão ontológica do trabalho em geral e a da particularidade do trabalho sob o capital. Sob o ponto de vista ontológico, argumenta que o trabalho é uma questão fundante da vida social, posto que funda a sociabilidade humana. Isto porque o trabalho consiste no ato primeiro, através do qual o homem projeta e realiza a transformação da natureza para suprir algumas de suas necessidades e garantir a própria vida, não pelo instinto, como os animais, mas pela ação sob o comando da consciência. É, portanto, através do trabalho que os indivíduos expressam a sua humanidade.

A consciência é, portanto, um dos diferenciais ontológicos entre os seres da natureza e os seres sociais, daí a afirmação de Marx que o pior arquiteto é melhor do que a melhor abelha. O indivíduo é, portanto, um ser, dotado de consciência, que projeta e constrói alternativas em busca da satisfação de suas necessidades.

O ser social, enquanto ser dotado de consciência, age decidindo sempre entre alternativas possíveis, portanto, todo ato social surge de

uma decisão entre alternativas, baseadas em escolhas axiológicas, sobre posições teleológicas futuras.

O ser singular, através da sua capacidade teleológica, constrói projetos individuais que buscam satisfazer as necessidades nas diversas dimensões da vida: no trabalho, na afetividade, no lazer, na espiritualidade, dentre outras. Tais necessidades são expressas na dimensão subjetiva, são necessidades do Eu.

A capacidade projetual do ser social se complexifica quando se trata da construção de projetos coletivos. Ao analisarmos a passagem de uma projeção individual para uma orientação teleológica da coletividade, temos a seguinte questão: o que leva os indivíduos a projetarem/agirem coletivamente?

Um primeiro aspecto a ser equacionado, diante de tal questão, é o entendimento quanto à existência coletiva. Para Heller (1989:82), “a existência coletiva jamais é um fim em si mesma (...) Trata-se apenas de resultados produzidos para a realização de objetivos concretos fixados pela sociedade em seu conjunto”. A orientação teleológica coletiva é construída, portanto, para realizar objetivos concretos elaborados por segmentos da sociedade que concordam com determinados ideais, valores, princípios que conformam um dado projeto coletivo.

Uma nova interrogação se impõe: o que leva esses indivíduos a saírem do âmbito da singularidade e se empenharem na constituição de uma dimensão humano-genérica, através de uma ação coletiva?

Parto do pressuposto de que a necessidade, a consciência e a vontade são elementos que contribuem para viabilizar a projeção/construção coletiva. Destacarei alguns aspectos que possibilitem refletir sobre estes três elementos. Minha intenção é suscitar o debate sobre essa complexa problemática, que comparece nas mais diferentes perspectivas teóricas, ao longo da trajetória da construção do conhecimento.

Na sua análise sobre a teoria das necessidades em Marx, Agnes Heller apresenta diversos aspectos relevantes para elucidar a compreensão das necessidades humanas. Uma primeira questão refere-se à negação quanto à naturalidade das necessidades, pois estas são sociais e históricas, na medida em que se desenvolvem pela mediação da cultura. Neste sentido, só poderemos interpretar a estrutura das necessidades em conexão com o conjunto das relações sociais (Heller, 1986).

Na interpretação de Heller (1986), Marx, ao analisar a construção das necessidades ao longo da história, afirma que o desenvolvimento da divisão do trabalho e da produção, cria, junto com a riqueza material, também a riqueza e a multiplicidade das necessidades. Na sociedade capitalista ocorre a redução do conceito de necessidade à necessidade econômica, o que constitui uma expressão da alienação produzida nesta sociabilidade, posto que o fim da produção não é a satisfação das necessidades humanas, mas a valorização do capital. Isto faz com que a

necessidade só apareça no mercado na forma de demanda.

Merece destaque, a determinação que a necessidade exerce no processo de construção coletiva de um projeto político capaz de garantir a liberdade. A vivência no “reino da necessidade”, isto é, no âmbito da reprodução econômico-social da humanidade, seria, segundo Marx, a base para a possibilidade de construção do “reino da liberdade”.

Sobre isso, Marx argumenta que a produção material tem sido e continuará sendo, mesmo em outra sociedade, o reino da necessidade. A liberdade é, portanto, resultado de uma construção coletiva tensionada pela necessidade. A partir disso, poderíamos considerar que a busca de suprir as necessidades humanas, nas mais diversas dimensões da vida, apresenta-se como um dos fatores que levaria os indivíduos a se agruparem coletivamente para lutar por um projeto societário que satisfaça suas necessidades, ampliando os espaços de materialização da liberdade.

Cabe, então, interrogar: somente a busca pela satisfação das necessidades é suficiente para que os indivíduos projetem e se agrupem coletivamente para lutar na perspectiva de construção dos interesses humano-genéricos?

Do meu ponto de vista, a formação de uma consciência humano-genérica se faz necessária como mediação para o desenvolvimento desta ação coletiva. A consciência capaz de levar alguns indivíduos a lutarem pela construção de uma nova sociabilidade, na qual a autodeterminação do gênero humano se efetive, só pode ser processada coletivamente, através da organização política de segmentos identificados com essa projeção societária.

Na interpretação gramsciana, há indicações sobre os diversos momentos do processo de elaboração da consciência política coletiva, ou seja, o grau de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais. Da expressão de uma consciência econômico-corporativa, voltada para uma unidade homogêneo-corporativa de grupos profissionais, estendendo-se, de modo processual, num movimento complexo e contraditório, é possível projetar esta unidade para um grupo social mais amplo que se caracteriza pela solidariedade de interesses entre todos os membros que o compõem. A formação da consciência humano-genérica implica, portanto, “a consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados” (Gramsci, 2000:41).

Os grupos sociais, no desenvolvimento de suas lutas, devem consolidar alianças que superem o plano corporativo, na perspectiva de atingir um plano “universal” e criar, no terreno sócio-político-cultural, a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. Neste momento, com o grau de autoconsciência que os grupos sociais alcançam, é possível efetivar a ruptura com o

corporativismo e empenhar-se na busca da universalidade.

Para Gramsci, o desenvolvimento da dimensão ético-política é um momento necessário do processo de constituição da consciência coletiva dos grupos sociais. Dessa forma, objetiva-se uma perspectiva de classe, na medida em que ao romper com o corporativismo, a consciência ético-política conquista a unidade e universalidade, apresentando propostas políticas e valores éticos na construção de uma nova hegemonia.

O processo de construção da consciência política coletiva, visando à materialização de projetos políticos de sociedade, é bastante complexo e sofre, dentre outras, determinações de ordem: econômica, política, cultural, ideológica, social, profissional. Esse processo requisita a ruptura com diversos entraves postos no cotidiano, tais como: o corporativismo, a despolitização, a apatia, o comodismo. A ruptura com estes entraves só se torna possível, na medida em que a consciência política avance para níveis coletivos e seja internalizada por uma quantidade significativa de indivíduos sociais.

Mas será que a busca pela satisfação das necessidades e a consciência política do processo de exploração/opressão são elementos suficientes para mobilizar os indivíduos numa dada direção coletiva, na perspectiva da construção de alternativas societárias?

