

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
PROGRAMA DE MESTRADO**

**DISSERTAÇÃO**

**A CONSTRUÇÃO DO INDIVÍDUO MODERNO COMO  
CONDIÇÃO DE EFICÁCIA JURÍDICA**

**PROF. ORIENTADOR: DR. EDMUNDO LIMA DE ARRUDA JR.**

**MESTRANDO: TIAGO DE CASTILHO SOARES**

**Florianópolis, março de 2003**

*Tiago de Castilho Soares*

**A CONSTRUÇÃO DO INDIVÍDUO MODERNO COMO  
CONDIÇÃO DE EFICÁCIA JURÍDICA**

Trabalho apresentado como requisito para obtenção do título de mestre em Teoria e Filosofia do Direito na Pós- Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina sob orientação do Prof. Dr. Edmundo Arruda.

Florianópolis  
2003

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

**A CONSTRUÇÃO DO INDIVÍDUO MODERNO COMO  
CONDIÇÃO DE EFICÁCIA JURÍDICA**

Tiago de Castilho Soares

BANCA

---

Dr. José Carlos dos Anjos  
(Membro)

---

Dra. Cláudia Rosane Roesler  
(Membro)

---

Dr. Edmundo Arruda  
(Orientador)

Florianópolis, 2003.

Dedico esse trabalho a memória de

João Bueno Soares e

Salvador Cardoso de Castilho.

Dentre as diversas pessoas que colaboraram para a execução desse trabalho, meus sinceros agradecimentos aos debates com Fátima Cilene de Souza e Cassandra Santiago da Cunha; aos ensinamentos de Sônia Maluf na disciplina de Antropologia da Pessoa, no programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFSC e de José Carlos dos Anjos, no programa de Pós-Graduação em Sociologia na UFRGS. Agradeço especialmente aos ensinamentos e apoio de meu orientador Edmundo Lima de Arruda Jr., sem os quais jamais viabilizariam as idéias presentes nessa dissertação; e, finalmente, agradeço ao meu co-orientador Marcus Fabiano Gonçalves, pelas indicações de leituras, pelos debates e pela educação da clareza e da relevância das atividades intelectuais. Agradeço ainda ao CNPq pela bolsa de pesquisa, sem a qual não se possibilitaria a elaboração dessa dissertação.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b>	<b>6</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>CAP. I – A FORMAÇÃO SOCIAL E HISTÓRICA DO INDIVÍDUO MODERNO</b> .....	<b>39</b>
1.1 SOCIEDADES CLÂNICAS: GÊNESE E CONTRAPONTO DO INDIVIDUALISMO .	41
1.2 GENEALOGIA CRISTÃ DO INDIVIDUALISMO .....	56
1.3 O INDIVÍDUO EM RELAÇÃO À SOCIEDADE MODERNA.....	78
1.4 A FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO SEGUNDO A PSICANÁLISE FREUDIANA .....	103
<b>CAP. II – OS LIMITES DO INDIVIDUALISMO NA SOCIEDADE BRASILEIRA</b> .....	<b>115</b>
2.1 FRONTEIRAS E FRAGMENTAÇÃO NA SOCIEDADE BRASILEIRA .....	117
2.2 A EXCLUSÃO SOCIAL .....	123
2.3 CIDADANIA E INDIVIDUALISMO NO BRASIL .....	143
<b>CAP. III – A PERSPECTIVA NO DIREITO BRASILEIRO DA NOÇÃO DE PESSOA</b> .....	<b>157</b>
3.1 A NOÇÃO DE PESSOA PRESSUPOSTA NA NORMA: ASPECTOS PRELIMINARES .....	159
3.2 DIREITOS DA PERSONALIDADE E PERSPECTIVA SUBJETIVA NORMATIVA	166
3.3 CAPACIDADE CIVIL E PERSPECTIVA SUBJETIVA TÉCNICO-LEGAL .....	175
3.4 A NOÇÃO DE PESSOA PRESSUPOSTA PELOS DIREITOS HUMANOS.....	185
3.5 EXCURSO: CARL SCHMITT E A REFORMABILIDADE DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS.....	196
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>202</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>216</b>

## **RESUMO**

O conteúdo individualista das pressuposições encontradas nas normas do direito brasileiro, representado pelos Direitos Humanos positivados na Constituição Federal em Direitos Fundamentais, encontra sua fundamentação nas conclusões da filosofia política. Mas, a ideologia individualista que subjaz essas doutrinas – em seus caracteres de autonomia, racionalidade e igualdade – representa, antes, uma elaboração social e histórica dada nas sociedades da Europa ocidental e dos EUA. Ao lado disso, os estudos da antropologia já apresentaram os limites do individualismo no Brasil, destacando certos caracteres tradicionais presentes nas práticas sociais, remanescentes de eventos históricos – como a colonização portuguesa e o grande período escravista – e resultantes das condições de desenvolvimento econômico - reprodutoras da exclusão social. Desse quadro, emerge a problemática da incongruência entre a noção de pessoa que o direito brasileiro pressupõe, e aquela outra noção encontrada nas relações sociais. As conseqüências propriamente jurídicas dessa dissonância representam baixos níveis de eficacização dos direitos humanos.

## INTRODUÇÃO

Não é ao acaso que a expressão *visão de mundo* vem encarrilhada pelo sentido do olhar. Dentre as diversas formas de conhecer, a ação de ver representa uma metáfora fundamental para as perspectivas culturais do Ocidente. Tanto na modernidade quanto para os antigos gregos, ver envolve a principal orientação para o conhecimento. Na Grécia antiga as expressões ver e conhecer se equivaliam. Enquanto as vidas dos helenos eram identificadas como uma experiência do contato com o visível, a morte para eles indicava a passagem para o mundo das trevas, o universo da escuridão. As oposições entre a luminosidade e a escuridão, o sol e a noite, extrapolavam a mera ilustração da visibilidade. Assim como o sol que emite raios luminosos, segundo os gregos, os olhos iluminavam os entes e estabeleciam uma ligação do sujeito com o mundo. A reciprocidade formada pelo que via e pelo que era visto correspondia ao caráter integrador da vida do grego no mundo. Na medida em que a visão agia como extensão do heleno no mundo, tateando e contaminando os entes de homem, o homem, no *ver-tocar* esses entes através desse *tentáculo luminoso*, era contaminado pelo mundo.

Com o advento da modernidade, a distância entre o ver e o conhecer, quase inexistente para os gregos, se dilatou um pouco. Isso aconteceu na medida em que a teoria do conhecimento, principalmente com Descartes, começou a compreender a ação de ver dividida em três instâncias complementares: a luz emitida do exterior, o órgão ocular no qual se projeta a imagem e o ato psíquico de percepção da distância do objeto. Abriu-se, assim, um espaço entre a atividade intelectual desenvolvida na instância do “eu” e a



realidade exterior. O homem pelo olhar não se entendeu mais fazendo parte do mundo, mas fundamentalmente encontrava-se exterior a ele, de dentro das fronteiras de sua profunda interioridade.

Mas apesar de a ciência moderna entalhar uma brecha entre o conhecer e o ver, o conhecimento permaneceu ainda carregado pelo sentido do olhar. O pensamento moderno interpretou a *observação* como uma fase preliminar para a obtenção do conhecimento, e o desenvolvimento da ciência através do método científico definiu, paulatinamente, um maior número de critérios para se operar observações dignas de serem generalizadas e constituírem as verdadeiras explicações sobre o universo. Esses critérios deixaram as observações, passo a passo, mais distanciadas do mundo, acabando por encastelar o conhecimento ao laboratório e, posteriormente, às Universidades. Uma dissertação, nesse quadro da ciência moderna, deveria ter a pretensão de avistar e apresentar coisas que olhos comuns não perceberiam. Entretanto, os efeitos perversos dessa lógica, conhecidos na filosofia do direito pelos esforços hercúleos e pelas elaborações de filosofias do além mundo, sugerem que mudemos o rumo, ou quem sabe, retomemos na medida de nossos esforços aquele olhar grego que queria ligar o conhecimento ao mundo.

A alternativa por tomar essa dissertação a partir de uma perspectiva estritamente moderna, entendendo que ela deva representar um mero resultado de um olhar, ou por adotar o exemplo grego para interpretar os temas nessa dissertação, já como um olhar ativo sobre o mundo, não constitui uma escolha pouco problemática. Essa dissertação deve encerrar o sentido do ver moderno na medida em que seus argumentos se apóiem em fundamentos teóricos de campos do saber construídos e desenvolvidos na modernidade, como a filosofia

do direito, a antropologia e a sociologia. Mas ainda, essa dissertação pode resgatar na medida de nossos esforços um ver grego ao passo que pretenda se constituir de um olhar mais ativo e procedente do próprio mundo.

A presente introdução, nesse contexto, deve representar um espectro de toda a dissertação a partir do qual se poderá visualizar em linhas grossas a sua estrutura argumentativa. No momento preliminar da presente dissertação não encontramos apenas a apresentação da sucessão de capítulos que se seguirá mas, sobretudo, já a introdução e desenvolvimento de alguns dos problemas e temas principais a serem trabalhados.

Um desses temas fundamentais a ser deslindado e problematizado é a imagem do indivíduo moderno histórico, que serviu de parâmetro para a figuração do individualismo. Esse indivíduo constitui um modelo de existência e de auto-representação lentamente construído na sociedade. A sociologia e a antropologia contemporâneas já compreenderam que o indivíduo e as suas formas de auto-representação são elaborados socialmente a partir da complexa rede de símbolos, valores e relações estabelecidas em uma sociedade. É deste modo que o indivíduo moderno deriva de uma configuração estrutural específica da sociedade moderna, não devendo ser compreendido como um ser natural e, tampouco, o resultado de uma purificação histórica.

O ideal moderno de indivíduo, que torna natural essa noção, acaba ocultando a precariedade desse indivíduo histórico, e de um dado fundamental: o modelo de indivíduo moderno, produzido por mecanismos sociais de individualização, está distante de ser hegemônico, principalmente quando estamos nos referindo a sociedades de países em desenvolvimento. O indivíduo moderno, portanto, não existe desde sempre e sua atual configuração na Europa

Ocidental e nos Estados Unidos não garante sua existência indefinida. O individualismo não encontra seu ideal plenamente realizado na sociedade mundial na medida em que a individualização (construção social do indivíduo moderno) não é o único modelo de individuação (formação social do indivíduo) nas sociedades. Sobretudo, tais processos de individualização não parecem encontrar um bom êxito quando se tratam das sociedades malogradas na tarefa de desenvolvimento de uma ética moderna.

A precariedade do indivíduo, uma categoria estreitamente vinculada a certas condições sociais, somente pôde ser reputada a partir de uma série de investigações antropológicas e sociológicas inauguradas no começo do século passado, as quais constituem também algumas das fontes teóricas desta pesquisa. Dürkheim foi um dos fundadores dessas linhas de investigações. A última fase de seus estudos, mais direcionada para a religião, vai oportunizar o desenvolvimento das reflexões de seu sobrinho e sucessor nos *Année*, Marcel Mauss, sobre a categoria pessoa. Mauss pesquisará o desenvolvimento de tal categoria, atento à importância já enfatizada por seu tio do estudo sobre os “primitivos”. A contribuição definitiva de Mauss para o aprofundamento dos problemas relacionados à noção de pessoa se encontra no artigo intitulado *Uma categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a noção do “eu”*, publicado em 1938. Neste ensaio, Mauss desloca a noção básica de *persona*, obtida nas sociedades tribais, para a idéia moderna de pessoa. Apresenta então o desenvolvimento da idéia de pessoa até a idade moderna quando ocorre um verdadeiro polimento dessa noção pelas mãos da filosofia idealista. Entretanto, esta idéia foi:

“formada por nós, entre nós. Mesmo sua forma moral – o caráter sagrado da pessoa humana – está colocada em questão, não só num Oriente todo, que não alcançou as nossas ciências, como também nos países em que esse princípio foi encontrado. Temos grandes bens a defender, pois conosco pode desaparecer a Idéia [de Pessoa].”<sup>1</sup>

Muito embora encontremos críticas sérias de um certo evolucionismo em Marcel Mauss, suas pesquisas merecerão destaque nessa dissertação principalmente por, a partir de dados antropológicos, deixarem de tratar o indivíduo como uma noção natural e incluírem a pessoa no espaço de trabalho de uma história social de categorias do espírito humano.

Marcel Mauss fundou uma nova geração de pensadores sociais da qual emergiu Louis Dumont. Discípulo também de Claude Lévi-Strauss, Dumont consagra sua carreira científica com a publicação de *Homo Hierarchicus* em 1967. Ele analisa nesta obra o sistema de castas na Índia na sua singularidade: a partir do sistema hierárquico. Nove anos mais tarde publica *Homo Aequalis*, procurando agora os fundamentos do pensamento igualitarista ocidental. O ensaio central para o desenvolvimento das reflexões sobre o indivíduo moderno surgirá alguns anos mais tarde intitulado *Individualismo*, onde Dumont, através de uma comparação entre duas sociedades complexas (a indiana e a ocidental), investigará, desde as origens cristãs, o surgimento da ideologia individualista da modernidade.

Os *Aneés* contaram com a presença de outro gigante do pensamento social: Louis Gernet. Sem dúvidas o maior helenista do século passado, Gernet dedicou-se ao estudo do pensamento grego através de uma profunda análise de seus textos. E, seu maior sucessor, Jean-Pierre Vernant, o maior helenista

---

<sup>1</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “eu”*, p. 241.

vivo, põe em xeque a visão corrente do “milagre grego”. Essa tese, segundo a qual a Grécia do século VI a.C. teria inventado a razão, a ciência e a filosofia, é profundamente rechaçada por Vernant. Na verdade o declínio do pensamento mítico e o surgimento do dito pensamento racional, fundador da civilização ocidental, está associado a uma complexa rede de fatores. Nesta rede afiguram-se o surgimento da escrita, o advento da Pólis e as reformas políticas ocorridas entre o século oitavo e quarto a.C.. Aqui, o novo indivíduo grego, que como veremos não é o mesmo indivíduo moderno, emergiu dentro de alguns espaços de relações sociais como a política, o direito, a religião e a arte. Vernant, tendo como matriz essas idéias, fundou uma importante escola na França de estudos helenísticos: a chamada Escola de Paris. Suas pesquisas estão direcionadas para categorias psicológicas, análises de peças trágicas, eventos políticos, etc. Seus principais membros são: Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, Nicole Loraux e Claude Mosse.

Michael Foucault, muito embora não tenha se filiado a nenhuma linha de pensamento ou escola, elabora suas teses tendo como pano de fundo a tradição francesa do pensamento social e clássico. Grande parte da obra de Foucault trata do problema da formação do sujeito através de mecanismos de linguagem e poder. Não limitou, porém, suas pesquisas à constituição do indivíduo a partir das relações de poder. Em sua última fase teórica agrega às suas análises um fator complexificador: na ética dos séculos I a III a.C. podemos encontrar certas técnicas de produção de si, um determinado *cuidado de si*. O objeto de suas pesquisas nesta nova fase são textos gregos clássicos observados sob o prisma dos regimes de prazer, os *aphrodisia*. Foucault direciona seus olhares para a transição da época clássica para o cristianismo

primitivo, dialogando com helenistas como Vernant e com cristólogos também analisados por Dumont.

Clifford Geertz, a exemplo de Foucault, não pertenceu a nenhuma escola de antropologia, seja francesa, britânica ou norte-americana. Sua contribuição maior é incorporar à antropologia uma concepção hermenêutica, refletindo a sociedade a partir de metáforas sociais ao invés de científicas. Compreendendo as culturas como textos a serem interpretados, Geertz procurará em suas pesquisas entender as diversas formas de subjetivação coexistentes no mundo contemporâneo. A tal idéia subjaz a noção de que a natureza humana não é nem básica, pura, incondicionada ou inata, pois é *“verdade que, sem o homem, não haveria formas de cultura; mas também é verdade que sem formas de cultura não haveria o homem.”*<sup>2</sup>

A confluência de todas essas pesquisas sobre o indivíduo, levada a cabo pela antropologia, abala os postulados de diversos campos do saber modernos. Vejamos alguns. O senso comum moderno, que de forma compreensível naturalizou a idéia de indivíduo, sofre um impacto profundo. A filosofia idealista resta relativizada ao período moderno da história ocidental, valendo suas análises somente para o embrionário estágio de desenvolvimento do indivíduo na sociedade daquele período. A ciência, por seu lado, perde sua base epistemológica central, segundo a qual a verdade é assegurada pela unidade racional intrínseca ao indivíduo separado definitivamente do objeto. O antagonismo situado nas ciências sociais entre individualistas e organicistas, liberais e comunitaristas agora passa a ser delatado como um falso dilema: ambas as perspectivas revelam-se frutos de uma concepção normativa de

---

<sup>2</sup> GEERTZ, Clifford. *A transição para a humanidade*, p. 41.

sociedade, e não de uma análise social rigorosa. Na inexistência de primazia entre o social e o indivíduo, eles só se revelam possíveis na existência de um em relação ao outro, acarretando alterações da noção de indivíduo de sociedade para sociedade. Da mesma forma, é colocado em dúvida o ideal da psicologia e da psicanálise em compreender os fenômenos sociais através do exclusivo estudo de funções psicológicas, apreensíveis somente na singularidade do indivíduo moderno.

Essas são apenas algumas conseqüências da inadequação do conceito de indivíduo presente nos pressupostos destes saberes. Desde Descartes, culminando em Kant e Fichte, a filosofia e a ciência foram os principais responsáveis pela tarefa de absorver e desenvolver plenamente o ideal individualista. A influência desses saberes contribuiu para o desenvolvimento de uma assimetria entre a categoria de indivíduo, polida pela filosofia transcendental, e as formas de se representar o indivíduo no âmbito da realidade social. Essa purificação do ideal individualista, realizada principalmente pela filosofia transcendental, foi aceita como pressuposto necessário de todo o conjunto de saberes modernos, nos quais se encontra o direito no seu conjunto e, muito especialmente, os direitos humanos. Essa imagem de indivíduo contaminou toda a modernidade e constituiu seu próprio fundamento.

Precisamos reforçar o sentido do termo indivíduo, como aquele que designa uma forma muito peculiar de representação da pessoa, que intensifica o seu desenvolvimento em período e espaço geográficos determinados: por volta do século XVII na Europa. Nos séculos seguintes se tornaram mais nítidos os traços do indivíduo moderno a partir do desenho de um conjunto de valores

muito específicos, como *a liberdade, a igualdade, a valorização do ser individual com relação à totalidade da sociedade e à unidade humana objetivada na singularidade do indivíduo*. Até então, nenhum povo ou cultura havia criado uma representação nestes termos.

De um modo extremamente oposto, nas sociedades não modernas, tradicionais ou holistas, o sentido orientador das ações é o da proeminência da totalidade social. As pessoas nessas comunidades têm as suas vidas orientadas pela ordem global da sociedade, inexistindo os sentimentos tipicamente modernos, como o de aspiração ao sucesso individual ou as experiências de profunda reflexão interior. Nas sociedades tradicionais as ações são coordenadas sempre em relação ao conjunto social e nunca de forma separada ou autônoma. Em algumas sociedades sem escrita, levado ao extremo seu caráter holista, as gerações nada mais são senão a ‘reedição’ de sua geração passada, no que diz respeito aos papéis desempenhados e aos comportamentos dos indivíduos. Essa repetição quase ritualística dos modos de vida e dos papéis representados elimina de antemão qualquer possibilidade da existência de noções modernas, como a de liberdade. E, até mesmo em outras sociedades mais complexas, como a Grécia Antiga, não comportaram a noção de indivíduo nos termos da modernidade. O indivíduo grego, apesar de ter possuído a representação de igualdade e cidadania, não vislumbrava a noção de intimidade como há entre os modernos e, também, orientava de modo tradicional sua vida pública em função da Pólis.

O surgimento do indivíduo moderno está diretamente conectado a uma série de alterações nas instituições e nos modos de vida modernos. Do ponto de vista da economia, como bem viu Karl Marx, a manufatura e, mais tarde, a



industrialização proporcionaram a alienação como uma forma de dissociar os vínculos entre os homens, passando a estimular as relações entre homem e coisas. A moral tradicional dará enfim lugar à solidão do homem frente aos objetos. Já do ponto de vista das relações familiares, a família moderna simplificou-se até a fração mínima: genitores e filhos. Além de uma redução dos vínculos com os outros parentes – como os tios, as noras, os avós – a família deixou de se orientar para objetivos comuns a todos os seus membros. A família moderna está comprometida unicamente em educar o filho (indivíduo) para que este seja capaz de se conduzir na sociedade através de suas escolhas. Nesse contexto, a educação terá o papel primordial de construção de indivíduos, seja em escolas ou na família. Também, os círculos de leitura envolveram no início do movimento iluminista, como bem viu Jürgen Habermas<sup>3</sup>, um conjunto de práticas que possibilitavam a interação entre estes indivíduos, já representados de maneira moderna. Nestes círculos ocorria a prática de debates sobre leituras e intercâmbio de interpretações particulares. Consistiram em espaços eminentemente públicos, onde o indivíduo, oriundo de uma esfera exclusivamente privada, comungava com parceiros experiências livres de interferências de outras esferas sociais.

Especialmente na modernidade, a temática do indivíduo complexificou-se na medida em que este passou a se representar através de duas faces: o modo concreto de ser dos indivíduos e, também, um conjunto de ideais e pressupostos norteadores desta noção. A cisão da modernidade, em projeto e em período histórico, revelou um distanciamento entre, de um lado, a constituição concreta e a ocorrência do indivíduo na sociedade moderna; e, de

---

<sup>3</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 62.

outro lado, o conjunto de valores e ideais pelos quais a modernidade normatiza a noção de indivíduo. A separação genuinamente moderna entre o *ser* e o *dever ser*, entre a ocorrência real e o ideal de ocorrência dos eventos, encharcou a temática do indivíduo: ao mesmo tempo em que a ideologia moderna orientou o que *deve ser* o indivíduo, as ciências sociais esforçaram-se para compreender *o que é* e como se dava esse indivíduo na empiria do mundo social. A transposição dessa divisão para a perspectiva dos próprios indivíduos significou a simultaneidade entre a orientação ética das ações e a busca da realização de projetos de vida.

Esse ideal de indivíduo exaltado na modernidade participou ativamente na formação de um conjunto de teorias, doutrinas e correntes de pensamento construtoras da concepção de direito moderno. Dentre essas escolas figuram o contratualismo (Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke, Rousseau e Kant), o jusnaturalismo (Grócio, Locke, Rousseau e Kant) e a filosofia cognitiva (Descartes e Kant). O contratualismo alicerçou suas teses precisamente nesse terreno dos pressupostos individualistas ao passo que era o indivíduo, ente irreduzível e completo, que através do pacto social delegava ao Estado certos poderes. Já ao Estado reservou-se a tarefa de proteger e respeitar os direitos considerados inatos aos homens, como a vida, a liberdade, a segurança e a felicidade. A proteção do valor indivíduo foi o fundamento de legitimidade do Estado moderno. Aí esteve também estendido o berço do liberalismo, segundo o qual esse Estado deve direcionar todos seus esforços para o indivíduo, assegurando seus direitos. O indivíduo, segundo essa doutrina, deve ser defendido e respeitado pelo poder estatal, sem distinções. O igualitarismo progressivamente assumiu seu lugar privilegiado, estabelecendo que a

humanidade dos direitos humanos se torna universal, na medida em que qualquer indivíduo possui todos os atributos de homem.

As elaborações teóricas dessas doutrinas foram determinantes para a formação pósterior do positivismo jurídico (Kelsen, Hart). O individualismo, que está profundamente arraigado nessas escolas, não colaborou no campo do direito somente para o avanço rumo a uma epistemologia jurídica senão, também, para o desenvolvimento de explicações sobre o fenômeno jurídico. E, até mesmo quando o positivismo jurídico se levantou contra as concepções metafísicas expressas nos jusnaturalismos e nas versões do contratualismo, ele não fez senão reforçar de outra forma as influências individualistas sobre o direito. O caráter de uma ciência jurídica, como Hans Kelsen pretendia elaborar, somente obteve sua fundamentação a partir da idéia moderna da separação sujeito e objeto de conhecimento e, também, através da noção de responsabilização subjetiva.

Mas o lugar privilegiado do individualismo foi reservado para a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789. Desde então o indivíduo foi exaltado e protegido frente ao poder estatal, através de políticas promotoras e mecanismos jurídicos protetores de direitos humanos, progressivamente alicerçados nos ordenamentos constitucionais dos Estados modernos. Esses direitos surgem como resultado do embate pelas garantias do cidadão frente ao poder estatal e como consequência de um conjunto de doutrinas, nas quais desponta a concepção jusnaturalista, que afirma existirem direitos naturais inerentes ao ser humano.

Os direitos humanos, enquanto conjunto de mecanismos e políticas jurídicas a se estabelecerem progressivamente nos ordenamentos

constitucionais, constituem um bom exemplo da vinculação estreita existente entre o direito moderno e o individualismo. A profundidade dessa relação justifica-se pelo fato de os direitos humanos não se constituírem simplesmente como uma doutrina, ou seja, eles não representam tão somente uma ideologia que dita como deve ser os indivíduos. Se de um lado, os direitos humanos são um código ético, de outro lado, são principalmente instrumentos interventores na realidade social. Os direitos humanos revelam-se pois como mecanismos poderosos atuando concretamente no meio social tanto construindo o indivíduo como, também, oferecendo garantias para a manutenção dos indivíduos que já o são. Desde a criação de uma série de organismos até a formulação de uma gama de mecanismos jurídicos, os direitos humanos possuem um papel fundamental na proteção deste indivíduo já moderno.

Contudo, não podemos perder de vista que os direitos humanos, bem como todas as doutrinas que sublinhamos, são construções modernas que além de tomar o indivíduo como ideal, acabam por presumi-lo como algo já dado. Revela-se nos direitos humanos, como em todos esses exemplos, uma profunda *naturalização* da noção de indivíduo moderno se instalando a partir da construção do pensamento jurídico moderno, e hoje despontando na sua própria estrutura de mecanismos jurídicos e políticas protetores de direitos humanos.

Porém, apesar de todas as concepções de direitos humanos pressuporem o indivíduo moderno, sua capacidade, como um sistema de ações, de garantir a produção e a reprodução do individualismo varia de acordo com o Estado em foco. Em muitos sistemas jurídicos, principalmente o norte-americano e o da Europa ocidental, o papel dos direitos humanos é o de assegurar os valores

individualistas verificados na sociedade. Já em outros sistemas, especialmente os pertencentes a países da América Latina, a função dos direitos humanos é mesmo a de implantar uma ideologia individualista que substitua os mecanismos hierárquicos e tradicionais existentes naqueles espaços.<sup>4</sup> Não é necessário acrescentar que o êxito logrado pelas normas de direitos humanos é muito maior nos países que já assimilaram a ideologia individualista, enquanto nos países de terceiro mundo a eficácia dos direitos humanos resta condicionada pela própria formação de indivíduos. A miséria de condições para a sobrevivência e a miséria de alternativas para a vida são situações patentes em países como o Brasil. O problema se agrava quando encontramos nesses territórios grande contingente de pessoas incapacitadas para a participação nos processos políticos-democráticos de escolha. Esse fato, além de constituir uma lógica perversa e auto-reprodutora, aciona um mecanismo de deslegitimação da democracia:

“Aquele, para quem a exclusão social não desempenha nenhum papel aqui, usa a expressão ‘povo’ de forma meramente icônica; ele não é democrata, não participa do discurso democrático.”<sup>5</sup>

A eficácia dos direitos humanos, portanto, não faz senão gerar legitimidade para o Estado democrático de direito.

A legitimidade do Estado de direito democrático já foi considerada unicamente a partir de sua característica legal-racional, como podemos vislumbrar na sociologia weberiana. Max Weber distinguiu os três modelos de

---

<sup>4</sup> Nesse aspecto Clèmerson Merlin Clève propõe uma *política dos direitos humanos*, compreendendo esses direitos como um “*espaço histórico, um processo, um caminho de invenção permanente*”. CLÈVE, Clèmerson Merlin. *Temas de Direito Constitucional*, p. 127.

<sup>5</sup> MÜLLER, Friedrich. *Que grau de exclusão social ainda pode ser tolerado por um sistema democrático?* p. 26.

legitimidade, de acordo com as três organizações políticas básicas: a ordem tradicional, a ordem carismática e a ordem do Estado moderno. Sumariamente, a legitimidade tradicional funda-se em uma estruturação social hierárquica, onde a obediência se orienta a partir de uma transcendência, como uma divindade, por exemplo. A legitimidade carismática ocorre no caso em que a obediência ao poder se dá a partir de certos atributos pessoais do chefe enaltecidos pelo súdito. Esse sistema de legitimidade tem um caráter temporário, limitado pelo desaparecimento ou dos atributos ou do próprio chefe. A legitimidade específica ao Estado de direito, segundo Weber é a legitimidade legal-racional. Com isso ele quer designar a forma especificamente legal de reproduzir a legitimidade, ou seja, a crença na legitimidade deriva, no Estado de direito, da crença na legalidade. A racionalidade própria do poder do Estado de direito *“se apóia na crença da legalidade dos ordenamentos estatuídos e do direito daqueles que foram chamados a exercer o poder.”*<sup>6</sup> Max Weber apontava três características desse aspecto racional do direito. A primeira delas diz respeito ao caráter técnico que assume o direito no Estado moderno, como uma disciplina autônoma. Nesse sentido, a regularidade das ações elaborada por especialistas torna essas ações previsíveis. O segundo sentido dado ao racional está relacionado ao caráter teleológico do direito moderno. O direito visaria portanto fins fundados em interesses fundamentáveis. Os interesses particulares, nesse caso, cederiam espaço a uma racionalidade que determinaria a escolha entre um ou mais objetivos. E por último, racional quer designar o caráter científico do direito, na medida em que é objeto de análises e sistematizações realizadas por *experts*.

---

<sup>6</sup> WEBER, Max. *Economía y Sociedad*, p. 438.

Muito embora a análise de Weber seja crucial para a compreensão do direito moderno, ela é insuficiente para determinarmos o grau de legitimidade de um Estado democrático de direito. Os três aspectos da racionalidade que identificam a legitimidade legal-racional para Weber foram bem compreendidos por Habermas<sup>7</sup> como valores da modernidade. A racionalidade no sentido empregado por Weber é a mesma racionalidade caracterizadora do individualismo e, portanto, socialmente construída. Nesse prisma, as racionalidades procedimentais e institucionais não correspondem à totalidade das sociedades consideradas ocidentais, especialmente porque, no caso dos países em desenvolvimento que produzem outras formas de individuação, a racionalidade toma um outro sentido ou desvia para baixo. As supostas prerrogativas da democracia, portanto, não se compõem somente de caracteres procedimentais, mas também dizem respeito principalmente a qualificação individualista dos participantes da vida política do Estado. Friedrich Müller, a esse respeito, entende que quando a exclusão social:

“afeta a maioria da população, o Estado deve aceitar ser chamado de aparelho formalista de Estado que pode – à medida que esse ainda é o caso – ser constitucionalmente legal, mas não mais democraticamente legítimo.”<sup>8</sup>

São, portanto, qualidades concernentes aos sujeitos que também determinam a legitimidade do Estado democrático de direito.

O direito, nesse contexto da modernidade e do Estado democrático de direito, possui um caráter funcional eminente: cuida de produzir e reproduzir a sua legitimidade. Isso significa principalmente que a legitimidade não é um

---

<sup>7</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Moral*. pp. 13-67.

<sup>8</sup> MÜLLER, Friedrich. *Que grau de exclusão social ainda pode ser tolerado por um sistema democrático?* p. 52.

fator irreduzível nem absoluto, mas varia de acordo como o sistema jurídico observado. Os níveis de legitimidade seriam definidos por um critério formal, aquele apresentado magistralmente por Max Weber, e um critério material, que consiste nas condições materiais mínimas de subsistência e em certas concepções culturais dos sujeitos do Estado.

Por sua vez, o fim a que se dirige um Estado democrático de direito com um nível de legitimação baixo é o da “*correção desse seu déficit de eficácia*”<sup>9</sup>. Isso significa que, se o Estado mantém uma organização racional do direito, ele encerra um conteúdo normativo que o direciona para a busca de mais legitimidade no sentido material, oferecendo condições aos seus sujeitos para decidirem de forma qualificada. Essas condições são, como sublinhamos, condições materiais de sobrevivência e, ainda, como veremos com a problemática da eficácia, condições para a individualização, que ensejem a formação de indivíduos modernos.

O incremento de uma outra variável por oposição a concepção estritamente formal, que podemos chamar de material<sup>10</sup>, para determinar o grau de legitimidade de um Estado democrático de direito tem reflexos ainda sobre a percepção da divisão existente no direito entre validade e eficácia. O pensamento jurídico moderno mantém, pois, diferenciado de maneira satisfatória dois níveis do fenômeno do direito: o nível da validade e o nível da

---

<sup>9</sup> GONÇALVES, Marcus Fabiano. *Epistemologia, Ética e Hermenêutica: Estudos de Fundamentação Filosófica para o Direito*, p. 773.

<sup>10</sup> As condições materiais mínimas de subsistência e certas condições simbólicas para a participação dos indivíduos no Estado democrático de direito de forma qualificada, foram denominadas *mínimo ético*, por Edmundo Lima de Arruda Jr. e Marcus Fabiano Gonçalves na obra “*Fundamentação Ética e Hermenêutica*”, na qual participei lendo as provas e participando de algumas discussões. Nesse trabalho o termo *mínimo ético* não se ajusta à perspectiva que adotamos, preponderantemente comparativa, mas podendo ser traduzido como um *mínimo ético moderno*.



eficácia. A validade diz respeito às condições formais para a aplicação das normas, como a competência para suas elaborações, o período de sua aplicação, a não contradição com conteúdos de normas superiores, etc. O nível da validade é, portanto, o nível que estuda e apresenta as condições jurídicas de aplicação das normas. Essa definição foi deveras importante dentro do pensamento jurídico moderno porque relegou os jusnaturalismos que queriam condicionar a validade das normas a critérios metafísicos, exteriores ao próprio ordenamento jurídico. Ao lado da validade, a eficácia foi definida como a verificação na sociedade do cumprimento da norma.<sup>11</sup> Contudo, os estudos sobre as condições para se dar a eficácia ficaram, do mesmo modo que na definição de legitimidade legal-racional, relativamente limitados a análises sobre critérios formais. A validade, nesse sentido, encobriu a complexidade do fenômeno da eficácia e figurou como a sua condição principal.

A teoria juspositivista talvez tenha contribuído para o déficit da eficácia em relação à validade por não ter levado a sério a divisão desse fenômeno em *eficácia enquanto observância* e *eficácia enquanto aplicação*.<sup>12</sup> A divisão efetuada por Hans Kelsen entre eficácia enquanto a verificação na realidade social do cumprimento aos valores que a norma protege, e eficácia enquanto o acionamento de mecanismos de sanção previstos por normas, foi interpretada de forma puramente metodológica. Aliás, a eficácia enquanto aplicação teve predominância sobre a eficácia enquanto observância porque foi compreendida como um mecanismo que reproduzia, através do *medo da sanção*, a própria observância. Essa afirmativa apesar de ser incontestável não explica as nuances

---

<sup>11</sup> Cf. KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 12.

<sup>12</sup> Cf. KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 12.

dos mecanismos de eficácia enquanto observância. Se partíssemos de uma perspectiva oriunda da política judiciária, ou simplesmente nos orientássemos a partir de uma economia da violência, cuidaríamos para que prevalecessem outros fatores propícios à ocorrência da eficácia enquanto observância, além do medo da sanção punitiva oriunda da aplicação.

O fato de o direito contar com o apoio da violência física, ou consistir exatamente na organização e na aplicação hegemônica e sistemática dessa violência, embaça o campo de visão dos juristas. Apesar do aparelho repressor do Estado estar à disposição dos mecanismos jurídicos que promovem a sanção, não significa que eles constituam a única fonte para o direito lograr eficácia enquanto observância. Normalmente esse ponto de vista é deixado para trás, provocando uma confusão entre poder e violência e apresentando sempre a estrutura do fenômeno da eficácia a partir de exemplos oriundos do direito penal.

É o aspecto moral, digamos por ora, que não está compreendido pelas interpretações usuais do fenômeno da eficácia. *A eficácia enquanto observância tem necessariamente que estar reforçada por elementos simbólicos encontrados nos espaços onde são vigentes as normas.* Do mesmo modo como a legitimidade não está restrita somente a condições lógico-formais, a eficácia, não está condicionada unicamente nem à validade das normas, nem aos mecanismos repressivos do Estado derivados da organização de seu aparato institucional. São aqueles mesmos fatores materiais, dos subsídios para a sobrevivência e dos níveis de individualização, que também regulam a eficácia enquanto observância em um ordenamento. Essa concepção certamente vai produzir muitas conseqüências para o desenvolvimento deste

trabalho, dentre elas, a atenção à importância da antropologia para diagnosticar as redes de significados específicas à sociedade brasileira, como condição para a busca de um maior nível de eficácia para o ordenamento jurídico.