A vontade constitui-se outro aspecto capaz de impulsionar o processo de construção coletiva. Para Gramsci (2000:243), “a ciência política abstrai o elemento ‘vontade’ e não leva em conta o fim a que uma vontade determinada é aplicada. O atributo de ‘utópico’ não é próprio da vontade política em geral, mas das vontades particulares que não sabem ligar o meio ao fim e, portanto, não são nem mesmo vontade, mas veleidades, sonhos, desejos, etc.” No pensamento gramsciano, a vontade não é concebida enquanto um elemento desconectado da base material. Isso porque as ações políticas não são resultado apenas de atos de vontade, mas expressam determinadas relações sociais e tensões entre as forças políticas e organizativas. Ressalta este autor:

“(…) sendo a realidade o resultado de uma aplicação da vontade humana à sociedade das coisas (do maquinista à máquina), prescindir de todo elemento voluntário ou calcular apenas a intervenção das vontades dos outros como elemento objetivo do jogo geral mutila a própria realidade. Só quem quer fortemente identifica os elementos necessários à realização de sua vontade (...) É claro que uma concepção de mundo está implícita em toda previsão; portanto, o fato de que ela seja um amontoado de atos arbitrários do pensamento ou uma visão rigorosa e coerente não é destituído de importância no cérebro vivo de quem faz a previsão e a vivifica com sua vontade forte (Gramsci, 2000:343).”

A vontade é, portanto, uma dimensão humana fundamental

para a materialização de ações que possibilitam a criação da realidade. A previsão, a concepção de mundo e o querer comparecem enquanto questões imprescindíveis à realização da vontade coletiva. Da concepção gramsciana de vontade, é possível a apreensão de um outro elemento presente na projeção/ação política: a paixão.

Ao analisar o papel da paixão no processo de ação política, que é uma atividade teleológica, Gramsci critica a concepção de Croce de política-paixão ao afirmar que *"a paixão permanente é uma condição de orgasmo e de espasmo, que determina incapacidade para agir. Exclui os partidos e exclui todo 'plano' de ação concertado antecipadamente"* (2000:25).

No plano da projeção/ação coletiva, a paixão pode ser concebida como um elemento motivador ou como ingrediente presente no processo de ação política. Precisamos delimitar qual concepção de paixão pode ser importante neste processo. A perspectiva croceana, criticada por Gramsci, aborda a ação coletiva destituída de racionalidade crítica, de planejamento e da presença dos sujeitos coletivos. Outro perigo analítico contido nesta perspectiva de Croce é desconsiderar, na análise da política, as determinações materiais, desconectando a esfera política do contexto econômico, equívoco presente em perspectivas idealistas e a-históricas. Na concepção gramsciana de política, perpassa o entendimento sobre o sentido da paixão no processo de ação coletiva:

*"(...) só na medida em que o aspecto objetivo da previsão está ligado a um programa é que esse aspecto adquire objetividade: 1) porque só a paixão aguça o intelecto e colabora para tornar mais clara a intuição (...) Isto pode ser percebido através das previsões feitas pelos chamados 'desapaixonados': elas estão plenas de inutilidades, de minúcias sutis, de elegâncias conjecturais (Gramsci, 2000:343)."*

A paixão é, portanto, na perspectiva gramsciana, um elemento fundamental para a materialização da vontade no plano da ação política.

Em Gramsci, a política é entendida numa perspectiva histórica em que os homens e as mulheres são sujeitos criativos que materializam propostas e articulações. No seu pensamento, sobressai a articulação entre política e economia, numa perspectiva de totalidade, tendo em vista que para analisar a esfera das relações de poder é necessário examinar as bases econômicas em que se desenvolve a ação política.

Outra preocupação central, no pensamento gramsciano sobre a política, diz respeito à questão da correlação de forças presentes na sociedade, produto da mobilização e confronto entre as classes sociais. Vale destacar, a ênfase dada por Gramsci quanto à necessidade de construir alianças numa perspectiva de classe, em que o objetivo principal é obter a hegemonia da classe trabalhadora, bem como ao papel dos intelectuais na disputa hegemônica.

Segundo Coutinho (1994), a política é compreendida, na concepção gramsciana, como um elemento ineliminável de toda práxis humana no sentido "amplo" e como relações e objetivações relacionadas ao poder no sentido "restrito". Nesta perspectiva, o político identifica-se com toda forma de práxis que supera a passividade na recepção e manipulação de dados imediatos, orientando-se para a totalidade das relações objetivas e subjetivas. Neste sentido, é possível reconhecer que a política atravessa todas as esferas do ser social, tornando-se sinônimo de "catarse", processo pelo qual certa classe se eleva a uma dimensão universal, ao superar seus interesses econômico-corporativos.

Considero que a construção de um projeto coletivo requer a atividade política que *"supõe a projeção ideal do que se pretende transformar, em qual direção, com quais estratégias; por isso, implica projetos vinculados a idéias e valores de uma classe, de um estrato social ou de um grupo"* (Barroco, 2001:49).

A explicação do processo de construção dos projetos coletivos é, portanto, polêmica e complexa. Isso porque é determinada por diversos fatores objetivos e subjetivos, destacando-se: a necessidade que gera a ação coletiva, a consciência que orienta a organização política e a vontade que mobiliza para a projeção/construção coletiva. É, portanto, a partir de múltiplas determinações que são gestados os diversos tipos de projetos coletivos.

## 2. Considerações sobre a dimensão ética dos projetos coletivos

Toda projeção coletiva, enquanto ato social, é fruto de decisões entre alternativas baseadas em escolhas axiológicas. Há, portanto, na construção de qualquer projeto coletivo uma clara dimensão ética. Ética compreendida, aqui, como *"capacidade humana posta pela atividade vital do ser social; a capacidade de agir conscientemente com base em escolhas de valor, projetar finalidades de valor e objetivá-las concretamente na vida social, isto é, ser livre"* (Barroco, 2001:19).

Algumas questões norteiam o debate sobre a dimensão ética de um projeto coletivo, quais sejam: o que é valor? quais valores fundamentam determinadas escolhas coletivas? quais valores morais se configuram na sociabilidade na qual esse projeto coletivo é gestado? quais valores se deseja construir e em qual tipo de sociabilidade?

Parto do pressuposto de que valor é algo *"objetivo, ou seja, independente da avaliação humana, o conjunto de todas as relações, produtos, ações, idéias, etc. sociais que promovem o desenvolvimento da essência humana no estágio histórico tomado em consideração"* (Heller, 1989:78). Para Heller, os valores promovem o desenvolvimento da essência humana, enquanto os desvalores impedem esse desenvolvimento.

A essência humana tem como fundamento ontológico-social o

trabalho, que permite o desenvolvimento das seguintes mediações: sociabilidade, autoconsciência, universalidade, liberdade. Tais mediações explicitam a diferença entre os seres sociais e os outros seres da natureza.

A sociabilidade é desenvolvida através da transformação do ser social e do mundo natural, que se gesta pela criação de necessidades e pelas formas socialmente determinadas de satisfação destas. A consciência humana, como capacidade racional e valorativa, tem sua gênese no processo de valoração dos objetos necessários ao desenvolvimento do conhecimento da natureza, implicado pelo trabalho. A universalidade se explicita na medida em que o trabalho adquire um caráter universal e sócio-histórico, considerando a sua condição ontológico-social ineliminável na (re)produção do ser social. A liberdade tem seu núcleo gerador no trabalho, concebido como atividade teleológica, que pressupõe o papel ativo da consciência no processo de autoconstrução humana, que gera produtos objetivos materializados, tendo em vista as intenções e projetos anteriormente construídos (Barroco, 2001).

Estas mediações estão presentes no desenvolvimento histórico do ser social, no qual comparecem várias expressões de valor, que se expressam no conjunto das ações desenvolvidas pelos indivíduos sociais. O valor econômico, enquanto uma modalidade de valor, tem uma centralidade na sociabilidade do capital, que se manifesta através do predomínio que exerce na orientação das ações.