Nesse momento justificamos o termo *eficacização* como aquele que designa o aspecto mais geral da eficácia: o de que toda norma tenha pretensão de eficácia, e que essa pretensão seja desempenhada segundo os símbolos dados na rede de relações presentes no espaço onde seja aplicável e, portanto, vigente a norma. Procuramos empregar o termo *eficacização* como aquele especificamente relacionado ao *projeto de eficácia*. Salientamos a sua generalidade em relação à eficácia, explicando que enquanto a eficácia existe em correlação com a validade a *eficacização* subsiste correlacionada às condições dadas pela realidade social. Reivindicar a *eficacização* dos direitos humanos implica, nesses termos, reivindicar que as normas de direitos humanos criem condições mais favoráveis para que possam buscar a própria eficácia desses direitos. A antropologia direcionada à *eficacização* dos direitos humanos, *antropologia dos direitos humanos*, representa nesse trabalho uma problematização devidamente mais complexa do problema da eficácia e um incitamento a uma resposta preliminar para a seguinte questão: *os pressupostos individualistas encontrados nos direitos humanos correspondem à totalidade das formas de individuação presentes nos espaços onde são aplicados esses direitos? E, tal correspondência é determinante para sua eficácia?* O aprofundamento deste problema implica na análise das relações entre *os direitos humanos e o indivíduo moderno*; e, entre *a construção social desse indivíduo moderno e a eficacização dos direitos humanos*. Para tanto, deveremos percorrer algumas disciplinas corriqueiramente separadas pelas

portas da especialização acadêmica, mas surpreendentemente aproximadas pela confluência dos temas e dos problemas estudados.

A antropologia da pessoa e a sociologia contemporânea apresentarão o indivíduo como um elemento em permanente interação com o seu meio social. O surgimento do indivíduo moderno, portanto, será determinado por dois fatores mutuamente implicados: (1) o *espaço social* de onde ele emerge deve ser o ambiente moderno; e, (2) ele resultará somente a partir de um *modo de formação* do indivíduo muito próprio: a individualização. A individualização, ensinará a antropologia, não é a forma universal de individuação, ou seja, não é a única forma de um indivíduo se auto-representar como diferente perante seus parceiros de convívio. Essa assertiva possibilita a segunda hipótese deste trabalho, segundo a qual, *os direitos humanos são aplicados em espaços em que a individualização não é a única forma de construção dos indivíduos*. E, esta disparidade estaria, assim, prejudicando o projeto de eficacização dos direitos humanos com relação a estes *indivíduos 'não-modernos'*. Esse ruído, entre o que os direitos humanos pressupõem (a individualização) e o que a realidade social comunica (outras formas de individuação), obscureceria um compromisso anterior ao da aplicação dos direitos humanos: o da *construção de indivíduos modernos*. Bem afirma Norberto Bobbio que os direitos humanos não precisam mais ser fundamentados e sim assegurados.<sup>13</sup> Na verdade precisamos *encontrar (antropologicamente) a fundamentação* dos direitos humanos e não simplesmente fundamentá-los (*filosoficamente*). E tal busca pelos seus fundamentos somente se justifica pelo objetivo maior da eficacização destes direitos.

---

<sup>13</sup> Cf. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*, p. 37.

Essas considerações que fizemos, interpretam o fenômeno jurídico como um mecanismo estratégico e funcional. Com esses termos, já também inflacionados pelos múltiplos sentidos nos seus mais diversos empregos, queremos designar o caráter instrumental que assume o direito nos nossos dias. No campo político do Estado moderno o direito representa algo que em outras civilizações jamais poderia ser pensado: *o direito é construção humana, e como tal, pode ser direcionada para um fim*. Nesse contexto, as normas como sistemas de ação legítimos são empregadas a fim de interferir na realidade social, através de estratégias distintas em relação aos planos da validade ou da eficácia. O direito passa a figurar dessa forma como uma possível ferramenta para solucionar problemas sociais graves, como aquele da exclusão social.

Por sua vez, a perspectiva moderna é aquela que entende uma determinada configuração social como um resultado da organização de certas variáveis e portanto, sujeita a uma reelaboração dessas variáveis através de diversos mecanismos. O direito desponta dentre esses mecanismos almejando um grau de legitimidade maior, seja do ponto de vista formal ou material, reforçando essa lógica da racionalização de variáveis sociais e projeção de expectativas. Nosso trabalho leva a fundo essa concepção, entendendo que o direito mantém uma posição privilegiada no contexto da modernidade.

Aquilo que existe de essencial no que foi designado como modernidade não podemos renunciar. A sociedade moderna até hoje continua a ser tomada pelas políticas como um objeto de constantes modificações, realizáveis através de estratégias. À diferença de ontem, hoje estamos lidando com as conseqüências de uma má previsão do desenvolvimento pelo progresso. Os efeitos colaterais da modernização foram diagnosticados, fazendo com que

assimilássemos ao nosso conjunto de variáveis preocupações como a ecológica e a social. A euforia da modernização pelo progresso desenfreado está cedendo aos poucos o seu lugar às preocupações a respeito das danosas conseqüências deste mesmo progresso. E, até mesmo a própria bandeira do humanismo, proclamada por muitos dos pós-modernos, faz parte hoje dos contextos de programas sociais, não passando, portanto, de uma outra variável a ser elencada no rol das prioridades sociais. O estágio atual da modernidade está marcado então pelo incremento de conteúdos ou variáveis no cômputo dessas estratégias, e não por alguma modificação dos meios para alcançar seus objetivos na sociedade. Portanto, a modernidade como projeto deve ser compreendida de maneira diferente de todos os efeitos perversos da modernização industrial. Nesse sentido podemos citar Edmundo Arruda:

“A modernidade é plural, contendo no seu bojo projetos de modernidades conflitantes, mas não se esgota, por identidade extremamente empobrecedora, às modernizações levadas a cabo pelas vias industriais capitalistas e pelos socialismos burocráticos.”<sup>14</sup>

Nesse prisma, a importância da racionalidade moderna na elaboração de programas sociais e de desenvolvimento a partir do direito não pode ser desgastada pelas constantes denúncias do colapso da modernidade ou do esgotamento de seu projeto. Algumas teses dos ditos pós-modernos tentam subverter esse quadro, afirmando que as modificações e inclusões de conteúdo não modificariam o rumo de fracassos das estratégias de desenvolvimento social. Acontece que até agora parece não existirem alternativas que criem outras formas de projeções e controle conseqüencial das expectativas dessas mesmas estratégias. As rejeições românticas e apressadas da razão não

---

<sup>14</sup> ARRUDA Jr., Edmundo Lima de. *Direito, Marxismo e Liberalismo*, p. 43.

conseguiram, por sua vez, indicar formas novas e eficazes de combatermos problemas como a fome, a miséria, o desemprego e a injustiça social. Da encruzilhada entre a *poética do pessimismo* e *o trabalho da realidade*, a racionalidade continua sendo o caminho mais seguro para resolvermos problemas, apesar da precariedade no controle resultados diante de uma realidade social altamente complexa.

Porém, tal racionalidade arrogada pelos projetos continuadores da modernidade não possui um caráter universalizável. E esse fato talvez seja, paradoxalmente, o obstáculo que mais compromete os ideais da modernidade. Nos contextos em que os indivíduos já se entendem como modernos, a asseguuração e a projeção de uma vida moderna é bastante justificável. Contudo, nos espaços onde as pessoas não foram individualizadas, ou seja, não se compreendem de forma moderna, a racionalidade inerente aos processos de modernização não possui uma fundamentação. O problema pode ser anunciado da seguinte forma: *no contexto das sociedades de modernidade periférica, onde a ética tradicional ainda tem forte presença, onde a racionalidade não compõe a estrutura de pensamento desses indivíduos, o que justificaria a implementação de uma ética moderna?* Do nosso ponto de vista não encontramos um critério objetivo que justifique a interferência modernizadora, comumente operada pelo Estado, nesses espaços não modernos. A exploração social e econômica talvez pudesse ser tomada como critério para a modernização desses espaços, entretanto, tais conceitos não agregam a complexidade quando levamos em conta o ponto de vista daqueles destinatários dos projetos modernizadores. O ruído existente entre o pensamento de algumas comunidades e as reflexões da própria modernidade

hegemônica, não permite a universalização racional da razão. O que nos resta é simplesmente denunciar esses impasses tornando públicos esses problemas quando verificados, e obrigando os decisores a assumirem posições claras. É nesse sentido que a nossa tese segundo a qual *a construção do indivíduo moderno é uma condição para a eficácia dos direitos na sociedade brasileira*, não corresponde a um juízo moral, mas funcional. Até mesmo porque não existe uma *metamoral* que possa justificar a escolha *entre* morais.

A modernidade ainda carrega outras armadilhas. A valorização da diversidade de expressões culturais, difundida principalmente pelo liberalismo, produz um sentimento de superioridade em relação às outras culturas. A prerrogativa de liberdade de convivência entre visões de mundo diferentes é arrogada, por muitos, para civilizar as outras culturas. Assim, a visão liberal que enaltece a sociedade ocidental moderna perante as outras culturas deve ser entendida como uma reação etnocentrista, que se funda na crença da capacidade de o homem moderno, burguês, estar possibilitado de pertencer, na medida de suas escolhas, à totalidade de culturas do mundo sem restrições. O valor da liberdade, expresso pelo ato de vontade, daria a prerrogativa para o homem moderno sentir-se universal em relação às outras culturas. Isto traduz um grave equívoco, que justificaria o englobamento das outras culturas se a antropologia contemporânea já não o tivesse denunciado. Nenhum burguês pode, pela simples deliberação, se transformar em um islã, bem como, nenhum *kwakiutl* poderia assumir um cargo público em uma secretaria do Estado e economizar dinheiro para comprar o seu Fusca. A diversidade cultural presente em uma sociedade ocidental moderna, como uma metrópole, por exemplo, é



muito mais tênue do que aquela outra diversidade cultural existente entre sociedades ocidentais e não ocidentais, modernas e não modernas.

Na mesma medida em que as visões de mundo culturais não podem ser menores que outras, o quadro de possibilidades de aculturação da sociedade ocidental não pode ser ilimitado. O critério que permite esta passagem de compreensão de uma cultura para outra não é o da liberdade de transmutar-se. Assim, as dificuldades de ocidentalização de um ameríndio são diretamente proporcionais ao complexo conjunto de fatores que possibilitariam a compreensão de um ocidental dos modos e visões de mundo de um povo que vive na Amazônia. Tais fatos vão de encontro às tentativas de fundamentação dos programas para a implementação da modernidade nas outras culturas, quando afirmam que isto estaria simplesmente possibilitando a escolha dos modos de vida e, por isso, ampliando a visão de mundo desse indivíduo. Está em jogo a pressuposição de que o moderno escolhe deliberadamente ser moderno, quando na verdade esta própria noção de deliberação já é um resultado da modernidade.

No contexto dessas análises, o pensamento contemporâneo alterou as prerrogativas científicas das ciências sociais, do ponto de vista das pretensões positivistas, sob dois aspectos principais: primeiro, existe uma profusão de gêneros e teorias sobre a sociedade; segundo, os cientistas vêm trocando uma explicação ideal sobre a sociedade, que revelaria uma verdade sobre uma realidade, por interpretações. Nessa reconfiguração do pensamento social destaca-se a utilização de analogias diferentes daquelas relacionadas às ciências naturais como a física e a biologia.

Os gêneros agora parecem se confundir uma vez que a ciência social balança para o âmbito das humanidades. Os trabalhos de análise da sociedade efetuadas por Michel Foucault e Clifford Geertz são exemplos genuínos da confluência de gêneros que vem a permear as ciências humanas. Isso surge como uma ameaça à pureza das ciências sociais? A discussão é extensa mas, sobretudo, essa assimetria parece ser capaz de captar com mais precisão a realidade, que por si mesma é desordenada. Novos modelos interpretativos são criados para suportar realidades novas. Assim, se por um lado mostrou-se que as ciências sociais nunca constituirão um campo coeso e autônomo em relação às outras ciências; de outro, não podemos mais nos iludir com as pretensões de certezas universais de conteúdo normativo para a sociedade. Uma teoria de base pode, pois, resolver somente os problemas que consegue prever. Seria um grave equívoco tentarmos encontrar e apresentar uma teoria de base para analisar problemas específicos como os que anunciamos, nos quais, de certa forma, se busca mais um esclarecimento das questões neles envolvidas, que uma resolução propriamente dita. Por muitas vezes, os pressupostos epistemológicos de pesquisas não podem simplesmente ser somados, devido aos seus caracteres inerentemente contraditórios. Portanto, não nos interessou nessa pesquisa uma teoria geral, defesa como a verdadeira, porque muitas vezes estas acabam por desfazer a complexidade inerente ao objeto e ao problema.

O período de envolvimento com esse trabalho permitiu descobrirmos a atividade intelectual como algo eminentemente processual. Desse modo, objeto, problema, método e resultados, caminharam em simultâneo desenvolvimento. Numa ordem consecutiva, delimitar um objeto, colocar um

problema a partir de hipóteses abstratas, escolher previamente um método para chegar ao resultado; fugiu da realidade e da necessidade de nossa pesquisa. Nosso problema esteve em constante desenvolvimento, em conjunto com o objeto e sua própria delimitação. O método deve ser, a cada passo, corrigido e questionado sobre sua suficiência para resolução do problema. O melhor resultado, no nosso caso, foi a tentativa de uma boa colocação do problema, que emerge como consequência de uma progressão harmônica das partes, e não como o cumprimento metódico de certos passos. O que pretendemos para essa dissertação é a elaboração e apresentação de um estágio de desenvolvimento, certamente aprofundável, da formulação antropológica do problema das condições simbólicas da eficácia enquanto observância no contexto do direito brasileiro.

Entretanto, de forma bem geral, foi sobretudo a perspectiva hermenêutica das ciências sociais contemporâneas a arrogada para servir a esse trabalho, se concentrando no *sentido* que ações, instituições, costumes, etc, significam para seus atores. Na esfera do sentido, portanto, os instrumentos de análise não devem estar espelhados em metáforas da mecânica, buscando encontrar leis universais, mecanismos, forças, para representarem construções; mas, devem estar fundados na própria linguagem que reproduz as regularidades.

Esse recente quadro das ciências humanas, no qual se insere essa dissertação, não torna menor o compromisso do intelectual e o rigor dos seus estudos. O termo rigor deve designar, sobretudo, a honestidade intelectual de levar a termo as categorias utilizadas e a árdua tarefa de selecionar as fontes para o trabalho. O melhor juízo sobre o primeiro quesito somente deverá ser

emitido depois da leitura atenta dessa dissertação. O problema crucial das fontes foi aqui atenuado no que se refere aos conteúdos antropológicos, pelo programa da disciplina de Antropologia da Pessoa, da Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, e pelos conselhos da Dr<sup>a</sup>. Sonia Wildner Maluf. No mesmo sentido, grande parte das fontes relativas aos conteúdos de teoria e filosofia do direito presente no trabalho procedeu dos cursos de Sociologia Jurídica e Hermenêutica Jurídica, ministrados pelos professores, Dr. Edmundo Lima de Arruda Júnior e o doutorando Marcus Fabiano Gonçalves.

As propriedades dessa perspectiva adotada nos permitiram tratar hoje do tema da individuação orientada para a prática e eficacização dos direitos humanos, sem desviarmos em direção às discussões entre comunitaristas e liberais sobre o dito dilema *sociedade e indivíduo*. Não ficamos restringidos aos âmbitos circunscritos por tais correntes sociológicas e filosóficas, muitas das vezes preocupadas em descrever cronologicamente, de uma forma cosmogônica, o surgimento da sociedade individualista. Bem disse Elias que:

“essa idéia da existência separada das duas coisas, de indivíduos que existem, em algum sentido, além da sociedade, ou de sociedades que existem, em algum sentido, além dos indivíduos, constitui, na verdade, um dos pressupostos tácitos comuns a ambos os contendores na luta entre ‘individualistas’ e ‘coletivistas’, ou como quer que possam denominar-se. Trata-se de um dos fundamentos não verificados e não questionados neste combate.”<sup>15</sup>

Não podemos, contudo, desconsiderar os importantes resultados de estudos sobre este tema, desenvolvido por alguns pensadores liberais e comunitaristas. No seio desses debates muitos progressos têm sido alcançados por ambos os

---

<sup>15</sup> ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*, p. 76.

lados, como a idéia de desenvolvimento econômico-social enquanto propulsor da liberdade, que rendeu ao liberal Amartya Sen o prêmio Nobel em economia no ano de 1999.

O indivíduo moderno não será, pois, pressuposto em nenhum momento de nosso trabalho, como o fazem alguns pensadores da filosofia política, principalmente os liberais. Tampouco a sociedade poderá ser pensada como o fim para o qual o indivíduo se orienta, como procedem alguns comunitaristas e organicistas. O comprometimento de nosso trabalho com algumas análises de temas sociais não nos permite adotar um juízo sobre se o indivíduo *deve* preceder a sociedade ou se essa *deve* preceder o indivíduo. No contexto de nosso tema, a melhor atitude de quem analisa (e não quem julgue como *deve ser* algo) consiste na observação das relações intrínsecas do indivíduo *com* a sociedade, durante seu processo de individuação *na* sociedade.

Os primeiro e segundo capítulos dessa dissertação versam sobre o individualismo ocidental e seus desdobramentos. Eles tratam de inserir o leitor nessa atividade de focar e desfocar o olhar sobre o homem, desfocalizando pouco a pouco algumas imagens modernas, para ajustá-las a uma visão mais antropológica. O primeiro capítulo talvez sobrecarregue a visão do leitor pela profusão de informações e dados etnológicos. Contudo eles devem permanecer na dissertação porque consideramos importante tornar elásticas as interpretações sobre a chamada *noção de pessoa*, termo consagrado por Marcel Mauss. Ao mesmo tempo, portanto, que nesse capítulo preparamos o interlocutor para as leituras sobre o problema do individualismo no Brasil, aprofundamos a visão individualista, segundo a hipótese da dissertação,

adotada por normas de direito. No segundo capítulo apresentamos a problemática da noção de pessoa presente no Brasil a partir dos olhares desenvolvidos pela antropologia mais contemporânea, que toma o ângulo de visão do próprio sujeito observado.

O terceiro capítulo recupera o olhar jurídico brasileiro sobre o próprio direito nacional a partir de trabalhos de juristas consagrados. Todo esse esforço, para encontrarmos qual é o ponto de vista do sistema de normas sobre os destinatários de direitos. O problema central começa então a se apresentar quando as lentes pelas quais o direito enxerga os sujeitos de direito revelarem-se da cor do individualismo. O direito brasileiro, segundo nossa hipótese, vê somente indivíduos modernos. A confirmação dessa suposição produz a perplexidade necessária para a formulação do seguinte problema: *que conseqüências podem resultar da incapacidade de o nosso direito enxergar outras formas de indivíduo, diferentes daquela forma tipicamente moderna de individualismo?* Certamente não poderíamos desdobrar todas as conseqüências, nem sequer a maioria delas. Portanto, buscamos separar a conseqüência mais relevante para, quem sabe, contribuir para o projeto viável de diminuição das formas de exclusão social. Pois, é principalmente nesse campo que se encontra a grande problemática da eficácia dos direitos humanos. A partir daí, procuramos tratar na conclusão de desenvolver o problema a partir da teoria e filosofia do direito de: *quais são as conseqüências para o projeto de eficácia dos direitos humanos geradas pela incongruência entre a visão individualista do direito brasileiro e as outras formas de indivíduo presente nesse mesmo espaço social?*

Nesse prisma, a última etapa reconstrói essa problemática através de uma concepção moderna do papel do direito, trazendo à tona o problema da eficácia do direito moderno e, também, da incapacidade de algumas teorias alienígenas tratarem de problemas e características sociais genuínos. Não obstante, acreditamos que esse trabalho ainda sirva para reflexões no âmbito dos chamados países em desenvolvimento, também afligidos pela incongruência entre um direito moderno que pressupõe indivíduos e outras formas de individuação na sociedade.

A elaboração dessas idéias deve-se sobretudo aos incansáveis porque apazíveis diálogos com meu sempre professor Marcus Fabiano Gonçalves na Ilha de Florianópolis, por ocasião da correção do livro *Fundamentação Ética e Hermenêutica*, de sua autoria conjunta a do meu orientador Edmundo Lima de Arruda Jr., a quem também devo sinceros agradecimentos pelos ensinamentos e pela paciência comigo.

## Cap. I – A FORMAÇÃO SOCIAL E HISTÓRICA DO INDIVÍDUO MODERNO<sup>16</sup>

Este capítulo desenvolverá, a partir de alguns trabalhos procedentes dos campos da antropologia e da sociologia, a perspectiva social e histórica da noção de pessoa. Social, porque é sobretudo na trama das relações entre os homens na sociedade que são dadas as condições de possibilidade para surgir tal noção. Histórica, porque o conjunto de valores que norteia a noção de pessoa pôde ser elaborado apenas desde outras representações que o precederam. A partir da análise desses caracteres reguladores da complexidade da noção de pessoa, manteremos o foco mais ajustado no indivíduo moderno, mais propriamente nas características principais da *estrutura social da personalidade moderna*. Isso implica a busca dos principais mecanismos sociais de produção e reprodução do individualismo, desencadeados pelo processo de construção da modernidade.

Nesse contexto, o termo pessoa preliminarmente designa para nós o sujeito moral, ou seja, aquele membro de determinada comunidade compreendido a partir da rede de significados da própria sociedade de que participa. Esse sujeito moral pode ser contrastado com o sujeito empírico, ou *homo sapiens*, referindo-se ao ser humano entendido no seu aspecto meramente biológico. Nos diversos processos de construção social da pessoa, a que chamaremos formas de individuação, encontram-se como resultados, por

---

<sup>16</sup> Este capítulo tem inspiração no programa da Disciplina oferecida pela Pós-Graduação em Antropologia da UFSC, denominada Antropologia da Pessoa, cursada no primeiro semestre de 2002, ministrada pela professora Dr<sup>a</sup>. Sônia Maluf, que, desde já presto meus profundos agradecimentos pelas indicações, diálogos e conselhos.



exemplo, a *persona* nas sociedades clânicas, o indivíduo grego na Grécia clássica e o indivíduo moderno. Ao processo de individuação próprio da modernidade, de que resulta o indivíduo moderno, atribuiremos o termo mais específico *individualização*.

Na primeira parte do capítulo encontrar-se-á a contribuição fundamental de Marcel Mauss para a construção de uma antropologia da pessoa. Trata-se da apresentação de seu texto “*Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*” e ainda do desenvolvimento de algumas reflexões sobre os procedimentos e categorias ali trabalhados. Em seguida, tendo em vista uma homogeneidade e convergência epistemológica das análises, daremos enfoque para alguns trabalhos de Louis Dumont, discípulo de Marcel Mauss. Louis Dumont aprofundará os problemas nucleares suscitados por seu mestre no que concerne à formação da ideologia moderna a partir do cristianismo. Algumas categorias dos trabalhos de Louis Dumont serão tomadas para as análises conclusivas da dissertação, o que incrementa o seu grau de importância para o capítulo.

A terceira parte do capítulo procura perscrutar a *estrutura social da personalidade* do indivíduo moderno. Teremos com guia nessa incursão algumas análises da sociologia de Norbert Elias e da ética analítica de Ernst Tugendhat, conduzindo-nos para vislumbrar, através das vias das relações conviviais, a paisagem que representa o indivíduo moderno. A última parte pretende desenvolver e aprofundar algumas reflexões sobre a formação do indivíduo moderno, bem como a construção da moralidade pela formação do sentimento de culpa, a partir da psicanálise.

### ***1.1 Sociedades clônicas: gênese e contraponto do individualismo***

As pesquisas sobre as noções de pessoa presentes nas sociedades totêmicas correspondem a uma contribuição tanto para o estudo das origens da noção moderna de indivíduo, quanto para um aprofundamento das outras noções de pessoa existentes em certas sociedades constantes no rol das que não se incluem dentre os valores pertencentes à ideologia moderna. Constitui essa parte do trabalho, portanto, uma análise de cunho histórico, no sentido de se referir às origens da ideologia ocidental, e também social, pois trata de estudar representações específicas a espaços sociais determinados.

O ensaio de Marcel Mauss intitulado *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu* de 1938, representa para as concepções modernas uma verdadeira desontologização da noção de indivíduo. O problema central do texto de Mauss é apresentado de modo lapidar na seguinte formulação: “*Como, no curso dos séculos, através de numerosas sociedades, elaborou-se lentamente, não o sentido do “eu”, mas a noção [de eu], o conceito respectivo que os homens das diversas épocas criaram?*”<sup>17</sup>

A densidade dessa pergunta exige que respondamos quais são as diferenças entre sentido e noção; e, que relações existem entre essa *elaboração lenta* e uma concepção evolucionista. A escolha de Mauss em se proceder com uma pesquisa sobre a *noção* do “eu” ao invés do *sentido* do “eu” enseja alguns esclarecimentos centrais sobre o tema da noção de pessoa.

---

<sup>17</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 211.

Certamente, uma pesquisa sobre o desenvolvimento dos *sentidos* do “*eu*” nas sociedades partiria do pressuposto da existência *a priori* de um “*eu*”, imutável e constante em todas as culturas. Enquanto a busca de um sentido envolve a existência de um *algo* a ser interpretado, a análise das noções constitui a busca de *idéias*, que podem estar bastante distantes de nossas concepções e visões de mundo. Assim, pesquisar o sentido do “*eu*” no desenvolvimento da sociedade é supor uma ontologia do “*eu*”, sua constância ou unidade e, em seguida, tentar trazer à tona os diversos sentidos ou interpretações atribuídos de forma diversa pelas diferentes culturas. Contudo, se não supomos a constância desta noção de “*eu*”, quando procuramos perscrutar as diversas nuances que assumem essa noção, devemos definir a sua existência a partir das próprias relações e concepções da sociedade que a encontramos. Existe portanto uma pergunta prévia e fundamental sobre que “*eu*” é esse que se quer atribuir ou compreender o sentido. Deste modo, Mauss postula, para analisar o “*eu*”, a inexistência de um “*eu*” comum, *a priori* e constante nas civilizações, compreendendo portanto o “*eu*” como a partir do conjunto do referente “*eu*” e de seu sentido dados pelas concepções da própria sociedade estudada. O problema apresentado por Mauss sobre o desenvolvimento da *noção* de *eu* supõe de antemão que não existe nada de natural ou assegurado na representação de *pessoa*, partindo para uma pesquisa sobre os desenvolvimentos e as transformações da própria *pessoa*, entendida como uma categoria social.

Em segundo lugar, devemos ser cautelosos para não entendermos a proposta apresentada Mauss, de pesquisar a *elaboração lenta* da noção de “*eu*”, como uma pesquisa de cunho evolucionista. É bem acertado, segundo Louis

Dumont, que na proposta de uma *história social das categorias do espírito humano* “*existem momentos em que um resto de evolucionismo vem coroar as descontinuidades, ainda que firmemente reconhecidas.*”<sup>18</sup> A evolução de que trata Mauss neste ensaio, entretanto, não sugere uma evolução natural, ou seja, não supõe que a modernidade ocidental esteja progredindo no tempo rumo a uma noção de pessoa mais pura ou perfeita em relação às culturas precedentes. Nessa evolução, ou *elaboração lenta*, não se trata de apresentar um olhar normativo ou moral sobre as diferentes noções de “eu” nas sociedades. O evolucionismo de Mauss é de um outro tipo. A análise de Mauss quer apresentar os pontos comuns, os encadeamentos a partir dos quais as culturas desenvolvem sua noção de *pessoa*. Assim a noção de *persona* latina somente se tornou viável mediante a elaboração lenta da noção de *persona* totêmica.

O caráter evolutivo da noção de “eu” consiste na idéia de que não existe uma ruptura radical das noções de *pessoa*, diferentes de sociedade para sociedade, mas existe, ao contrário, uma relativa continuidade nas transformações que lentamente irrompem em diferenças. Não existe nesse aspecto nenhum equívoco epistemológico na análise maussiana da noção de *pessoa* a ser resgatado das críticas ao evolucionismo positivista. O evolucionismo de Marcel Mauss está muito distante da antropologia evolucionista do século XIX que identificava as sociedades clânicas com o adjetivo primitivo. Em uma escala de evolução, essa escola da antropologia posicionou essas sociedades muito aquém da civilização. A pressuposição fundamental das idéias desse tipo de evolucionismo consiste no fato de a espécie humana ser idêntica quanto à sua natureza, mas matizada com respeito

---

<sup>18</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 14.

aos seus ritmos de desenvolvimento, legando para as sociedades sem escrita a uma representação dos antepassados da sociedade ocidental. Lewis H. Morgan, o maior representante do evolucionismo como forma de associar as diferentes culturas em níveis escalonados de desenvolvimento, assevera nesse sentido:

“O meu propósito é provar que o progresso humano seguiu estas vias principais através de períodos étnicos sucessivos, como o revelam as invenções, as descobertas e o desenvolvimento das idéias de governo, de família e de propriedade.”<sup>19</sup>

Tal concepção linear de evolução das sociedades não é recepcionada pelo pensamento maussiano.

Contudo, uma observação coerente do trabalho de Mauss revela sua atitude de conduzir de forma teleológica o olhar sobre a noção de pessoa presente nas outras culturas. De certo modo, Mauss *quer chegar*, com esta evolução, na noção moderna de pessoa, da qual ele compartilha de modo inevitável. No início da análise maussiana já se tem o ponto de chegada: o indivíduo moderno. Tal perspectiva conduz à pressuposição da existência fatal de noções de pessoa nas sociedades. O seu olhar sobre estas culturas *quer encontrar pessoa*, assume Marcel Mauss:

“Direi apenas que é evidente, principalmente para nós, que jamais houve ser humano que não tenha tido o sentido [percepção], não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade a um tempo espiritual e corporal.”<sup>20</sup>

Está-se, pois, diante de um olhar moderno sobre a história social da noção de pessoa, o que de forma nenhuma desfaz o alcance científico das pesquisas de Marcel Mauss. Aliás, este tipo de atitude frente à experiência antropológica

---

<sup>19</sup> MORGAN, Lewis H.. *A sociedade primitiva*, p.16.

<sup>20</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 211.

será encontrada inclusive na antropologia estruturalista de Claude Lévi-Strauss, quando ele analisa, por exemplo, os conteúdos de racionalidade e de organização do *pensamento selvagem*, sempre observando o “*primitivo*” já em relação ao contexto moderno ocidental. Então, não podemos deixar de levar em consideração que o trabalho de Marcel Mauss refere-se tão somente à história ocidental, pois ele bem sabia que esta noção de pessoa, “*esta categoria do espírito vacilou aqui, enraizou-se ali [no Ocidente]*.”<sup>21</sup>

Com uma última observação referente ao procedimento utilizado pela pesquisa maussiana constatamos que na sua concepção de evolução, certos tipos de sociedades substituem aquelas que historicamente precederam a nossa. Como salientamos, a elaboração lenta da noção de *pessoa* trata do encadeamento de modificações ocorridas no processo de transformação que acompanha o desenvolvimento da sociedade moderna. No início do ensaio de Mauss, contudo, são eleitas para o estudo algumas sociedades totêmicas e não, como se poderia esperar, povos da pré-história. O totemismo, apresentado por Marcel Mauss como o ponto extremo de origem do indivíduo moderno, pode ser compreendido como o sistema religioso preponderante nas sociedades em que a organização social se dá por clãs. As sociedades totêmicas subsistem com um sistema metafórico de organização do pensamento no qual não existem relações de representações contigüidade, mas simplesmente de referência estanque, onde as séries de relações se dão de forma paralela e por homologia.<sup>22</sup> A escolha de Marcel Mauss pelas sociedades totêmicas em

---

<sup>21</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 225.

<sup>22</sup> Também, é conveniente entender as sociedades totêmicas a partir do seu contraste com as sociedades sacrificiais. Segundo Claude Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*: “*Entre o sistema do totemismo e o do sacrifício existem, portanto, duas*

detrimento das sociedades da pré-história justifica-se por motivos metodológicos notórios de falta de dados e informações sobre essas últimas sociedades. Assim, constitui um fundamento teórico das análises maussianas uma relativa equivalência entre algumas tribos contemporâneas que são organizadas a partir do totemismo e as organizações sociais que historicamente precederam as civilizações greco-romana.<sup>23</sup>

A partir dessas considerações marcadamente metodológicas poderemos analisar o esboço da evolução da categoria de pessoa no Ocidente desenhada por Marcel Mauss a partir do totemismo. Os *pueblo ou zuñi*, sociedades localizadas nas proximidades do México, os *kwakiutl*, do noroeste americano e algumas tribos da Austrália serão o ponto de referência para Marcel Mauss. A constatação principal é que nessas sociedades se “alcançou a noção de *personagem, de papel que o indivíduo preenche em dramas sagrados como desempenha um papel na vida familiar.*”<sup>24</sup> Para inferir tal conjunto de relações, Mauss observa entre os rituais zuñi a “*existência de um número determinado*

---

*diferenças fundamentais: o primeiro é um sistema quantificado ao passo que o segundo admite uma passagem contínua entre seus termos; enquanto vítima sacrificial, um pepino vale um ovo, um ovo um pinto, um pinto uma galinha, uma galinha uma cabra, uma cabra um boi; por outro lado essa gradação é orientada, na falta do boi, sacrifica-se um pepino, mas o contrário seria um absurdo. Ao contrário, para o totemismo ou o que se pretende como tal, as relações são sempre reversíveis: num sistema de denominações de clã em que ambos figurariam, o boi seria verdadeiramente equivalente ao pepino, no sentido de que é impossível confundi-los e de que eles são igualmente próprios para manifestar o recorte diferencial entre os dois grupos que conotam respectivamente. Mas eles só podem cumprir esse papel quando (em oposição ao sacrifício) o totemismo os declara diferentes, portanto, não-substituíveis entre si.”* LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*, p. 250.

<sup>23</sup> Refutam uma equivalência *a priori* alguns antropólogos, como ALEN, N. J., para quem “*não é possível dizer que todas as sociedades passaram pela fase totêmica. Não se deve falar de totemismo a menos que exista um culto teriomórfico praticado por clãs, cada qual portando um nome animal, ou menos comumente, o nome de alguma outra espécie natural.*” In: CARRITHERS, M. et alli (eds.) *The category of person: anthropology, philosophy, history*, p. 37. Entretanto, salvando o discurso de Marcel Mauss, tem-se hoje fortes indícios da precedência de conteúdos totêmicos à civilização helenística e romana; como veremos adiante.

<sup>24</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 223.

*de prenomes por clã e definição do exato papel que cada um desempenha na figuração do clã, expresso por esse nome.*”<sup>25</sup> Tal fato aponta para a existência nos clãs de números determinados de *pessoas*, mais bem denominados de personagens, que figuram a totalidade dos próprios clãs e que estão posicionados em lugar certo no seu universo mítico. Essas sociedades estão muito distantes de apresentar uma representação individual da pessoa tal como a conhecemos, uma vez que cada pessoa já possui seu espaço extremamente demarcado no quadro social. É essencialmente imóvel a posição desses sujeitos nas suas culturas, lembrando para os ocidentais personagens teatrais cujas peças são reinterpretadas indefinidamente em uma eterna repetição da encenação de seus mitos. Para esclarecermos essas representações definidoras da noção de pessoa nas sociedades totêmicas, passaremos a analisar as noções de tempo e de corpo presentes nessas sociedades. Aos exemplos a serem explanados sobre algumas variações da noção de corpo e da noção de tempo poderíamos ainda incluir os modos de produção de alteridade (como se constrói a noção de Outro nas diversas culturas?), as formas de construção da verdade (o que determina a divisão do verdadeiro do falso?) e até mesmo as variações do emprego na linguagem dos pronomes “*eu*”, “*tu*”, “*ele*” e “*nós*”. Todos essas relações dadas no âmbito social conduziriam a formação de uma imagem mais nítida das dessemelhanças nas noções de indivíduo entre sociedades distintas.

A noção de tempo nas sociedades totêmicas pode ser melhor compreendida enquanto tempo circular. Como bem sustenta Jean-Pierre Vernant, por mais espantoso que pareça, a linearidade da história não é de

---

<sup>25</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 214.



nenhum modo universal. Jean-Pierre Vernant de acordo com os fundamentos de sua antropologia histórica afirma:

“Dizer que não há sujeito e que o ator no teatro do mundo é a história é para mim absolutamente idealista, em última análise. Consiste em vestir como sujeito da história, exterior à história, dirigindo-a, dando-lhe sentido, algo que ninguém sabe o que é.”<sup>26</sup>

Concordando com essa perspectiva de Vernant e conduzindo-a ao extremo, Marshall Sahlins declara em sua obra *Ilhas de História* que considera

“a tese de Vernant como o principal suporte geral deste ensaio: as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas.”<sup>27</sup>

A noção mais acentuadamente moderna de tempo implica na crença da contingência mundana, na qual o homem é o sujeito das modificações e construções oriundas de uma esfera volitiva. É no *decorrer* do tempo que o homem moderno constrói sua vida e projeta seu destino, o *tempo vai adiante*: sucedem-se acontecimentos. Essa concepção narrativa de tempo própria da modernidade, que ordena os eventos no mundo, distancia-se da perspectiva existente naquelas sociedades totêmicas citadas por Mauss. Nessas sociedades as narrativas míticas são revividas pelos personagens em papéis previamente determinados. Os sujeitos aí presentificam-se no tempo, revivendo e revitalizando os mitos, enquanto na modernidade os indivíduos temporalizam-se no presente, projetando o futuro e deliberando sobre o presente. Nesse aspecto Marshall Sahlins afirma que:

“onde o pensamento ocidental se esforça para compreender a história de eventos contingentes que cria para si mesma por invocar forças ou estruturas

---

<sup>26</sup> VERNANT, J.-P. *Entre Mito & Política*, p. 356.

<sup>27</sup> SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, p. 62.

subjacentes, tais como as de produção ou da mentalité, o mundo maori desdobra-se enquanto eterno retorno ou manifestação recorrente da mesma experiência.”<sup>28</sup>

A temporalidade mítica une os sujeitos, portanto, em torno de uma ordem temporal já previsível, quando até mesmo os rituais podem representar bem essa repetição compartilhada de ações.

Não se trata, nessas sociedades, como poderíamos pensar, de uma concepção meramente reencarnacionista,<sup>29</sup> na qual o “espírito” ancestral ou “deus” reencarna nos sujeitos, tornando a se presentificar. De outro modo, os deuses só existem enquanto revividos no quotidiano mítico desses povos, tornando-se impensável uma ordem temporal na qual o deus volta do passado para reviver no presente. O personagem mítico presentifica-se na interpretação do mito. Ainda, reforçando essa análise, a função da máscara nas cerimônias e nas vidas dessas tribos é reveladora, pois, tem o poder de *representar* a imagem extática do ancestral. Nesse prisma afirma Marcel Mauss:

“O homem, com elas [as máscaras], fabrica-se uma personalidade superposta, verdadeira na situação ritual, fingida na situação jogo. Porém, entre uma

---

<sup>28</sup> SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, p. 82.

<sup>29</sup> Leenhardt trata desta possível confusão em *Do Kamo*, quando analisa a noção de pessoa na sociedade Canaque: “*Nous disons une réplique. Ils sont socialement celui dont ils portent le nom, mais ils n'en sont pas une réincarnation. Ce terme, qu'on emploie souvent parce qu'il fait image, et qu'il est justifié dans le langage de maintes religions est, ici, fallacieux. Il est nécessaire de tenir compte de la notion de temps des gens dont on doit traduire la langue, ou de la pensée desquels on cherche à rendre quelques aspects. L'incarnation évoque l'idée d'une succession là où le Canaque n'en retient aucune.*” LEENHARDT, Maurice. *Do kamo. La personne et la mythe dans le monde mélanésien*, p. 253 (traduzir) Segundo Mauss a figuração de um certo número de personagens determinados na tribo pode ser interpretado segundo a concepção de reencarnação como a perpetuação do ancestral no presente. Assim, segundo a lição de Marcel Mauss, “*a própria existência de ambos e dos ancestrais que reencarnam em seus herdeiros, que revivem nos corpos dos que levam os seus nomes e cuja perpetuação é assegurada por todas as fases do ritual. A perpetuação das coisas e das almas só é asseguradas pela perpetuação dos nomes dos indivíduos, das pessoas, que só agem qualificadas por eles e, inversamente, são responsáveis por todo o clã, toda a família, toda a tribo a eles correspondentes.*” MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 218.

pintura de cabeça ou de corpo, e uma roupagem e uma máscara, só há uma diferença de grau e nenhuma diferença de função. Tudo aqui e ali desemboca numa representação extática do ancestral.”<sup>30</sup>

Devemos, contudo, proceder com muitas precauções quando tratamos do conceito de *representação* nas sociedades que distam da nossa, muito mais quando se trata das sociedades totêmicas. A representação nessas sociedades não envolve trazer a tona algum sentido de um referente ausente, mas é um já tornar presente o próprio conteúdo do signo. A representação nesses casos consiste bem mais em uma presentificação na realidade. Um legítimo exemplo pode ser buscados nos estudos de Jean-Pierre Vernant sobre a religiosidade da Grécia arcaica, especialmente no que se refere ao ídolo arcaico *xóanon*. O helenista constata que essa

“figura religiosa não visa apenas evocar na mente do espectador que a observa a potência sagrada à qual remete, que ‘representa’ em certos casos, como no caso da estátua antropomórfica, ou que evoca na forma simbólica, em outros. Sua ambição, mais ampla, é diferente. Ela pretende estabelecer com a potência sagrada, por meio daquilo que a figura de uma forma ou de outra, uma verdadeira comunicação, um contato autêntico; sua ambição é tornar presente esta potência ‘aqui e agora’, para colocá-la a disposição dos homens, nas formas ritualmente necessárias.”<sup>31</sup>

Essas concepções sobre a noção de tempo não se restringe, portanto, somente às sociedades chamadas totêmicas. No Haváí dos colonizadores do séc. XVIII encontramos relatos bastante pertinentes para o problema da noção de pessoa em relação à noção de tempo mítica. Muito embora as tribos

---

<sup>30</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 222.

<sup>31</sup> VERNANT, *Mito & Política*, pp. 297 e 298.

havaianas não estejam incluídas no rol das sociedades totêmicas,<sup>32</sup> a organização dos eventos também se dava segundo uma ordem mítica. O antropólogo contemporâneo Marshall Sahlins, na sua obra *Ilhas de História*, em uma análise que privilegiou as relações entre as noções de mito e história, estudou o acontecimento da famosa chegada nas ilhas da Polinésia do Capitão Cook. Nesse evento, enquanto a marinha britânica interpretou a chegada do Capitão Cook à Polinésia como um ato de descobrimento no curso da história; esses mesmos fatos foram interpretados pelos nativos havaianos como a revivescência do mito da chegada do deus Lonu. Outro exemplo magistral da manifestação dessa outra concepção de tempo se encontra, segundo Marshall Sahlins, nos falatórios cotidianos dos havaianos, onde as novidades e falações correntes dizem respeito comumente a relatos míticos. Nesses casos os mitos são assim dissolvidos na vida cotidiana e vice-versa. Esses acontecimentos são apresentados por Marshall Sahlins nos seguintes termos: “*As fofocas, além disso, freqüentemente contam acontecimentos encantados tão fabulosos quanto aqueles presentes nos mitos. É algo do mito no dia-a-dia.*”<sup>33</sup>

Podemos ainda evocar os estudos sobre corporalidade da antropologia para continuar analisando a noção de pessoa totêmica. O apanágio dos diversos campos dos saberes, como o senso comum, a filosofia ou as ciências, para a fundamentação da individualidade e, até mesmo do individualismo, sustentou-se na afirmação da unidade corporal como um fato irredutível e irrefutável. Inclusive foi exatamente essa noção de corpo uno, integral, e, principalmente,

---

<sup>32</sup> Marshall Sahlins comentando Lévi-Strauss afirma que a “*continuidade de descendência, entre o natural, o sobrenatural e os seres humanos é o que distingue o esquema conceitual polinésio, do assim chamado totemismo, na opinião de Lévi-Strauss (1963).*” SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, p. 33.

<sup>33</sup> SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, p. 76.

autônomo em relação ao mundo exterior que colaborou para a construção de uma epistemologia moderna. Segundo essa concepção, a separação do corpo humano do mundo exterior, comunicável pelos sentidos, corresponde à dualidade permanente nos catálogos epistemológicos entre sujeito e objeto.<sup>34</sup> Contudo, quando falamos de corpo, exatamente como no caso dos termos tempo e pessoa, estamos nos referindo a uma noção construída socialmente. E, assim, poderemos constatar que a utilização da noção de corpo como o fundamento da individualidade não pode se dar sem a referência ao conjunto de significados que compõem a ideologia moderna. Essa denúncia da inexistência de uma essencialidade do corpo, confirmando a tese sobre a inconsistência de uma concepção essencialista de pessoa, pode ser ilustrada a partir do relato de Maurice Leenhardt da tribo melanesiana Canaque. Uma cena das pesquisas antropológicas desse autor apresenta um nativo refutando um missionário o fato de eles terem aprendido o que era alma com os ocidentais. Afirma o chefe canaque: *“Não, que nós temos uma alma nós já sabíamos, vocês nos ensinaram que nós temos um corpo”*<sup>35</sup> Os canaque até o momento da chegada dos missionários sequer possuíam uma palavra em seu vocabulário para designar corpo. Mais propriamente na modernidade, como veremos adiante, foram as disciplinas da biologia e da política que estiveram ocupadas em organizar e moldar a noção de corpo que hoje dispomos.

---

<sup>34</sup> De acordo com esse ponto de vista, Norbert Elias assevera que: *“O problema básico da epistemologia correspondeu a essa forma de autoconsciência humana. Tomou como ponto de partida a condição absoluta conferida ao momento de autodesprendimento que faz parte do ato de cognição naquilo a que chamamos o estágio ‘científico’ do desenvolvimento. Baseou-se na noção de um sujeito cognoscente em oposição ao mundo dos objetos cognoscíveis, do qual ele seria separado por um vasto divisor.”* ELIAS, Norbert. *A sociedade dos Indivíduos*, p. 92.

<sup>35</sup> LENHARDT, Maurice. *Do Kamo*, p. 263. Nessa sociedade

A noção moderna de corpo, fundada na idéia de uma separação intrínseca do homem com o mundo exterior, está longe portanto de constituir um ponto de convergência entre culturas. A noção de corpo compartilhada dentre as tribos ameríndias, elemento central para as análises dessas sociedades<sup>36</sup>, pode ser utilizada para compreendermos melhor essas outras representações da idéia de corporalidade.

Podemos constatar nas tribos sul-americanas a referência do corpo no conjunto de categorias que cuidam da organização social. O corpo assume a posição de referente mestre no plano de estruturação daquelas culturas e, também, ele opera como um instrumento de manipulação das significações sociais e cosmológicas. Em suma, o corpo é objeto e ao mesmo tempo forma sob a qual se organizam os símbolos.<sup>37</sup> Se, de um lado, a cosmologia dessas tribos parece estar fundada sob temas remissivos à corporalidade; de outro lado, as relações sociais procuram ser organizadas a partir das metáforas

---

<sup>36</sup> O papel nuclear da noção de corpo na organização simbólica das sociedades ameríndias pode ser enunciado da seguinte forma: “*Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, esta matriz [corpo] ocupa posição organizadora central. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiológica dos fluidos corporais – sangue, sêmen – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos.*” CASTRO, Viveiros de; et all. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, p. 11.

<sup>37</sup> Podemos, dentre um mega cardápio de exemplos, referir os Kaxinawa: “*A mais inclusiva auto-definição para um Kaxinawa é nukun yuda, que significa uma pessoa que pertence ao ‘nosso mesmo corpo’: um corpo que é produzido coletivamente por pessoas que vivem na mesma aldeia e que compartilham a mesma comida.*” LAGROU, Elsje. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*, p. 24. Também, “*entre os Jê do Brasil Central, o dualismo básico entre esfera doméstica (periferia da aldeia) e esfera público-cerimonial (centro da aldeia) é basicamente uma oposição complementar entre o domínio estruturado em termos de uma lógica da substância física (produção de indivíduos, de alimentos, associação por laços de substância) e o domínio estruturado em termos de relações de dominação ou classe de idade, relações que «negam» os laços de substância.*” CASTRO, Eduardo Viveiros de; et all. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, p. 11.

corporais, como a da retenção e troca de fluidos vitais. Viveiros de Castro em suas análises assevera que:

“Os Tukano do Rio Negro oferecem um claro exemplo do uso de um simbolismo corpóreo-sexual para pensar a sociedade e o cosmos; a relação com a vida, com o ecossistema, é pensada como um circuito de energia sexual que passa pelo homem.”<sup>38</sup>

A noção de corpo dessas sociedades está, pois, diretamente ligada ao processo de individuação. As marcas no corpo, como as perfurações das orelhas e dos lábios, as tatuagens ou pinturas, constituem referências importantes dos rituais de passagem, onde se harmonizam os pares natureza e cultura, individual e social; pares que nessas sociedades constituem relações muito diferentes das ocidentais modernas. O chamado perspectivismo ameríndio, que distribui para todos os seres – animais, homens e espíritos – uma substancialidade humana, equipara o corpo a uma roupa ou máscara.<sup>39</sup> O corpo aqui, embora não confundido com o próprio conceito de pessoa, é o lugar onde se dá a individuação. Segundo Viveiros de Castro, “*trata-se menos de o corpo ser uma roupa que de uma roupa ser um corpo.*”<sup>40</sup> Essas roupas ou máscaras possuem o poder de alterar a substância que encobrem. Os ameríndios parecem estar mais atentos à aparência que potencializa forças de

---

<sup>38</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de; et all. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, p. 12.

<sup>39</sup> Para definir o perspectivismo, Viveiros de Castro apresenta a forma de representação existente nas sociedades ameríndias entre humanos, espíritos e animais: “*Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais de (presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, [no perspectivismo] os animais e espíritos se vêem como humanos.[...] Em suma, os animais são gente e se vêem como pessoas.*” CASTRO, Eduardo Viveiros. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. p. 117.

<sup>40</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. p. 133.

outros corpos do que a uma essência que esteja escondida. Desse modo, podemos preliminarmente contrapor a evidência ocidental de uma ênfase na alma (ou espírito, ou *psyké*, ou mente) ao relevante papel do corpo desempenhado nas culturas indígenas da América do Sul.

Para as sociedades totêmicas o papel da máscara é o de uma verdadeira corporificação, dada na presentificação de uma ancestralidade. É através dessa categoria que será dado o próximo passo de Marcel Mauss em direção à noção de *pessoa* moderna. Ele será articulado pelo o que a máscara (*persona*) representa para a sociedade latina antiga. A *persona* (*per sonare*: soar através) entre os latinos é a máscara ao mesmo tempo trágica, ritual e de antepassado. Esse sentido latino antigo atribuído para *persona* enquanto máscara pode ser interpretado como a reminiscência das concepções encontradas naquelas tribos totêmicas analisadas por Marcel Mauss. Essa representação constituiu a primeira continuidade no processo de *evolução* da noção de pessoa. A *persona* latina, assim, além de exercer aquelas funções que sublinhamos linhas acima passará a se constituir, acima de tudo, como um “*fato fundamental do direito*”<sup>41</sup>. Foi em um processo lento de “democratização”, distribuição das *personae*; impulsionado talvez pela revolta da plebe, que o direito a *persona* deixou de ser exclusivo de alguns segmentos sociais e se generalizou para a sociedade, com exceção dos escravos.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 227.

<sup>42</sup> Nas palavras de Marcel Mauss: “*Creio que a revolta da plebe, o pleno direito de cidadania que, depois dos filhos das famílias dos senadores, alcançaram todos os membros plebeus das gentes, foram decisivos. Tornaram-se cidadãos romanos todos os homens livres de Roma, todos conseguiram a persona civil; alguns tornaram-se personae religiosas; algumas máscaras, alguns nomes e rituais permaneceram ligados a algumas famílias privilegiadas dos colégios religiosos.*” MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 229. Assim, “*o caráter pessoal do direito estava estabelecido e a persona tornou-se*



O encadeamento da noção de pessoa presente nas sociedades clânicas com a noção latina de pessoa, analisado através do uso da máscara (*personae*), representa a história da evolução da noção de pessoa rumo ao indivíduo moderno. Com Marcel Mauss podemos confirmar o fato de nas culturas totêmicas e clânicas a importância do indivíduo em relação à comunidade ter sido deveras precária. A ênfase adotada por essas culturas recaiu sobre a comunidade em detrimento dos sujeitos particulares. Em seguida, o desenvolvimento da noção latina de pessoa apenas atenuou essa valorização do todo social. Poderíamos então perguntar de que forma, na história das sociedades ocidentais essa importância dada ao social passou a ser direcionada ao ser humano individual? Ou melhor, se as noções de pessoa são encadeadas, como afirmaria Mauss, em que momento as sociedades começaram a valorizar o indivíduo como o próprio fim de toda a sociedade? A resposta mais precisa para essa questão foi desenvolvida por Louis Dumont, como apreciaremos na próxima seção.

### ***1.2 Genealogia cristã do individualismo***

As teses do ensaio *O Individualismo* de Louis Dumont levam adiante e aprofundam o projeto de Marcel Mauss da reconstrução da genealogia da noção do *eu*. As dimensões do âmbito das análises desse ensaio, no entanto, é

---

*também sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo. Por outro lado, estava criado o direito à persona, exceto apenas para o escravo.” MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu, p. 231.*

menor. Os estudos de Louis Dumont têm como principal objetivo entender o surgimento do indivíduo moderno no contexto da história do cristianismo, a partir de uma análise comparativa da sociedade ocidental com a sociedade indiana.<sup>43</sup>

O cristianismo já era compreendido por Marcel Mauss como o principal responsável pelas sucessivas transformações da noção de pessoa. Nas suas palavras:

“Foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, após sentir-lhe a força religiosa... É a partir da noção de um que a noção de pessoa foi criada, penso que a propósito das pessoas divinas, mas ao mesmo tempo, a propósito da pessoa humana, substância e forma, corpo e alma, consciência e ação.”<sup>44</sup>

A concepção propriamente moderna de *eu* se diferencia daquela noção metafísica cristã de pessoa, simplesmente por dar um caráter mais individual

---

<sup>43</sup> Os estudos de Dumont se organizam de acordo com três perspectivas. A primeira trata da gênese da ideologia moderna. Nessa gênese encontram-se três principais pesquisas de Dumont: (a) o estudo da Igreja dos primeiros séculos até a Reforma e as transformações no lugar do cristão em relação ao mundo; (b) o desenvolvimento do indivíduo, a partir do século XIII, através da emancipação da esfera política e do nascimento do Estado; e, (c) uma análise do surgimento do indivíduo através da emancipação da categoria econômica. O segundo eixo ou perspectiva trata de comparações entre as principais manifestações do individualismo na sociedade contemporânea. Desta forma, trata-se de pesquisar as diferentes formas nacionais de individualização, como a comparação entre a francesa e a alemã, efetuada em *Homo Aequalis II*. A última perspectiva de seus estudos tentaria dar conta dos fenômenos políticos ocorridos na modernidade e, mais especialmente, o totalitarismo. Este último eixo trataria de analisar as formas híbridas do holismo e do individualismo na modernidade. Segundo Dumont os aspectos não individualistas da sociedade moderna contemporânea estão “vinculados, em primeiro lugar, à permanência, ou ‘sobrevivência’ de elementos pré-modernos e mais ou menos gerais – como a família. Mas também têm a ver com o fato de que o próprio emprego dos valores individualistas desencadeou uma dialética complexa que teve por resultado, nos mais diversos domínios, e para alguns desde fins do século XVIII e começos do XIX, combinações em que eles se misturam sutilmente com seus opostos. [...] As idéias e os valores individualistas da cultura dominante, à medida que se propagam através do mundo, sofrem localmente modificações que dão origem a novas formas.” DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 29.

<sup>44</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, pp. 235 e 236.

pelas vias da consciência, acabando por incorrer em uma destrancendentalização, transformação que dá a passagem, segundo Marcel Mauss, da noção de *pessoa* para uma *categoria do “eu”*.<sup>45</sup> Essa estreita passagem, objeto privilegiado das análises de Louis Dumont, acontece quando a noção de pessoa ganha a autonomia de, através do “eu”, ser uma categoria pertencente à consciência humana. É sobretudo na filosofia de Fichte, segundo Marcel Mauss, que podemos observar ser levado a cabo ao extremo essa concepção, identificável na sua afirmação “*todo o fato da consciência é um fato do eu*”.<sup>46</sup> Trataremos de apresentar em seguida as principais teses de Louis Dumont concernentes a essa passagem, não perdendo de vista os problemas metodológicos e epistemológicos que permeiam as análises.

Marcel Mauss é a principal inspiração a partir da qual se desenvolve o trabalho de Louis Dumont, constituindo a grande linha de força que impulsiona as pesquisas sobre a formação do indivíduo moderno. Louis Dumont segue, assim, os fundamentos epistemológicos de Marcel Mauss e Emile Dürkheim, na medida em que *a sociedade*, através de suas representações, é compreendida como a fonte fundamental do sentido das relações entre seus membros e, conseqüentemente, o objeto de estudo privilegiado das ciências sociais. Tal perspectiva, denominada *holismo metodológico*<sup>47</sup>, avança para além do positivismo sociológico que pressupõe um *individualismo metodológico*,

---

<sup>45</sup> Assim, afirma Mauss que “*são as noções dos Irmãos Moravos, dos Puritanos, dos Wesleyanos, dos pietistas que formam a base sobre a qual se erguerá a noção: a pessoa = ao eu; o eu = à consciência – da qual é a categoria primordial.*” MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 238.

<sup>46</sup> MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 239.

<sup>47</sup> Cf. DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 12.

representado pelos estudos das escolas britânicas de ciências sociais, segundo os quais o indivíduo é a unidade da qual se parte para a compreensão da realidade social. O ponto de convergência na epistemologia desses dois autores está, pois, na rejeição da pressuposição do indivíduo entendido como uma mônada não relacional e isolada. Louis Dumont, portanto, interpreta processualmente a forma social pela qual passou a existir e se desenvolveu um conjunto de valores em que o indivíduo prepondera, preservando a perspectiva do holismo metodológico e entendendo que somente é possível a representação do indivíduo a partir de representações e relações dadas na sociedade.

Além do *holismo metodológico* encontrado nos trabalhos de Marcel Mauss, Louis Dumont agrega ainda a seus pressupostos a ênfase dada à *diferença*. Marcel Mauss não pretendeu simplesmente encontrar as características comuns das sociedades, como o fez James G. Frazer e a primeira escola antropológica britânica. O seu verdadeiro problema – o *fato social total* – é:

“por definição, um complexo específico de uma dada sociedade (ou de um tipo de sociedade), impossível de se sobrepor a qualquer outro. Interpretemos um pouco: não existe fato sociológico independentemente da referência à sociedade global em questão.”<sup>48</sup>

De outra parte, essa ênfase atribuída à diferença está relacionada também com a dessemelhança entre o observador e o observado, entre o moderno e não moderno. Esse destaque, no conjunto de fundamentos teóricos de Marcel Mauss, imprescindivelmente fará parte da observação de Louis Dumont, determinando um olhar antropológico aprofundado e não, simplesmente uma

---

<sup>48</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, pp. 12 e 13.

tradução literal sobre as instituições e relações peculiares das outras culturas. Torna-se, a partir de então, um procedimento obsoleto nas ciências sociais atribuir conceitos modernos àquilo que à primeira vista reconhecemos como nosso nas outras sociedades.<sup>49</sup> Preliminarmente, o intérprete deve compreender e definir aquelas instituições e relações a partir do código nativo. Só então torna-se possível o último passo do processo de tradução: a redefinição do sentido dado pela sociedade interpretada a partir o código da sociedade do intérprete. Nesse aspecto o “*quadro que ele fornece não é um quadro objetivo, no sentido de que o sujeito dele estaria ausente; é, outrossim, o quadro de alguma coisa vista por alguém.*”<sup>50</sup>

Louis Dumont salienta a perspectiva altamente complexa, especialmente com relação ao procedimento de Marcel Mauss, de interpretar em outras sociedades alguns aspectos embrionários da modernidade. É através das formas de manipulação da *diferença* que Louis Dumont, e também o próprio Mauss, encontra uma alternativa viável para contornar esses problemas: deve-se manter uma referência, seja à sociedade global analisada, seja à diferença entre observado e observador. Louis Dumont nesse aspecto utiliza os termos *moderno* e *não moderno* para referir à oposição entre o sujeito de conhecimento e o observado. Essa análise comparativa, vigilante às diferenças de cultura do observado e do observador, procura dar conta, também, das desiguais formas de estruturação hierárquica de conteúdos

---

<sup>49</sup> Na linguagem da teoria da comunicação se trataria, nesse caso, de um ruído semântico. O ruído semântico não é provocado por uma alteração física do sinal, mas por um corrompimento da circunstância original da mensagem. O ruído semântico provoca essa disjunção entre o sentido originário do código emissor e o sentido de um outro código receptor. Cf. ECO, Umberto. *A Estrutura Ausente*, pp. 42 à 50.

<sup>50</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 13.

idênticos presentes em sociedades distintas.<sup>51</sup> Tais fundamentos teóricos adotados por Louis Dumont respaldam as diferentes articulações hierárquicas no interior das sociedades estudadas, encontrando as principais estruturas definidoras das diferenças entre observadores e observados e desembocando nas análises da oposição entre modernos e não modernos.

O contraste entre o igualitarismo moderno e o sistema hierárquico de castas indiano propiciou que Louis Dumont aprofundasse seus estudos sobre a noção de hierarquia, a qual possui uma central importância para a teoria antropológica contemporânea. Até a apresentação de modo mais aprofundado dessa categoria em *Homo Hierarchicus*, de 1967, a antropologia estruturalista assentava-se na análise das oposições binárias que construíam as estruturas na sociedade.<sup>52</sup> Louis Dumont incrementará uma terceira dimensão no olhar sobre esses pares à medida em que pressupõe uma relação hierárquica entre eles. Hierarquia nesse sentido serve para denominar aquele valor, dentre a oposição binária, que predomina. Muito embora as análises de Louis Dumont também possuam como objeto as relações de valor, elas nunca tratam de avaliações éticas sobre os elementos. É através da observação das relações nas estruturas binárias presentes nas sociedades que se determina a ordem da relação entre um valor *englobante* e outro *englobado*. O par de categorias *englobante* e *englobado* desempenha, portanto, um papel fundamental na elaboração de uma

---

<sup>51</sup> Nesse sentido reúnem-se as perspectivas epistemológicas acentuadas por Mauss: “acento sobre a diferença, isto é, sobre a especificidade de cada caso; entre as diferenças, acento sobre a diferença entre ‘eles’ e ‘nós’ e, portanto, entre moderno e não-moderno, como epistemologicamente fundamental; enfim, acento no interior de toda e qualquer cultura sobre os níveis hierarquizados que cada uma apresenta, ou seja, ênfase sobre os valores como essenciais para a diferença e para a comparação: tudo isso permanece.” DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 18.

<sup>52</sup> A noção de Estrutura – Lévi-strauss

teoria da hierarquia porque evita conceber de modo estanque e não relacionável as unidades binárias. O exemplo já consagrado para esse brilhante modelo heurístico é a análise hierárquica da estória bíblica da *fabricação* de Eva a partir da costela de Adão. Nesse relato bíblico a oposição binária entre homem e mulher salta aos olhos. A hierarquia exsurge na medida em que se faz Eva a partir de Adão, ou seja, a mulher é feita de uma parte do homem. Esse fato apresenta Adão, em um nível, como diferente dela, mas, em outro nível, como o representante da espécie na qual está incluída o seu par oposto, incluída também materialmente, pois foi de seu corpo que ela saiu. A hierarquia para Dumont, segundo a antropóloga Maria Luíza Heilborn, “*trata do vetor que permite que um determinado termo seja a expressão do sentido da totalidade e ao mesmo tempo daquilo que torna um diferente do outro.*”<sup>53</sup> Essa relação, apresentada como um *englobamento do contrário*, pode também ser explicada a partir da teoria dos conjuntos, pois:

“Essa relação hierárquica é muito geralmente aquela que existe entre um todo (ou um conjunto) e um elemento desse todo (ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou opõe a ele. É isso o que designo com a expressão englobamento do contrário.”<sup>54</sup>

Certamente essa teoria não haveria de ter sua origem em outro lugar, senão na Índia, espaço privilegiado para a realização das pesquisas de Louis Dumont sobre o sistema de castas. Tais pesquisas foram levadas a cabo a partir de estudos comparativos com a sociedade moderna ocidental, o que permitiu o pesquisador grego estabelecer contrapontos entre os sistemas hierárquicos dessas duas culturas. Em *Homo Hierarchicus* a tarefa foi dupla: mostrar que a

---

<sup>53</sup> HEILBORN, Maria Luíza. *A costela de Adão revisitada: gênero e hierarquia*, p. 7.

<sup>54</sup> DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*, p. 370.

variedade humana era uma construção social e apresentar uma outra forma de estruturação social, a presente na Índia, pautada pela hierarquia, que se difere da estrutura igualitária moderna ocidental. No plano lógico, portanto, a sociedade individualista implica em uma orientação para uma sociedade de organização igualitária; enquanto a sociedade holista representa no plano social uma sociedade hierarquizada.<sup>55</sup> Na sociedade indiana, prevalece o valor do todo (*holos*) social sobre a parte (*indivíduo*). A sua forma de preservação da totalidade se dá através de uma organização hierárquica altamente desenvolvida enquanto a sociedade ocidental, valorizando o indivíduo constrói um sistema igualitarista em que todos compartilham os mesmos atributos de humanidade. Do ponto de vista dos direitos naturais por exemplo, todos compartilham direitos inatos de maneira igual.

A constatação desses fatos não contradiz a afirmação de Louis Dumont sobre a prerrogativa da universalidade social da hierarquia, quando compreendemos esse conceito através de seu caráter eminentemente formal. Nas suas palavras: *“igualdade e hierarquia estão necessariamente combinados, de um [sic] forma ou de outra, em todo sistema social.”*<sup>56</sup> Podemos comprovar essa perspectiva a partir de uma *meta análise* da sociedade igualitária, onde percebemos que estão em oposição os pares igualitarismo e hierarquia, e que, paradoxalmente, o valor igualdade atua como

---

<sup>55</sup> Segundo Louis Dumont, *“No plano lógico, o holismo implica na hierarquia e o individualismo na igualdade, mas, na realidade nem todas as sociedades holistas acentuam a hierarquia no mesmo grau, nem as sociedades individualistas a igualdade.”* DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*, p. 14 Contudo, algumas análises podem comprovar, por exemplo, que: *“as sociedades islâmicas do Oriente Próximo são (ou eram recentemente) igualitárias mas não individualistas.”* DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*, p. 15.

<sup>56</sup> DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*, p. 15.



englobante de seu contrário (o valor hierarquia) na forma de uma estruturação hierárquica.

Poderíamos perguntar nesse contexto o que significa dizermos que em uma sociedade holista há uma prevalência do *todo social* sobre a singularidade, ou o individual? Certamente isso não significa que os *indivíduos* dessas sociedades deliberam e, em seguida, abstêm-se de todas as suas liberdades para o bem do conjunto dos membros da comunidade. Nesse caso não podemos pressupor a noção de indivíduo nem tampouco de liberdades. Nas sociedades holistas as pessoas estão unidas sobretudo por um elemento transcendente. Um dos caminhos para compreendermos a prevalência do social sobre o individual pode ser explicado através do fato de nas sociedades organizadas com predominância da hierarquia, verificarmos a presença de uma forte inclinação para a religiosidade. É fundamental nesses casos um componente transcendente, como Deus, para orientar a direção da hierarquia. Esse componente transcendente, capaz de fornecer o cimento para a preservação da união da sociedade, é imanente às sociedades holistas. E até mesmo se levamos adiante a universalidade da hierarquia, constataremos que nas sociedades igualitárias se prescinde de um referente mestre para ordenar o englobamento do par oposto ao individualismo. Nas sociedades ocidentais o nome desse referente mestre é Pessoa Humana. Daí a formação paradoxal do pensamento moderno: o elemento de coesão e união social é a singularidade, o indivíduo. Essas idéias certamente vão contra a concepção weberiana que entende a modernidade com o fim da transcendência para a sublevação da racionalidade. Nesse aspecto transcendente da pessoa humana, Luiz Duarte entende que:

“Weber não se apercebia assim da força encompassadora das intrínsecas formas da “salvação” moderna, fornecidas pelo próprio anti-credo da racionalidade: a intervenção no mundo interior ou social, a construção terrena e humana do ‘reino de Deus’; que ainda parecem fadadas a brilhar longamente no céu da Modernidade.”<sup>57</sup>

O desenvolvimento dessas categorias propiciou que Louis Dumont, através de uma análise comparativa entre as sociedades complexas indiana e moderna, a partir de textos clássicos do cristianismo, construísse a gênese da ideologia individualista<sup>58</sup> desde o surgimento do cristianismo. A natureza igualitarista da sociedade ocidental torna o individualismo um fenômeno excepcional na história das civilizações. Os principais debates sobre seu surgimento giraram em torno de algumas teses: para os países onde predomina a concepção nominalista a idéia do indivíduo sempre esteve presente; para alguns, ele se forma na Renascença, ou com o surgimento da burguesia; e para outros, a idéia de indivíduo tem origem na ascendência clássica do ocidente: surgiria na Grécia junto à desenvolvimento da razão em detrimento da visão mítica de mundo. Louis Dumont, agregando para os debates uma nova visão sobre o surgimento do indivíduo, não procurará deter-se em um ataque contra essas teses. Seu trabalho será o de estudar “*as configurações de idéias e*

---

<sup>57</sup> DUARTE, Luiz Fernando Dias. *O culto do eu no templo da razão*, p. 27.

<sup>58</sup> Seu conceito de ideologia é bastante amplo e designa um certo conjunto de valores compartilhados por uma sociedade. O termo ideologia está sendo utilizado por Louis Dumont como “*um conjunto mais ou menos social de idéias e valores.*” DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*, p. 51. Ainda poderemos encontrar uma definição mais precisa: “*A definição de ideologia que adoto repousa, assim, sobre uma distinção de ponto de vista e não de conteúdo. Não tomo como ideologia o que permaneceria depois de se ter eliminado aquilo que é tido como verdadeiro, racional, científico, mas, ao contrário, todo que é socialmente pensado, acreditado, atuado, a partir da hipótese de que há uma unidade viva disto tudo, escondida sob nossas distinções habituais. A ideologia não é considerada aqui como resíduo, é a unidade da representação, uma unidade que não exclui, todavia, a contradição ou o conflito.*” DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*, p. 35.

*valores, as redes ideológicas, a fim de tentar chegar às relações fundamentais nela subentendidas.*”<sup>59</sup>

A tese de Louis Dumont, em termos aproximados, é explicitada na seguinte formulação: “*algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar.*”<sup>60</sup> Existiu portanto uma forma antiga de individualismo, sem dúvida não predominante na sociedade, que sofreu uma profunda transformação, até chegar na forma moderna e preponderante. A religião, portanto, terá um duplo papel para o desenvolvimento da idéia de indivíduo: primeiro, a generalização da concepção individualista; e, segundo, a transformação gradativa desse valor. Portanto, o individualismo é aceito e generalizado e, em seguida, sofre no correr de mais de quinze séculos alterações profundas. Estão traçados aqui os limites da análise de Louis Dumont, que assevera: “*devo contentar-me em caracterizar a origem [do individualismo] e assinalar algumas das primeiras etapas da transformação.*”<sup>61</sup> A partir dessa perspectiva comparativa:

“o problema das origens do individualismo está em saber como, a partir do tipo geral das sociedades holistas, pôde desenvolver-se um novo tipo que contradizia fundamentalmente a concepção comum.”<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 36.

<sup>60</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 36.

<sup>61</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 36.

<sup>62</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 37.

O problema, como havíamos apresentado no final da secção passada, está em entender como ocorreu essa transição entre universos sociais completamente distintos e até antitéticos.

A origem intelectual de Louis Dumont, fundada em pesquisas sobre a sociedade de castas indiana e, mais especificamente, sobre a sua instituição da renúncia, será deveras importante para a formulação de sua hipótese sobre o surgimento do individualismo a partir de uma sociedade holista. A instituição da renúncia na sociedade indiana, que é preponderantemente holista, opera como uma ação voluntária que afasta o indivíduo do conjunto das relações sociais. Existe uma relativa proximidade entre a concepção de “indivíduo” renunciante e a de indivíduo moderno. Relativa porque enquanto o indivíduo moderno é *indivíduo-no-mundo*, o renunciante é *indivíduo-fora-do-mundo*.

Segundo Dumont o

“renunciante basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo. O pensamento dele é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença essencial: nós vivemos no mundo social, ele vive fora deste. Foi por isso que chamei ao renunciante indiano um ‘indivíduo-fora-do-mundo’. Comparativamente, nós somos ‘indivíduos-no-mundo’, indivíduos mundanos; ele é um indivíduo extramundano.”<sup>63</sup>

Se os indivíduos modernos estão interligados no conjunto de relações sociais da comunidade, inclusive se reconhecendo e formando a sua auto-estima a partir de um conjunto de relações sociais, o renunciante indiano afasta-se do conjunto de relações sociais<sup>64</sup> de sua comunidade, deixando o mundo para se

---

<sup>63</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 38.

<sup>64</sup> Essa separação do mundo deve ser entendida segundo as categorias englobante e englobado de Louis Dumont. Muito embora o sentido da ação dado por um renunciante seja o de abandono do mundo, a ideologia holista acaba por englobar o sistema da renúncia: “Os desenvolvimentos do renunciante, com toda sua amplidão,

dedicar a si próprio, a sua liberação. Ora, é esse isolamento do renunciante indiano que o qualifica como *indivíduo-fora-do-mundo*.