Sendo os valores construídos sociais próprios da práxis humana, os indivíduos sociais agem mediante escolhas que estão sempre orientadas por estes valores. Assim, as escolhas têm uma dimensão subjetiva. No entanto, na construção de projetos coletivos, tais escolhas não podem ser efetivadas, exclusivamente, por vontades individuais, posto que são edificadas por processos coletivos, nos quais comparecem múltiplas idéias, práticas e valores.

Na interpretação de Semeraro sobre o pensamento de Gramsci temos que:

“é na vinculação consciente e voluntária a organizações sociais e políticas que o indivíduo define os valores de sua personalidade e a configuração ética da sua existência. É no interior das diversas dinâmicas associativas - articuladas politicamente a um projeto democrático de sociedade - que se forma uma vontade coletiva e se desenvolve o senso crítico de indivíduos que progridem até a formação duma concepção de mundo coerente e unitária capaz de ultrapassar as reivindicações parciais e os limites duma ética individual, e de se projetar para a transformação da sociedade e a elevação sócio-política das grandes massas. Nesse processo as rupturas com ‘blocos’ ético-políticos vazios e ultrapassados são inevitáveis, assim como é decisiva a afirmação da autonomia das

classes subalternas, a elaboração de valores e práticas sócio-políticas mais avançadas que permitam a construção de uma nova hegemonia (1999:168).”

O processo de construção de uma nova hegemonia implica a elaboração de um projeto coletivo, que se gesta, ainda, sob determinada configuração societária que se deseja transformar. Exatamente por isso, é necessário considerar que o projeto político hegemônico mundialmente tem um sustentáculo moral e ideológico pautado na reprodução de desvalores, tais como: o individualismo, a competitividade, o egoísmo. Nesta sociabilidade:

“a economia é regida, antes de mais nada, pela lei do máximo lucro, e essa lei gera uma moral própria. Com efeito, o culto ao dinheiro e a tendência a acumular maiores lucros constituem o terreno propício para que nas relações entre os indivíduos floresçam o espírito de posse, o egoísmo, a hipocrisia, o cinismo e o individualismo exarcebado (...) Tal é a moral individualista e egoísta que corresponde às relações sociais burguesas (Vazquez, 1989:36).”

Tendo por base a alienação e exploração dos trabalhadores, dissemina-se, na sociedade capitalista, desvalores que contribuem para garantir, no âmbito moral e ideológico, o processo de dominação. Um dos desvalores mais internalizados, nesta sociabilidade, é o individualismo, que está presente nas mais diversas instâncias e relações. Gramsci refletindo sobre aspectos do individualismo e da individualidade argumenta que:

“luta contra o individualismo é luta contra um determinado individualismo, com um determinado conteúdo social, e precisamente contra o individualismo econômico (...) Que se lute para destruir um conformismo autoritário, tornado retrógrado e embaraçoso, e se chegue ao homem-coletivo através de uma fase de desenvolvimento da individualidade e da personalidade crítica é uma concepção dialética difícil de ser compreendida pelas mentalidades esquemáticas e abstratas (Gramsci, 2000:289).”

Numa sociabilidade que favorece o individualismo econômico, social e moral, as possibilidades de desenvolvimento da individualidade e da consciência crítica são extremamente limitadas, posto que esta sociabilidade não favorece a objetivação do humano-genérico.

É importante ressaltar que, embora inseridos no âmbito do projeto societário capitalista, alguns projetos coletivos podem sinalizar para a construção de uma outra sociabilidade e uma outra configuração axiológica. Nesse processo complexo e contraditório, os indivíduos sociais

materializam ações que contribuem para o questionamento da lógica individualista e egoísta, defendida pela moral dominante, sinalizando para a defesa de valores emancipatórios.

A construção de valores emancipatórios é um desafio a ser enfrentado, nesta sociabilidade, por aqueles segmentos que desejam transformá-la. A dimensão ética de um projeto coletivo não deve, portanto, ser adiada para um momento posterior, derivando-a mecanicamente da transformação da base econômica da sociedade. Ao contrário, ainda que permeada por tensões, limites e contradições, esta dimensão tem que ser gestada como mediação fundamental no cotidiano das relações sociais, para que de fato se torne possível a objetivação de uma nova hegemonia.

### 3. Reflexões sobre o projeto profissional do Serviço Social

Os projetos profissionais são um tipo de projeto coletivo. Existem diversos tipos de projetos coletivos, dentre os quais destaco, para a análise aqui proposta, os societários e os profissionais.

Os projetos societários são aqueles *“que apresentam uma imagem de sociedade a ser construída, que reclama determinados valores para justificá-la e que privilegiam certos meios (materiais e culturais) para concretizá-la”* (Netto, 1999:93). Tais projetos sócio-históricos devem ser situados como constitutivos da práxis ético-política no contexto de luta pela hegemonia (Barroco, 2001).

A relação entre projetos profissionais e societários se estabelece na medida em que os projetos profissionais são norteados por perspectivas societárias, defendidas pelos sujeitos profissionais, em determinado contexto social. As profissões constroem projetos profissionais que:

*“apresentam a auto-imagem de uma profissão, elegem os valores que a legitimam socialmente, delimitam e priorizam os seus objetivos e funções, formulam os requisitos (teóricos, institucionais e práticos) para o seu exercício, prescrevem normas para o comportamento dos profissionais e estabelecem as balizas da sua relação com os usuários de seus serviços, com as outras profissões e com as organizações e instituições sociais, privadas e públicas (Netto, 1999:95).”*

É importante ressaltar que a construção de uma projeção coletiva não é resultado de um somatório de projetos individuais. Um projeto profissional não pode ser construído por um grupo de indivíduos que, a partir de seus projetos individuais, pensariam a profissão, mas deve ser gestado de forma coletiva, nos fóruns de discussão e deliberação, espaços com participação democrática de indivíduos de diversas áreas de atuação, de diferentes filiações políticas e matizes ideo-teóricas. A vinculação do projeto profissional a um projeto societário é feita pela

mediação da esfera política. Essa mediação da política é um ponto crucial para entendermos a constituição do projeto profissional do Serviço Social e sua direção social estratégica.

No Serviço Social, a discussão sobre a vinculação do projeto profissional a um projeto societário tem sido alvo de polêmicas, que giram em torno de questões teóricas e políticas. Tais questões suscitam, sobretudo, o questionamento sobre o fato de uma profissão se posicionar a favor da construção de uma nova ordem societária, ao mesmo tempo em que defende a ampliação da cidadania, da democracia, da justiça social no âmbito desta sociedade capitalista. Esta dualidade, explicitada nos princípios do código de ética dos(as) assistentes sociais, expressa, segundo alguns, uma incoerência teórico-política.

Acredito que exista uma tensão e não uma incoerência. Esta tensão é própria daqueles que, vivendo e trabalhando em uma sociabilidade, não se satisfazem com o que tem e lutam para transformar a realidade na qual estão inseridos, sem negar as contradições e mediações a serem consideradas entre a sociedade existente e a projeção almejada.

Outra questão polêmica, presente no debate profissional, tem sido a discussão em torno do entendimento do termo ético-político que aparece na denominação do projeto profissional do Serviço Social.

No interior desta polêmica, há diversas tendências teórico-políticas.

Destaco, aqui, tão somente, a perspectiva que concebe o projeto ético-político conforme a interpretação gramsciana. Assim, sobressai o entendimento de que é no momento ético-político que:

*“superando os restritos interesses individuais e corporativos, permite a passagem da esfera da estrutura para a esfera das superestruturas complexas, abrindo o caminho para a definição de uma hegemonia capaz de articular e incrementar as forças de toda a sociedade. Quando se alcança este estágio começa-se a operar uma simbiose entre a política que soube afirmar-se pelo consenso e a ética que deriva disso suas conseqüentes condutas de vida (Semeraro, 1999:167).”*

A compreensão do momento ético-político em Gramsci não pode ser transposta mecanicamente para uma profissão por vários motivos, dentre os quais, destaca-se o fato de que uma profissão não pode ser responsável pela construção de uma hegemonia capaz de articular as forças de toda a sociedade. Este papel deverá ser realizado pelas classes sociais e não por categorias profissionais, que se caracterizam pela heterogeneidade de interesses, ideais e adesões a diversos projetos societários.