As instituições da renúncia em comparação com o individualismo moderno sugere duas observações indispensáveis. Primeiro, Louis Dumont está compreendendo a presença do holismo na sociedade indiana como uma forma predominante, ou seja, o holismo é o elemento *englobante*. O renunciante não está, portanto, *excluído* da sociedade no sentido estrito. Ele desempenha ainda o papel de *englobado*, representando o contraponto da ideologia dominante naquela sociedade.<sup>65</sup> Segundo, muito embora o valor individualista, próprio da modernidade, esteja fundado na auto-compreensão do indivíduo em sua oposição à sociedade, este valor é valor *englobante*, não prescindindo de valores propriamente sociais e hierárquicos que determinam inclusive os próprios mecanismos de auto-reprodução da sociedade inteira: uma *sociedade dos indivíduos*<sup>66</sup>. O renunciante é *indivíduo-fora-do-mundo* sobretudo porque

---

*são substituídos, no fim das contas, nos limites estreitos que não puderam ultrapassar. O budismo dá provas do êxito do renunciante, no lugar que a sociedade lhe atribui. Situado fora do mundo, mas ligado a ele, o renunciante é impotente contra ele; se aventura nesse sentido, suas idéias se tornam efêmeras. Ao contrário, entre sua 'disciplina' e a religião do mundo se institui uma dialética positiva. Mas todo o prestígio, toda a fecundidade da renúncia chegam a oferecer ao homem-no-mundo uma escolha de religiões individuais. No fim do movimento – e o final verdadeiro já foi atingido, com a bhakti -, o renunciante é, em suma, absorvido, seja porque inventou uma religião de amor aberta a todos, seja porque se tornou um chefe espiritual dos mundanos, ricos ou pobres, seja porque continuou sendo Brâmane mesmo sendo um sannyasi, como Ramanuja.” DUMONT, Louis. A renúncia nas religiões da Índia, p. 334.*

<sup>65</sup> Tal argumentação vai ao encontro da hipótese segundo a qual “se o individualismo deve aparecer numa sociedade do tipo tradicional, holista, será em oposição à sociedade e como **uma espécie de suplemento em relação a ela**, ou seja, sob a forma de *indivíduo-fora-do-mundo*.” [grifo nosso] DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 39.

<sup>66</sup> Norbert Elias entende equivocada a tradição que usa os termos indivíduo e sociedade, simplesmente como opostos. No intuito de romper essa oposição e justificando o título de seu livro – *A sociedade dos indivíduos* – assevera singelamente que mesmo na modernidade “os seres humanos individuais ligam-se uns aos outros numa pluralidade, isto é, numa sociedade.” ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 8.

renuncia ao convívio e a participação nas relações sociais. Já na sociedade ocidental o indivíduo está disseminado pela sociedade, está em todo o lugar, é portanto *indivíduo-no-mundo*, muito embora, ele involuntariamente coopere socialmente para a reprodução do sistema social, como, por exemplo, através da divisão do trabalho. Tanto num como noutro caso de individualismo, do ponto de vista da ação do agente, o sentido é o da oposição ao todo. A diferença encontra-se na predominância do valor individualista na sociedade.

Nas origens do cristianismo, o primeiro cristão em muitos aspectos se assemelhava ao renunciante indiano. O primeiro cristão também era *indivíduo-fora-do-mundo*, que lentamente foi trazido para dentro do mundo, logo após uma generalização dessa noção, desembocando na sociedade moderna individualista.

A partir do desenvolvimento histórico do cristianismo, podem ser tecidas algumas análises a partir dos textos clássicos. Esses estudos de Louis Dumont sobre o primeiro cristão se apoiou principalmente nos trabalhos do historiador-sociólogo da Igreja Ernst Troeltsch. A primeira observação sobre a constituição do cristianismo consiste na afirmação de que, segundo os ensinamentos de Cristo e mais tarde de Paulo, o cristão é um *indivíduo-em-relação-com-Deus*. Trata-se de um individualismo e um universalismo absolutos: “*a alma individual recebe valor eterno de sua relação filial com Deus e nessa relação se funda igualmente a fraternidade humana: os cristãos reúnem-se no Cristo, de quem são os membros.*”<sup>67</sup> Está dada uma revolução

---

<sup>67</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 42.

dos valores em rumo à sociedade moderna quando o *indivíduo* é exaltado em detrimento do mundo.

A diferença essencial entre o primeiro individualismo cristão e a instituição da renúncia indiana consiste na relação inseparável do cristão com Deus.<sup>68</sup> O cristianismo surgiu como a criação de uma comunidade de *indivíduos-fora-do-mundo* unidos fraternalmente pela transcendência de suas relações com Deus. Entretanto, essa igualdade não excluiu de todo a hierarquia, que permaneceu como elemento englobado pelo individualismo extramundano, presente principalmente nas formas de organização institucional, como a Igreja. Dumont pondera:

“Se eu desenhasse uma figura, esta representaria dois círculos concêntricos, representando o maior o individualismo-em-relação-com-Deus e o menor a aceitação das necessidades, deveres e obediências no mundo, ou seja, a inserção numa sociedade pagã, depois cristã, que nunca deixou de ser holista.”<sup>69</sup>

A tese de Dumont afirma que progressivamente o círculo maior, englobante, da valorização do indivíduo-fora-do-mundo irá exercer forte pressão sobre o círculo menor, o que representa a mundanidade, a sociedade holista, até tomar conta deste.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> No primeiro cristão a “*fraternidade do amor em Cristo e por Cristo, e a igualdade de todos que daí resulta, uma igualdade que, insiste Troeltsch em sublinhar, ‘existe puramente na presença de Deus’.*” DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 44.

<sup>69</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, pp. 44 e 45.

<sup>70</sup> Em suas palavras: “*O que acontecerá na história é que o valor supremo exercerá pressão sobre o elemento mundano antitético que ele encerra. Por etapas, a vida mundana será assim contaminada pelo elemento extramundano até que, finalmente, a heterogeneidade do mundo dissipa-se por completo. Todo o campo estará então unificado, o holismo terá desaparecido da representação, a vida no mundo será concebida como suscetível de harmonizar-se totalmente com o valor supremo, o indivíduo-fora-do-mundo ser converterá no moderno indivíduo-no-mundo.*” DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 45.

Podemos vislumbrar a instalação e ampliação do primeiro individualismo cristão até a modernidade como consequência de dois fatores. O primeiro dos fatores, que teremos a oportunidade de tratar mais pormenorizadamente a seguir, está localizado no plano das instituições: trata-se do progressivo avanço da Igreja pela sociedade medieva. O segundo fator corresponde ao desenvolvimento de um instrumento intelectual capaz de orientar o pensamento sobre as próprias instituições terrenas, principalmente a Igreja, de acordo com uma verdade extramundana. Esse instrumento intelectual foi trazido da filosofia estóica através de sua Lei da Natureza, possibilitando a representação das instituições terrenas a partir da verdade extramundana, que no caso do cristianismo traduz-se por divina. Para os cristãos, a Lei da Natureza dos estóicos estava intimamente relacionada com a idéia de Deus, e tinha a propriedade de ordenar a natureza, bem como as posições do homem e das instituições na sociedade e no universo.

Os estóicos tiveram um papel privilegiado nas influências sobre o primeiro cristianismo pois, segundo Louis Dumont, os sábios da sociedade grega a partir do século IV, anteciparam o surgimento de uma noção de *indivíduo-fora-do-mundo*. Ora, segundo Dumont a filosofia estóica, apropriada também pelos romanos nas escolas pós-aristotélicas (epicurismo, cinismo e estoicismo), foi inclusive condição para a afirmação do primeiro individualismo cristão. No mesmo sentido, Marcel Mauss já advertia que no desenvolvimento da noção de *pessoa*, o estoicismo foi, segundo Marcel Mauss, a primeira pedra no processo de construção da interioridade daquilo que virá a constituir o indivíduo moderno. A contribuição do estoicismo derivou de um conjunto de práticas de exames de consciência, que conduziu a uma dimensão



auto-consciente da *persona*, colaborando à melhor elaboração de conceitos jurídicos, como o de responsabilidade subjetiva.<sup>71</sup>

Já as concepções do primeiro cristianismo em relação as instituições – como o Estado, a Igreja, o príncipe, a propriedade privada, a escravatura – foram concepções não mundanas, essencialmente transcendentais. Essa forma de ver o mundo criou uma hierarquia entre uma idealização extramundana que regia as concepções desse cristianismo e a própria mundanidade. A noção de mundo teve o mero papel de ser um instrumento para ascensão até Deus. Afinal, a orientação *“ideal para o fim transcendente, como para um imã, produz um campo hierárquico no qual devemos esperar encontrar situada cada coisa mundana.”*<sup>72</sup> Essa hierarquização das categorias extramundanas, como o Estado ou as leis da Igreja, funcionou como um orientador das relações entre os indivíduos. Em contraste com a concepção moderna, em que o indivíduo se relaciona preponderantemente com as coisas, as relações entre os homens foram predominantes nesse primeiro estágio do individualismo, se distinguindo ainda da modernidade, na medida em que essas relações orientavam-se por qualidades extramundanas, colorindo uma representação da uma ideologia holista em uma sociedade em vias de transição.

Essas relações são reelaboradas no momento em que o cristianismo se torna a religião do Estado, ou melhor, quando o Rei Constantino se converte ao cristianismo, dando surgimento a um verdadeiro Estado cristão. A Igreja aí dá um passo em direção a sua mundanização. Conforme a formulação de Gelásio,

---

<sup>71</sup> Desse modo *“a consciência moral [estóica] introduz a consciência na concepção jurídica do direito.”* MAUSS, Marcel. *Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu*, p. 234.

<sup>72</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 49.

o Estado viria a estar subordinado à Igreja, muito embora essa subordinação se desse em relação aos assuntos mais importantes, aqueles de um nível mais alto de considerações. Os assuntos mundanos, portanto, mantinham-se sob a competência do Estado. Essa variação na competência dos assuntos é definida por Louis Dumont como uma *complementaridade hierárquica*, que inclusive se encontra na Índia védica, onde “*os sacerdotes consideravam-se religiosa ou absolutamente superior ao rei mas, no plano material, sujeitos a ele.*”<sup>73</sup>

Pelos meados do século VIII a situação é alterada pela nova política adotada pelo papado. Acontece que “*os Papas rompem seu vínculo com Bizâncio e arrogam-se o poder temporal supremo no ocidente.*”<sup>74</sup> A Igreja atribui e delega seus poderes espirituais para os imperadores: “*A diarquia hierárquica de Gelásio é substituída por uma monarquia de um tipo sem precedentes, uma monarquia espiritual.*”<sup>75</sup> Com a constituição dessas monarquias espirituais, o indivíduo cristão estará mais diretamente integrado no mundo, entendido como súdito de um soberano que possui uma autoridade divina.

A Igreja enfrentou diversos problemas mais adiante, a partir 1387 com o cisma, que ao dividir a Europa em duas, começava a provocar reflexões e intenções de uma reforma na Igreja. Trinta anos mais tarde, embora tenha conseguido colocar um fim no cisma, não foram bem sucedidas as tentativas

---

<sup>73</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, pp. 55 e 56.

<sup>74</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 62.

<sup>75</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 60.

de reforma da Igreja católica, inclusive nos concílios seguintes. Foi a morte de Gregório XII em 1387 que propiciou certos grupos de cardeais rivais a imposição de um cisma. Dividiu-se a Europa católica em duas, uma representada pelo papa Clemente VII, que elencava França, Escócia, Castela, Aragão e o Reino de Nápoles; outra, encabeçada pelo papa italiano Urbano VI reunia os outros países. O cisma perdurou até a eleição de Alexandre V, incrementando mais uma cadeira na disputa pelo papado. Somente em 1417 pôs-se fim ao cisma com o Concílio de Constança, tornando-se papa Martinho V.<sup>76</sup> Enquanto isso, a decadência da Igreja católica como interlocutora de Deus com os homens, em meio às disputas pelo cetro papal, já anunciavam o advento de uma Reforma protestante, somadas ao declínio da vida monástica. Padres violentos, não instruídos e miseráveis; disputas mesquinhas na comunidade monástica; alto clero altamente hedonista e bruto; penitências no seu auge; venda de indulgências em alta; acelerada caça aos bruxos; execuções de figuras populares como João Huss em 1415 e Savonarola em 1498.<sup>77</sup> Aliados a esses desvios dos membros da Igreja, as demandas por fé oriundas da camada dos fiéis foram preponderantes no processo de desencadeamento da Reforma Protestante. Portanto, tratou-se de um período onde os fiéis demandavam com sede novas formas de expressar sua fé diante de fontes competentes para distribuir a palavra do evangelho.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, pp. 121 à 124.

<sup>77</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, pp. 124 à 126.

<sup>78</sup> Segundo Jean Delumeau: “Com efeito, a principal fraqueza da Igreja no período que antecedeu a Reforma não estava nos abusos financeiros da cúria romana nem no estilo de vida, por vezes escandaloso, dos altos dignatários eclesiásticos nem nos desregramentos de certos monges nem no número, seguramente grande, dos padres concubinários. Residia, sim, na muito deficiente instrução religiosa e na insuficiente formação dos pastores de almas, que freqüentemente eram incapazes de ministrar eficazmente os sacramentos e de apresentar de modo válido a mensagem evangélica.” DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, p. 137.

Frei Martin Lutero, mesmo sem intenção, provocou uma reação em cadeia a partir de 1517, minando postulados fundamentais da Igreja católica, quando afixou suas *95 teses* na porta da Igreja de Wittenberg na Alemanha. Mais tarde, refugiado, ele traduz a bíblia, tornando mais laico o contato com a divindade. A Reforma protestante se propagou para além das fronteiras germânicas, pelos países da Escandinávia, países Baixos, França, a Inglaterra de Cromwell, e por grande parte da Europa. Mais adiante, com a morte de Lutero em 1546 deu-se mais impulso à Reforma. Destacaram-se nesse processo Calvino, John Kox e outros mais revoltosos. Tudo isso, é claro, foi tratado com uma forte reação da Igreja Católica, desembocando na Contra Reforma. Do ponto de vista da Igreja católica, além das posturas fortemente repressivas com relação à Reforma e os programas de moralização e instrução dos seus representantes, o Concílio de Trento manteve as missas rezadas em latim e conservou os sete sacramentos.

A Reforma Protestante tornou a devoção menos litúrgica e mais pessoal. Um exemplo disso foi o sucesso do livro composto entre 1420 e 1430 por Thomas a Kempis, *A Imitação de Jesus Cristo*. Tratava-se de um relato pessoal, um diário íntimo, de uma alma que dialoga com Jesus. Foi a obra mais lida do século XV.<sup>79</sup> Contudo, esse processo de dirigir a fé para o âmbito da intimidade, veio se construindo de longa data. O olhar do cristão diante das catástrofes, como guerras, pestes e fome generalizada, deu um impulso para um novo sentimento de culpabilidade pessoal. O pânico gerado por essas infelicidades foi interpretado como castigos de Deus, provocando uma inflação das confissões e um incremento da carga de culpa. O Apocalipse,

---

<sup>79</sup> C.f. DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, p. 142.

representando o livro da bíblia nessa fase, ajudou a incitar o medo do Juízo Final e também o medo da morte sem o perdão. Também, o aumento da feitiçaria apresentou o Diabo forte diante do homem extremamente enfraquecido. As indulgências funcionavam como um seguro contra a danação.<sup>80</sup> Entretanto, somente Lutero, recuperando uma doutrina de São Paulo, conseguiu dar vazão para essa culpa através da Doutrina da Justificação pela Fé:

“Esta doutrina pode ser enunciada do seguinte modo: Deus salva-nos, apesar de nós próprios; foi tão grande o pecado original e são tão pesados os nossos pecados de todos os dias, que merecemos o inferno; mas Deus não é juiz, é pai, e prometeu-nos a salvação por intermédio do Filho.”<sup>81</sup>

O reforço da fé pessoal através dessa doutrina foi, sem dúvida, um poderoso alicerce sobre o qual se ergueu o indivíduo moderno.

Todo esse processo que propiciou a inclusão do indivíduo no mundo pode ser encontrado também nos três elementos básicos formadores da teoria calvinista: “a concepção de Deus como vontade, da predestinação e da cidade cristã como o objetivo precípua da vontade do indivíduo.”<sup>82</sup> Para Lutero, Deus, expulso do mundo na rejeição da mediação da Igreja, é acessível ao homem pela fé, pelo amor e, de certa forma, pela razão. Com Lutero, a “extramundandade está agora concentrada na vontade individual.”<sup>83</sup> Calvino operou uma mudança mais radical, dando ênfase crucial à vontade

---

<sup>80</sup> Jean Delumeau esclarece: “Numa época em que o sentimento de insegurança era tão vivamente experimentado, quer no domínio da religião, quer no da economia, as indulgências foram uma forma de seguro contra a danação.” DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, p. 144.

<sup>81</sup> DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, p. 145.

<sup>82</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 64.

<sup>83</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 67.

humana, remetendo-a para o campo do extramundano. Essa fase do cristianismo constituiu o último processo de desenvolvimento do indivíduo moderno no contexto da Igreja. Segundo Louis Dumont, Calvino foi o responsável pela união total do indivíduo cristão no mundo.<sup>84</sup> Ele conseguiu fazer com que o indivíduo substituísse o papel da Igreja pela predestinação.<sup>85</sup>

A Reforma protestante deu sobretudo autonomia e responsabilidade aos indivíduos em relação ao seu diálogo com Deus. Isso acabou por desmoronar a estrutura hierárquica das instituições católicas, bem como as suas formas de pensar o mundo. A condição do indivíduo frente ao mundo logo se apoiará também na formação dos Estados nacionais, dando origem a concepção moderna de cidadania, que logo se agregou às visões de mundo protestantes.<sup>86</sup> Pois, é em seguida, oriundo dessas novas prerrogativas da monarquia, que o Estado moderno vai se fundar como portador de valores absolutos através da idéia de direitos universais. Segundo Louis Dumont:

“uma virtualidade que será realizada mais tarde, a saber, que uma unidade política particular possa, por sua vez, emergir como portadora de valores absolutos. E tal é o Estado moderno, porquanto ele não está em continuidade com outras formas políticas; é uma Igreja transformada, como se vê no fato de

---

<sup>84</sup> Assim, “o elemento mundano antagônico, ao qual o individualismo devia até então reservar um lugar, desaparece inteiramente na teocracia calvinista. O campo está completamente unificado. O indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações. Temos diante de nós o indivíduo-no-mundo.” DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 63.

<sup>85</sup> Na Reforma Protestante “a Igreja, englobando o Estado, desapareceu como instituição holista.” DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 70.

<sup>86</sup> Em suma Dumont resume: “Lutero e Calvino atacam a Igreja católica, sobretudo, como instituição de salvação. Em nome da auto-suficiência do indivíduo-em-relação-a-Deus, eles põem fim à divisão do trabalho instituída no plano religioso pela Igreja. Ao mesmo tempo, eles aceitam ou, pelo menos, Calvino aceita de maneira muito nítida, a unificação obtida pela Igreja do lado político.” DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, p. 70.

não ser constituído de diferentes ordens ou funções, mas de indivíduos – um ponto que o próprio Hegel não admitiu.”<sup>87</sup>

Esse procedimento indicou a transformação específica da modernidade acontecida na Europa e nos Estados Unidos de transmutação de o *indivíduo-fora-do-mundo* em o *indivíduo-no-mundo*.

### ***1.3 O indivíduo em relação à sociedade moderna***

A evolução da noção de pessoa, em seu caráter histórico e social, acompanhou o desenvolvimento de relações e instituições específicas à sociedade ocidental, que todavia são resultados de processos históricos. Vislumbramos, assim, o desenvolvimento do individualismo no ocidente através do curso histórico do cristianismo, com o deslocamento do *indivíduo-fora-do-mundo* para o *indivíduo-no-mundo*. Percebemos também que essa elaboração lenta da *noção de eu* em rumo ao individualismo, entretanto, não foi nem linear nem homogênea. Tratou-se de transformações globais e preponderantes ocorridas no ocidente e mais especificamente na Europa ocidental, com difusão pelos Estados Unidos.

Nessa seção estaremos ocupados em compreender as especificidades do individualismo e, para tanto, recorreremos aos trabalhos do sociólogo Norbert Elias e do filósofo Ernst Tugendhat. A importância de Norbert Elias, através de sua obra “*A sociedade dos indivíduos*”, se encontra nas análises das relações

---

<sup>87</sup> DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, pp. 60 e 61.

entre indivíduo e sociedade na modernidade, que aprofundam a preponderância da valorização do individual em relação ao todo social.

Segundo o sociólogo alemão a oposição sociedade/indivíduo, representado pelo par *nós/eu*, é, antes de mais nada, intrínseca às organizações sociais. As práticas lingüísticas constataam o fato de o uso do pronome *eu* somente ser possível a partir do uso do pronome *nós* e vice-versa: “*cada pessoa só é capaz de dizer ‘eu’ se e porque pode, ao mesmo tempo, dizer ‘nós’.*”<sup>88</sup> Porém, no caso da modernidade, essa oposição entre o *eu* e o *nós*, automatizada nas concepções e projetos de vida, pende na balança para o lado do *eu*. De acordo com a lição de Norbert Elias:

“antes a balança entre as identidades-nós e eu pedia maciçamente para a primeira. A partir do Renascimento, passou a pender cada vez mais para a identidade-eu.”<sup>89</sup>

Enquanto Louis Dumont compreende essa hierarquia tipicamente moderna do *indivíduo no mundo* em relação ao todo social, através de uma metáfora óptica, pelos termos englobante e englobado; Norbert Elias, partindo da própria auto-representação dos indivíduos, apresentará esse aspecto dual, através de uma metáfora mecânica, com a *balança da identidade-nós e identidade-eu*. Nesses dois pares de categorias encontramos o essencial que traduz as metáforas: tanto numa quanto noutra está expressa a sobreposição de um valor em detrimento de outro, em suma, uma hierarquização do binômio *indivíduo – sociedade, igualdade – hierarquia, eu – nós*. Na passagem de uma

---

<sup>88</sup> Na íntegra, Norbert Elias assevera: “*Essas idéias podem ser fáceis ou difíceis de apreender, mas os fatos a que se referem são bastante simples: cada pessoa só é capaz de dizer ‘eu’ se e porque pode, ao mesmo tempo, dizer ‘nós’.* Até mesmo a idéia ‘eu sou’, e mais ainda a idéia ‘eu penso’, pressupõe a existência de outras pessoas e um convívio com elas – em suma, um grupo, uma sociedade.” ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 57.

<sup>89</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 161.



sociedade holista para uma sociedade individualista, a perspectiva dos indivíduos modernos se construiu de forma a compreender a própria existência do social somente justificada por seu caráter de subordinação: *a balança da identidade-nós – identidade-eu pendendo para o eu*. A auto-afirmação do indivíduo como ser integral humano e singular se constrói na sua separação do que é propriamente social.

O desenvolvimento desse par de categorias interdependentes e em constante embate permitiu Norbert Elias analisar melhor a formação da identidade individualista nas sociedades modernas, bem como, o sentido dado pelos indivíduos com respeito às relações entre indivíduo e sociedade, através do que ele chama de *estrutura da personalidade do indivíduo moderno*. Os processos de individualização desencadeados pela modernidade e responsáveis por assegurar a noção de indivíduo moderno formam, segundo Norbert Elias, uma específica *estrutura social da personalidade do indivíduo*.<sup>90</sup> Além do mais, a reprodução da ideologia individualista nessas sociedades, como um valor englobante, está condicionada à interferência de certos mecanismos institucionais, que foram construídos nos vários estágios dos processos de modernização. A divisão social do trabalho, a formação dos Estados nacionais e suas instituições análogas, a urbanização, a organização da família nuclear, todos esses são exemplos de *fatores da estrutura social do indivíduo (fatores estruturais)*, fundamentais para a continuidade da imagem moderna, muito embora espectral e tênue, desse indivíduo.

Essa estrutura é reproduzida a cada momento pelos indivíduos desde sua primeira formação social, desde sua tenra infância. É através da educação

---

<sup>90</sup> Cf. ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 123.

na linguagem, nas formas de convivência que são produzidas no indivíduo, por exemplo, os sentimentos de alteridade e de auto-estima. Mas, é principalmente na assimilação das estruturas hierárquicas – na infância, por exemplo, com a presença da organização familiar – que se viabilizará qualquer auto-compreensão de indivíduo, a partir da organização de *elementos da estrutura social do indivíduo (elementos estruturais)*. Segundo Norbert Elias, os *fatores estruturais* são desempenhados por indivíduos que se *autocompreendem* a partir de *elementos estruturais* que, por sua vez, se orientaram segundo *fatores estruturais*, desencadeando o próprio ciclo que reproduz a cultura.

Na medida em que percebemos a organização e a formação da *estrutura social da personalidade* as relações entre indivíduo e sociedade se estreitam. O ponto de vista de Norbert Elias esclarece que a sociedade e o indivíduo devem ser compreendidos como categorias relacionáveis, e tal ordem de coisas deve ser interpretada como um fato bruto. Segundo este autor: “*para o bem ou para o mal, os seres humanos individuais ligam-se uns aos outros numa pluralidade, isto é, numa sociedade.*”<sup>91</sup>

A trama de relações que desencadeia os processos de individualização pode ser compreendida através da metáfora das relações reticulares, ao invés de relações próprias de substâncias físicas.<sup>92</sup> Isso significa dizer que as relações entre os indivíduos são relações sempre tendentes a alterar os próprios indivíduos. Se ocorrer uma modificação nas formas de relações entre os indivíduos, modifica-se a própria auto-representação desses mesmos. Afirma, a propósito, Norbert Elias:

---

<sup>91</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, pp. 7 e 8.

<sup>92</sup> Cf. ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, pp. 28 e 29.

“é justamente esse fato de as pessoas mudarem em relação umas às outras e através de sua relação mútua, de se estarem continuamente moldando e remoldando em relação umas às outras, que caracteriza o fenômeno reticular em geral.”<sup>93</sup>

Pois cairíamos em sérios equívocos se acreditássemos que essas relações em rede são relações estabelecidas unicamente entre homens adultos. É imprescindível para compreendermos as relações entre indivíduo e sociedade nessa rede reticular, levarmos em conta o caráter processual da história de vida de cada indivíduo. Assim,

“o que aqui chamamos ‘rede’, para denotar a totalidade da relação entre indivíduo e sociedade, nunca poderá ser entendido enquanto a ‘sociedade’ for imaginada, como tantas vezes acontece, essencialmente como uma sociedade de indivíduos que nunca foram crianças e que nunca morrem.”<sup>94</sup>

As reflexões que buscam compreender o processo gradual de socialização da criança, o seu processo de adaptação à sociedade, certamente podem desenhar melhor a imagem do futuro adulto. Nesse contexto são os *fatores estruturais*, ou seja, mecanismos sociais para controlar os impulsos instintivos da criança, representado pelo conjunto de relações dessa criança com seus pais, outras crianças e instituições sociais, ou, até mesmo as formas de controle entre os adultos, que permitirão o desenvolvimento de um indivíduo específico. Tais fatores estruturais, como certas relações reticulares regulares, são capazes de formar e reproduzir a organização dos *elementos da estrutura social da personalidade do indivíduo moderno*. Dentre essas relações reticulares, que são *fatores estruturais*, encontramos com regularidade na sociedade algumas relações fundamentais próprias da modernidade que se dão através de

---

<sup>93</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 29

<sup>94</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 30.

instituições como os Estados nacionais, o direito, a família, a psicanálise, a psiquiatria, as prisões, as escolas, os hospitais, o exército, a moral, etc.

*A estrutura social da personalidade do indivíduo moderno* está diretamente relacionada à construção da auto-representação dos indivíduos, bem como a formação de uma ideologia individualista. Contudo, a desvalorização da sociedade, que se depreende da forma de auto-representação dos indivíduos modernos, migra para outras áreas do saber que têm como objeto as próprias relações reticulares desses indivíduos em sociedade. Em algumas ocasiões, o direcionamento dos valores sociais para o indivíduo, efetuado em análises que pretendem abranger as relações sociais, provocará a sérios equívocos teóricos. E, paradoxalmente, esses equívocos constituem hoje verdadeiros obstáculos aos processos de individualização. Sem dúvida, foi a autoconsciência inefável do indivíduo moderno que armou, dentre outras, uma armadilha perigosa para o caminho em direção a uma sociedade com um índice e um nível mais altos de individualização. O encantamento do indivíduo frente a autoconsciência provocou uma sensação de descoberta. Provocou um: – *Ah! Agora eu sei como eu sou! Agora eu sei como o homem é.* E foi nos campos da filosofia, mais especialmente a filosofia política e a gnosiologia, da primeira sociologia, da economia e de certa forma da epistemologia das ciências naturais, que essa generalização fez com que se tomassem como pressuposto científico o valor do individualismo. No campo da filosofia política, particularmente, a imagem da *estrutura social da personalidade do indivíduo moderno* é naturalizada, substituindo a posição onde se encontravam as concepções metafísicas de caráter holista da sociedade medieval, como a concepção de Deus. Tal fato produz uma ontologização da noção de indivíduo

em alguns campos dos saberes, especialmente a filosofia política, subvertendo a *estrutura social da personalidade* em uma *estrutura natural e universal da personalidade*.

Desta forma se estruturaram muitas conclusões da filosofia política quando tentaram dar preponderância a uma visão liberal, onde o indivíduo é o ponto de partida, ou uma visão social ou comunitarista, onde a sociedade prepondera como valor. O que não está claro nessas posições, são os seus limites a um debate sobre concepções de valores. Quando dizemos que um indivíduo se auto-representa como separado e autônomo em relação à sociedade e entendemos que ela deva lhe garantir a felicidade, compreendemos os efeitos produzidos da preponderância da *identidade-eu* sobre a *identidade-nós* dada na modernidade. Quando um indivíduo se auto-representa como racional, livre, autônomo, e projeta sua vida de acordo com esses atributos; quando ele compreende a sociedade como meio para alcançar a felicidade, ele, ao mesmo tempo: elabora um discurso auto-referente, interpretando e explicando como ele *é*; e, ao mesmo tempo, enuncia um discurso normativo de como *deve ser* sua relação com a sociedade. Trata-se daquela hierarquização da *identidade-eu* sobre a *identidade-nós*, que produz uma concepção valorativa, mas explicativa quando observa a hierarquia pré-existente na sua autocompreensão. Quando a filosofia política pressupõe o indivíduo como racional, livre, autônomo, projetando a sociedade de acordo com esses atributos: ela perde de vista a impossibilidade de generalização, pois a construção do indivíduo está condicionada a certas condições sociais não estáveis nem naturais; e, acaba projetando o que *deve ser* a partir do que *não é*. A generalização desse discurso é o carro chefe de muitas construções da

filosofia política que, além de dissimular o discurso normativo, o vendem como discurso exclusivamente analítico ou explicativo. Quando um liberal afirma que o indivíduo é mais importante do que a sociedade, ele suprime a afirmação de que *deve ser* mais importante; da mesma forma quando um comunitarista constata que os indivíduos são meios para promover a sociedade, nada mais fazem do que dizer como *deve ser*:

“as convicções de um dos lados apresentam o ‘indivíduo’ como meio e o ‘todo social’ como o valor e o objetivo supremos, enquanto os outros encaram a ‘sociedade’ como o valor e o objetivo supremos. E em ambos os casos esses ideais e metas do pensamento e ação políticos são freqüentemente apresentados como fatos. O que um dos lados diz que deve ser é pensado como algo que é.”<sup>95</sup>

Os efeitos dessa dissonância não foram pequenos. Enquanto o homem era pensado, principalmente pelas doutrinas da ciência política, como indivíduo em oposição à sociedade, as ciências naturais aliás saboreavam a autonomização e separação radical do homem frente à natureza. Dentre as conseqüências da ontologização da imagem moderna de indivíduo, nos interessam mais as variações da oposição indivíduo/sociedade. O conflito mau interpretado na modernidade entre indivíduo e sociedade apresenta-se através do problema hobbesiano. O grande desafio da sociologia política e da filosofia política foi e continua sendo encontrar a resposta para a questão desencadeada com o pensamento de Hobbes, que Habermas elabora de maneira precisa na seguinte fórmula:

---

<sup>95</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 73.

“de que modo o encontro das perspectivas egocêntricas de indivíduos que agem no interesse próprio pode produzir uma ordem capaz de obrigar os atores individuais a levarem em conta os interesses dos outros?”<sup>96</sup>

Dito de outro modo, como indivíduos com interesses conflitantes podem se unir em sociedade? Como é possível essa sociedade?

A solução encontrada pelo contratualismo permaneceu em destaque por muito tempo. O contrato social seria a base de um acordo entre esses indivíduos que, por uma via racional, renunciariam o uso de suas liberdades absolutas e seus desejos em troca de segurança. Nesse estado de natureza encontramos a imagem moderna de indivíduo naturalizada, como alguém que é adulto, homem, racional, livre e autônomo. Essa sutil subversão de uma *estrutura social da personalidade* em uma *estrutura natural da personalidade* levada a cabo pela filosofia política pareceu não passar de uma criação conceitual, objetivando a legitimação do direito e do poder estatal, uma estrutura de poder herdada de uma sociedade holista. A doutrina do contratualismo, como bem viu Émile Dürkheim, dá uma resposta *a posteriori* para o problema da sociedade, possuindo mais um caráter justificador que explicativo. Foi mesmo Émile Dürkheim quem rejeitou a afirmação segundo a qual o contrato possa ser a origem de uma sociedade porque “*nem tudo é contratual no contrato*”<sup>97</sup>. Fazer um contrato é uma ação que exige inúmeros

---

<sup>96</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*, v. 2, p. 78.

<sup>97</sup> DÜRKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*, p. 197. A preocupação em responder ao problema hobbesiano ulula na obra de Dürkheim. No final do prefácio da obra *Da divisão do trabalho social*, Dürkheim afirma: “*Quanto à questão que originou este trabalho, é a das relações entre a personalidade individual e a solidariedade social. Como é que, ao mesmo passo que se torna mais que se torna mais autônomo, o indivíduo depende mais intimamente da sociedade? Como pode ser, ao mesmo tempo, mais pessoal e mais solidário?*” In: DÜRKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*, p. L.

pressupostos que jamais indivíduos em uma situação de estado de natureza os preencheriam. Por isso,

“a concepção de contrato social é bem difícil de ser defendida hoje em dia, pois não guarda relação com os fatos.[...] Não só não há sociedades que tenham tal origem, como não há sociedade cuja estrutura apresente o menor vestígio de uma organização contratual.”<sup>98</sup>

Na maioria das vezes a representação moderna de homem sugeriu a imagem estática de um varão de meia idade. Ademais, as imagens estáticas de homem próprias de certos campos do saber, como a filosofia política e a gnosiologia, desconsideram as etapas fundamentais e insuprimíveis, do ponto de vista biológico e social, pelas quais percorrem as pessoas. Perguntar como é possível o conhecimento sem levar em consideração as etapas de desenvolvimento do indivíduo torna abstrato e distante o problema do conhecer. Conduz, ainda como vimos, na filosofia política a resultados desastrosos com a pressuposição ontológica do ser humano como indivíduo adulto, racional e livre. A inclusão, aparentemente simples, da variável do indivíduo como resultado acabado de um processo universal de formação torna ao mesmo tempo inócuas e vazias certas suposições da filosofia, e mais especialmente da filosofia política; e, extremamente complexas as estratégias políticas sociais. Já pudemos averiguar também dentre as principais reflexões epistemológicas desse trabalho que a grande complexidade de circundarmos o conceito de indivíduo moderno consiste em nossa tendência em ontologizarmos essa nossa auto-representação de indivíduo. Sobretudo, os nossos próprios sentimentos de individualização representam um entrave para compreendermos a problemática do tema da individuação. Nossas atividades

---

<sup>98</sup> DÜRKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*, p. 187.



de reflexão interior de certos temas da intimidade; nossas projeções concernentes ao nosso sucesso individual; nossas relações frente aos objetos; todas essas formas aprendidas de nos enxergarmos no mundo, conduzem ao equivoco de concebermos a individualização como um processo natural ao todo social e a todas as sociedades.

Uma das maneiras de desenrolarmos a problemática apresentada por Norbert Elias, das relações do indivíduo com a sociedade moderna, levando em consideração a sua formação social desde a infância, é através das contemporâneas análises sobre a moral. O problema da moral, enquanto um *fator da estrutura da personalidade do indivíduo moderno*, complexifica-se no contexto de uma sociedade moderna orientada por um pluralismo de valores, como bem viu Max Weber. Uma vez que a sociedade deixou de se pautar segundo uma ética religiosa, tornou-se impossível encontrar uma fundamentação absoluta para a noção de bom.<sup>99</sup> Quando a balança pendia para o lado da *identidade-nós*, no contexto das sociedades holistas, era viável vislumbrar um fundamento absoluto para a moral, ou seja, um posto hierárquico superior a todos os outros valores, que orientavam da mesma forma todos os indivíduos. Porém, quando na sociedade individualista essa balança se inclina para o lado da *identidade-eu*, o núcleo de fundamentação da moral, a *identidade-nós*, alfenina-se ao se tornar termo englobado pelos valores individualistas. Contudo, é possível e importante averiguarmos como, nesse

---

<sup>99</sup> Ernst Tugendhat entende que suas tentativas foram frustradas ao tentar determinar diretamente o *ser-bom*, concluindo que qualquer empreendimento para tal é mera construção filosófica e, portanto, arbitrária. Narra ele: “Desde minhas ‘Retratações’ de 1983 defendo, por isso, a concepção de que não há um significado do emprego gramaticalmente absoluto de ‘bom’ passível de ser compreendido diretamente, mas que este remete a um emprego atributivo preeminente em que dizemos que alguém é bom não como violinista ou cozinheiro, mas como homem ou membro da comunidade, como parceiro social ou parceiro cooperador.” TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 59.

contexto de uma *identidade-nós* frágil e fragmentada, fundada principalmente nos Estados nacionais e em outras formas de *identidade-nós* remanescentes, como a família, as profissões, se engendra apenas uma plausibilização dessa ética fraca.