A dimensão ético-política do projeto profissional tem particularidades que o diferenciam de outros projetos coletivos, como o

societário que tem uma nítida dimensão de classe. Embora não sejam iguais, estes projetos mantêm uma articulação, na medida em que um projeto profissional pode se vincular a defesa de determinada projeção societária.

Do meu ponto de vista, a denominação ético-político, presente no projeto profissional, não se fundamenta em uma visão mecanicista, como se o projeto profissional tivesse condições para ocupar o lugar de um projeto societário. O termo projeto ético-político profissional expressa a existência, neste projeto coletivo, de uma nítida dimensão ética, na medida em que convoca os profissionais de Serviço Social para refletirem sobre os valores e desvalores que orientam suas ações. Ao fazer isto, este projeto vincula-se a defesa de determinados valores e princípios éticos identificados com a busca da emancipação humana.

O termo projeto ético-político apresenta, ainda, uma clara dimensão política, que se constrói no bojo das relações sociais, no movimento das classes sociais, considerando as opções políticas subjetivas e a construção de estratégias no campo democrático-popular, estabelecendo, no entanto, um conjunto de mediações no ambiente profissional.

Em relação à dimensão política dos projetos profissionais, vale ressaltar que diversos elementos, fornecidos pela perspectiva gramsciana de política, possibilitam a análise desta dimensão. Em primeiro lugar, esta concepção analítica permite compreender as construções políticas sem descolá-las dos contextos econômicos nos quais se gestam. Este elemento é fundamental para a análise da trajetória histórica dos projetos profissionais, posto que estes são construídos pela ação dos sujeitos profissionais, em determinadas conjunturas econômicas, as quais irão influenciar as possibilidades de materialização dos seus princípios e valores.

A perspectiva gramsciana contribui, ainda, para a análise das disputas, correlações de forças e alianças no processo de elaboração de projetos profissionais, entre os sujeitos que gestam esse projeto no cotidiano de suas atividades e de suas inserções organizativas. O papel do intelectual na luta pela conquista da hegemonia é outra questão que merece atenção quando da análise das direções políticas/dos sujeitos profissionais que coordenam o processo de construção dos projetos profissionais.

No tocante a dimensão ética dos projetos profissionais, é importante ressaltar que, inseridos no âmbito do projeto societário capitalista, os projetos profissionais, como é o caso do projeto ético-político do Serviço Social, podem sinalizar para a construção de valores que contribuam para o desenvolvimento da hegemonia de um outro projeto societário.

O processo de defesa/internalização de valores, no interior de uma profissão, depende de uma multiplicidade de fatores. Para que os valores, defendidos por uma categoria profissional, contenham maiores

possibilidades de realização é necessário considerar os seguintes aspectos: a qualidade da formação profissional, o nível de consciência política e de organização da categoria, o compromisso dos profissionais enquanto cidadãos e as condições objetivas e subjetivas que determinam o desempenho profissional (Paiva et al, 1996).

Tais determinantes influenciam o processo de internalização/realização coletiva de valores, pois incidem em diversas dimensões constitutivas da existência profissional. Os espaços de organização, discussão, elaboração e prática contribuem efetivamente para que os(as) profissionais envolvidos(as) reflitam/desconstruam os desvalores apreendidos nesta sociabilidade e, tão fortemente, disseminados nas várias esferas da vida cotidiana. Em tais instâncias, constroem-se possibilidades de gestar valores e práticas que contribuam não só para um repensar profissional, mas também pessoal e político dos sujeitos envolvidos nesses processos coletivos. Neste sentido, *"ao organizar-se livre e criativamente, os sujeitos não desenvolvem apenas suas potencialidades individuais, mas também suas dimensões públicas e coletivas. Nesse sentido, há um percurso do ser particular para o ser social"* (Semeraro, 1999:160).

Além das questões aqui abordadas, muitas outras merecem ser problematizadas, na perspectiva de contribuir no debate sobre a objetivação dos projetos coletivos e profissionais, particularmente o do Serviço Social, bem como para suscitar elementos para futuras incursões analíticas que favoreçam o enriquecimento do projeto ético-político profissional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROCO, Maria Lúcia S.. **Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos**. São Paulo: Cortez, 2001.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 1994.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere. Volume 3 - Maquiavel: notas sobre o Estado e a política**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques, Marco Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Teoría de las necesidades en Marx**. Traducción de J. F. Yvars. Barcelona: Gráficas Hurope, 1986.
- MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política - Volume I**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os economistas).
- NETTO, José Paulo. A construção do projeto ético-político do Serviço Social frente à crise contemporânea. IN: **Capacitação em Serviço Social e política social: Módulo 1: Crise contemporânea, questão social e Serviço Social**. Brasília: CEAD, 1999.
- PAIVA, B. A. atti ali. Reformulação do Código de ética: pressupostos históricos, teóricos e políticos. IN: **Serviço Social e ética: convite a uma nova práxis**. São Paulo: Cortez: CFESS, 1996.
- SEMERARO, Giovanni. **Cultura e Educação para a Democracia: Gramsci e a sociedade civil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- VAZQUEZ, Adolfo S. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

## NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISA EM ÉTICA E DIREITOS HUMANOS( PUC-SP) - HISTÓRIA E PERSPECTIVAS

Maria Lucia Silva Barroco<sup>1</sup>  
Cristina Maria Brites<sup>2</sup>

### 1. Apresentação

O Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ética e Direitos Humanos (NEPEDH), do Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da PUC-SP, é produto do trabalho coletivo de professores de Ética, alunos e ex-alunos da Pós Graduação e da Graduação em Serviço Social da PUC/SP e de profissionais interessados em investigar e debater a questão da Ética e dos Direitos Humanos<sup>3</sup>.

Sua origem, em março de 1999, responde a uma demanda concreta dos alunos da Pós-Graduação que cursaram a disciplina Ética e Serviço Social e a Atividade Programada Ética e Direitos Humanos, oferecidas em 1998/1999 e 2001, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social. Tal demanda veio ao encontro do nosso projeto de criação de um espaço multidisciplinar de estudos de ética, tendo em vista a reivindicação dos alunos de Serviço Social em dar continuidade a esta reflexão e a compreensão, por parte das autoras, da importância da mesma no espaço da academia e do Serviço Social, em especial.

Consideramos que existe uma certa desproporção entre a importância que a discussão ética passa a assumir a partir dos anos 90 - na sociedade brasileira e no Serviço Social -, e sua apropriação pela academia. Como exemplo dessa contradição podemos apontar para o fato de que embora a PUC/SP tenha uma prática histórica de defesa ético-política da democracia e dos Direitos Humanos, não temos conhecimento da existência de um núcleo de pesquisa em ética ou de uma disciplina de ética profissional nos cursos de pós-graduação desta Universidade<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Coordenadora do NEPEDH, Doutora em Serviço Social pela PUC/SP, Professora de Fundamentos Filosóficos para o Serviço Social e Ética Profissional da PUC/SP, membro da Comissão Nacional de Reformulação do Código de Ética dos Assistentes Sociais de 1993, autora de "Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos". São Paulo: Cortez, 2001.

<sup>2</sup> Vice-coordenadora do NEPEDH, Mestre e doutoranda em Serviço Social pela PUC/SP, Professora das disciplinas de Ética Profissional, Fundamentos Filosóficos para o Serviço Social e FTM da Faculdade de Serviço Social da PUC/SP.

<sup>3</sup> Além da coordenação são membros do NEPEDH, Andréa Almeida Torres, Alberto Antônio Comuana, Carla Bressan, Claudia Mazzei Nogueira, Damares Pereira Vicente, Eliana Nicolletti, Edina de Moura Reis, Euníciana P da Silva, Gláucia Lelis Alves, Flávia Cristina Costa Silva, Jandir.. Miranda de Barros, João Sebastião Makuédia, Jorge Arthur Floriani, Laura Silva Santos, Maria Gema Aparício Rodrigues, Manuel de Abreu, Neide Aparecida Fernandes, Roberta Pompéo de Camargo Carvalho e Vera Lion P Rodrigues.

<sup>4</sup> Pelo que temos conhecimento, na área de estudos Pós-graduados em Serviço Social, existe atualmente, além do NEPEDH, o Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Ética (GEPE), do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFPE, criado em 2000 e Coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Alexandra Monteiro Mustafá. O mestrado em Serviço Social da UFSC, coordenado pela prof.<sup>a</sup> Ivete Simionato, incorpora os Direitos

Humanos como um dos eixos centrais do curso.

Por outro lado, em geral, a disciplina Ética Profissional, oferecida na Graduação em Serviço Social, não pode esgotar a reflexão ética necessária à prática profissional<sup>5</sup>

Mas essa realidade não é só da PUC/SP; nossa experiência na docência, no vínculo prático com as entidades profissionais (CFESS/ CRESS, ABEPSS) e na participação no debate nacional no campo da ética das profissões tem mostrado que as profissões, em geral, não materializam, em seus currículos, a centralidade que a ética ocupa na vida profissional.<sup>6</sup> Observamos que o espaço das profissões "liberais" é cotidianamente perpassado por conflitos e questionamentos de caráter ético-moral, especialmente quando se trata de profissões cuja inserção sócio-técnica é voltada para o enfrentamento das diversas expressões da "questão social", como é o caso do Serviço Social.

A natureza prático-interventiva dessa profissão implica em uma constante reflexão teórica, mas, também, na elaboração coletiva de estratégias que permitam viabilizar os princípios e valores colocados em seu Código de Ética. A reflexão ética, por sua natureza filosófica, supõe uma instrumentação teórica específica, donde a importância dada à capacitação ética profissional. Ao mesmo tempo, a discussão em fóruns coletivos, permite o adensamento daquelas estratégias acima colocadas, donde a importância de um núcleo que articule a pesquisa e o estudo à prática cotidiana, favorecendo o debate e a busca de estratégias seja em relação à qualidade dos serviços prestados como em face das implicações éticas do agir profissional em um contexto de profundo desrespeito ético aos Direitos Humanos e sociais vivenciados em nossa sociedade.

Embora o Serviço Social tenha como um de seus objetivos centrais a realização de direitos sociais, o tratamento desses direitos como parte dos Direitos Humanos é um tema pouco discutido pela profissão. Por uma série de determinações que não cabe aqui desenvolver<sup>7</sup>, o Serviço Social, especialmente a partir da década de 80, passa a se referir aos direitos sociais e políticos, em geral, sem estabelecer a relação com a sua base de sustentação que são os Direitos Humanos. No entanto, a realidade tem evidenciado, cada vez mais fortemente, que todos os direitos são cotidianamente desrespeitados, inclusive com a concordância de parte da sociedade brasileira. Nesse contexto de processos desumanizantes, onde a própria existência humana não é garantida, em âmbito mundial, a questão dos Direitos Humanos assume sua importância como espaço de denúncia, de resistência e de reflexão.

<sup>5</sup> A exemplo, a participação de Barroco na SBPC, em 2000, a convite da ABEPSS, em palestra sobre ética das profissões em geral, contou com a presença de profissionais e alunos da área de ciências humanas e exatas, apontando para as questões aqui sinalizadas.

<sup>6</sup> Por um lado, a disciplina tem uma duração variada, nos cursos de Graduação em Serviço Social; na PUC, por exemplo, dura apenas um semestre. Por outro, a ética, considerada por nós como um dos eixos centrais da formação profissional, deveria ser objeto de reflexão articulada pelo conjunto das disciplinas, o que na prática raramente ocorre. Sobre essa discussão, ver Brites e Barroco (2000).

<sup>7</sup> Esta questão é tratada in Barroco (2001).

Nesse sentido, a abertura da Pós-Graduação em Serviço Social à incorporação de núcleos articuladores do debate e da pesquisa em Ética e Direitos Humanos (a exemplo da PUC-SP, da UFPE e da UFSC) expressa um avanço significativo na objetivação do compromisso ético-político profissional com a realização e ampliação dos Direitos Humanos, em todas as suas dimensões.

### 1.1. Natureza e Objetivos do NEPEDH

O NEPEDH é um núcleo de natureza investigativa e de divulgação da questão ética/ Direitos Humanos através de debates, seminários e publicações. Constitui-se em um espaço interdisciplinar, voltado ao aprofundamento de temas demandados pelos alunos e pela conjuntura nacional/internacional, sob a perspectiva da ética e da defesa dos Direitos Humanos, e de uma abordagem crítica e histórica, através do estudo dos autores clássicos e contemporâneos, em suas fontes originais e da análise da realidade social onde são (des) construídas as práticas éticas e os Direitos Humanos. Seu eixo de análise é centrado, portanto, na investigação sobre valores e princípios ético-morais, em sua fundamentação teórica (em diferentes vertentes filosóficas e políticas), em seu significado histórico e em sua relação com as lutas e demandas pela realização dos Direitos Humanos na história.

O NEPEDH tem os seguintes objetivos:

1. Promover uma reflexão ontológica sobre a ética, os direitos humanos e seus reatamentos nas profissões, em especial, no Serviço Social, no contexto de uma realidade social marcada pela (des) construção de práticas éticas e perda relativa dos Direitos Humanos conquistados historicamente;
2. Desenvolver pesquisas sobre os Direitos Humanos na atualidade, buscando desvelar criticamente seus limites e possibilidades históricas, tendo por parâmetros analíticos suas mediações éticas, políticas e sócio-econômicas, na das relações sociais, no mundo contemporâneo;
3. Dar visibilidade às diversas formas de desrespeito humano, vivenciadas na realidade contemporânea através do debate coletivo, de publicações e da interação com entidades e movimentos de defesa dos Direitos Humanos, nacionais e internacionais;
4. Oferecer uma capacitação ética, política, profissional e cívica direcionada a ações educativas e à criação de estratégias de defesa ético-política dos Direitos Humanos;
5. Contribuir para o fortalecimento de uma cultura crítica de defesa da ética e dos Direitos Humanos, na perspectiva de afirmação da democracia, da liberdade, da equidade e da justiça social, no horizonte de superação de seus limites burgueses.

## 2) Abordagens e perspectiva

O suporte analítico do NEPEDH, orientado pela ontologia histórico materialista de Marx, fornece os parâmetros teórico-metodológicos e ideopolíticos para a abordagem da ética e dos Direitos Humanos.

A ética é tratada como componente da práxis: atividade humana prática e social; "totalidade das objetivações do ser social, constituída e constituinte" (Netto, 1981:60). Através da práxis, cujo modelo primário é o trabalho, os homens transformam a natureza estabelecendo relações sócio-históricas entre si e criando um produto objetivo que recria e desenvolve incessantemente suas necessidades e capacidades<sup>9</sup>.