O nosso ponto de partida para compreendermos o lugar da moral dentro da *estrutura social da personalidade moderna* são as análises do filósofo contemporâneo oriundo dos campos da filosofia analítica, Ernst Tugendhat, na obra *Lições sobre Ética*. É o discurso da moral o caminho certo para iniciar suas investigações sobre a ética moderna. Tugendhat, em uma primeira etapa do seu trabalho, mais analítica, fará a distinção e o reconhecimento do discurso moral a partir do emprego de dois grupos de palavras: *ter de*, *não pode* e *deve*; *bom* e *ruim*. De acordo com este autor, somente existe o discurso moral quando se emprega no sentido absoluto esses dois grupos de palavras. De acordo com Tugendhat,

“todos os enunciados nos quais ocorrem, explícita ou implicitamente, com sentido gramatical absoluto ... expressam juízos morais nesse sentido... De fato, este emprego absoluto de ruim corresponde de maneira bastante exata ao nosso emprego de imoral: tu não podes fazer isto, isto é ruim, isto é imoral – tudo isto parece significar o mesmo.”<sup>100</sup>

Quando usamos estes termos no sentido absoluto, em situações como *não podes* fazer isto, *é ruim* agir assim; ou, *tens de* fazer aquilo, *deves* agir assim, *é bom* que faça aquilo; estamos tratando de enunciados morais. A primeira decorrência desta observação é que estes juízos não são entendidos subjetivamente, mas no sentido objetivo. Tugendhat esclarece:

---

<sup>100</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 39.

“Podemos agora ver novamente que juízos morais não são entendidos em relação às pessoas, e sim objetivamente. Nestes juízos não se faz referência ao que emite o juízo, como se fosse dito que (sendo eu quem faz o juízo) algo me desagrada.”<sup>101</sup>

A referência não é feita, pois, a quem emite o juízo, mas à ação em geral. Por exemplo, quando Roberto julga que João agiu mal, não se trata de dizer que João é mau, mas que aquela atitude, considerada objetivamente, é má.

Uma vez estabelecido que a moral tem a ver com o emprego destes termos, Tugendhat passa a analisar as propriedades da palavra bom. Uma primeira propriedade está relacionada ao fato de a palavra *bom* significar sempre um *a favor*.<sup>102</sup> Quando alguém qualifica algo como bom, é a favor, concorda com aquilo. Por outro aspecto, constatamos que *bom* é empregado na grande maioria dos casos como palavra com *pretensão objetiva universalmente válida*. Quando enunciamos, por exemplo: - *É bom que a Carla obedeça sua mãe*; está implícito o fato de ser bom que todos, universalmente, obedeçam sua mãe, e não somente a Carla, pois trata-se de uma pretensão objetiva. Da mesma forma, a palavra é entendida objetivamente quando possui um emprego atributivo ou quando designa um julgamento de racionalidade. Quando fazemos um juízo sobre uma competência de algo ou alguém, estamos empregando a palavra bom no sentido atributivo. Segundo ele: “*Por emprego atributivo entendem-se todos os casos em que se fala de um ‘bom X’, por exemplo, de um bom relógio ou um bom violinista.*”<sup>103</sup> E, ainda, quando fazemos um julgamento de racionalidade a palavra bom equivale a racional.

---

<sup>101</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 40.

<sup>102</sup> Parece haver clareza neste aspecto: “*A palavra bom já foi denominada uma palavra-pró.*” TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 51.

<sup>103</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 53.

Ernst Tugendhat, redirecionando suas pesquisas para a formação dos sentimentos morais, desenvolvidos nos estágios primeiros da formação do indivíduo, procura dar conta do fato de que a palavra bom quando empregada, coloca o indivíduo diante de uma escolha. Essa escolha não pertence a uma escala de preferência (*Präferenzskala*), que corresponde ao sentido subjetivo, e não o objetivo, próprio da palavra bom. Quem escolhe numa escala de preferência utiliza, portanto, a palavra bom com sentido subjetivo. A escala própria ao sentido objetivo da palavra bom, que pode estar vinculada ao emprego gramaticalmente absoluto ou ao emprego atributivo, é uma escala de excelência (*Vorzüglichkeit*). Nesta última, é necessário que o preferido exista de modo fundamentado, ou seja, devem existir fundamentos objetivos para preferi-lo. Já na escala de preferência a escolha se dá a partir do que se gostaria mais. Neste estágio da pesquisa, Ernst Tugendhat admite estar diante de um conflito entre o *emprego gramaticalmente absoluto*, que distingue a palavra bom na sua acepção moral, e o *sentido objetivo* dado na escala de excelência, que exige uma escolha de modo fundamentada.

Tugendhat rejeita de antemão os argumentos de Kant, para quem a fundamentação absoluta da moral estaria pautada pela racionalidade e a tese de David Hume, segundo a qual o fundamento estaria naquilo que é digno de preferência. Deste modo, quanto aos fundamentos objetivos para a preferência, não é correto dizermos como Kant que são sempre racionais. Segundo este,

“praticamente bom é, porém, o que determina a vontade por meio das representações da razão, portanto não por causas subjetivas, mas

objectivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo ser racional como tal”.<sup>104</sup>

Se de um lado, não pode existir um fundamento absoluto para a moral; de outro, não se pode cair em um subjetivismo humeano. Para Hume, bom é o que todos os homens de fato preferem e, nesta medida, aprovam. Tugendhat acomete duas objeções a esse filósofo: primeira, que admite que todos os homens julguem de maneira semelhante, o que é inaceitável em nossos dias. Segundo, Hume acaba caindo no vazio quando inverte a ordem das concepções: para ele bom é o que é aprovado; enquanto a pergunta se dá no campo de encontrar um fundamento de uma aprovação excelente.

“O aprovar consiste no julgamento de um ato como objetivamente excelente, e isso não pode ser invertido (o ato não é bom porque aprovado, pois então o aprovar perderia o sentido)”.<sup>105</sup>

Nas suas investigações sobre a moral Tugendhat constata enfim que existe uma tensão entre a impossibilidade de encontrarmos uma fundamentação absoluta para a palavra bom e a incapacidade de dirigir exclusivamente para o sujeito a definição deste conceito.

A alternativa de Ernst Tugendhat foi compreender como relacionáveis as escalas de preferência e excelência, quando tratamos do emprego moral do termo bom, não podendo considerar estas duas escalas como estanques. O bom, segundo Tugendhat, antes de obter uma fundamentação, está submetido a uma escala de preferência, e quem julga bom, prefere, também, de modo fundamentado. Assim, “...o digno de preferência não pode ser simplesmente

---

<sup>104</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 48.

<sup>105</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 58.

*sobreposto ao preferir, tem de ser uma possibilidade preeminente do próprio preferir”<sup>106</sup>.*

A fim de esclarecer o emprego moral da palavra bom, Ernst Tugendhat ajusta o foco na escala de excelência técnica, na medida em que o emprego atributivo de bom está diretamente relacionado a atividades humanas. É a partir dessa escala que o processo de formação do indivíduo se desenvolve segundo o aprendizado de uma escala que orienta a excelência de certas capacidades técnicas. Tanto as capacidades corporais (andar, correr); capacidades instrumentais (cozinhar, construir); capacidades técnicas (cantar, pintar); e, papéis (brincar de profissões), desenvolvem-se de acordo com escalas de preferência e excelência, através da aprovação ou reprovação dos adultos. A socialização da criança, nesse aspecto, hierarquiza através da sanção punitiva ou premial as experiências vividas por elas, segundo uma escala de excelência (bom – ruim). Tratam-se de aprovações ou reprovações como: – *Não faça assim; assim está bonito; é desse jeito; está errado; etc.* Ao lado da escala de excelência, a escala de preferência (melhor – pior) tem um papel fundamental nesse processo. Dentre o conjunto de capacidades técnicas as crianças são educadas a tomarem decisões sob determinados assuntos e no limite de determinadas normas. Tornar possível que uma criança prefira uma coisa em detrimento de outra que é passível de ser rejeitada representa um grande passo em direção a uma consciência moral.

É neste contexto que Tugendhat introduz o conceito de auto-estima. A auto-estima consiste na consciência de ser bom em suas capacidades especiais. Por exemplo, se sou jogador de futebol e jogo bem, possuo auto-estima. Se,

---

<sup>106</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 57.

porém, eu me mostro mau em uma capacidade que é minha, eu sinto vergonha perante eu mesmo, possuo baixa estima de mim mesmo, expressão que será compreendida como a autodesestima. Assim, se sou jogador de futebol e não jogo bem, me envergonho, me autodesestimo. Porém, se, dentro de uma escala de preferência, não quis ser jogador de futebol, e não jogo bem futebol, nada me afetará. Os sentimentos da auto-estima e da autodesestima representam para o próprio indivíduo os sentimentos que indicam sua diferenciação e separação frente a uma comunidade. Isso implica a verificação quanto ao desempenho de suas capacidades técnicas, corporais, emocionais, etc, frente aos outros. Estes sentimentos são responsáveis principalmente pela formação da *identidade-eu*.

A importância da hierarquia na escala de excelência das capacidades técnicas pode ser ilustrada na modernidade de modo lapidar pelo estilo de competição entre os indivíduos. O fato de aspirar o excelente desempenho de suas capacidades, trazendo à tona a própria idéia de sucesso pessoal, representa uma busca de diferenciação através de atributos considerados próprios. Esses atributos, como a inteligência, a beleza, a excelência em certas capacidades técnicas, pode ser ainda considerado em termos de posse de certos bens. Essa é uma característica da *estrutura social da personalidade do indivíduo*. No catálogo de metas que designam o projeto de vida, nunca escolhido de maneira verdadeiramente autônoma, são encontrados atributos assimilados nos processos de educação. A seleção de temas para essa reflexão, bem como as formas de reflexão, são lentamente elaboradas no processo de nossa educação. Desde cedo o indivíduo aprende a competir e encontrar satisfação nas distinções que trava com os outros pela aprovação dos pais ou da Escola. Tudo isso, contudo, ele faz sem sair das regras do jogo. Por um lado, ele encontra sua

singularidade no bom desempenho das capacidades, que em última instância se funda na compreensão hierárquica das possibilidades de suas ações. Por outro lado, ele é também igual a todos os outros no sentido de se submeter a regras idênticas para alcançar o sucesso pessoal.

Ao lado dessas capacidades especiais que determinam a *identidade-eu* de um indivíduo frente sua comunidade, existe ainda uma capacidade central para a socialização correspondente à *identidade-nós*, e a capacidade de ser um bom cooperador. Ernst Tugendhat chega a importante constatação de que o *bom*, como caminho de investigação da moral, está ligado ao sentido atributivo dado ao bom homem cooperador. Deste lado, “*uma ação boa, como o entende Aristóteles, quando é a ação de um homem-bom*”.<sup>107</sup> As normas morais de uma sociedade são aquelas que definem o significado do que é um bom ente cooperador. Contudo essas ações somente são compreendidas como boas moralmente quando estamos no âmbito de uma *identidade-nós*, ou seja, sempre que se age moralmente, se age em relação a um *nós*. A extensão desse nós deve, assim, abranger a totalidade da extensão donde a ação foi compreendida ou praticada. Dessa forma, a religião, o Estado e a própria sociedade, entendida mais propriamente como determinada comunidade, são conversores de moralidade na medida em que formam e identificam um *identidade-nós*.

No âmbito da vergonha, o critério principal para nós distinguirmos a vergonha moral da vergonha não moral é a reação daquele que está diante de outro indivíduo que comunga da mesma *identidade-nós*. Nesses caso as principais reações com respeito a nossa ação correspondem ao riso, à indiferença e à censura. No respeitante à vergonha moral o determinante é a

---

<sup>107</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 59.



censura daquele outro indivíduo cooperador que está diante de nós. Portanto, enquanto a censura e a aprovação se dão no plano moral, o aplauso e a crítica, referem-se ao quadro das capacidades especiais.,.

Os sentimentos morais fazem parte do processo de formação da consciência moral, independente da esfera do querer individual, são absolutos. Entretanto, essa consciência não é imposta, pois ela pressupõe antes de tudo um *querer*. Há, contudo, uma diferença entre afirmação do *eu quero* fazer parte de uma comunidade e de suas regras morais; e do *eu quero* fazer parte dessa ou daquela especialidade (profissão, técnica, etc.). Este último sentido é o que confere a identidade do indivíduo, ou melhor, é o requisito da própria formação da *identidade-eu*. Já quando estamos no âmbito do: – *eu quero fazer parte desta comunidade e de suas regras morais*, falamos da possibilitação do indivíduo censurar, ser censurado, sentir vergonha, de, enfim, pertencer a um universo moral e proteger suas normas. O sentido deste *querer* indica a assunção da *identidade-nós*, quando

“o indivíduo assume em sua identidade este ser-assim (So-sein), como membro da sociedade ou parceiro cooperador, a que pertence a escala do ‘bom’ e ‘mau’ entendidos de modo gramaticalmente absoluto”<sup>108</sup>.

A explicação de Tugendhat para o surgimento deste *eu quero* está associada ao processo de formação do superego. Portanto, a formação da consciência moral com a afirmação – *eu quero* fazer parte desta comunidade e de suas regras morais, tem sua raiz na formação do superego afirmando – *eu quero* ser tal como meu pai é. É em Freud que se explica a internalização da autoridade paterna a partir de um *eu quero* ser tal como meu pai. O ideal de

---

<sup>108</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 63.

ego (a imagem do pai) possui função de antecipação a formação do superego. Quando então o menino se espelha no pai, ele diz: *eu quero* ser assim.

De tal forma, Tugendhat responde o problema da moral assimilando duas relativizações do *ter de* absoluto: a primeira refere-se à sanção e a outra diz respeito ao *eu quero*. Primeiro vimos que este *ter de* está associado ao uso atributivo da palavra bom relativo ao ente cooperador. Somente a partir dos sentimentos de censura e vergonha moral, dessas duas inflições, é que se viabiliza a identificação do fenômeno moral. Em segundo lugar, essa consciência moral – em outras palavras: a consciência que me ordena ser um bom ente cooperador – está ligada a um *eu quero* que tem sua raiz na formação do superego. O superego é a internalização dessa vergonha moral, essa sanção interna, que se dá a partir de um *eu quero*. Segundo Tugendhat: “*A base do ter de situa-se, portanto, em um eu quero certamente que nunca explícito e consciente.*”<sup>109</sup> Tugendhat utiliza os estudos da psicopatologia para confirmar a presença do *eu quero* no processo de socialização. Entende o *lack of moral sense*, um fenômeno patológico da primeira infância como uma alteração no querer moral, uma forma de expressar um *eu não quero*. A importância desse tipo de abordagem está no fato de superar o pressuposto da tradição kantiana no qual a moral estaria fixada em nossa consciência pela natureza: “*O que se tem de compreender aqui, sobretudo, é que um ‘eu tenho de’ não apoiado em um ‘eu quero’ sempre implícito é encarado, logicamente, um absurdo.*”<sup>110</sup> Certamente esse *eu quero* está distante de consistir em uma deliberação consciente sobre determinada inclusão em uma *identidade-nós*. Ele

---

<sup>109</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 65.

<sup>110</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, p. 66.

simplesmente aponta para o fato de a pessoa estar diante da possibilidade de assumir um valor englobado, e não englobante.

O Estado nacional está intimamente relacionado com a moral no sentido de formar essa *identidade-nós*, embora tratar-se de um valor englobado no contexto da sociedade moderna. Nesse contexto, os Estados nacionais terão uma função importante para *estrutura social da personalidade do indivíduo moderno*. Segundo Norbert Elias:

“Olhando mais de perto, constata-se que os traços da identidade grupal nacional – aquilo que chamamos ‘caráter nacional’ – constituem uma camada do habitus social engastada muito profunda e firmemente na estrutura da personalidade do indivíduo.”<sup>111</sup>

O Estado moderno, nesse sentido, é o maior representante da *identidade-nós* da modernidade e pode “*ser que a atual identidade-nós do indivíduo, baseada em Estados nacionais, seja considerada quase como um dado.*”<sup>112</sup> Tal fato se dá através da reunião dos indivíduos em torno das línguas nacionais, da moeda nacional, do sistema métrico relativo à totalidade do território de país, sem contar com o hino e a bandeira nacionais. Tudo isso pode ser compreendido como um conjunto de símbolos que congrega os indivíduos.

Quando a fragmentação da Europa cedeu lugar a entidades unificadoras, aos poucos as populações encontradas nos limites dos Estados nacionais foram entre si identificando-se como um *nós*. Certamente isso não ocorreu de uma só vez. Aqueles contingentes dessas populações mais desprovidas de recursos foram o último segmento a integrar a *identidade-nós* desses Estados. Até então,

---

<sup>111</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 171.

<sup>112</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 168.

o compreendiam como um *eles*, porque se auto-representavam como diferentes das camadas da nobreza e da burguesia emergente. Em quase toda a Europa, somente podemos encontrar, sem contar com o problema dos estrangeiros, uma homogeneidade da *identidade-nós* em relação ao Estado no pós-segunda guerra, quando a auto-representação da *identidade-nós* se construía a partir da oposição a outros nacionais. De acordo com Norbert Elias:

“Apenas no decorrer das duas grandes guerras deste século é que as populações dos Estados industrializados mais desenvolvidos assumira o caráter de Estados nacionais. Os Estados nacionais, poderíamos dizer, nascem nas guerras e para as guerras. Aí encontramos o motivo por que, entre as várias camadas da identidade-nós, o atual nível estatal de integração tem um peso especial e uma carga afetiva especial.”<sup>113</sup>

A importância da guerra como evento agregador pode ainda ser ilustrado pelo caso brasileiro, em que a formação de uma *identidade-nós* somente foi desenvolvida a partir da Guerra do Paraguai, e não a partir de uma guerra de Independência.<sup>114</sup>

De outro lado, o desenvolvimento do Estado de direito incrementará ao indivíduo o atributo de cidadão. O tratamento igualitário conferido pelo Estado moderno aos indivíduos reforça, por outro lado, a sua *identidade-eu*.<sup>115</sup> O

---

<sup>113</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 170.

<sup>114</sup> Cf. CARVALHO, José Murilo. *A guerra do Paraguai e a formação da identidade nacional*, p. 1.

<sup>115</sup> Norbert Elias entende que “nos registros e órgãos estatais, o indivíduo é basicamente despojado de sua personalidade característica. Ele é um nome ligado a um número, um contribuinte ou, conforme o caso, uma pessoa em busca de ajuda e proteção, que as autoridades estatais podem conceder ou recusar. Mas, embora o aparelho de Estado assim introduza o indivíduo numa rede de normas que é basicamente idêntica para todos os cidadãos, a moderna organização estatal não se relaciona com as pessoas como irmãos ou tios, como membros de um grupo familiar ou de uma das outras formas pré-nacionais de integração, e sim com as pessoas como indivíduos. No estágio atual e mais recente de desenvolvimento, o processo de formação das nações dá sua própria contribuição para um novo avanço da individualização em massa.” ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 149.

estabelecimento do Estado com relações iguais entre os indivíduos, seja através do aparelho tributário ou jurídico, acaba por dispensar certas características hierárquicas, como considerações sobre a família ou qualquer outra forma de organização pré-nacional. Nesse aspecto, a igualdade perante o Estado, produz um sentimento de igualdade entre os indivíduos, que se equiparam pelos atributos de humanidade. Cada um carrega consigo o mínimo, mas suficiente, atributo de humano. A cidadania ensina que cada indivíduo se basta e, em relação a ele, se encontram direitos contra todos e contra o Estado. Além do mais, o próprio caráter sancionatório do Estado, como monopólio da violência, gera uma igualdade perante a submissão à essa força.

Já agora em outro campo, a partir de uma análise da economia, podemos constatar no desenvolvimento da modernidade, do ponto de vista dos sujeitos, a ocorrência de uma desvalorização das relações entre os homens, típicas de sociedades holistas, para uma valorização das relações entre os homens e as coisas. Essa inversão nas relações de subordinação *homem-homem* por *homem-coisa*, terá um papel fundamental na moderna concepção de riqueza, segundo Louis Dumont em *Homo Aequalis*. A riqueza que desempenhou um lugar central nas sociedades tradicionais foi a riqueza imobiliária. Isso se justifica pela valorização das relações hierárquicas, que se deram no âmbito das delimitações territoriais com o controle da terra para fins produtivos. Nesse modelo a dominação política esteve associada à retenção de riqueza. Quanto maior era a posse de terras maior era o domínio que se exercia sobre as relações *homem-homem*. Na modernidade a equivalência da riqueza mobiliária com relação à riqueza imobiliária revelou a valorização das relações *homem-coisa* sobre as relações *homem-homem*. Na estrutura social essa

modificação representou a autonomização da esfera política da econômica. A riqueza não foi mais mensurada pelo controle das relações *homem-homem*, deslocando essas relações para um âmbito próprio: o político.

A preponderância da *identidade-eu* na modernidade conduz à *consciência individual que cada um tem de si*, que pode ser representada pelo desenvolvimento de um âmbito de intimidade e de interioridade. Sem dúvida essa interioridade já foi reforçada quando constatamos o lapso criado pela relação do indivíduo moderno com o mundo exterior. Nesse contexto, seria muito plausível afirmar: *Eu estou aqui e olho o mundo lá fora, observo as coisas, vejo outras pessoas, reflito.*<sup>116</sup> Essa assertiva, senão trivial na nossa sociedade, apresenta uma barreira que divide a interioridade dos indivíduos do mundo exterior, composto pela natureza e pela própria sociedade. Esse espaço interno de reflexões foi lentamente inscrito na *estrutura social da personalidade* apreendido no processo de formação de cada indivíduo.

Dentre os fatores estruturais que estão associados a essa característica da *estrutura social da personalidade do indivíduo moderno* destacam-se as alterações na organização da família. Antes organizada de forma a congregar mais de duas gerações, contemplava a presença de tios, avós, primos, sobrinhos, cunhados, etc. Com o desenrolar da modernidade a família se tornou mínima, ou seja, reúne tão somente pais e filhos. A função precípua dessa organização hierárquica, que sobrevive na modernidade sob o comando autoridade paterna, é de produzir indivíduos. Podemos, para ilustrar essa observação, atentar para as modificações produzidas pela arquitetura burguesa

---

<sup>116</sup> Norbert Elias desenvolve essa argumentação a partir da *Parábola das Estátuas Pensantes*, Cf. ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p.

que projetava para famílias. É a partir do renascimento que a casa se organizará a partir da construção de quartos privativos e uma sala comunitária.<sup>117</sup> Ao lado dessa transformação, a Igreja através da confissão já tornava viável a construção de uma interioridade e, até mesmo, do futuro discurso psicanalítico. Esse importante instituto da Igreja, como vimos, contribuiu para criar um âmbito e um espaço de reflexão interior, na qual o sentimento de culpa individual era constantemente trazido à tona e tornado o tema principal da reflexão. Acompanhando essas modificações a super-tematização da sexualidade foi essencial para construir um modelo de poder centrado no *panoptismo*.

Essas transformações foram cruciais para o surgimento do discurso e da prática psicanalíticos, construídos a partir das reflexões sobre o complexo de Édipo. Compreendemos esse complexo na perspectiva de Michael Foucault e Gilles Deleuze, segundo a qual não podemos interpretá-lo como uma estrutura inerente e natural ao ser humano. De outra forma, são mecanismos sociais de individualização os responsáveis pela formação desse complexo, bem como, a própria experiência das práticas clínicas da psicanálise. Michel Foucault esclarece:

“Ora, a análise de Deleuze, é nisso que ela me parece muito interessante, consiste em dizer: Édipo não é nós, Édipo é os outros. Édipo é o outro. E Édipo é precisamente esse grande outro que é o médico, o psicanalista. Édipo é, se vocês quiserem, a família enquanto poder. É o psicanalista como poder. Isso é Édipo. Não somos Édipo. Somos os outros na medida em que, efetivamente, aceitamos esse jogo de poder.”<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 44.

<sup>118</sup> FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, 130.

Assim, a análise freudiana do complexo de Édipo deve ser compreendida mais como um auto-retrato da estrutura social da personalidade moderna, do que uma estrutura fundamental ou natural das pessoas. É a partir desse foco que tentaremos de forma sintética compreender a seguir como se forma o complexo de Édipo e qual é o lugar do sentimento de culpa nessa estrutura.

#### ***1.4 A formação do indivíduo segundo a psicanálise freudiana***

Dentre as diversas perspectivas possíveis, a psicanálise no contexto desse trabalho é compreendida como um instrumento analítico possibilitado pelo advento da modernidade, tendo em mãos um manancial de categorias que representam uma certa organização dos *elementos da estrutura social da personalidade do indivíduo moderno*. A interioridade moderna, a noção de que existe um “*eu*” construída a partir das reflexões solitárias de um indivíduo, constitui um olhar que avista os outros e mede a distância entre os seus projetos de vida, segredos, emoções, e aquilo o que provavelmente “*eu*” sinto e reflito no interior de “*minha*” consciência. Essa forma de reflexão, como vimos, não é natural às culturas ou à totalidade da sociedade, mas representa o resultado de uma configuração de relações sociais, de modos de convívio muito específicos à modernidade.

Essa interioridade, segundo Norbert Elias

“é a autoconsciência de pessoas que foram obrigadas a adotar um grau elevadíssimo de refreamento, controle afetivo, renúncia e transformação dos instintos, e que estão acostumadas a relegar grande número de funções,



expressões instintivas e desejos a enclaves privativos de sigilo, afastados do olhar do ‘mundo externo’, ou até os porões de seu psiquismo, ao semiconsciente ou inconsciente. Numa palavra, esse tipo de autoconsciência corresponde à estrutura psicológica estabelecida em certos estágios de um processo civilizador.”<sup>119</sup>

A análise de Norbert Elias, se afina com o desenvolvimento das reflexões da psicanálise freudiana, especialmente no que tange à concepção do redirecionamento do impulso de agressão, ou Tânatos, presente universalmente na espécie humana, contra o próprio ego, como veremos adiante. Norbert Elias também está atento ao controle intensificado e muito prolongado na modernidade dos comportamentos instintivos e espontâneos da criança. As formas tipicamente modernas de repressão das pulsões, sem as quais não seria possível a socialização, emergem a partir de certas configurações de convívio social, que irão organizar toda a estrutura psíquica da modernidade. Essa organização se dá a partir da tensão que é estabelecida entre *“as ordens e proibições sociais inculcadas como autodomínio e os instintos e inclinações não controlados ou recalçados dentro do próprio ser humano”*<sup>120</sup>. Nas histórias de vida dos próprios indivíduos, a medida que as crianças vão crescendo, *“os impulsos elementares e espontâneos, de um lado, e a descarga motora – os atos e comportamentos decorrentes desses impulsos –, de outro, separam-se cada vez mais.”*<sup>121</sup> Nos limites da presente seção, estudaremos alguns conceitos da obra de Sigmund Freud intitulada *“O mal-estar na civilização”*, de 1929, onde o autor tenta responder quais são as exigências

---

<sup>119</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, p. 32.

<sup>120</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos Indivíduos*, p. 32.

<sup>121</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos Indivíduos*, p. 98.

psíquicas para o homem enfrentar esse alto grau de civilização encontrado na modernidade.

Certamente a perspectiva dessa obra não representa nesse trabalho uma tentativa da psicologia ou da psicanálise em apreender o social a partir de suas análises sobre a psique. Aliás, nenhuma análise sobre a sociedade pode ser bem sucedida ignorando o caráter reticular das relações *entre* indivíduos e sociedade. Trata-se, antes, de uma obra que levou a sério alguns problemas da formação do indivíduo no contexto da modernidade, apresentando o seu caráter eminentemente paradoxal: de um lado possuindo uma remanescente pulsão para a socialização, Eros e, de outro, uma carga pulsional destrutiva, denominada pulsão de morte, Tânatos.

Desde 1927, na obra *O Futuro de Uma Ilusão*, Freud assevera que “*todo o indivíduo é virtualmente inimigo da civilização*”<sup>122</sup>. As renúncias instintivas impostas ao indivíduo pela civilização o tornam revoltado contra ela. Como então a sociedade continua a existir? A resposta de Freud será desenvolvida no núcleo de *O mal-estar na civilização*. Freud dá início à trama dos seus conceitos a partir do final do capítulo VI, até o capítulo VIII, afirmando que essa inclinação para a destruição, pulsão de morte, Tânatos, é uma disposição instintiva, original e auto-subsistente.<sup>123</sup> Tânatos constitui, portanto, o maior estorvo à civilização, podendo ser compreendida como grande inimigo da solidariedade social e, com referência ao nosso trabalho, como um contrabalanço da *identidade-nós*. Já o seu oposto, *Eros*, é a pulsão de vida responsável pela socialização dos indivíduos em grupos e em família,

---

<sup>122</sup> FREUD, Sigmund. *O futuro de uma Ilusão*, p. 88.

<sup>123</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 144.

afirmando essa *identidade-nós*. Tais laços oferecidos por *Eros* não subsistem pela necessidade ou pelas vantagens do trabalho comum, como diria uma concepção contratualista de cunho utilitarista. A psicanálise compreende que *Eros* opera uma ligação essencialmente libidinal entre os indivíduos. Então, segundo Freud, o significado da evolução da civilização “*deve representar a luta entre Eros e a Tânatos, entre a pulsão de vida e a pulsão de destruição, tal como se elabora na espécie humana.*”<sup>124</sup>

Quais são, portanto, os mecanismos que a cultura se utiliza para conter essa agressão inata?<sup>125</sup> Freud propõe apresentar o instrumento mais importante que a cultura tem em mãos para se defender desta agressividade. Esse método está relacionado com a inibição da agressividade no estado de desenvolvimento do indivíduo. Desde a infância, a pulsão de agressividade é nos seus estágios primários dirigida contra o próprio ego. Assim, em vez da pulsão de agressividade se manifestar sobre algo diferente do indivíduo, ela é interiorizada e passa a agir contra esse mesmo indivíduo. Segundo Freud:

“sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então sob a forma de ‘consciência’, está pronta para por em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos.”<sup>126</sup>

Essa tensão entre o superego, que é o resultado de uma agressividade introjetada, e o resto do ego, dá-se o nome de sentimento de culpa. Ela é uma

---

<sup>124</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 145.

<sup>125</sup> O capítulo sete coloca no início uma questão fundamental: “*Quais os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade que se lhe opõe, torná-la inócua ou, talvez, livrar-se dela?*” FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 146.

<sup>126</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 146.

expressão de uma necessidade de punição assumida pelo superego contra o ego.

Freud analisa a formação do sentimento de culpa, a partir do fato de uma pessoa se sentir culpada quando *fez* ou *teve a intenção* de fazer algo mau. Primeiro, isso representa que fazer e ter a intenção de fazer causam o mesmo resultado: provocam a culpa. Segundo, inferimos que o mau pode ser identificado pelas situações em que quando eu pratico ou tenho a intenção de praticar me sinto culpado. Entretanto, se estivéssemos buscando uma definição de mau não poderíamos defini-lo a partir do sentimento que dele resulta. Seria completamente tautológico, por exemplo, dizermos que a culpa é aquilo que faz nos sentirmos culpados, aquilo que nos culpa. A pergunta de Freud para dar sentido a esses problemas foi formulada com relação ao objeto, separado do sentido que lhe dá o sujeito: *o que é a culpa fora do sentimento de nos sentirmos culpados?, em suma, o que é o mau antes de nós sentirmos culpa?* Nesse prisma, Freud entende que a expressão mau está diretamente relacionada a algo que não deve ser feito, uma interdição, portanto.

Como, porém, chegamos ao julgamento de que *o mau não deve ser praticado?* Essa sentença não pode ser considerada como natural ou original, ou seja, não há característica alguma, intrínseca ao sujeito, que diga que aquilo não se deva fazer. Freud exclui de antemão a possibilidade de o mau ser identificado como aquilo que é prejudicial ou perigoso para o ego. Então, se o mau não pode ser compreendido a partir somente do sujeito da ação, esse julgamento de que *o que é mau não deve ser feito* envolve, segundo Freud, necessariamente, algo exterior a este sujeito. *“Aqui, portanto, está em ação uma influência estranha, que decide o que deve ser chamado de bom ou*

*mau.*”<sup>127</sup> Para saber o que é mau necessito por conseguinte de uma referência exterior que diga que aquilo não deve ser feito.

Questionaríamos neste momento pelos motivos que tem o indivíduo para se submeter a essa força estranha que diz que algo deve ou não ser feito? Esse problema corresponde a um olhar sobre a origem da formação do sentimento de culpa, pois, é essencialmente uma submissão que a produz. Freud analisa o que seriam dois motivos principais para se construir essa submissão, presentes no campo da socialização e nos estágios de desenvolvimento do indivíduo. A ordem desses motivos deve ser entendida sempre de maneira recíproca e complementar.

O primeiro motivo para o indivíduo se submeter a essa força estranha que lhe diz o que é mau corresponde ao seu medo da perda do amor de outras pessoas. Freud desenvolve:

“Se ela perde o amor de outra pessoa a quem é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. Acima de tudo, fica exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre a sua superioridade sob forma de punição.”<sup>128</sup>

Mau, nesse sentido, “*é tudo aquilo que com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados.*”<sup>129</sup> O medo da autoridade está, para a psicanálise, ligado a renúncia de um desejo para a manutenção desse amor que uma autoridade externa exerce. Nesses casos, uma vez efetuada a renúncia ao desejo, não há formação do sentimento de culpa. Este é um estágio de desenvolvimento do sentimento de culpa que pode ser traduzido por uma *ansiedade social*.

---

<sup>127</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 147.

<sup>128</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 147.

<sup>129</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 148.

O segundo motivo para o indivíduo se submeter a essa força que lhe diz o que é mau se dá nos estágios de formação da psique do indivíduo. Nesse âmbito, observamos que essa autoridade é internalizada através da formação do superego. Quando o superego assume o papel de uma autoridade internalizada, deixa de existir para o indivíduo uma barreira que separa seus desejos internos da consciência de uma autoridade externa. A divisão entre fazer e pretender fazer algo mau desaparece completamente, porque nem os pensamentos escapam ao superego. Na medida em que antes o medo da autoridade exigia uma renúncia a um desejo para a manutenção desse amor, suprimindo o sentimento de culpa, agora porém, *“a renúncia instintiva não basta, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego.”*<sup>130</sup> O medo da autoridade deixa de ser eventual e externo, para ser o medo permanente do superego, sentido na interioridade do indivíduo.

Mantendo a linha argumentativa freudiana, perguntamos quais são os motivos que o indivíduo tem para se submeter a uma autoridade interna que lhe diga o que pode ou não fazer. Em se tratando da autoridade externa, o indivíduo sente o medo da perda do amor da autoridade, que pode lhe abandonar ou lhe infligir uma punição. Quando a autoridade passa para o âmbito interno, como se dá a permanência desse medo? Em que aspecto se deve temer a agressão do superego, que seria uma continuação da agressão da autoridade?<sup>131</sup> Freud responde que a continuação da agressão da autoridade externa, experienciada agora na interioridade dos indivíduos, corresponde ao

---

<sup>130</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 151.

<sup>131</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 152. Freud segue afirmando que essa tormenta é a continuação da agressão da autoridade externa: *“O superego atormenta o ego pecador com o mesmo sentimento de ansiedade e fica à espera de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo externo.”* In: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 149.

sentimento de culpa: “*Uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa.*”<sup>132</sup>

De outra forma poderíamos afirmar que o medo do superego é o medo da consciência, ou melhor, da ansiedade que depois se torna consciência.<sup>133</sup> Seria então, a consciência, o resultado da renúncia a um desejo. Mas Freud questiona se isso não se confrontaria com o fato de a consciência ser o que exige as renúncias instintivas. Vejamos, segundo suas palavras:

“ficaríamos tentados a defender a afirmativa paradoxal de que a consciência é o resultado da renúncia instintiva, ou que a renúncia instintiva (imposta a nós de fora) cria a consciência, a qual, então exige mais renúncias instintivas.”<sup>134</sup>

Como resolver esse paradoxo?

Freud pretende dar conta dessa questão tomando como exemplo a pulsão de morte, supondo que a renúncia seja sempre a renúncia à agressão e mantendo a afirmação de que a punição do superego sobre o ego é sempre uma continuação da agressão da autoridade externa sobre o sujeito. Nesse último sentido: “*a agressividade original da consciência é uma continuação da severidade da autoridade externa...*”<sup>135</sup> Entende-se que o efeito da renúncia instintiva, a renúncia de agressão, é o do redirecionamento por parte do superego dessa agressão contra o próprio ego. A criança que é impedida de exercer essa agressividade e deve, portanto, renunciar à satisfação vingativa do ato de agressão. Ela encontrará em mecanismos do ambiente familiar auxílio

---

<sup>132</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 151.