Dentre as capacidades humanas desenvolvidas nesse processo encontra-se a ética: capacidade de decisão consciente, livre e racional sobre valores, princípios e modos de ser (ethos) que orientam a sociabilidade; capacidade de escolher axiologicamente e de ser responsável pelas escolhas e suas conseqüências práticas. A (re)produção do ser social como um ser ético é fundada nesse desenvolvimento de necessidades e capacidades, numa relação em que dialeticamente articulam-se mediações específicas tais como a moral (conjunto de normas e deveres baseados em valores e princípios éticos) e a liberdade (capacidade humana produzida pela práxis, dirigida a escolhas conscientes objetivadoras da autonomia dos indivíduos sociais, da criação de novas alternativas e da superação de condições sócio-históricas que estejam impedindo a livre manifestação das capacidades e atributos humanos)<sup>10</sup>.

Portanto, ontologicamente considerada, a ética diz respeito à dialética entre o que é necessário e possível, do ponto de vista das determinações e inter-relações sócio-históricas da práxis produtiva, da cultura e das possibilidades de transformação postas pela práxis política em que os homens lutam para serem mais livres, ou seja, de serem objetivamente autores de seus projetos sociais e individuais.

Sendo a liberdade sempre relativa a condições históricas determinadas, a autonomia em face das escolhas éticas supõe a existência de alternativas, sua consciência e a intervenção prática coletiva na direção de superação de obstáculos e da (re)criação de condições sociais favorecedoras do exercício da criatividade, da

<sup>8</sup> Essa insuficiente elaboração teórica sobre os Direitos Humanos no Serviço Social exigiu um investimento do grupo, na área de Direitos Humanos. A exemplo, quatro membros do NEPEDH (Lucia Barroco, Cristina Brites, Andréa Torres e Flávia Costa), estão matriculadas no Doutorado em Direitos Humanos e Desenvolvimento, oferecido pela Universidade Pablo de Olavide, Sevilha, Espanha, tendo cursado o primeiro módulo, entre Janeiro e Abril de 2001.

<sup>9</sup> Não é possível desenvolver, no âmbito desse artigo, toda base de fundamentação ontológico-social da ética, o que pode ser encontrado em Barroco (2001).

<sup>10</sup> (...) a superação de obstáculos é por si mesma exercício de liberdade; além disso, os objetivos exteriores despojaram-se de sua aparência de necessidade natural meramente exterior para se colocarem como objetivos postos pelo próprio indivíduo, ou seja, como auto-realização, objetivação do sujeito, portanto, liberdade real cuja ação é precisamente o trabalho" (Marx, p 119, tomo II).

alteridade, da responsabilidade e autonomia que, entre outros, caracteriza o agir ético.

No contexto da sociabilidade burguesa, a defesa dos Direitos Humanos pode ser entendida como uma estratégia histórica de intervenção ético-política na realidade. Ética porque se situa na perspectiva de posicionamentos e escolhas de valor dirigidas à liberdade, entendida como emancipação; política porque busca criar condições objetivas, no âmbito da luta pela hegemonia, para a concretização daqueles valores e posicionamentos. Nesse sentido, a defesa dos Direitos Humanos que orienta as reflexões do NEPEDH, está fundada em ações de caráter ético e político, envolvendo exigências legais, educativas e práticas.

No âmbito da sociedade burguesa, não havendo a possibilidade concreta de objetivação universal das condições sociais que garantam a apropriação, pela totalidade dos indivíduos sociais, da riqueza humana espiritual e material construída socialmente, faz-se necessário à instituição de instrumentos legais que busquem garantir relativamente tais condições. Se esta é uma necessidade histórica, no sentido de equacionamento de uma contradição fundante da sociabilidade capitalista - a existência da propriedade privada dos meios de produção e a desigualdade e o controle político-ideológico pautado na igualdade formal -, esta é também uma possibilidade de garantia mínima, ainda que nos marcos burgueses, de luta pela realização de direitos e necessidades conquistadas historicamente pelas classes, grupos e segmentos econômica, cultural e politicamente excluídos.

Mas a defesa dos Direitos Humanos, quando orientada pela teoria social marxiana, não pode se restringir à luta pela legalização de direitos, nem se deter nas possibilidades de reprodução da ordem burguesa. Tendo em vista que a "garantia" formal de direitos é, no âmbito dos interesses burgueses, uma estratégia de controle político-ideológico das lutas populares, de legitimação da hegemonia burguesa e uma forma de ocultar a desigualdade objetiva, a defesa dos Direitos Humanos, numa perspectiva emancipadora, tem na reflexão crítica e na ação educativa instrumentos desmistificadores daquela "garantia formal" e dos limites dos Direitos Humanos nesta sociedade, ao mesmo tempo um instrumento de resgate histórico dos Direitos Humanos na perspectiva das lutas populares e dos movimentos organizados dos trabalhadores.

Coloca-se, assim, a dimensão educativa da luta pelos Direitos Humanos. Pautada numa visão crítica e de totalidade, a educação para os Direitos Humanos tem o papel de desvelamento do discurso burguês, de sua fundamentação teórica e do real significado dos Direitos Humanos em uma sociedade geradora de processos desumanizantes: ao mesmo tempo em que oculta as razões objetivas de sua transgressão, esta sociedade, contraditoriamente, gera sua própria negação. No campo dos

Direitos Humanos isso significa uma dinâmica na qual afirmação e negação dos direitos coexistem, como expressões da luta de classes e da oposição de projetos societários.

À superação da visão "legalista" dos direitos, trazendo-os para âmbito da luta de classes e das contradições inerentes à (re)produção das relações sociais capitalistas, não se opõe apenas o liberalismo, mas as visões humanistas abstratas que anulam a historicidade das necessidades e possibilidades dos homens reais, nas condições da sociedade de classes. Visa, também, o resgate histórico da defesa de direitos humanos na trajetória dos movimentos revolucionários, das lutas operárias e das reivindicações democrático-populares.

Assim, uma terceira exigência da luta pelos Direitos Humanos numa perspectiva emancipadora, reside na articulação com os movimentos de defesa dos Direitos Humanos, vinculando-a com a "questão social", com as Políticas Públicas e com as práticas democrático-populares; em suas estratégias de denúncia e de criação de uma cultura crítica dos Direitos Humanos.

Finalmente, é preciso lembrar as duas dimensões do NEPEDH; enquanto Núcleo de Estudos e Pesquisa tem por função a instrumentalização teórico-crítica e a apreensão da dinâmica objetiva da ética e dos Direitos Humanos na realidade social; enquanto Núcleo do Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social visa contribuir com tal conhecimento sistematizado na direção da prática profissional, isto é, pretende interferir praticamente na criação de estratégias práticas e políticas que busquem concretizar a direção social posta em nosso Código de Ética e em outros marcos de desenvolvimento do Projeto Ético-Político Profissional.

É por tais razões, situadas na confluência entre a crítica radical e as exigências práticas de uma profissão, que o NEPEDH entende que a clareza dos limites da luta pelos Direitos Humanos na sociedade burguesa não deve promover atitudes imobilistas e pessimistas. Ao contrário, entendemos que a crítica radical e a intervenção prática, mesmo que nesse momento coloquem-se no patamar de uma luta de resistência ao neoliberalismo, são estratégias fundamentais para a construção histórica de uma cultura "emancipatória", base ético-política de projetos direcionados à criação de uma nova sociedade, sem desigualdades, com direitos para todos.

### 3. Importância da Pesquisa em Ética e Direitos Humanos para o Serviço Social

Os vários acordos internacionais firmados nos últimos trinta anos expressam a ampliação da regulação jurídica nacional e internacional em matéria de Direitos Humanos, no entanto, contraditoriamente, nestes

mesmos trinta anos colocaram-se e aprofundaram-se as bases econômicas, sociais e políticas de negação dos Direitos Humanos para a maioria da população mundial. Neste contexto dinâmico e contraditório colocam-se as bases objetivas que criam, ao mesmo tempo, as possibilidades de avanço nas lutas políticas de afirmação dos direitos e os limites objetivos responsáveis pela sua negação e violação.

O reconhecimento do caráter contraditório e desigual da sociedade burguesa, cujo fundamento é a propriedade privada, e do processo de (re) produção ampliada deste caráter em todas as esferas da vida social, marca o desenvolvimento histórico do projeto profissional do Serviço Social que intenta romper com o conservadorismo e com os fundamentos ahistóricos e abstratos dos valores, princípios e referências presentes no cotidiano do trabalho profissional<sup>11</sup>.

A busca pelo aprofundamento e consolidação da hegemonia teórica e política do atual projeto ético-político profissional, depende, entre outros elementos, da capacidade coletiva dos sujeitos comprometidos com este projeto em produzir conhecimentos críticos sobre a realidade social e conduzir ações e estratégias, também coletivas e que ultrapassam os limites do campo profissional, que avancem no campo da efetivação dos direitos e da resistência aos processos de desumanização impulsionados pelo projeto neoliberal.

Os avanços no campo teórico-crítico de fundamentação de uma ética emancipatória -social e profissional - marcam o debate profissional no interior do projeto hegemônico do Serviço Social, no entanto, as práticas sociais e o trabalho profissional, de uma expressiva parcela da categoria profissional, são, ainda, refratários a estes avanços teóricos e políticos. Os elementos que contribuem para esta situação são inúmeros e diversos e só podem ser apreendidos na dinâmica própria do processo de reprodução social nos marcos da sociabilidade burguesa e que, portanto, incidem sobre a sociabilidade, a formação e as respostas dos agentes profissionais frente às exigências e demandas postas pelo mercado de trabalho profissional.

Por seu turno, o debate no campo dos Direitos Humanos, tanto no pensamento social quanto no interior do Serviço Social, pouco tem avançado para além dos limites do formalismo jurídico.

O descompasso entre as práticas sociais e profissionais e a defesa de uma ética emancipatória e dos Direitos Humanos passa pela (re) produção de uma consciência acerca da universalidade dos direitos e da necessidade de construção de uma sociabilidade capaz de realizar uma existência ética fundada na emancipação humana e pela (re) produção objetiva de interesses particulares e antagônicos. No entanto, este mesmo descompasso pode ser ampliado e aprofundado na medida em que os fundamentos teóricos, éticos e políticos dos diferentes projetos sociais e

<sup>11</sup> A nossa concepção de projeto profissional está explicitada, entre outros, em Netto (1999).

profissionais não são apreendidos de forma crítica pelos sujeitos que participam de sua afirmação ou negação.

O estudo e a pesquisa em Ética e Direitos Humanos coloca-se, então, como um dos instrumentos teóricos necessários à apreensão dos fundamentos e dos valores que na dinâmica cotidiana são afirmados ou negados objetivamente pelos sujeitos sociais.

A experiência interdisciplinar no campo do estudo e da pesquisada em Ética e Direitos Humanos promovida pelo NEPEDH tem contribuído, entre outros elementos, para a construção de mediações teóricas e práticas entre os fundamentos da Ética e dos Direitos Humanos e as possibilidades objetivas para sua efetivação no âmbito da prática social e do trabalho profissional.

Nesta perspectiva, à reconstrução teórica das mediações objetivas que incidem sobre a intencionalidade ética e política dos diferentes projetos sociais e profissionais impõe-se a reflexão crítica sobre os fundamentos filosóficos e teóricos destes mesmos projetos, que indicam concepções de homem e de sociedade, e sobre as possibilidades objetivas de realização da direção ética e política que tais projetos pretendem imprimir sobre a realidade social.

A afirmação desta perspectiva, por seu turno, tem colocado aos pesquisadores do NEPEDH a necessidade de aprofundar o estudo e a análise crítica sobre as diferentes vertentes do pensamento social que fundamentam o campo da Ética e dos Direitos Humanos, bem como a necessidade de articular esta análise com a realidade social objetiva e as determinações postas por esta realidade aos diferentes campos da pesquisa e da atividade profissional.

A exemplo disto, durante o segundo semestre de 2001, o NEPEDH promoveu uma série de estudos e debates acerca dos fundamentos da Ética e dos Direitos Humanos presentes em algumas concepções teóricas no campo da Ética, da Justiça e em alguns setores das Políticas Sociais.

A apresentação e a discussão sobre os resultados e as sínteses elaboradas pelo NEPEDH a partir deste conjunto de debates ultrapassam os limites e os objetivos deste artigo. No entanto, com o intuito de garantir um nível maior de concretização à importância que estamos atribuindo ao estudo e à pesquisa em Ética e Direitos Humanos para o Serviço Social, gostaríamos de realizar nas linhas seguintes, ainda que de forma ilustrativa, algumas considerações sobre as possibilidades e rebatimentos objetivos deste processo de debates sobre a pesquisa e a atividade profissional, ainda que neste momento a repercussão deste processo esteja restrita aos pesquisadores do NEPEDH.

Dentre os temas escolhidos para o conjunto de debates promovidos no interior do NEPEDH com especialistas de diferentes áreas, tivemos a oportunidade de identificar, por exemplo, que entre os

próprios pesquisadores que integram nosso Núcleo havia uma diversidade de interpretação, de entendimento e de fundamentação no campo da Ética e dos Direitos Humanos o que permitiu a organização, por parte da coordenação, de uma série de intervenções teóricas que contribuísse para garantir um patamar mínimo de referências e de fundamentação comuns no interior do próprio Núcleo, referências e fundamentações que ao serem explicitadas contribuem para a incorporação crítica e consciente por parte destes sujeitos no campo da pesquisa e da intervenção profissional.

Além disso, tendo por parâmetros a concepção ética e os valores contidos no Código de Ética Profissional dos Assistentes Sociais, tivemos, também a oportunidade de confrontar diferentes concepções e referências teóricas que fundamentam algumas práticas, procedimentos e instrumentos metodológicos no campo da Política de Saúde e da Assistência, áreas de concentração expressivas do trabalho profissional, tendo como referência à discussão crítica no campo da Ética e Direitos Humanos. Foi possível, neste contexto de debates, aproximar as análises e os fundamentos teóricos do campo da ética e dos Direitos Humanos à diversidade de objetos de pesquisa e de campos de atuação profissional existentes no interior do Núcleo<sup>12</sup>.

Concepções, categorias, valores e princípios como liberdade, democracia, autonomia, emancipação, participação, indivíduo, sociedade, luta de classes, direitos, público, privado, entre tantos outros, fazem parte do espectro teórico de análise de pesquisadores e profissionais e expressam a direção ética e política de suas intervenções no campo da pesquisa e profissionais. No entanto, este espectro, é matizado por referências teóricas e metodológicas fundamentadas em concepções de homem e de sociedade, muitas vezes, contraditórios entre si.

A coexistência, e o confronto, entre concepções e práticas conservadoras e democráticas, críticas e imediatistas, entre outras, traduzem os desafios para a construção de análises e intervenções criticamente formuladas frente à dinâmica das relações sociais e profissionais.

O estudo e a pesquisa sobre os fundamentos dos valores e princípios éticos e políticos que conformam as vertentes teóricas, a regularidade jurídica, o campo dos direitos, os projetos profissionais e sociais, são essenciais para uma profissão cujo projeto tem por horizonte a efetivação dos direitos e a luta pela construção de uma nova sociabilidade.