<sup>133</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, pp. 151 e 152.

<sup>134</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 152.

<sup>135</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 153.

para essa situação emocionalmente desgastante. A criança incorpora aquela autoridade inatacável através de sua identificação com a figura paterna, dada na construção de um modelo de ideal de ego. Nas palavras de Freud: *“Aqui, como tão freqüentemente acontece, a situação [real] é invertida: ‘se eu fosse o pai e você fosse a criança, eu o trataria muito mal’.*”<sup>136</sup> Então, ocorre uma passagem entre a relação do ego indiviso com um objeto externo para uma relação do superego com o ego. Assim, a relação do ego com o superego constitui um retorno a relação do ego indiviso com um objeto externo. Em outras palavras, quando há uma renúncia instintiva de agressão a um objeto externo, o superego assume essa carga pulsional e a dirige contra o ego. Portanto, nessa perspectiva, não se trataria de a agressividade ser uma continuação da severidade externa no sentido de continuar direcionando essa agressão a objetos externos, mas no sentido de infligir uma agressão contra o ego, produzindo assim a própria renúncia instintiva do ponto de vista social. Há contudo uma diferença fundamental: a severidade do superego para com o ego não está relacionada numa ordem diretamente proporcional com a severidade do objeto externo contra o ego indiviso. Assim, a relação agressiva do superego para com o ego não tem a ver com a quantidade de agressão da autoridade externa – o pai – para com a criança. A agressividade do superego para com o ego está relacionada, como vimos, com aquela agressividade primeira do ego indiviso para com objeto externo.

Freud vai aprofundar os problemas relacionados com a formação da culpa através do complexo de Édipo. A culpa nessa instância é representada pela morte do pai primevo executada pelos irmãos reunidos em bando. Nesse

---

<sup>136</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 153.



caso, a pulsão de agressão não foi renunciada mas levada a cabo e, mesmo assim, formou-se o sentimento de culpa. Esse ato de homicídio também é o mesmo pelo qual a criança se sente culpada por pensar em cometê-lo. Seguindo os modelos anteriores teremos sérios problemas para a interpretação desse fenômeno. Havendo renúncia ou execução, nos dois casos há formação da culpa? Matar e não matar conduziriam a mesmas conseqüências psíquicas?

Se analisarmos que tipo de culpa se dá pela execução da morte do pai primevo, constataremos que se diferencia daquela pela simples pretensão de matar o pai. A culpa pela execução trata mais precisamente de um sentimento de remorso, que se refere a um fato já cometido, do qual existe necessidade de estar formada no indivíduo a consciência, *“uma presteza em se sentir culpado”*<sup>137</sup>. Se então a morte do pai primevo provoca o remorso, necessariamente haveria de estar formada uma culpa antes da execução daquele ato. Como então explicar que o complexo edipiano é a origem da formação da culpa?

A resposta a essa problemática é enunciada da seguinte forma:

“Esse remorso constituiu o resultado da ambivalência primordial de sentimentos para com o pai. Seus filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato.”<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 155.

<sup>138</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 156. Em seguida continua Freud: *“Ora, penso eu, finalmente podemos apreender duas coisas de modo perfeitamente claro: o papel desempenhado pelo amor na origem da consciência e a fatal inevitabilidade do sentimento de culpa. Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir*

Está dado um passo decisivo no percurso de Freud, quando atribui papéis predominantes o par de pulsões Eros e Tânatos. A própria interioridade do indivíduo moderno é constituída a partir desse conflito. É exatamente esse resultado em forma de luta entre o homem imortal da sociedade – *identidade-nós* – e o homem mortal e solitário – *identidade-eu* – que representa a própria interioridade auto-reflexiva e a própria consciência, ainda que precária, de seu caráter social e de relevância para a existência individual no mundo. Quanto mais se fortalece a pulsão de vida, mais se precisa conter a pulsão de morte, ou seja, quanto mais haver socialização, mais há de se reforçar o sentimento de culpa. E, portanto, as dimensões da sociedade moderna em suas mais diversas formas de ligar os indivíduos proporcionam inevitavelmente esse sentimento de mal estar na civilização. Um mal estar sentido como uma ansiedade não consciente dessa culpa arrebatadora.

De outro lado, os motivos apresentados por Freud para o indivíduo se submeter a uma autoridade que lhe diz o que é mau, pode ser compreendido como uma possível resposta a questão hobbesiana propriamente dita, pois estamos falando de uma autoridade externa, a qual é substancializada na modernidade pelo Estado nacional. Assim para a pergunta:

“de que modo o encontro das perspectivas egocêntricas de indivíduos que agem no interesse próprio pode produzir uma ordem capaz de obrigar os atores individuais a levarem em conta os interesses dos outros?”<sup>139</sup>

---

*culpa, porque o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição ou morte. Esse conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos.*” FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 156.

<sup>139</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*, v. 2, p. 78.

Freud responderia: essa ordem originária do Estado só é capaz de obrigar os atores individuais porque está presente no indivíduo o medo (inconsciente) da perda do amor, que no caso do Estado se traduz melhor pelo medo da perda da proteção e pelo medo da coerção. Esta ansiedade social é o que garante a manutenção desses indivíduos em sociedade. Além do mais, ao mesmo tempo em que o Estado obriga coercitivamente os atores individuais a se conduzirem de forma previsível, levarem em conta os interesses dos outros, ocorre uma socialização espontânea garantida pela internalização dessa autoridade com a formação do superego. O fundamento último da solidariedade social para Freud se dá na internalização da autoridade externa, na figura do superego, que é uma manifestação da luta das pulsões de Eros e Tânatos. Freud, muito longe de estar em busca de um contrato social, está acometendo uma crítica dura a qualquer contratualismo. Em outras palavras diria ele aos contratualistas: *Vocês estão justificando a moral por uma postulada decisão racional que tomamos, quando na verdade a moral é fundada em última instância em algo que subjaz a racionalidade: o inconsciente.* O caminho adotado por Freud é oposto do contratualismo. Enquanto o contratualismo está dando crédito a razão como justificadora, Freud aponta para o inconsciente. A sociedade e o que lhe sustenta, a solidariedade social, não se fundam na racionalidade que escolhe viver em sociedade.

## **Cap. II – OS LIMITES DO INDIVIDUALISMO NA SOCIEDADE BRASILEIRA**

Pudemos averiguar no capítulo precedente o caráter social do indivíduo, ao passo que as diferentes expressões da *noção de pessoa* se constituem a partir das próprias relações sociais dadas nos seus espaços de representação. Também identificamos que o individualismo foi elaborado historicamente e sua gênese passou, por entre outros eventos, pela evolução do cristianismo e pela formação dos Estados nacionais. A ideologia individualista estruturou-se sobretudo em oposição à organização hierárquica, na medida em que cada pessoa passou a se representar como igual diante das outras e, ainda, porque todos começaram a se auto-representar como uma emanação completa e suficiente dos caracteres da humanidade. Ainda, especialmente a partir das análises comparativas de Louis Dumont, da sociedade ocidental com a sociedade indiana, aprofundamos o olhar sobre a forma tipicamente moderna de representação da noção de pessoa na modernidade, que implicou a atribuição generalizada de um peso maior para o indivíduo em detrimento da sociedade.

Porém, as comparações de Louis Dumont não deram conta das possíveis diferenças e, também, do alcance das generalizações do individualismo sobre o conjunto das sociedades ocidentais modernas. Assim, nesse capítulo levantaremos a problemática do pertencimento da sociedade brasileira à ideologia individualista, questionando se a presença do individualismo no Brasil se dá de modo hegemônico e, ainda, quais são os limites e as nuances das representações de pessoa nessa sociedade. Para tanto,

apresentaremos algumas problematizações importantes do ponto de vista da antropologia contemporânea nacional que redirecionam as pressuposições da noção de indivíduo moderno (efetuadas pela academia e mais especialmente pela filosofia política), para um problema mais fundamental, a dizer: *qual é a distância da noção de pessoa presente na sociedade brasileira da noção de pessoa moderna, individualista, existente nos ditos países de primeiro mundo, onde a modernidade parece estar em um estágio de desenvolvimento mais avançado?* Tal problematização colocará em evidência, nos capítulos seguintes, a estrutura do direito brasileiro que, segundo nossa hipótese, pressupõe o sujeito de direitos como um indivíduo moderno. Por hora resta-nos vislumbrar um aspecto muito geral, que comumente encoberto pelo etnocentrismo, distinguindo as diferenças nos processos de individuação presentes no Brasil.

Os elementos para um aprofundamento desses problemas transitam, como frisamos, por uma análise histórica e social da noção de pessoa. Em se tratando de Brasil, deveríamos portanto proceder com uma leitura diacrônica da noção de pessoa, como fazem Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Raimundo Faoro em relações às instituições. E ainda, tentar responder qual é a posição da noção de pessoa na estrutura das relações sociais no Brasil, através de uma pesquisa sincrônica, tal como procedem Roberto DaMatta e Gilberto Velho a partir de categorias centrais dentro do universo simbólico da sociedade brasileira.

Contudo, os limites desse trabalho exigiram que abordássemos apenas a segunda perspectiva de pesquisas sobre a noção de pessoa, tratando fundamentalmente de dois temas: a exclusão social e a cidadania no Brasil. A

preponderância da perspectiva sincrônica não impedirá que aprofundemos algumas análises através de argumentos diacrônicos, como alguns desenvolvidos pelo historiador José Murilo de Carvalho.

Assinalamos ainda que não contemplaremos as sociedades indígenas nas análises a seguir. Se a pergunta que fazemos é sobre o caráter individualista da sociedade brasileira, o capítulo anterior já apresentou alguns exemplos do cunho eminentemente holístico das comunidades indígenas estabelecidas no Brasil. E, certamente, essas comunidades mereceriam análises específicas e aprofundadas para percebermos os detalhes de seus processos de individuação, entretanto, não nesse momento.

### ***2.1 Fronteiras e fragmentação na sociedade brasileira***

Dentre os eventos históricos mais importantes na formação do Brasil devemos destacar a sua origem colonialista e a experiência prolongada da escravidão negra. A sociedade brasileira, no século vinte, como a grande maioria dos países da América Latina, sofreu um processo de modernização industrial desde os anos 30, que foi acelerado pela exploração de petróleo a partir dos anos 50 e está hoje inserida no sistema da economia mundial globalizada, que vigora de maneira mais intensa desde os anos 80. Um dos resultados dessa modernização industrial foi o êxodo rural e a conseqüente urbanização caótica, desencadeando a formação de periferias e favelas. No plano político o Brasil figura hoje como um Estado democrático de direito,

ostentando uma Constituição que consagra direitos aos seus cidadãos de maneira isonômica. Entretanto, na história de todas as conquistas dos direitos civis, políticos e sociais o cidadão assumiu quase sempre um papel subsidiário se o compararmos com os protagonistas das conquistas pelos direitos civis, políticos e sociais dos países da Europa ocidental e dos Estados Unidos.

Para aprofundar o problema dos limites do individualismo na sociedade brasileira, propomos estudar como as relações entre as pessoas e as instituições, principalmente o Estado brasileiro, se dão nesse contexto. Do leque de interpretações disponíveis, a doutrina marxista parece já não poder fornecer categorias suficientes para um diagnóstico mais preciso da problemática do individualismo no Brasil. A própria confluência de culturas e representações existentes em nosso território parece ter estado relegada a um segundo plano pelo marxismo, na medida em que esse pensamento privilegia a interpretação da sociedade dividida em classes sociais. Tal ponto de vista, embora seja crucial para algumas análises macroeconômicas e sociais, pode causar alguns embaraços se estamos tratando de um problema especificamente cultural, a dizer, o da representação e auto-representação da noção de pessoa.

O âmbito de convivência entre grupos distintos em uma sociedade, como entre as próprias classes sociais, representa, antes de mais nada, um âmbito onde se compartilham significados. A natureza eminentemente conflituosa da sociedade, pressuposto cardeal do marxismo, põe em segundo plano as relações de cumplicidade entre os diferentes segmentos existentes na sociedade brasileira. É, pois, o caráter contraditório do conflito, que ora se apresenta como um embate, ora como um conluio e ora como uma simples aliança explícita ou tácita, que devemos levar em conta. A antropologia

contemporânea, compreendendo as relações sociais no contexto de uma *rede de significados*, consegue já perceber alguns acordos tácitos e explícitos entre segmentos distintos. Segundo Gilberto Velho há "*alianças implícitas ou explícitas, cruzando as fronteiras das classes sociais apoiadas em códigos e em uma ordem moral de que participam n segmentos de uma sociedade.*"<sup>140</sup>

A sociedade brasileira deve portanto ser compreendida, de modo bem genérico, como um conjunto de grupos heterogêneos e inter-relacionados, que encerraram talvez diferenciadas concepções de pessoa, circunscritos todos no âmbito do território nacional. Contudo, antes de seguirmos adiante, pesquisando já sobre as concepções de pessoa presentes em cada grupo, deveríamos responder a pergunta pelos critérios para a identificação, mesmo que de modo parcial, das fronteiras entre esses grupos. Clifford Geertz já antecipa os perigos desse questionamento, pois:

“discernir rupturas culturais e continuidades culturais, traçar linhas em torno de conjuntos de indivíduos que seguem uma forma de vida mais ou menos identificável, em contraste com outros conjuntos de indivíduos que seguem formas de vida mais ou menos diferentes – outras vozes noutras salas – é bem mais fácil na teoria do que na prática. A antropologia, que tem como uma de suas vocações, pelo menos, localizar essas demarcações, discernir essas rupturas e descrever essas continuidades tem manuseado desajeitadamente essa questão desde o começo e continua a se atrapalhar com ela.”<sup>141</sup>

As considerações de Clifford Geertz anunciam, pois, algumas dificuldades da tarefa de distinção entre grupos pela antropologia, incrementadas quando estamos tratando do Estado brasileiro, em suas amplas dimensões e em suas idiossincrasias culturais.

---

<sup>140</sup> VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*, p. 85.

<sup>141</sup> GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*, p. 217.



No quadro das sociedades complexas o único método capaz de revelar limites entre grupos sociais é o método comparativo. Vejamos nas palavras de Clifford Geertz:

“O que faz os sérvios serem sérvios, os cingaleses serem cingaleses, os franco-canadenses serem franco-canadenses, ou qualquer pessoa ser qualquer pessoa, é que eles e o resto do mundo, num dado momento e até certo ponto, para certos fins e em certos contextos, passaram a se ver e serem vistos como contrastantes com o que os cerca.”<sup>142</sup>

Esse ponto de vista foi justamente aquele desenvolvido por Louis Dumont quando comparou a sociedade ocidental com a sociedade indiana. Entretanto, o esforço exigido para identificar fronteiras *dentro*, e não *entre*, sociedades complexas parece ser bem maior. A variação dessas fronteiras, deve pois se identificar a partir da unidade relativa dos códigos compartilhados entre os integrantes desses grupos.

É nesse sentido que tomamos como ponto de referência para a identificação de grupos dentro da sociedade brasileira as categorias *identidade-nós* e *identidade-eles* de Norbert Elias. Uma *identidade-nós*, conforme realçamos no primeiro capítulo, se formaria sempre em relação a outros, unindo alguns sujeitos em torno de um *nós*. Também essas categorias surgem sempre de dentro de um universo lingüístico comum, partindo do próprio segmento que é analisado. Portanto, se de um lado, a *identidade-nós* representa uma perspectiva essencialmente comparativa (em relação a *identidade-eles*), de outro lado, ela une *através* e *pela* própria linguagem.

Esses cuidados metodológicos devem ser suficientes para darmos conta da complexidade de organizações das representações simbólicas, que ensejam a

---

<sup>142</sup> GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*, p. 218.

busca por uma noção de pessoa. Sem entrar em uma celeuma da antropologia, as ditas *sociedades simples*, muito embora reúnam também um conjunto complexo de características e relações entre os atores, oferecem às pessoas um campo de possibilidades de ação bem mais restrito do que o oferecido pelas sociedades que sofreram um processo de modernização industrial. As razões para tanto dizem respeito à singularidade das experiências eminentemente históricas, bem como, à propriedade de as sociedades simples reunirem um número infinitamente menor de pessoas. No caso Brasil, a complexidade desencadeada com a urbanização é ainda incrementada por um hibridismo cultural. A crescente urbanização pela qual passa a sociedade brasileira foi interpretada como um aumento do campo de possibilidades dos atores e, segundo Gilberto Velho: “*em qualquer sociedade os indivíduos transitam entre papéis e domínios, mas, na grande metrópole contemporânea, isso atinge um intensidade e frequência inéditas.*”<sup>143</sup> Dessa forma diversificaram-se as possibilidades de ações dos indivíduos, como as especificações dos ofícios, as organizações familiares, as diferenças quanto ao gênero, os lazeres, as opções políticas. Nesse contexto ainda, as ações estão estimuladas pela velocidade inerente aos centros urbanos, que segundo Georg Simmel, “*consiste na intensificação dos estímulos nervosos, que resulta da alteração brusca e ininterrupta entre estímulos exteriores e interiores.*”<sup>144</sup>

A urbanização a partir dos anos 70 e 80 ainda oportunizou o convívio entre formas diversificadas de culturas, aumentando o quadro de complexidade quando muitos indivíduos passaram a transitar pelas áreas em que encontramos

---

<sup>143</sup> VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose*, p. 79.

<sup>144</sup> SIMMEL, Georg. *A Metrópole e a Vida Mental*, p. 12.

simultaneamente modelos tradicionais e modelos modernos de relações sociais. Essas áreas formam códigos sociais específicos mas com uma delimitação tênue. No Brasil o contingente maciçamente urbano permite a seguinte configuração: *Um sujeito leva a filha pela manhã na escola, dirige-se ao seu escritório de advocacia, envia um e-mail para o seu grupo de estudos sobre direitos humanos, faz uma refeição no Mac Donald's e vai para a academia, volta para o escritório, sai e vai para o terreiro de candomblé onde desempenha papel de cambono e toca batá e volta para casa encontrar sua esposa.* A multiplicidade de códigos oferece mais opções de ação aos sujeitos, o que, de certa forma, complexifica as análises sobre as fundamentações das ações. Nesse prisma, uma decisão familiar poderá tanto estar apoiada em um princípio dos direitos humanos, como em uma noção de justiça de Xangô<sup>145</sup>, mostrando a variedade de códigos disponíveis às pessoas.

Tais observações servem para contextualizarmos os problemas referentes ao individualismo na nossa sociedade. Todas essas características apresentadas com relação à sociedade brasileira, da complexidade, da fluidez dos grupos, da heterogeneidade cultural, da grande dimensão do campo de possibilidades de ações, significam sobretudo fundamentos metodológicos a serem assumidos nas análises subseqüentes respeitantes à exclusão social e à noção de cidadania.

---

<sup>145</sup> Conforme trabalho de Marcus Fabiano Gonçalves, apresentado no congresso *Direito Justiça Social e Desenvolvimento*, por ocasião da comemoração de 10 anos do Direito Alternativo, realizado na Ilha de Florianópolis em 2002.

## 2.2 A exclusão social

A exclusão social é uma expressão largamente difundida, significando nos meios de comunicação diversos problemas, como a pobreza, a miséria, a fome, as favelas, o analfabetismo, o desemprego. Tais dificuldades vivenciadas por um grande número de pessoas são contemporaneamente interpretadas através de análises oriundas dos campos da sociologia, da assistência social e da antropologia. A socióloga Maura Verás cita as principais referências relacionadas a esse tema:

“Milton Santos, Lúcio Kowarick, Pedro Jacobi, José Álvaro Moisés, Francisco de Oliveira, Eva Bray, Lícia Valladares, Alba Zaluar, Ermínia Maricato, Raquel Rolnik, Paul Singer (1980) e [...] também Michelle Perrot.”<sup>146</sup>

A partir dos anos 90, um dos principais progressos desses trabalhos foi a interpretação da exclusão social como um fenômeno inerente ao sistema capitalista. A visão difundida nos anos 70 e 80 de que a exclusão social seria passageira e, portanto, brevemente eliminada por políticas de diminuição das desigualdades sociais restou superada por uma análise mais profunda, elaborada no contexto de uma economia globalizada. Já no campo de estudos da economia política, foi desde mais cedo, com as análises macroeconômicas, efetuada pela escola latino-americana de economia, a partir da década de 50, segundo Celso Furtado, que “*o subdesenvolvimento passou a ser visto como uma conformação estrutural do sistema econômico mundial, e não como uma*

---

<sup>146</sup> SAWAIA, Bader. (Org.) *As artimanhas da Exclusão – análise psicossocial e ética da desigualdade social*, p. 32.

*fase evolutiva deste ou daquele de seus segmentos.*"<sup>147</sup> Essas constatações certamente serviram para deslindar os problemas relacionados a reprodução da exclusão social e as alternativas para a inclusão.

Outro avanço nas pesquisas sobre essa problemática identificou um caráter *moral* no fenômeno da exclusão social, que superou a visão de exclusão como equivalente à pobreza. O sentido amplo de exclusão social designa, com esse novo prisma, o afastamento ou distanciamento de uma pessoa ou um grupo de pessoas de uma associação, no caso a sociedade inteira, e de seus privilégios, seja através da impossibilidade de aquisição de determinados bens, seja pela limitação das capacidades dos sujeitos. A exclusão social vai, portanto, mais além da mera exclusão funcional que regula a divisão existente em qualquer estado moderno, efetuada a partir da posse de certos bens e o acesso a outros signos de status e bem-estar. A exclusão social presente no Brasil é caracterizada principalmente pelas restrições de acesso a bens primários, como alimentação, saúde e educação, que antecedem e capacitam os indivíduos para o estabelecimento de qualquer disputa equânime pelos signos de status, nos moldes dos ideais modernos. Assim, a exclusão social não designa somente uma faixa de renda insuficiente para a aquisição de determinados bens, mas também a falta de oportunidades que capacitam os indivíduos culturalmente e tecnicamente, possibilitando a construção de uma identidade e de uma auto-estima no espaço de representação moderno.

---

<sup>147</sup> FURTADO, Celso. *Introdução ao Desenvolvimento – enfoque histórico-estrutural*, p. 38.

Essa perspectiva mais *moral* do problema da exclusão social pôde ser reforçada pelos estudos do economista prêmio Nobel Amartya Sen que interpreta este fenômeno para além da escassez de certos bens. Segundo Sen:

“se queremos identificar a pobreza em termos de renda, não podemos olhar somente a renda independentemente da capacidade de funcionar derivada desta renda. A suficiência desta renda para fugir da pobreza varia parametricamente com as características e as circunstâncias pessoais. A pobreza deve ser definida, então, a partir da variabilidade interpessoal na conexão entre renda e capacidades. A suficiência de determinados níveis de renda deve ser julgada em termos das capacidades.”<sup>148</sup>

É a partir desses avanços que pretendemos desenvolver um ponto de vista que nos indique quais são as conseqüências da exclusão social para o estabelecimento do individualismo no Brasil. Propomos, para analisar a ocorrência desse fenômeno em uma sociedade que tem a complexidade como a descrita nas linhas acima, partir de três pontos de vista complementares em relação à exclusão social. O primeiro ponto de vista entende a exclusão social, como a formação de um verdadeiro subgrupo dos excluídos. Isso está relacionado principalmente com a formação de uma *identidade-nós* e de um código comum a partir do qual as pessoas desse grupo se relacionam. O segundo ponto de vista interpreta a exclusão social como um fenômeno de estigmatização, a partir do qual um grupo de incluídos se diferencia de um grupo de excluídos. O terceiro ponto de vista procura perceber as propriedades da estrutura da personalidade dos integrantes do grupo dos excluídos, privilegiando a análise sobre a perda da auto-estima dessas pessoas.

As dificuldades que sublinhamos para definirmos grupos dentro de uma sociedade complexa atravessam as tentativas de delineamento de um subgrupo

---

<sup>148</sup> SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*, p. 55.

dos excluídos. Nas sociedades simples o fenômeno da exclusão social é bastante visível e, sem dúvida, menos sutil e mais intenso, fato que impede uma configuração associativa dos excluídos. Podemos exemplificar a exclusão social nessas comunidades a partir de um caso analisado por Clifford Geertz onde a pessoa é excluída da comunidade onde vivia:

“O autor dessa ofensa perde o terreno de sua casa, que, nesse caso, pertence à aldeia, e torna-se um nômade. Perde também o direito de entrar nos templos da aldeia, e assim distancia-se dos deuses. Perde, obviamente, seus direitos políticos – um lugar no conselho, a participação em eventos públicos, o direito à assistência pública e ao uso de propriedade pública, todos temas de grande importância na aldeia; perde também sua posição, o lugar hereditário em uma ordem semelhante a um sistema de castas, que lhe garante o respeito dos demais e, portanto, um tema de importância ainda maior. E além disso, perde também todo seu universo social, pois ninguém na aldeia poderá lhe dirigir a palavra, sob pena de ser multado.”<sup>149</sup>

A proeminência do todo social sobre as partes, característica intrínseca às sociedades simples, torna radical exclusão social que nas sociedades complexas se dá de forma graduada, e não absoluta.

Quando tratamos de sociedades complexas nossas dificuldades são maiores para determinar esse grau de exclusão. O valor da igualdade presente com mais intensidade nessas sociedades, acaba se não mascarando a exclusão social, dificultando a sua identificação. Da mesma forma, a heterogeneidade de representações que constroem diferentes individualidades em uma sociedade complexa representa mais uma variável a ser computada na identificação de cadeias de relações e formação de códigos sociais que reproduzam a exclusão social. No Brasil, o fenômeno crucial capaz de definir as fronteiras de um

---

<sup>149</sup> GEERTZ, Clifford. *Saber Local*, p. 264.

*subgrupo dos excluídos* são o encontro desses indivíduos em favelas e periferias. Assolados pela miséria, pela violência, pelo descaso e pelo afastamento do Estado enquanto instância assistencial, esses bolsões de miséria, quando observados a partir dos próprios códigos desenvolvidos nas relações elaboradas no cotidiano, apresentam uma relativa identidade, além de uma visão de mundo particular.

As formas de construção de identidades em comunidades como favelas se dão normalmente a partir de expressões que designam a sua separação dos outros segmentos da sociedades. O Estado, que possui o papel de congregar os indivíduos em torno de uma *identidade-nós*, é para essas populações tomado, por intermédio de suas instituições, como um *eles*. A polícia, o braço mais visível do Estado nessas comunidades, representa sempre um inimigo, anunciando ou lembrando um ato de violência ilegítima. A antropóloga Alba Zaluar, a partir de trabalhos realizados principalmente na comunidade de Cidade de Deus no Rio de Janeiro, pôde constatar que com:

“a polícia a população local mantém uma relação ao mesmo tempo de medo e hostilidade disfarçada, desconfiança e bajulação, reação à postura repressiva adotada por aquela.[...] Embora tanto o bandido quanto o policial tenham imagens carregadas de ambigüidades, é a polícia que aparece quase sempre caracterizada pela completa ausência de moral.”<sup>150</sup>

A oposição que produz a própria identidade de muitas comunidades periféricas não se dá somente do ponto de vista institucional, como no caso da polícia. *Doutor*, *madame* e *playboy* são também expressões que designam através de um caráter negativo uma distância de outras formas de vida. A visão de mundo

---

<sup>150</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 15.



da periferia muitas vezes se constrói contra esses modelos, produzindo um distanciamento da sociedade ainda maior.

Entendemos que acontece com esses contingentes no Brasil uma situação bastante parecida com o processo de formação de identidade nacional das populações mais desprovidas de recursos na Europa que, segundo Norbert Elias, foram as últimas a integrar a *identidade-nós* dos Estados nacionais que estavam em vias de formação. Na história do Brasil, a unidade nunca foi hegemônica no universo simbólico nacional, vislumbrando-se desde o início a separação da sociedade institucional dos grupos de escravos negros, como mostram os estudos do historiador José Murilo de Carvalho. A abolição da escravidão não conseguiu reuniu a sociedade nacional em torno de um *nós*, mas de certa forma, reforçou um estigma em torno do negro, excluindo grande contingente das populações de escravos para as periferias.

Por outro lado, a *identidade-nós* formada nessas comunidades não se dá em oposição a outras localidades, mas em relação às próprias instituições do Estado. Essa constatação produz além de um entrave para a individualização desses contingentes, conseqüências sérias para a administração do direito nesses espaços. Quando a *identidade-nós* local se forma perante outra *identidade-nós* local, como o caso dos gaúchos em relação aos catarinenses, ou os paulistas em relação aos cariocas, a identidade nacional permanece preservada na medida em que possui força para unificar as localidades. Entretanto as identidades das comunidades das favelas do Rio de Janeiro, muitas vezes se formam perante as instituições do próprio Estado, como a polícia, o direito, os governos.

A atual situação de distanciamento e oposição entre a comunidade e a sociedade como um todo, é hoje agravada pelo controle que as organizações de tráfico de drogas exercem nas favelas do Rio de Janeiro. O resultado da identificação dos grupos de periferia com práticas de ilícitos fizeram com que os muros dessas comunidades se levantassem em relação ao Estado, centralizando e organizando a administração de um outro sistema complexo de regras para-estatais.

Além do mais, essa *identidade-nós* é reforçada nesses espaços pela mesma ascendência cultural, com forte influência do africanismo, religiosidade e das relações remanescentes da organização colonial brasileira, que preserva conteúdos tradicionais que estreitam laços de solidariedade. O sentimento moral de simpatia ainda reforça essa solidariedade pelo compartilhamento de sofrimentos e de histórias de vida. A simpatia produzida por essas relações consiste em “*a capacidade que os homens têm de representar, para si mesmos, o sofrimento experimentado por outrem ao ser submetido a uma situação de infortúnio ou sofrimento.*”<sup>151</sup> Os níveis altos de interação dessas comunidades pode ainda ser apresentado pelas habitações, que de maneira orgânica fundem a casa na rua. O resultado é a elaboração de um espaço permanentemente comum.

À diferença das representações individualistas adotadas pelas instituições públicas e privadas, essas comunidades apresentam comungam de um código compartilhado que tem um forte peso de relações hierárquicas remanescentes. Isso tudo reforçado pela separação e formação de uma

---

<sup>151</sup> ARRUDA Jr., Edmundo Lima de & GONÇALVES, Marcus Fabiano. *Fundamentação Ética e Hermenêutica*, p. 216.

*identidade-nós* por oposição ao Estado, explicitando não somente os limites, mas verdadeiras barreiras que impedem a ampliação da ideologia individualista pelo Brasil.

A segunda perspectiva para apreendermos o fenômeno da exclusão social no Brasil diz respeito aos juízos sobre tais populações que reforçam o estigma de exclusão. Esses juízos, emitidos normalmente pelas camadas mais favorecidas, são também mais um efeito das origens tradicionais remanescentes da sociedade brasileira que é fortalecida pelo medo da população mais abastada perder seus bens. O estigma, nesse contexto, representa o sentimento que provoca a exclusão social a partir da diferença interpretada segundo determinados atributos rotulados. Segundo o sociólogo Erwin Goffman:

“Por definição é claro, acreditamos que alguém com estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminação, através das quais efetivamente e, muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida. Construímos uma teoria de estigma, uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo, racionalizando algumas vezes uma animosidade, baseada em outras diferenças, tais como as de classe social.”<sup>152</sup>

No caso da exclusão social o estigma é formado segundo a combinação entre diversos atributos, dos quais se destacam a cor negra ou parda, a habitação em periferias e favelas, o uso de determinados tóxicos como a cola ou a maconha, o desemprego e a baixa escolaridade.

Dentre esses diversos fatores, a violência nas grandes metrópoles acaba por reforçar o estigma sobre as populações habitantes de periferias. Apesar de não constituir o único fator, a escassez de recursos existentes nas favelas

---

<sup>152</sup> GOFFMAN, Erwin. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, p. 15.

conduz a práticas de delitos como o furto e o roubo. A luta pela sobrevivência destaca-se portanto como uma razão perversa porque, se fornece os subsídios necessários para a manutenção da vida de pessoas, reproduz um juízo de desvalor sobre o infrator ampliado para todos os que participam das mesmas condições. Esse estigma produzido pela violência é difundido e reproduzido pelos meios de comunicação que condenam grandes contingentes de pessoas a uma vida marcada pelos preconceitos, pois:

“o espelho que se constrói agora no Brasil é este: pobre, criminoso, perigoso. Pela prisão por vadiagem de trabalhadores sem carteira de trabalho assinada. Pelas constantes narrativas de crimes e da morte de criminosos nos bairros pobres da cidade que toda a imprensa diária fornece, mas que toma conta quase que inteiramente dos jornais que são lidos pelos próprios membros das classes populares urbanas.”<sup>153</sup>

Ao aparelho policial, nesse contexto, é destinada a tarefa de fazer o *trabalho sujo* para a segurança dos incluídos. As execuções, as chacinas, as torturas recorrentes operadas pela polícia significam algo mais do que o mero abuso de poder e crueldade. A violência recorrente acometida contra esses setores é apoiada de maneira discreta por um grande contingente da população, que *faz vistas grossas* para ações consideradas justas:

“O item violência há muito já foi escolhido como o mais importante nas pesquisas de opinião. Estas mesmas pesquisas revelam que cerca de 70% da população é favorável à pena de morte, isto é a oficialização de uma atividade ilegal mas largamente em uso no país: a de matar bandidos, especialmente os pobres e pretos.”<sup>154</sup>

As conseqüências para as populações atingidas por esses olhares estigmatizantes passam pela reprodução da violência sentida perante seus

---

<sup>153</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 33.

<sup>154</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 44.

próprios parceiros de convívio, pelo seu definitivo distanciamento dos demais segmentos sociais que compõe o Brasil e pela perda de suas estimas.

O ponto de vista micro-sociológico e até mesmo psicológico parece não ter à disposição categorias analíticas suficientes para apreender o fenômeno da exclusão social nas perspectivas individuais. A academia normalmente toma como paradigma a estruturação da psique e dos sentimentos morais pertencentes ao indivíduo moderno, deixando para trás as outras formas possíveis de auto-representação presentes na sociedade. Além do mais, a própria extensão territorial do Brasil colaboraria para a ocorrência de variações desse fenômeno, que podem tomar diferentes expressões desde as favelas de Porto Alegre, passando pelo Rio de Janeiro, Brasília, Salvador, até o sertão nordestino. Cada um desses grupos de excluídos pode possuir códigos distintos uns dos outros o que impossibilitaria, de plano, generalizações das perspectivas das pessoas envolvidas.

Apesar das dificuldades, poderemos escolher alguns critérios que unifiquem certos grupos de excluídos, para que aí então, possamos averiguar a estrutura da personalidade dessas pessoas. Esses critérios constituem apenas direções pelas quais tomaremos e certamente estarão intimamente imbricados. A escolha dos critérios se orienta, pois, pela identificação de algumas regularidades nos universos simbólicos desses grupos. Nos limites dessa seção vamos apresentar dois critérios complementares que correspondem (a) a presença da mídia e do espaço urbano no manancial simbólico das pessoas; (b) a história de vida e os conjunto de símbolos coligidos nesse percurso, principalmente através da educação familiar.

A maioria dos grupos urbanos de excluídos tem acesso a mídia televisiva o que vai ocasionar grande impacto nas relações pedagógicas, de consumo, familiares, e nos próprios projetos de vida. A televisão tem um papel fundamental na difusão da ordem de consumo, transmitindo os signos de ostentação e os estilos de vida para as populações das favelas e periferias. Podemos constatar que a

“visibilidade do estilo de vida dos ricos no Rio de Janeiro é uma consequência de seu caráter de cidade-corte de consumo conspícuo e luxuoso, altamente dramatizada para o público, o que permanece na apropriação feita pela mídia, em especial a televisiva.”<sup>155</sup>

Ao lado desse mecanismo de difusão de signos, podemos identificar a educação que é transmitida através das gerações no convívio familiar. Em grupos menos urbanos, que não têm acesso a aparelhos de difusão de imagens, ocorre um favorecimento da permanência de códigos culturais pertencentes aos seus ancestrais. Nesses casos, mais que nos anteriores, são determinantes os códigos e as próprias histórias de vida das pessoas, além das histórias de vida dos pais e avós.

Outros fatores ainda poderiam constar na lista de critérios, como a religiosidade das pessoas, suas concepções de justiça, suas escolaridades e, também, as próprias experiências de interferências do Estado nas suas vidas. Contudo, entendemos que as formações de diferentes estruturas da personalidade podem ser identificadas principalmente a partir da construção de projetos de vida, que por sua vez são orientados pelas concepções de vida plena (ou felicidade), difundidas tanto pelos símbolos aprendidos na educação

---

<sup>155</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 222.

familiar e que construíram sua identidade, como aqueles comunicados pela mídia.

A partir da combinação graduada desses dois critérios poderemos encontrar diferentes estruturas de personalidade presentes no grupo dos excluídos. O primeiro tipo, designa os sujeitos que além de terem acesso aos meios de comunicação, construíram sua identidade através do bom desempenho de uma capacidade. Dentro desse espectro, encontram-se os sujeitos que perderam oportunidades disponíveis, e que agora participam do sentimento de fracasso, se identificando pelo discurso do *eu tinha e agora não tenho nada*. Essa expressão resume a perda tanto da posse de certos bens, como de signos de status.

O principal traço dentro da *estrutura da personalidade* desses indivíduos é a perda de sua auto-estima. Como vínhamos tratando, a perda da auto-estima consiste no sentimento de insucesso no desempenho de certas capacidades especiais. Do ponto de vista profissional, o fracasso significa sentir-se desqualificado para desempenhar aquelas atividades que antes formavam uma identidade. A perda de um emprego não significa apenas a perda da renda resultante desse trabalho, mas também indica a perda de uma identidade.

O desemprego, nesse contexto, colabora também para o fracasso nas capacidades concernentes às relações familiares na medida em que a renda conquistada também representa a imagem do bom pai e da boa mãe. A perda da auto-estima do ponto de vista familiar é, assim, sentida pelas pessoas como a impossibilidade de fornecer recursos mínimos para seus filhos, ou tendo de

obrigá-los a trabalhar desde muito cedo para cobrir as despesas da própria subsistência.

Os altos níveis de desemprego representam, portanto, a perda da autoestima de grande contingente da população que um dia já teve um ofício. Essa baixa estima de si mesmo relacionada às capacidades especiais do trabalho e da família é reforçada também pelo estigma de desqualificação profissional implementado pelo discurso do mercado. A falta de emprego é experimentada também como uma incapacidade pessoal para obter espaço no mundo do trabalho. As saídas mais recorrentes para esses problemas encontram-se no recurso ao mercado informal de trabalho e em outros meios para a formação de identidades.

O mercado informal de trabalho, caracterizado principalmente pelo não recolhimento de tributos e a não assinatura na carteira de trabalho, tem crescido vertiginosamente nos últimos anos:

“os trabalhadores sem carteira vão de um modesto crescimento de 5% (1986-1990) para um salto de 40% (1991-2000). Este movimento significou, nos últimos sete anos, uma perda de 2,0 milhões de postos de trabalho no setor formal e um ganho de outros 2,0 milhões de postos no setor informal [...]”<sup>156</sup>

Esses dados são verdadeiramente alarmantes porque representam o deslocamento de um grande contingente de pessoas de setores de trabalho mais reconhecidos socialmente, para outros onde a renda é insuficiente para cobrir os gastos de uma vida digna, além de representarem práticas não aceitas legalmente e, muitas vezes, reprovadas moralmente. O mercado de trabalho informal está longe de ser a romântica criativa saída de o excluído burlar a

---

<sup>156</sup> DUPAS, Gilberto. *Economia Global e Exclusão Social*, p. 147.



ordem econômica vigente. Ao avesso disso, sem direitos e garantias trabalhistas o excluído é mais explorado do que antes, reforçando a compreensão de que o trabalho é sinônimo de escravidão.

Nesses casos de exclusão, contudo, os indivíduos percorreram uma trajetória onde eles próprios são os sujeitos. Isso implica que ainda pode permanecer ativa uma aspiração pela ascensão social, mesmo que essa seja legada às gerações seguintes. Além do mais, a perda da auto-estima sentida como fracasso pode não significar a perda da consciência moral que foi antes formada. Nesses casos, os indivíduos não deixam de construir de forma moderna a sua estrutura da personalidade, afetada somente no que diz respeito a auto-estima, ou seja, que perderam o lugar *digno* dentro do espaço social de seu convívio.

Outro subgrupo dos excluídos pode ser qualificado como também tem acesso aos meios de comunicação, mas nas suas histórias de vida não foram despojados de bens ou status porque nunca tiveram coisa alguma. O discurso dessas pessoas pode ser identificado através de um *eles têm, eu não tenho*. Enquanto no caso anterior o peso da miséria era marcado de forma temporal com um *eu antes tinha*, nesse novo caso a exclusão passa a assumir a forma de uma constatação que se presentifica. Essas pessoas representam um caso especial de *autodesestima*, porque vivem esse sentimento não como uma perda, mas como uma marca na sua auto-representação, vivenciando o fracasso como estigma. A elaboração do fracasso para esses indivíduos se dá a partir dos símbolos apresentados pelos meios de comunicação e no meio urbano. Nesse contexto, as pessoas aprendem que existem capacidades especiais que qualificam e dão identidade aos indivíduos e, mesmo nunca tendo vivenciado

tal situação, eles experienciam o desapontamento por não participar desse grupo.

Os meios de comunicação para esse subgrupo exercem um papel crucial na medida em que definem os desejos e a própria noção de felicidade. Os carros, as grifes, os cordões de ouro e de prata, as bebidas requintadas, representam alguns signos difundidos principalmente pela televisão. As alternativas disponíveis para obter esses bens não são muitas. A opção pela criminalidade muitas vezes torna possível a aquisição desses bens, e:

“como consumidores, os bandidos não desenvolvem um estilo próprio de vida em bandos de fora-da-lei, mas almejam os bens que a sociedade de consumo lhes oferece. Para distinguir-se dos demais moradores, cujo nível de renda não lhes permite isso, vestem-se com roupa Adidas, as mais caras do comércio de produtos esportivos.”<sup>157</sup>

No caso do tráfico de drogas, além de proporcionar o sucesso econômico, embora por um período breve, oferece um outro signo de status fundamental quando estamos tratando de favelas como as do Rio de Janeiro: as armas de fogo. A ausência da interferência estatal para dirimir conflitos internos propicia a autodeterminação das relações entre aquelas pessoas pelo uso da força, o que aumenta a importância da arma de fogo nesses espaços.

Se a escolha das pessoas não foi pelo tráfico de drogas, terão de lutar pela subsistência por outros meios, como o trabalho informal de que vínhamos tratando. Essa opção representa muitas vezes uma humilhação que revitaliza o sentido da escravidão, vivenciada pela grande maioria dos ancestrais dessas mesmas pessoas. A força de trabalho despendida por esses contingentes, na sua maioria negros e pardos, em troca de condições miseráveis de subsistência,

---

<sup>157</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 31.

sem dúvida, lembra bastante a condição de escravo. Enquanto na Europa a ética protestante ajudou a formar a noção de trabalho, no Brasil a escravidão sem ética ainda produz seus efeitos, como o preconceito sobre aqueles a que só restam trabalhar pela sobrevivência. Essas conseqüências são mais sentidas pelos jovens, que:

“a partir de suas próprias experiências e da observação da vida dura dos seus pais, [formaram] uma visão negativa do trabalho. Ser escravo é trabalhar de segunda a segunda por irrisórios salários.”<sup>158</sup>

As demandas desse subgrupo são, muitas vezes, satisfeitas através da violência gerada pelo crime organizado, onde as barreiras dos desejos quase não existem porque se o Estado não está ali vigiando, a formação familiar normalmente não foi suficiente para a construção de uma consciência moral. No estudo de favelas do Rio de Janeiro, Alba Zaluar constatou que:

“o problema é que o pai, mesmo quando presente, tem relacionamento ruim com o filho(a) por não se importar com ele e por ser autoritário e avesso ao diálogo. Mesmo assim, não se pode afirmar que o problema esteja exclusivamente na família. Muito pelo contrário. Os pais não são, na sociedade moderna, os únicos responsáveis pela socialização de seus jovens membros. A crise moral é sobretudo institucional.”<sup>159</sup>

Nessas periferias o *Panopticon* de Bentham nem sequer chegou. As instituições aí não promovem *vigilância hierárquica*, *sanção normalizadora* ou algum tipo de *exame*:<sup>160</sup>

“o Estado é fraco no que diz respeito às formas de intervenção no social e à eficiência do aparelho de controle que deixa grandes espaços para a

---

<sup>158</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 18.

<sup>159</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 234.

<sup>160</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*, p. 5.

impunidade. Nesse sentido estaria longe da sociedade disciplinar analisada por Foucault na sua crítica à modernidade.”<sup>161</sup>

As formas de vigilância, punição e controle surgidas na modernidade, conforme as análises de Foucault na sua obra *Vigiar e Punir*, não são suficientes para internalizar aquele *olho do poder*<sup>162</sup>, que constrói a moralidade na sociedade moderna.

Nesse prisma, esse segundo modelo de pessoas que participam do grupos de excluídos apresenta níveis de individualização mais baixos do que o primeiro. Trata, pois, da emergência do sujeito através de uma forma peculiar de subjetivação, distanciada das expressões de subjetividade tipicamente modernas. As análises da psicologia e da psicanálise diante desse quadro vacilam uma vez que suas categorias foram desenvolvidas a partir da presunção de um indivíduo moderno. É importante trazer, nesse contexto, a contribuição de Gilberto Velho, asseverando que a psicanálise e a psicologia

“por mais que pretendam ser ciência universal com padrões objetivos de identificação de doenças, perturbações, psicoses, neuroses etc, [estão] inevitavelmente marcados e balizados culturalmente. Suas referências, seus padrões de normalidade, sua avaliação de trajetórias e bem-estar pessoal estão inseridos em uma visão de mundo comprometida com certas idéias de eficiência, produtividade, associadas ao que se denomina individualismo burguês, por mais problemático que possa ser este rótulo.”<sup>163</sup>

O alcance do manancial de conceitos psicanalíticos torna-se frágil na medida em que o próprio complexo de Édipo, estrutura fundamental da psicanálise, está comprometido, pois o seu pano de fundo nem chegou a se

---

<sup>161</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 231.

<sup>162</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*, p. ??

<sup>163</sup> VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*, p. 30.

formar. Isso torna-se mais evidente se não compreendermos a triangulação edipiana como uma estrutura fundamental da existência humana, mas se estivermos de acordo com a perspectiva tratada no primeiro capítulo, que nega qualquer sentido *a priori* ou essencial para o ser humano. Assim, citamos Foucault, para quem Édipo, “*não é um estágio construtivo da personalidade, mas um empreendimento de imposição, de constraite, pelo qual o psicanalista, representando, aliás, em si, a sociedade, triangula o desejo.*”<sup>164</sup>

Nesse subgrupo dos excluídos contemplamos uma individuação que se forma quase exclusivamente pela elaboração de desejos, sem a presença de uma autoridade capaz de barrar essa fruição de prazer. Aí se explicam os estupros reiterados, praticados principalmente pelos integrantes do crime organizado, verificados em favelas, além dos altos índices de homicídios e de incesto. Enquanto as mulheres são representadas para eles como simples objetos, os homens adquirem o status de pessoa nas suas práticas de violência e conflitos. Dentre os que participam das organizações do tráfico, principalmente, pode ser verificado que seus desejos são *passados ao ato*, não percorrendo um processo reflexivo restritivo. Se usarmos a linguagem da psicanálise, contudo sem cairmos em rotulações patologizantes, podemos encontrar uma *diferença*, e não *falha*, na formação do Complexo de Édipo desses sujeitos. Cabe antes lembrar que esse complexo apresenta duas faces, consistindo de um lado na sublimação do *tu deves ser igual ao teu pai* e no recalque do *tu não podes fazer tudo o que ele faz*. Segundo Lacan

“esse duplo processo tem uma importância genética fundamental, pois permanece inscrito no psiquismo em duas instâncias permanentes: a que

---

<sup>164</sup> FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 129.

recalca se chama o supereu, a que sublima, o ideal do eu. Elas representam o acabamento da crise edipiana.”<sup>165</sup>

Se compreendermos a função do pai como a própria ordem de consumo e as aspirações ao poder recorrentes nas favelas, poderemos inferir que dentre esses indivíduos o *ideal do eu* prepondera, ou reina onipotente, sobre o *supereu*. E tal análise só comprova que “*enquanto nos países do primeiro mundo a cultura do capitalismo baseou-se em dois mecanismos, a moeda e a lei, aqui ficamos reduzidos quase exclusivamente à primeira.*”<sup>166</sup>

Um último modelo encontrado no grupo dos excluídos seria definido por aquelas pessoas que, além de nunca terem saído de suas condições de miséria, não tem sequer acesso a meios de comunicação e, portanto, a ordem de consumo. Esse fato, crucial em nossos dias, contribui para a manutenção e reprodução de mecanismos hierárquicos de relações sociais. Esses fatos se dão normalmente em comunidades que mantêm uma ética tradicional, observada através do exemplo do coronelismo. O discurso dessas pessoas, é elaborado como um *elas podem ter, nós não podemos*. Tal assertiva representa a própria submissão da individualidade a um nós, que congela as alternativas pela expressão *pode*, em uma visão de mundo marcada pela resignação.

Essa ordem hierárquica de representação remanescente se pode observar naquelas regiões mais afastadas dos centros urbanos, onde as pessoas sobrevivem muitas vezes em condições deploráveis. Esse afastamento das metrópoles significa também o afastamento do Estado e da garantia dos direitos civis desses contingentes. Nessas comunidades a ética tradicional é

---

<sup>165</sup> LACAN, Jacques. *Os complexos familiares*, p. 43.

<sup>166</sup> ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, p. 63.

reforçada pela posição que assumem os coronéis e patrões, garantida pelo uso da violência. O caráter mais estático dessa ordem, se a compararmos com a das organizações criminosas nas grandes favelas, pode ser motivado pelas justificativas transcendentais que acabam legitimando as situações desfavoráveis. Dentre essas justificativas a religiosidade ainda desempenha um papel crucial, o de estruturar verdadeiras *castas* em um sistema social. Tal ordem de coisas implica na precariedade das noções de responsabilização pessoal, de autonomia dos sujeitos. São casos em que mais encontramos distância com as formas de individualização moderna dentre o grupo dos excluídos. Dentro desse modelo os indivíduos não passaram sequer por um processo de psicologização, consagrando a presença de uma cultura holista genuína. E, o que poderia parecer à primeira vista paradoxal, é o fato dessa ordem servir na grande maioria das vezes a um sistema de exploração capitalista.

O direito intervém em todos esses casos muitas vezes agravando os níveis de exclusão. Ele representa, através do direito penal, apenas um mecanismo restritivo de liberdades, e nunca um promotor de direitos. Talvez o mais grave efeito a ser gerado seja, nos termos de Friedrich Muller, a *reação em cadeia da exclusão* que faz repercutir em outros campos as limitações primárias desses contingentes populacionais. A incapacitação para os indivíduos participarem de maneira competente nos processos democráticos de decisão política, por exemplo, significa uma desqualificação à democracia e a própria legitimidade do estado de direito. A repercussão dos efeitos da exclusão primária são vividos no campo político, como podemos ler:

“Democratas são simplesmente pessoas; mas pessoas que se comportam democraticamente. Para tal, eles devem poder portar-se assim, ao invés de estarem dia após dia ocupados, sobrecarregados com a sobrevivência incerta, com a legítima defesa precária.”<sup>167</sup>

A reação em cadeia da exclusão social faz-se sentir ainda mais nas concepções de cidadania, que no Brasil assumem configurações *sui generis*.

### ***2.3 Cidadania e Individualismo no Brasil***

A cidadania constitui o segundo tema proposto para averiguarmos a presença da ideologia individualista moderna no Brasil. Além de constituir uma área central dos estudos da ciência política, a cidadania vem sendo abordada a partir da antropologia social como uma categoria fundamental na construção dos estados nacionais modernos. Nos interessa por momento compreender se, de fato, essa noção está vinculada no Brasil aos mesmos significados auferidos pela filosofia política liberal, que se assenta sobre pressupostos individualistas. Segundo nossa hipótese, desenvolvida principalmente através dos estudos de Roberto DaMatta<sup>168</sup>, a noção de cidadania no Brasil é incompatível com aquelas visões clássicas do liberalismo político, segundo as quais fundavam-se nas considerações sobre a suficiência

---

<sup>167</sup> MÜLLER, Friedrich. *Que grau de exclusão social ainda pode ser tolerado por um sistema democrático?* p. 54.

<sup>168</sup> Roberto DaMatta possui uma pesquisa fundamental sobre o tema da cidadania no Brasil intitulado: *Cidadania, a questão da cidadania num universo relacional* – texto transformado em capítulo que compõe seu livro *A Casa & A Rua*, originalmente apresentado na Universidade de Stanford em 1984 sob o título de *Oportunidades e restrições em sociedades industriais periféricas: o caso do Brasil*.



individual, a igualdade formal, a autonomia, a razão e, sobretudo, a valorização do indivíduo frente ao poder estatal. Nosso objetivo, pois, na etapa presente da dissertação, é o de confrontar a noção *brasileira* de cidadania com a noção jurídica, que possui como parâmetro as aquisições de direitos civis, políticos e sociais nas histórias de formação dos estados da Europa ocidental e, também, dos Estados Unidos.

Segundo a perspectiva adotada, a cidadania vai ser compreendida como o desempenho de um papel social. Nesse sentido, “*ser cidadão (e ser indivíduo) é algo que se aprende, e é algo demarcado por expectativas de comportamento singulares.*”<sup>169</sup> A aprendizagem dessa categoria, nos moldes da concepção clássica, exige a formação de uma identidade nacional, pela qual se orientariam os indivíduos de maneira igual, pois, “*como cidadão eu pertenço a um espaço eminentemente público e defino o meu ser em termos de um conjunto de direitos e deveres para com outra entidade também universal chamada nação*”<sup>170</sup>. A noção de cidadania está pois condicionada a formação de uma identidade nacional que tem um papel igualitarizante, equalizando todos os sujeitos de forma igual em relação ao Estado. Nesse contexto podemos perguntar se a formação do estado nacional brasileiro foi relativamente capaz de construir uma identidade nacional, unificando os regionalismos e demais grupos presentes no seu espaço territorial?

Na história da Europa verificamos que a fragmentação social deu lugar a diversas unificações substanciadas sob o signo do Estado nação. Aos poucos

---

<sup>169</sup> DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, p. 66.

<sup>170</sup> DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, p. 67.

as populações encontradas nos limites dos Estados nacionais foram identificadas como um *nós*. O Brasil, contudo, parece estar distante de possuir uma identidade nacional tal como apresentaram os Estados europeus, especialmente após a segunda guerra mundial. Segundo as investigações do historiador José Murilo de Carvalho, ainda no período da proclamação da república era radical a dissonância entre o mundo das idéias e dos valores das elites e o dos setores pobres e intermediários com respeito a identidade nacional. Nem o processo de independência nem a proclamação da república conseguiram reunir a população em torno da nacionalidade. Com relação aos setores mais pobres da população, já por ocasião da proclamação da república, havia grande número de pessoas que eram:

“monarquistas e liam romances de cavalaria. Esta extraordinária revelação confirma o abismo existente entre os pobres e a República e abre fecundas pistas de investigação sobre um mundo de valores e idéias radicalmente distinto do mundo das elites e do mundo dos setores intermediários.”<sup>171</sup>

Dentre os fatores mais importantes para a criação de uma identidade nacional, podemos ressaltar a Guerra do Paraguai, que segundo José Murilo de Carvalho e Pedro Paulo Soares, “foi o fator mais importante na construção da identidade brasileira no século passado. Superou até mesmo as proclamações da Independência e da República.”<sup>172</sup> Esse evento nos indica que até a metade do século XIX somente uma pequena parcela da população possuía uma idéia de pertencimento ao Brasil. Foram, pois, na Guerra do Paraguai que os mecanismos de arregimentação das populações e, ainda, a sua tematização

---

<sup>171</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados – o Rio de Janeiro e a República que não foi*, p. 31.

<sup>172</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Guerra do Paraguai – especial para a Folha de São Paulo*.

artística produziram a sensação de segurança das pessoas com relação à nação brasileira, que defendia os indivíduos nacionais de ameaças advindas do exterior e dando início a um sentimento de identidade nacional mais profundo. Isso se coaduna à visão sobre a história europeia de Norbert Elias segundo a qual:

“uma série de conflitos entre grupos estabelecidos e outros de fora, elevando-se qual degraus a partir de uma base cada vez mais ampla, conflitos esses que, cedo ou tarde, geralmente combinados com guerras, levaram a uma integração mais ou menos limitada dos grupos antes excluídos nas sociedades dos Estados nacionais.”<sup>173</sup>

Contudo, no Brasil as guerras não constituem capítulos sucessivos de sua história, o que cria uma defasagem da noção de identidade nacional quando comparada a dos países Europeus, que tiveram fortalecidas suas identidades na segunda guerra mundial.

A noção clássica de cidadania implica também, além da idéia de uma identidade nacional, na formação de um sentido de igualdade entre os indivíduos. As noções de cidadania e de igualdade surgem pois do mesmo evento, a partir do projeto moderno de eliminação dos diversos tipos de hierarquia social. Segundo Roberto DaMatta

“a natureza do papel social de ‘cidadão-indivíduo’ é vazada em termos de universalidade. Quer dizer: o papel deve operar em um meio social homogêneo que possa garantir o reconhecimento em todos os confins da sociedade. Nada deve se interpor entre ele e a sociedade (ou ‘nação’) como um todo.”<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos Indivíduos*, p. 169.

<sup>174</sup> DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, p. 69.

Esse segundo caráter da cidadania, representado pelo sentido de igualdade perante o poder público, formado no decorrer das histórias dos Estados constitucionais europeus e norte-americano, deve ser agora confrontada com a concepção *brasileira* de cidadania.

No Brasil os estudos de antropologia urbana indicam que “*a noção de cidadania sofre uma espécie de desvio, seja para baixo, seja para cima, que a impede de assumir integralmente seu significado político universalista e nivelador.*”<sup>175</sup> Quais são os motivos dessa constatação? Há razões históricas que apontam para o fato de no Brasil, o processo de abertura política ter sido efetuado para manifestações particulares e locais, enquanto nos Estados Unidos, por exemplo, o sentido foi sempre o de ampliação de setores que compreendiam totalidades maiores e mais inclusivas que os sistemas locais.<sup>176</sup> Um outro motivo, agora do ponto de vista estrutural, é a definição de cidadania como algo negativo, observado dentro de um espaço simbólico urbano no Brasil. Comparando as concepções de cidadania no Brasil e nos Estados Unidos podemos verificar que

“nos Estados Unidos, o indivíduo isolado conta como uma unidade positiva do ponto de vista moral e político; mas no Brasil o indivíduo isolado e sem relações, a entidade política indivisa, é algo considerado altamente negativo, revelando apenas a solidão de um ser humano marginal em relação aos outros membros da comunidade.”<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, p. 75.

<sup>176</sup> Cf. DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, p. 76.

<sup>177</sup> DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, p. 77

Nesse sentido, correntemente observamos o emprego da palavra cidadão quando alguma autoridade dirige-se a um infrator, ou quando, por exemplo, algum membro de um movimento social toma para si tal prerrogativa, carregando mais ainda a noção de cidadania de preconceitos, perante grande parte da população.

O sentido negativo dado a igualdade, revelando a forte presença de mecanismos hierárquicos no Brasil, constitui mais uma distância em relação às concepções de cidadania encontradas nos países europeus e norte americano. Esses mecanismos hierárquicos presentes no Brasil constituem os próprios fatores que constroem a *estrutura social da personalidade* do brasileiro. O desvalor da igualdade, definido pelos juízos do senso comum sobre atividades que reivindicam direitos civis e políticos, por exemplo, define a própria noção de pessoa predominante entre nós, reproduzida e fundada nas relações tradicionais remanescentes, que afastam os sentidos daquela noção de indivíduo tipicamente moderna. Nesse aspecto:

“a ênfase na *consideração* e na *distinção* (*worthiness*) que responde por (ou estimula) *atos de discriminação cívica* no Brasil pode ser interpretada, no caso do Quebec, como uma demanda legítima por reconhecimento, cuja negação é experimentada como um *ato de desconsideração* ou como um insulto moral.”<sup>178</sup>

É importante salientar que a preponderância dos valores tradicionais não está presente na configuração institucional do Estado brasileiro, mas no âmbito das relações dadas no cotidiano. A análise de Roberto DaMatta quer demonstrar, nesse contexto, que o individualismo não é a ideologia hegemônica nos espaços de vida das pessoas, partindo portanto de análises

---

<sup>178</sup> OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso. *Direito Legal e Insulto Moral – dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*, p. 130.

sobre categorias, que apesar de não serem institucionais, possuem grande difusão entre as relações quotidianas das pessoas. Roberto DaMatta apresenta esse contraste através das categorias *casa e rua*:

“se no universo da casa sou um supercidadão, pois ali só tenho direitos e nenhum dever, no mundo da rua sou um subcidadão, já que as regras universais da cidadania sempre me definem por minhas determinações negativas: pelos meus deveres e obrigações, pela lógica do ‘não pode’ e do ‘não deve’.”<sup>179</sup>

Contudo, as análises de Roberto DaMatta estão sujeitas a algumas confusões de sentido que devemos esclarecer de antemão. Jessé Souza, por exemplo, na sua obra “*A modernização seletiva*” elaborou a seguinte crítica: “ao contrário de DaMatta, desde a revolução modernizadora da primeira metade do século XIX, o Brasil tem apenas um código valorativo dominante: o código do individualismo moral ocidental.”<sup>180</sup> O demérito dessa crítica reside exatamente no fato de DaMatta não ter como objeto o código dominante, que na acepção de Jessé Souza, é o próprio código institucional. Dentre os problemas avistados nas análises antropológicas de Roberto DaMatta podemos perguntar, por exemplo:

“Será que essa idéia de cidadania como um papel social relacionado à igualdade de todos os homens em todos os lugares (a noção do homem como um cidadão do mundo) é verdadeira do ponto de vista da prática social?”<sup>181</sup>

As problematizações de Roberto DaMatta na obra “*A casa e a rua*”, o texto objeto da crítica de Jessé Souza, quer tomar como ponto de partida as *práticas sociais* e não as *regras institucionais*.

---

<sup>179</sup> DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, p. 93

<sup>180</sup> SOUZA, Jessé. *A modernização Seletiva*, p. 254.

<sup>181</sup> DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, p. 70.

Do ponto de vista institucional Jessé de Souza tem plena razão quando reforça a idéia de que a concepção moderna individualista passa a integrar o perfil dos aparelhos ideológicos brasileiros a partir da industrialização do país, e não, conforme a interpretação de Sérgio Buarque de Holanda, pela migração aos futuros centros urbanos, especialmente São Paulo. O dilema brasileiro, segundo Jessé Souza, vem sendo interpretado por uma espécie de culturalismo atávico<sup>182</sup> que acaba, em última instância, por lamentar as origens ibéricas de nossa cultura, a partir de sistematizações de crenças e do senso comum. Para esse autor, o conjunto de valores que permeiam a sociedade brasileira é compreendido nas concepções culturalistas, mais especialmente por Sérgio Buarque de Holanda e Raimundo Faoro, como o mero resultado de um voluntarismo lusitano, deixando de lado o problema da dinâmica institucional e da estratificação social.

O peso individualista provocado pelos modelos institucionais e de estratificação, não foi residual mas, segundo Jessé Souza, foi tão poderoso a ponto de orientar univocamente o código valorativo dominante na direção do individualismo. Essa análise não interfere, contudo, nas teses de Roberto DaMatta, na medida em que podemos questionar a definição de um *código valorativo dominante*, ou englobante, como o código pertencente às instituições do Estado, que o define através de suas leis, de suas políticas sociais, de sua economia, etc. Porque Jessé Souza conclui esse conjunto de fatos pertencentes à esfera institucional, não condena DaMatta ao equívoco

---

<sup>182</sup> SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva*, p. 205. Esse atavismo, que de certa forma não compromete em todos os termos as obras de Raimundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda, podem ser traduzidos pelo refrão de Chico Buarque de Holanda do *Fado Tropical*: "(...)Ai esta terra ainda vai cumprir seu ideal, / Ainda vai tornar-se um imenso Portugal, / Ai esta terra ainda vai cumprir seu ideal, / Ainda vai tornar-se um Império Colonial. (...)".

quando acrescenta um outro código dominante, oriundo das relações remanescentes tradicionais e encontradas em um conjunto de práticas sociais não institucionais. Aliás, o atual descrédito das práticas institucionais no Brasil reforça o desvalor da cidadania. Carlos Lessa nesse sentido afirma:

“A mensagem subliminar que se passa para as crianças e os jovens é: ‘Ao longo da nossa história nós não construímos instituições públicas; cometemos erros históricos sobre erros históricos.’ Esse é o processo pelo qual se desconstrói atualmente a identidade nacional brasileira e pelo qual se converte a auto-estima numa desestimação generalizada.”<sup>183</sup>

Reelaborando essa problemática a partir das categorias dumontianas, poderíamos perguntar se os valores institucionais de um Estado são capazes de definir a ideologia englobante nessa sociedade. O certo é que algumas práticas sociais fazem uma forte pressão contra a ideologia individualista presente nessas instituições. Dentre as práticas citadas reforçamos o fato de que o *“exercício da cidadania é constantemente identificado como subversão.”*<sup>184</sup>

Jessé Souza rebate ainda a interpretação segundo a qual elementos hierárquicos são parte das representações simbólicas presentes no Brasil, afirmando que *“o Brasil é certamente um país moderno no sentido ocidental do termo, se levarmos em conta que os valores modernos e ocidentais são os únicos aceitos como legítimos.”*<sup>185</sup> A fragilidade desse argumento encontra-se exatamente na crise da legitimidade desses valores, como argumentamos na introdução dessa dissertação, e como apresentam hoje os estudos de diversos autores do campo da antropologia como Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Gilberto Velho e o próprio Roberto DaMatta.

---

<sup>183</sup> LESSA, Carlos. *Auto-estima e desenvolvimento social*, p. 48.

<sup>184</sup> VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*, p. 148.

<sup>185</sup> SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva*, p. 267.



Se a noção de cidadania pode nos informar a distância que a sociedade brasileira se encontra de uma sociedade plenamente individualizada, algumas relações políticas estabelecidas dentro dessa sociedade podem nos apresentar também algumas conclusões importantes. A sociologia fenomenológica norte-americana, também chamada micro-sociologia, estudou com Carl Landé diferentes configurações das organizações políticas ocidentais, encontrando-as em dois modelos ideais. O primeiro modelo de associações políticas, identificado com maior nitidez na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, consiste em reunir grupos de indivíduos com interesses comuns. Cada indivíduo demandando certo interesse se associa com outros para o alcançar o fim almejado, visto que o aspecto geral e isonômico das leis não permite que ele isolado tenha força suficiente para alcançar seus objetivos. A precisão do argumento de Landé exigiu que o citássemos na íntegra:

“os membros isolados de grupos organizados e não organizados recorrem a este método complicado de atender seus interesses particulares trabalhando pelos interesses de inúmeros outros, não somente por sentimento de companheirismo pelos outros membros do seu grupo, mas também porque eles não têm alternativa a não ser agir assim. Isto ocorre devido a outra característica da política baseada em grupos. A expectativa, baseada na experiência passada, de que as leis serão cumpridas rígida e impessoalmente, de que o indivíduo será beneficiado apenas através de leis que darão benefícios similares a todos os outros da mesma categoria de pessoas e de que ninguém em sua categoria será proibido de fazer alguma coisa não proibida aos outros. Em resumo o modelo pressupõe a regra das leis gerais.”<sup>186</sup>

O que se desprende dessa análise é a igual consideração dos sujeitos nas suas inter-relações perante o poder público. Os partidos são encarados como meros

---

<sup>186</sup> LANDÉ, Carl H. *Group politics and dyadic politics: Notes for a Theory*, p. 28.

instrumentos para defender interesses individuais comuns, desconsiderando-se qualquer aspecto personalista dos líderes.

A outra estrutura de associações políticas, encontrada sobretudo em sociedades onde persistem laços tradicionais de relações, como nas Filipinas, é a da *díade*. Contrapondo-se a organização por grupos, a díade indica que a satisfação dos interesses das pessoas envolvidas nas relações se dá fundamentalmente entre dois sujeitos. A regra básica é a da reciprocidade, ocorrendo a satisfação mútua de demandas por associações entre pessoas com atributos e possibilidades de agir diferenciadas. Tais características correspondem às análises de Roberto DaMatta sobre o *jeitinho* brasileiro, que busca romper com o aspecto geral das leis, criando uma exceção fundada em caracteres relacionais tradicionais. Segundo o antropólogo brasileiro:

“Aqui [na malandragem brasileira], também, temos esse relacionamento complexo e criativo entre o talento pessoal e as leis que engendram – no caso da malandragem – o uso de ‘expedientes’, de ‘histórias’ e de ‘contos-dovigário’, artifícios pessoais que nada mais são que modos engenhosos de tirar partido de certas situações, igualmente usando o argumento da lei ou da norma que vale para todos, como ocorre com o caso da venda do bilhete de loteria premiado.[...A malandragem constitui] um modo ambíguo de burlar as leis e as normas sociais mais gerais.”<sup>187</sup>

Nesse modelo de organização por díade refletida na política encontramos um conjunto de pessoas, todas elas ligadas diretamente a atributos de um líder. As diversas relações de cada um com o líder implica a satisfação de um interesse individual personalista por parte do eleitor em troca do seu prestígio e do seu voto do eleitor. Desse modo:

---

<sup>187</sup> DAMATTA, Roberto. *O que faz do Brasil, Brasil?*, pp. 102 e 103.

“em gênese e em estrutura, o sistema é mais centrado no líder que no grupo, sendo que o líder cria seu grupo ao invés do contrário. Um homem decide tornar-se um líder e começa a conquistar seguidores procurando a adesão voluntária de seguidores individuais um a um. Os laços que unem o sistema são verticais e diáticos. Existe um forte laço de patronagem e clientelismo entre o líder e cada um de seus seguidores, mas há pouco senso de corporativismo, pouca solidariedade de grupo entre os últimos. O espírito de grupo, tal como existe origina-se do fato que vários indivíduos escolheram seguir o mesmo homem.”<sup>188</sup>

O fenômeno Collor, por exemplo, pode nos oferecer um bom material para uma análise, embora preliminar, do enquadramento do Brasil em relação a essas estruturas de associação política. Cabe ressaltar de novo que esses modelos não são encontrados em estado puro, mas podem aparecer com mais intensidade em certas sociedades. Gilberto Velho assevera pois em relação às explicações para vitória de Collor: “*certamente uma das mais importantes [explicações] foi o seu desempenho de herói salvador com grande apelo para boa parte da população de baixa renda sequiosa de soluções para seu cotidiano carente.*”<sup>189</sup> Cada uma dessas pessoas estava pois estabelecendo uma relação de reciprocidade com seu líder buscando satisfazer suas demandas em troca do prestígio. Por que então que o líder escolhido não foi o seu adversário Lula? Gilberto Velho responde que “*essas pessoas tendem a não acreditar na possibilidade de um igual ou próximo, como Lula, resolver suas dificuldades.*”<sup>190</sup> As relações diáticas se estabelecem pois entre parceiros com diferentes possibilidades de ação. E, “*nessa visão de mundo, só um indivíduo de casta superior, com sinais externos de educação formal e postura de*

---

<sup>188</sup> LANDÉ, Carl H. *Group politics and dyadic politics: Notes for a Theory*, p. 33.

<sup>189</sup> VELHO, Gilberto. *Mudança, crise e violência*, p. 31.

<sup>190</sup> VELHO, Gilberto. *Mudança, crise e violência*, p. 31.

*dominador, tem condições, como um poderoso patrão, de corrigir as iniquidades e sanar as injustiças*”<sup>191</sup>. Esse tipo de visão reflete relações de cunho hierárquico no âmbito da sociedade brasileira, em outros termos, “*Collor foi eleito através de uma campanha em que misturou um discurso modernizante com apelos a valores e crenças tradicionais.*”<sup>192</sup> A eleição de Collor pode revelar com clareza a distância que estamos dos sistemas impessoais políticos europeus e norte-americanos organizados por grupos de interesses. Pode também revelar a distância que estivemos, e certamente estamos, de um diálogo político racional, pois:

“saímos da esfera da linguagem e da coisa comum: ou porque a linguagem seja demais, e contra ela deva valer apenas a força; ou porque seja de menos, e precise ser substituída por um espaço que é mais o da revelação, o da verdade superior àquilo que, no homem, é vão.”<sup>193</sup>

A atual eleição de Lula à presidência da República, por sua vez, se construiu a partir de uma imagem mais sofisticada do candidato, criando contrastes com o eleitorado de mais baixa renda. Certamente a última eleição mereceria uma pesquisa aprofundada, porque algumas evidências indicam que as estruturas de associação política não foram modificadas, senão as imagens dos candidatos.

Se a identidade nacional não parece estar desenvolvida de maneira que seja possível a formação de uma *identidade-nós* em torno do Estado nacional brasileiro, as estruturas de associação e relações políticas se opõem ao modelo igualitarista própria da ideologia individualista. A cidadania no Brasil é uma

---

<sup>191</sup> VELHO, Gilberto. *Mudança, crise e violência*, p. 31.

<sup>192</sup> VELHO, Gilberto. *Mudança, crise e violência*, p. 51.

<sup>193</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social*, pp. 107 e 108.

noção rudimentar se pautarmos pelos valores que constroem o indivíduo moderno.

Poderíamos ainda, analisar a noção de cidadania no Brasil a partir da implantação dos direitos civis, políticos e sociais. O trabalho do historiador José Murilo de Carvalho intitulado *Cidadania no Brasil – um longo caminho*, de 2000, constatou que:

“a ordem cronológica a lógica da seqüência descrita por Marshall foram invertidas no Brasil. Aqui primeiro vieram os direitos sociais, implantados em período de supressão dos direitos políticos e de redução dos direitos civis por um ditador que se tornou popular. Depois vieram os direitos políticos, de maneira também bizarra. [...] A pirâmide dos direitos foi colocada de cabeça para baixo.”<sup>194</sup>

A alteração na ordem clássica de concessão de direitos (civis, políticos e, em seguida, sociais) produziu também alterações na perspectiva sobre a noção de cidadania, que destoa das concepções individualistas.