A busca sistemática pela apreensão dos fundamentos da realidade e do pensamento social, em suas múltiplas expressões, coloca-se na direção da busca pela construção de possibilidades históricas de realização da emancipação e liberdade humanas. Emancipação e liber-

<sup>12</sup> Nessa perspectiva é que foi elaborado o primeiro texto coletivo do NEPEDH, "Direitos Humanos: bandeira cotidiana da luta dos Movimentos Sociais pela afirmação dos direitos e da diversidade", publicado nesta revista.

dade que enquanto valores assumem particularidades históricas relativas às possibilidades concretas para sua realização ou negação.

Nesta perspectiva, à pesquisa e à intervenção profissionais dos assistentes sociais se impõem perguntas como: Quais as concepções de homem, de sociedade e desta determinada área ou campo que orientam meu trabalho profissional e de pesquisa? Quais as mediações existentes entre esta área ou campo e a totalidade da vida social? Esta busca pode ser traduzida pela formulação e reformulação de perguntas e respostas cujo sentido e significado só pode ser atribuído pelo contexto cotidiano da pesquisa e do trabalho profissional.

Em linhas gerais, este tem sido o eixo do estudo e da pesquisa em Ética e Direitos Humanos do NEPEDH, e sua importância revela-se pelo desafio constante de apreensão das mediações objetivas e teóricas que orientam a pesquisa e o trabalho profissional de assistentes sociais e demais profissionais comprometidos com as lutas pela ampliação e efetivação dos direitos.

## BIBLIOGRAFIA

ANISTIA INTERNACIONAL. Brasil "aqui ninguém dorme sossegado" - violação dos direitos humanos contra detentos. São Paulo: Seção Brasileira da Anistia Internacional, 1999.

AGUIRRE, Luis Perez e MOSCA, Juan José. Direitos Humanos - pautas para uma educação libertadora. Rio de Janeiro/Brasil: Vozes, 1990.

BARROCO, M L S, Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos, São Paulo, Cortez, 2001.

BAZARIAN, Jacob. "Os Direitos Humanos e as Constituições" In Revista Socialismo e Democracia, nº 10. São Paulo, Brasil: Alfa-homega Ltda., 1986.

BRITES, Cristina Maria e BARROCO, Maria Lucia Silva, "A centralidade da ética na formação profissional", in Temporalis: 02, Brasília, ABEPSS, 2000.

CARDIA, Nancy. Direitos Humanos: ausência de cidadania e exclusão social. São Paulo, Brasil: Comissão de Justiça e Paz, Curia Metropolitana de São Paulo, 1995.

CHAUI, Marilena. Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Editora Cortez, 1993.

COUTINHO, Carlos Nelson. Contra a corrente, ensaios sobre democracia e socialismo. São Paulo, Cortez, 2000.

FARINAS, Maria José, Globalización, ciudadanía y derechos humanos. Dykinson, Espanha, 2000.

FESTER, Antônio Carlos Ribeiro (org.). Direitos Humanos - Um debate necessário, volume 2. Instituto Interamericano de Direitos Humanos. São Paulo: Brasiliense, 1989.

GUTIÉRREZ, Germana, "Globalización y liberación de los derechos humanos", in FLORES, Joaquín Herrera y otros (organizadores), El vuelo de Anteo: Derechos humanos y crítica de la razón liberal. España, Desclée, 2000.

HUMAN RIGHTS WATCH. O Brasil atrás das grades. Estados Unidos da América: Human Rights Watch, 1998.

MÉSZÁROS, István. "Marxismo e Direitos Humanos" In Filosofia, Ideologia e Ciência Social - ensaios de negação e afirmação. São Paulo, Brasil: Ensaio, 1993.

MONCHO, Josep. Ética de los derechos humanos. Madri, Tecnos, 2000.

NETTO, José Paulo. "Sade e a contra-face do liberalismo" In Democracia e Transição Socialista - escritos de Teoria e Política. Belo Horizonte, Brasil: Oficina de Livros, 1990.

\_\_\_\_\_ " A construção do projeto ético-político do Serviço Social frente à crise contemporânea", in Capacitação em Serviço Social e Política Social, Módulo 01, Crise Contemporânea, Questão Social e Serviço Social, Brasília, CEAD, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética e Sociabilidade. Coleção Filosofia: 25. São Paulo, Brasil: Loyola, 1993.

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Lisboa, Presença, 1993.

RIBEIRO, Renato Janine. A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

RIOS, Terezinha, Compreender e ensinar: por uma docência de melhor qualidade. São Paulo, Cortez, 2000.

ROSEINMANN, Marcos Roitman. Las razones de la democracia. Espanha, Secitur, 1998.

SALES, Mione Apolinário, "Questão Social e defesa de direitos no horizonte da ética profissional", in Capacitação em Serviço Social e Política Social, Módulo 02, Reprodução social, trabalho e Serviço Social, Brasília, CEAD, 1999.

SANTOS, Milton. Por uma Economia Política da Cidade - o caso de São Paulo. São Paulo, Brasil: Editora da PUC, 1994.

SOARES, Laura Tavares. Os custos sociais do ajuste neoliberal. Coleção Questões da nossa época. São Paulo, Cortez, 2000.

VILLA, Hernando. Los derechos humanos. Madri, Acento, 1998.

VVAA. O preconceito. São Paulo, Brasil: Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania/Imprensa Oficial do Estado, 1996/1997.

## NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

1) A Revista Temporalis aceita proposta de artigos que serão submetidos ao comitê editorial, a quem cabe a decisão final sobre a sua publicação.

2) Os originais de no máximo 30 laudas, devem ser enviados a ABEPSS, obedecendo aos seguintes procedimentos:

- a) suporte: em disquete de 3.5, junto com duas vias impressas;
- b) formato: em word 6.0 e word 7.0 for windows, com a seguinte configuração: fonte Times New Roman 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear de 1,5 cm, com todas as seguintes margens: superior 3 cm; inferior 2 cm; esquerda 3 cm; direita 2cm;
- c) normalização: obedecer a seguinte seqüência:
  - título do artigo em português;
  - nome completo do(s) autor(es); suas credenciais e local de atividade, incluindo endereço, telefone, fax do trabalho e residencial, e e-mail para contato;
  - o texto principal não deve exceder 25 linhas, incluindo ilustrações (desenhos, figuras, tabelas, fotos) cujos locais de inserção devem vir indicados no texto;
  - figuras, desenhos, tabelas e fotos deverão ser entregues no original, com cabeçalho (se for o caso), créditos e legendas. Se as ilustrações enviadas já tiverem sido publicada, mencionar a fonte e a permissão para reprodução;
  - anexos, somente quando contiverem detalhamento imprescindível para a compreensão de alguma seção do texto;
  - citações e referências bibliográficas conforme a NB-10520, de 1998 e NB-6023, de 1989 da ABNT, respectivamente.

3) O parecer sobre a aceitação ou não dos originais será comunicado ao autor, ou ao primeiro quando forem mais de um, não se obrigando a revista Temporalis a devolver os originais a ela enviados.

4) Todo o trabalho aceito será submetido a revisão; caso o texto exija modificações substanciais, será devolvido ao autor para que ele mesmo as faça.

5) A Revista Temporalis não remunera os autores que tenham seus artigos nela editados, porém lhe envia um exemplar da edição onde seu(s)

texto(s) for(em) publicado(s).

A Revista Temporalis está aberta para colaborações, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação. Os artigos assinados são da responsabilidade de seus autores.

Para Temporalis 6, serão recebidos artigos sobre o tema "Trabalho, Questão Social e Serviço Social". A data limite para recebimento é 24 de setembro de 2002.