---

<sup>194</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil – o longo caminho*, pp. 219 e 220.

### Cap. III – A PERSPECTIVA NO DIREITO BRASILEIRO DA NOÇÃO DE PESSOA

No capítulo anterior apresentamos alguns temas importantes para a definição de alguns limites da ideologia individualista no Brasil. A exclusão social e a cidadania foram nossos guias para revelar os elementos hierárquicos que ainda sobrevivem e se reproduzem na sociedade brasileira. Certas práticas sociais indicaram a precariedade de uma *identidade-nós* brasileira e a debilidade de um sentido de igualdade, refletindo ambas no aspecto negativo adquirido pela noção de cidadania. O tema da exclusão social apresentou certos entraves para a individualização na sociedade brasileira, seja pela apresentação das formas de reprodução da autodesestima provocada pelo desemprego estrutural, ou pela formação de uma *estrutura da personalidade* desligada da internalização de uma autoridade. Nesse capítulo deslocamos nossa atenção das práticas sociais para os caracteres institucionais da sociedade brasileira.

Aliás, a grande maioria dos trabalhos que se dispôs a apreciar a modernidade jurídica no Brasil debruçou-se quase exclusivamente sobre os temas institucionais. Constatamos no meio desses temas a proliferação de trabalhos no meio acadêmico sobre o Estado, os sistemas eleitorais, a Constituição, o Poder Judiciário, a Igreja, o comércio, as associações civis, etc. Nós, entretanto, incrementamos a problemática sobre a modernidade jurídica no Brasil na medida em que discutimos e averiguamos no capítulo precedente a falibilidade da noção moderna de indivíduo quando ampliada para todas as instâncias da sociedade. Não caímos portanto na armadilha de alargar os

pressupostos individualistas presentes principalmente nas instituições do Estado para a totalidade da sociedade.

Após termos vislumbrado os caracteres do processo de individualização tipicamente moderno e as nuances das formas de individuação encontradas em alguns espaços no Brasil, poderemos perguntar com mais rigor qual é a noção de pessoa que o direito brasileiro pressupõe. A hipótese que se evidencia é a da pressuposição do indivíduo moderno no sistema de normas brasileiro. A confirmação dessa hipótese poderá conduzir, na conclusão, ao problema da incongruência de uma pressuposição que não se encontra em todos os espaços sociais onde vige o direito.

A pergunta sobre a noção de pessoa que o direito pressupõe já envolve diversos problemas de cunho metodológico, senão vejamos, *o direito pressupõe alguma noção de pessoa? É possível e de que forma se dá essa pressuposição? A partir de quais aspectos da norma podemos encontrá-la? Qual a natureza dessa pressuposição? A partir de quais normas é possível encontrar uma noção de pessoa?* Todos esses questionamentos serão deslindados nessa primeira parte do capítulo para, em seguida, averiguarmos qual é a noção de pessoa pressuposta pelo direito brasileiro a partir de uma análise de normas do direito civil. Por último, nesse capítulo, vislumbraremos algumas problematizações das relações entre o individualismo e os direitos humanos positivados na Constituição de 1988, na forma de direitos fundamentais.

### ***3.1 A noção de pessoa pressuposta na norma: aspectos preliminares***

Ao direito de cada sociedade corresponde um determinado número de normas objetivando regular relações entre pessoas e instituições. Kelsen mesmo assevera que “*quando confrontamos uns com os outros os objetos que, em diferentes povos e em diferentes épocas, são designados como ‘Direito’, resulta logo que todos eles se apresentam como ordens de conduta humana.*”<sup>195</sup> Independentemente dos fins a que visam essas regulações, sejam religiosos, econômicos ou políticos; essas normas possuem determinadas concepções das pessoas que são os sujeitos de suas regras. Na modernidade, o objeto de uma norma

“é aquilo que está prescrito numa norma, fixado como devido, é a conduta de um ser dotado de razão e de vontade – segundo a concepção de hoje – é a conduta de uma pessoa. Pois a norma deve ser cumprida e aplicada. Por isso, ela apenas pode ser posta apropriadamente sob o pressuposto de que ela seja dirigida a um ente que entende este conteúdo de sentido, e pode estar disposto a conduzir-se conforme àquela”<sup>196</sup>.

Do ponto de vista da aplicação, as normas são interpretadas por homens. Isso significa que a pré-compreensão, ou seja a visão de mundo do intérprete, está sempre embutida nos juízos normativos. Nem mesmo o programa hermenêutico da Escola de exegese conseguiu conter a subjetividade do intérprete. Os sonhos de uma neutralidade interpretativa mecânica, presentes em um Código de Napoleão, são hoje despertados para a realidade de

---

<sup>195</sup> KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 33.

<sup>196</sup> KELSEN, Hans. *Teoria Geral das Normas*, p. 113.



uma interpretação humana e que leva em conta os caracteres subjetivos dos operadores do direito.<sup>197</sup>

Do ponto de vista da exigibilidade das normas, o direito também precisa levar em conta os sujeitos de suas regulações. As normas somente podem prescrever a seus destinatários aquilo que é possível socialmente de se realizar. As possibilidades dizem respeito tanto a caracteres materiais necessários à obediência das normas, como a caracteres culturais assimilados pelos sujeitos na sua formação social. O próprio sistema de sanções, que busca em suma a observância da norma, deve estar atento ao sentido da sanção para os possíveis infratores. Isso significa que nem mesmo o monopólio dos meios de violência, para garantir a obediência às normas, pode prescindir do sentido que os sujeitos formulam sobre as sanções.

Os conteúdos das normas, que tratam de relações entre pessoas, portanto, necessariamente implicam em pressuposições de determinadas características daqueles seus destinatários. Assim, por exemplo, uma norma que determinasse o sacrifício de animais em determinados momentos cívicos e religiosos de uma sociedade, sob a pena de uma excomunhão, deveria corresponder a uma concepção de pessoa existente na sociedade pela qual se apresentasse: tanto, um caráter relacional de cunho religioso entre as pessoas, porque prevê uma série de circunstâncias em que elas se encontram para congregar e compartilhar alguma crença; quanto, o credo e o medo de cada um em relação a esses deuses que estão sendo referidos. Lembramos ainda quando

“na Idade Média era possível pôr uma ação contra um animal – contra um touro, por exemplo, que houvesse provocado a morte de um homem, ou contra

---

<sup>197</sup> Cf. ARRUDA Jr., Edmundo Lima de; GONÇALVES, Marcus Fabiano. *Fundamentação Ética e Hermenêutica*, Cap. IV.

os gafanhotos que tivessem aniquilado as colheitas. O animal processado era condenado na forma legal e enforcado, precisamente como se fosse um criminoso humano.<sup>198</sup>

Essa previsão normativa revela o alto coeficiente hierárquico existente nessa sociedade, expresso pela religiosidade. Pois, se além das relações entre pessoas, as ações de animais são também reguladas, isso significa que a pessoa individual era posicionada ao nível de autonomia do animal, quando diante de uma norma de origem divina. As concepções de pessoa presentes nos diversos sistemas jurídicos variam, portanto, de acordo com as relações e os comportamentos previstos e pressupostos em suas normas.

As normas possuem outra característica fatal: elas necessariamente devem ser comunicadas. As formas para bem comunicar as normas, procurando evitar a ocorrência de ruídos, implicam inevitavelmente na elaboração de pressuposições em relação aos interlocutores. Aliás, a lingüística prevê que qualquer comunicação já envolve *pressupostos ilocucionários*. Tais pressupostos dizem respeito principalmente ao manancial simbólico de que cada pessoa dispõe. Portanto, no caso da comunicação das normas é inevitável a existência de pressuposições com relação ao conjunto de símbolos pertencentes aos destinatários. A seleção dos conteúdos e das formas pelas quais se dão as normas implica tanto a apresentação dos objetos de valores e de interesses do Estado em relação ao particular, como também a busca de uma simetria das compreensões sobre esses conteúdos. No caso da modernidade o modo de comunicação dessas normas é formal e, também, escrito. É, pois, a forma e o conteúdo presentes no ato de comunicação dessas normas que

---

<sup>198</sup> KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 34.

ensejarão a possibilidade de averiguarmos a seguir as pressuposições dos caracteres dos destinatários dessas mesmas normas.

A eleição de normas para a pesquisa sobre a noção de pessoa não esgota, porém, todos os pontos de partida para executarmos essas análises. As exigências metodológicas, determinaram que equiparássemos a concepção de direito nacional a algumas normas válidas existentes em território brasileiro. Poderia, por outro lado, elencar diversos outros objetos para a pesquisa sobre a pressuposição da noção de pessoa pelo direito brasileiro. As práticas judiciais sem dúvida também manifestam uma pressuposição da noção de pessoa. O processo de interpretação dos tribunais ou dos juizes singulares revela sem dúvida uma pré-noção de pessoa. Até mesmo as práticas cartorárias, no cotidiano atendimento ao público, forneceriam uma imagem dessa noção. Contudo, essas hipóteses estão reservadas à confirmação somente através de uma exígua etnografia judiciária ainda não produzida pela academia brasileira, salvo algumas poucas exceções<sup>199</sup>.

Nesse capítulo, nosso objetivo consiste pois em encontrar a noção de pessoa pressuposta pelo direito brasileiro, em especial, a pressuposição adotada a partir de normas do direito civil. A opção escolhida para chegarmos nessa noção, ou quem sabe, nessas noções de pessoa pressupostas pelos direitos civis vigentes no território brasileiro, será a de partir da análise de normas mais específicas para, em seguida, confrontá-las com uma análise das normas mais gerais. Preferimos, portanto, iniciar do ponto de vista micro da estrutura das

---

<sup>199</sup> Destacamos os excelentes trabalho de OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *Legalidade e Eficácia nas Pequenas Causas*, 1999. Na França, o trabalho do juiz francês, Antoine Garapon, indica as cadeias de significados que subjazem certas práticas judiciais. Cf. GARAPON, Antoine. *Bem julgar, ensaio sobre o ritual judiciário*, 1999.

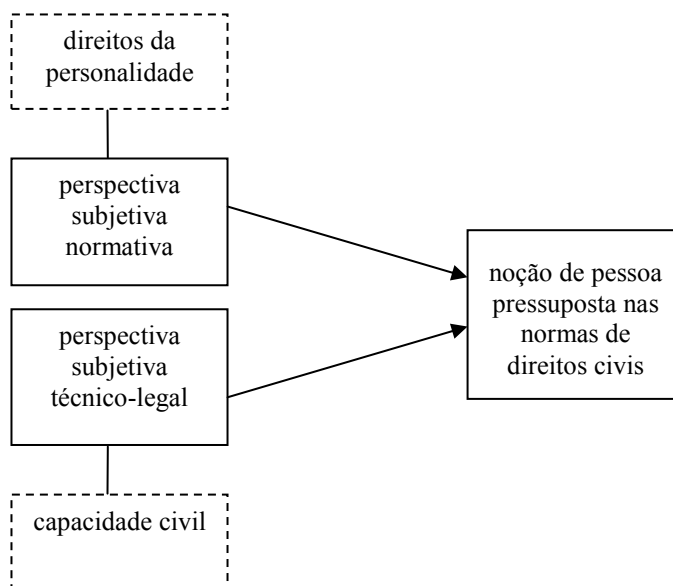
normas, com a análise do direito das obrigações e da capacidade civil, para depois adotarmos o ponto de vista macro, atentando para as normas de direitos fundamentais respeitantes aos direitos humanos de primeira e segunda gerações. Essas duas perspectivas permanecem interligadas devido à natureza escalonada do sistema jurídico. No direito as normas mais gerais regulamentam o funcionamento e o procedimento dos órgãos produtores de normas mais especiais, além de delimitarem as matérias a serem tratadas por aquelas normas mais especiais, e assim sucessivamente.

A pesquisa sobre a noção de pessoa pressuposta pelo direito brasileiro permite, pois, muitos pontos de partida. A normatização das relações sociais sempre exige que as normas definam os sujeitos de que tratam. Assim, os variados campos do direito nacional necessariamente informam *quem é* aquele que o direito elege como sujeito de suas normas. Nesse aspecto, por exemplo, a teoria da capacidade civil apresenta as premissas necessárias para uma pessoa tornar-se sujeito de direitos civis; já a teoria das obrigações determina quem são as pessoas passíveis de contrair obrigações; enquanto a teoria da imputabilidade penal relaciona quais são os atributos necessários para as pessoas se tornarem sujeitas à punição estatal. Outros campos ainda poderiam ser arrolados para a pesquisa como o do direito tributário, do direito administrativo ou do direito do trabalho. A delimitação do objeto das análises entretanto não permite que pretendamos tratar de todos os campos do direito nacional.

Estamos portanto delimitando a matéria da primeira parte de nossa pesquisa nesse terceiro capítulo a certas normas de direito das obrigações e capacidade civil. Quando buscamos a noção de pessoa pressuposta pelo direito

brasileiro, encontramos-la em dois âmbitos principais: um âmbito propriamente normativo, que corresponde aos valores que o direito arroga para o sujeito, e um âmbito menos normativo, que está relacionado à técnica jurídica, que pressupõe e confere legalmente certos atributos aos seus sujeitos de direitos. A perspectiva tomada pelo direito de como devem ser seus sujeitos, a *perspectiva subjetiva normativa*, é composta por aqueles casos em que o objeto da norma, ou seja, o suporte fático, é o homem empírico individual. Normalmente tratam-se de normas que protegem atributos considerados inerentes aos sujeitos em relação à intervenção alheia. Nesse campo figuram mais nitidamente os direitos de personalidade. Já, as perspectivas que subjazem as concepções sobre a pessoa adotadas pelo direito, a *perspectiva subjetiva técnico-legal*, sugere o exercício de pressuposições em relação aos sujeitos de direitos. Estão compreendidas aqui as hipóteses em que são conferidos atributos aos homens para que possam ser sujeitos de direitos e deveres, como veremos no caso da capacidade civil.

Estas duas perspectivas, como veremos estão profundamente imbricadas. Se de um lado o direito protege certos atributos ideais considerados de mais alto valor para as pessoas, de outro lado, as considerações sobre os requisitos e características de seus sujeitos de direito também envolvem um certo grau de generalização. Por outro ângulo, esses direitos da personalidade, considerados na maioria das vezes como naturais, somente podem ser invocados por sujeitos de direitos, definidos pela técnica legal. Essas considerações conduzirão ao desenvolvimento do seguinte esquema:



Para buscar a noção de pessoa pressuposta no ordenamento jurídico brasileiro, analisaremos a seguir esses dois âmbitos, onde as normas conferem aos sujeitos a capacidade plena para exercer os direitos da ordem civil e, também, onde as normas protegem certos valores para o homem. Isso tudo sem perder de vista os princípios da antropologia, que nos orientaram adotar as interpretações nativas sobre esses conjuntos de normas, especialmente aquelas interpretações consagradas, tidas como legítimos cânones do direito. Interpretar a interpretação dos juristas reconhecidos significa estarmos mais seguros do não desvio de nossa rota, por diversos equívocos nos quais poderíamos cair. Trataremos, portanto, de analisar nesse capítulo alguns aspectos das normas referentes à capacidade civil e do direito das obrigações encontradas no Código Civil Brasileiro de 1916 e de outras normas relativas aos chamados direitos da personalidade. Essas duas problemáticas serão exploradas a partir das construções doutrinárias de alguns dos principais civilistas pátrios, como

Pontes de Miranda, Eduardo Espínola, Clóvis do Couto e Silva e San Tiago Dantas.

### ***3.2 Direitos da Personalidade e perspectiva subjetiva normativa***<sup>200</sup>

São chamados direitos da personalidade, os valores concernentes à noção de pessoa protegidos pelo sistema jurídico brasileiro. A identificação desses atributos valorados positivamente e protegidos pelo direito constitui o nosso ponto de partida para a identificação da perspectiva jurídica normativa. Para tanto analisaremos algumas formas de fundamentação desses direitos, bem como certas maneiras de aquisição e incidência sobre os sujeitos de direitos, a partir de estudos doutrinários do direito civil.

Os principais direitos da personalidade constituem, segundo Pontes de Miranda:

“1) o direito à vida; 2) o direito à integridade física; 3) o direito à integridade psíquica; 4) o direito à liberdade; 5) o direito à verdade; 6) o direito à igualdade formal (isonomia); 7) o direito à igualdade material, que esteja na Constituição; 8) o direito de ter nome e o direito ao nome, aquele inato e êsse nato; 9) o direito à honra; 10) o direito autoral de personalidade.”<sup>201</sup>

Já, para San Tiago Dantas os direitos da personalidade se classificam em: direito ao nome, direito à liberdade, direito à vida, direito à integridade

---

<sup>200</sup> Muito embora as análises dessa seção tomem como objeto o antigo Código Civil de 1916, elas são fiéis à nova redação do Código Civil de 2002, que inclusive incorporou no seu texto um capítulo sobre os direitos da personalidade, o Capítulo II, intitulado *Dos direitos da personalidade*, arts. de 11 à 21.

<sup>201</sup> MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito Privado*, vol. V, p. 6.

corpórea e direito à integridade moral.<sup>202</sup> Esses direitos, consagrados hoje como direitos fundamentais, no seu conjunto correspondem essencialmente à proteção de valores modernos individualistas. A garantia concedida pelo Estado, não só da vida, mas da integridade física e psíquica dos indivíduos, é resultado do mesmo processo histórico que redundou na formação da ideologia individualista, pela evolução do cristianismo e formação dos Estados nacionais. Esses valores são conquistas dessa nova ideologia desencadeadas principalmente na Europa ocidental e Estados Unidos.

Dentre tais valores, na medida em que o direito à isonomia indica já a aversão a mecanismos institucionais hierarquizantes, os direitos à integridade psíquica e ao nome apresentam os valores igualitaristas e individualizantes presentes nessas normas. O direito à liberdade se destaca também possuindo um grande alcance do ponto de vista da valorização dos pensamentos e projetos de vida individuais. As garantias dessa liberdade significam tanto a proteção do indivíduo frente ao Estado quanto a outros indivíduos.

Dentre as diversas formas de expressão da liberdade, sublinhamos a oposição, referida por Pontes de Miranda em seus comentários ao artigo 150 §8º. da constituição de 1967<sup>203</sup>, entre a liberdade para *manifestar* pensamentos e a liberdade *possuir* pensamentos. Para esse importante jurista brasileiro, enquanto a liberdade de emissão de pensamentos se caracteriza pela liberdade do indivíduo em suas relações de comunicação com os outros, o direito de ter

---

<sup>202</sup> Cf. DANTAS, San Tiago. *Programa de Direito Civil*, pp. 196 à 200.

<sup>203</sup> Esse dispositivo legal previa: “É livre a manifestação de pensamento, de convicção política ou filosófica e a prestação de informação sem sujeição a censura, salvo quanto a espetáculos e diversões públicas, respondendo cada um, nos termos da lei, pelos abusos que cometer. É assegurado o direito de resposta. A publicação de livros, jornais e periódicos independe de licença da autoridade. Não será, porém, tolerada a propaganda de guerra, de subversão da ordem ou de preconceitos de raça ou classe.”



pensamentos define a liberdade do gozo de pensamento na interioridade da pessoa. Essa diferença, fundamental e exclusiva da modernidade, que separa o mundo exterior do âmbito de pensamentos próprios dos indivíduos, apresenta a concepção eminentemente individualista presente nos direitos da personalidade. A exaltação desses valores foi expressada pela estima de Pontes de Miranda à liberdade de manifestação de pensamentos, pois,

“para o círculo da nossa civilização, onde os povos estão no caminho de dias cada vez melhores, a liberdade de pensamento é o bem preeminente; não há outro acima. A sua linha ascendente é a do homem mesmo, desde que se formou.”<sup>204</sup>

Esse direito da personalidade é interpretado por Pontes de Miranda como a própria realização do *homem*, que seria prudente traduzir por *indivíduo moderno*.

Esses direitos da personalidade possuem características peculiares quando comparados com outros direitos, dentre as quais podemos destacar a intransmissibilidade e a irrenunciabilidade. Os direitos de personalidade não podem ser transmitido em nenhuma hipótese, seja pela vontade própria dos indivíduos, seja através de alguma sanção do Estado. A transmissibilidade de outros direitos supõe sempre que os sujeitos disponham de seus direitos em benefício de outrem, o que fere o caráter personalíssimo do direito de personalidade. Tais direitos, portanto, nascem com o ser humano individual e se extinguem com sua morte, não estando atrelado a qualquer forma de associação humana: são personalíssimos. Nesse sentido os direitos de personalidade são imprescritíveis, e devem acompanhar toda o percurso da vida dos indivíduos. Assim, deve-se

---

<sup>204</sup> MIRANDA, Pontes de. *Comentários à Constituição de 1967*, tomo V, p. 140.

“afastar, radicalmente, qualquer alusão a direitos da pessoa depois da morte. Morto não tem direitos; só os vivos os têm (...): o direito é organização da vida social dos vivos; o interesse, que se protege, quando se cumprem, ou se mandam cumprir declarações de vontade última, é o interesse do vivo; mortos não têm mais, para o direito, qualquer interesse seu; não são mais membros da sociedade humana.”<sup>205</sup>

Nessa ocasião importa salientar que somente se dá a concessão de titularidade de direitos à pessoa viva. Pontes de Miranda, nesse sentido, assevera:

“os direitos de personalidade são inextinguíveis, salvo morte da pessoa. Não podem ser adquiridos por outrem, nem são sujeitos a execução forçada. As pretensões e ações, que se irradiam dêles, não prescrevem. Nem precluem as exceções.”<sup>206</sup>

Os direitos de personalidade também não podem ser renunciados. Qualquer entendimento em contrário poderia ser denunciado como tautológico, porque a próprio fundamento da renúncia implica em levar a cabo os direitos de personalidade, principalmente os que cuidam da liberdade dos indivíduos. Ainda reforçando seu caráter individualista e individualizante, os direitos da personalidade são oponíveis a quem quer que seja. Nem o Estado, nem associações de qualquer natureza, nem atributos de certas pessoas podem conter a vigência desses direitos. Nesse aspecto, os direitos da personalidade revelam-se como direitos absolutos, significando “*aqueles que prevalecem contra todos, erga omnes.*”<sup>207</sup>

Essas características confirmam a concepção individualista que subjaz aos direitos de personalidade. Como veremos adiante, essa tomada de posição bastante clara pelos nossos legisladores é levada adiante por muitas concepções

---

<sup>205</sup> MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito Privado*, vol. 2, p. 14.

<sup>206</sup> MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito Privado*, vol. 5, p. 8.

<sup>207</sup> DANTAS, San Tiago. *Programa de Direito Civil*, p. 194.

marcadamente jusnaturalistas adotadas pelas teorias que tratam desses direitos. Nesse prisma, para explicar a fundamentação da eleição desses direitos da personalidade San Tiago Dantas leciona:

“quando, porém, se considera a personalidade humana, já então, se tem um complexo dos seus atributos; descobrem-se nela muitos bens que são do mais alto interesse para o direito.”<sup>208</sup>

É, pois, segundo San Tiago Dantas, através da observação da *personalidade humana* que o direito escolheu certos valores para proteger. Aqui se revela aquele procedimento em ampliar os caracteres próprios do individualismo moderno para a totalidade do social, explicar o que *é* a partir do que *deve ser*. A análise do eminente civilista da *personalidade humana* está longe de buscar uma correspondência com formas de individuação próprias à sociedade brasileira, ela está pois comprometida com a *revelação* de atributos pertencentes a um *homem universal*. As considerações do direito sobre os caracteres complexos da *personalidade humana*, a serem pois defesos pelo direito, não constituem senão juízos de valor sobre como *deve ser* esse homem.

A expressão *personalidade humana* representa exatamente a noção de pessoa que o direito pressupõe como natural e universal, não estando fundada na formação social e histórica do indivíduo. Vejamos como San Tiago Dantas apresenta a fundamentação desses valores:

“Vê-se, por exemplo, que o homem tem uma vida, uma honra, uma integridade corpórea, uma série de atividades que entram na sua personalidade, que constituem, por assim dizer, o seu conteúdo natural, e que todas merecem uma proteção do direito.”<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> DANTAS, San Tiago. *Programa de Direito Civil*, p. 191.

<sup>209</sup> DANTAS, San Tiago. *Programa de Direito Civil*, p. 192.

A *personalidade humana* possui características naturais, como a liberdade, a honra, a vida, a integridade do corpo, que seriam objetos específicos de proteção por determinadas normas. Esses caracteres *naturais* aos homens, apontados por Dantas, devem ser interpretados como uma tentativa de buscar uma carga de normatividade exatamente naquilo que não se evidencia na sociedade, através das concepções jusnaturalistas já expurgadas de maneira inequívoca dos sistemas jurídicos desde o advento do positivismo kelseniano.

Contudo, não é por acaso que a concepção jusnaturalista se difundiu e conquistou certa consistência no meio jurídico. A observação de características naturais e, *que nascem com o indivíduo*, pode dar um caráter patrimonial para os valores definidos como direito da personalidade. Isso quer dizer que esses direitos são tomados pela doutrina como *bens* que cada um herda automaticamente no evento de seu nascimento:

“Esses bens, que estão contidos na personalidade, como a liberdade, a vida, a honra, etc., são, ou não, direitos autônomos, direitos subjetivos capazes de constituir uma figura à parte, ao lado dos direitos patrimoniais?”<sup>210</sup>

A resposta de San Tiago Dantas é categórica:

“A construção de uma categoria à parte, de direitos tendo por conteúdo os próprios bens da personalidade, é obra da doutrina moderna, especialmente, da doutrina germânica da última metade do século passado em diante.”<sup>211</sup>

A metáfora dos direitos de propriedade para explicar os valores protegidos pelo direito, não pode nos surpreender. Bem vimos com Louis Dumont que na modernidade as relações entre homens e coisas preponderaram sobre as relações

---

<sup>210</sup> DANTAS, San Tiago. *Programa de Direito Civil*, p. 191.

<sup>211</sup> DANTAS, San Tiago. *Programa de Direito Civil*, p. 191.

entre homens.<sup>212</sup> A intensidade dessas modificações apresenta-se, pois, tanto no âmbito do conteúdo das relações existentes na sociedade como, nesse caso, nos seus espaços de representações, criando certas formas e modelos que tornam viáveis os pensamentos.

Segundo essa perspectiva, existe uma situação originária comum entre o direito de personalidade e do direito de propriedade: o homem *possui* um bem ou o homem *possui* a liberdade. A função precípua do direito é, tanto no caso desses bens da personalidade quanto dos bens patrimoniais, garantir que cada coisa pertença a seu legítimo dono. O que separa os dois tipos de bens é o fato de eles ou já nascerem com seu dono, o caso de os bens da personalidade, ou serem adquiridos durante a vida, o caso dos bens do direito de propriedade. Dessa diferenciação resulta aqueles atributos próprios dos direitos da personalidade, que são tal como os direitos de propriedade absolutos, mas inalienáveis e imprescritíveis. Igualmente, no caso do direito a propriedade, a manutenção e conservação da posse de certos bens por parte do direito assegura a felicidade desse homem, pois,

“ao lado, porém, desses bens externos, existem outros que se encontram no próprio homem, e de cujo gozo ele não pode ser privado sob pena de sofrer uma grave mutilação nos seus interesses; tais são bens interiores ou, por outra, bens que aderem à personalidade, enquanto que os outros são bens externos sobre os quais o homem precisa se estender. Entre esses bens internos aderentes à personalidade estão a honra, a liberdade, a vida, a integridade corpórea, etc.”<sup>213</sup>

Entre o bem e o valor tornado direito se destaca também o caráter não corpóreo do valor, fato que causa nenhum impacto para a teoria do direito civil,

---

<sup>212</sup> Ver Cap. I, p. 60.

<sup>213</sup> DANTAS, San Tiago. *Programa de Direito Civil*, p. 193.

onde é recorrente as situações onde direitos abstratos são tratados como coisas. Nos casos de perturbação da ordem natural dessas coisas, como por exemplo, um homem que tem sua integridade corporal *esbulhada*, restituir-se-ia a coisa ao dono, como o caso furto no direito de propriedade. Mas será que, em se tratando de ofensa ao direito à honra, devemos restituí-la porque é natural a todas as pessoas? Essa é a fundamentação contemporânea das estimativas em dinheiro do dano moral sofrido por alguém. A natureza inestimável dos bens da personalidade cede, aos poucos, a um caráter mais mensurável, dado através da gravidade do dano causado e da qualidade do agente causador do dano.

Essa perspectiva certamente está bem distante de um direito que pretendesse tornar honrada todas as pessoas, porque ela já pressupõe a honra como atributo intrínseco ao nascimento de cada um. E a fórmula persiste quando pensamos na liberdade, na vida e nos outros atributos essenciais dessa *estrutura natural da personalidade*. As pressuposições individualistas, como vimos, operam na elaboração das categorias jurídicas, no caso da equivalência entre valores construídos desde a infância e bens.

Contudo podemos encontrar em Pontes de Miranda um contraponto a essa perspectiva jusnaturalista. Para o jurista:

“Os direitos de personalidade não são impostos por ordem sobrenatural, ou natural, aos sistemas jurídicos; são efeitos de fatos jurídicos, que se produziram nos sistemas jurídicos, quando, a certo grau de evolução a pressão política fêz os sistemas jurídicos darem entrada a suportes fácticos que antes ficavam de fora, na dimensão moral ou na dimensão religiosa.”<sup>214</sup>

A análise genuinamente positivista de Pontes de Miranda, compreende que a passagem do mundo dos fatos para o mundo dos fatos jurídicos se dá a partir

---

<sup>214</sup> MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito Privado*, vol. 5, p. 7.

de uma seleção feita pela regra jurídica, discriminando e descrevendo os fatos em seus suportes fáticos. Em suas palavras:

“no dizer o que é que cabe no suporte fático da regra jurídica, ou melhor, no que recebe a sua impressão, a sua incidência, a regra jurídica discrimina o que há de entrar e, pois, por omissão, o que não pode entrar.”<sup>215</sup>

Na teoria do fato jurídico a concepção, o nascimento, a idade e a morte são fatos jurídicos *stricto sensu*. Da concepção não se irradia o efeito jurídico de personificação, mas outorga ao nascituro determinados direitos. Do nascimento com vida derivam todos os direitos em relação à pessoa e também a capacidade de direito. A idade, da mesma forma, é fato jurídico *stricto sensu* e determina a incapacidade e a aquisição da capacidade civil plena. O fato jurídico da morte gera efeitos de extinção de relações jurídicas, salvo quando a lei não as transmite aos herdeiros, bem como a extinção da personalidade.<sup>216</sup>

Pontes de Miranda entende pois equivocada a perspectiva segundo a qual possa existir uma ofensa em relação à pessoa em si. Segundo o eminente jurista, a ofensa é sempre em relação aos *direitos* que irradiaram do fato jurídico da personalidade. Nesse sentido, não existe personalidade para o direito antes da incidência das normas sobre o *ser humano* compreendido no sentido biológico. Assim, antes

“de qualquer pesquisa, advirta-se em que: a) no suporte fático de qualquer fato jurídico, de que surge direito, há, necessariamente, alguma pessoa, como elemento do suporte; b) no suporte fático do fato jurídico de que surge direito de personalidade, o elemento subjetivo é ser humano, e não ainda pessoa: a personalidade resulta da entrada do ser humano no mundo jurídico.”<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito Privado*, vol. 2, p. 183.

<sup>216</sup> Cf. MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito Privado*, vol. 2, p. 188.

<sup>217</sup> MIRANDA, Pontes de. *Tratado de Direito Privado*, vol. 5, p. 5.

Portanto, segundo Pontes de Miranda, quando o ser humano, termo que usa para dar o sentido mais biológico e menos moral ao homem, entra no mundo jurídico, ou seja, como suporte fático, ele recebe a incidência do direito gerando, assim, os direitos da personalidade, que derivam tão somente da sua entrada no mundo de incidência das normas. O suporte fático da incidência dos direitos de personalidade é, portanto, o único que não contém pessoa, mas tão somente ser humano no seu aspecto biológico. Nos demais suportes fáticos a personalidade resultante dessa primeira incidência estará sempre presente.

As análises de Pontes de Miranda delimitam o fenômeno dos direitos de personalidade a um campo de visão exclusivamente jurídico. Nesse prisma, o ponto de vista jurídico pode tratar unicamente do problema da incidência das normas que conferem tais direitos. No mais, não pode a ciência do direito dar conta da escolha dos valores que resultam nas normas de direito da personalidade. Um verdadeiro corte epistemológico efetuado por Pontes de Miranda torna mais claras as origens modernas e individualistas desses direitos, apresentando a seleção daqueles valores como uma atitude meramente ideológica, que não condiz nem com a ordem dos fatos sociais nem com a estrutura do direito, infiltrada muitas vezes por esses mesmos valores.

### ***3.3 Capacidade Civil e perspectiva subjetiva técnico-legal***

Depois de averiguarmos a tutela dos valores individualistas efetuada pelos direitos da personalidade, passaremos a buscar certos pressupostos com



relação aos sujeitos de direito nas formas de aquisição da capacidade civil. A entrada no mundo jurídico do ser humano no seu sentido mais biológico produz, como vimos com Pontes de Miranda, direitos da personalidade que definem normativamente a concepção de pessoa. Ao lado dessa perspectiva, as normas da capacidade civil, que incidem sobre a pessoa humana desde seu nascimento, regulam certos critérios que tornam as pessoas aptas a figurarem como sujeitos de direitos. A capacidade civil é portanto a condição que habilita os sujeitos a gerar valide e eficácia para a grande maioria dos fatos jurídicos, especialmente aqueles que recebem no seu suporte fático a vontade humana, tal como os negócios e os atos jurídicos *stricto sensu*.

Os atributos derivados da concepção jurídica da capacidade civil indicam o ponto de vista *técnico-jurídico* sobre a noção de pessoa. É nesse sentido que San Tiago Dantas assevera que quando:

“se considera a personalidade, identifica-se esta com a capacidade de direitos e se diz que é a personalidade? É a capacidade, que tem um homem de direitos e obrigações. Esta é uma perspectiva da qual se pode considerar a personalidade; é uma perspectiva rigorosamente técnico-jurídica.”<sup>218</sup>

Essa perspectiva subjetiva técnico-jurídica decorre de uma operação de generalização de expectativas, com respeito às ações, às reações e aos tipos de relações entre pessoas, servindo para viabilizar a operacionalidade de uma ordem jurídica. A generalização de expectativas com relação aos sujeitos permite que as previsões legais possam ter correspondência com as ações e reações dos sujeitos. Assim, certas categorias jurídicas generalizantes como o dolo, a culpa, a legítima defesa, a boa fé, supõe os sujeitos como “alguém” que pode agir com intenção, sem intenção, defendendo sua vida e com boa fé.

---

<sup>218</sup> DANTAS, San Tiago. *Programa de Direito Civil*, p. 191.

A aquisição da capacidade civil generaliza as expectativas com relação aos sujeitos distribuindo-os em diferentes categorias por uma gradação de capacidades, de acordo com características suas compreendidas com centrais. No direito opera-se uma verdadeira hierarquização das capacidades atribuídas aos sujeitos, através de um sistema classificatório que os distribui por classes de incapazes, de relativamente capazes e de plenamente capazes. Cada grau de capacidade corresponde a uma generalização de expectativas operada a partir de certos critérios. Veremos a seguir se esses critérios de generalização orientados para a divisão hierárquica entre esses grupos são critérios que se coadunam com concepções individualistas.

O primeiro critério generalizante é a naturalidade brasileira. O fato de uma pessoa nascer no Brasil é um requisito para se adquirir a capacidade plena, o que não significa que os estrangeiros também possuam determinadas capacidades na vida civil. A escolha do sistema jurídico pela característica da naturalidade como critério da aquisição da capacidade civil plena se coaduna com a própria concepção de autonomia dos Estados nacionais. Ao direito de cada Estado estaria portanto reservada a responsabilidade pela as ordens de condutas de seus nacionais. Clóvis Beviláqua nesse sentido afirma que:

“as relações de direito, que são emanações diretas da personalidade, assim como essa mesma personalidade e todo o direito das pessoas, devem ser regidas pelo direito nacional do indivíduo, porque foi esse direito, que presidiu ao seu aparecimento na vida jurídica, e lhes imprimiu o caracter, com que se apresentam.”<sup>219</sup>

O segundo e principal critério generalizante, orientador da aquisição da capacidade plena, é a *vontade*. De acordo com as concepções jurídicas, a

---

<sup>219</sup> BEVILÁQUA, Clóvis. *Código Civil Comentado*, p. 119.

presença de uma *vontade* individual é o pressuposto nuclear da aquisição da capacidade plena. Ampliando ainda mais a importância dessa categoria, Clóvis do Couto e Silva assevera que na modernidade “*pela teoria do direito, a vontade passou então, a ser considerada como elemento natural à explicação das figuras jurídicas, extensiva até àquelas que não a pressupunham.*”<sup>220</sup> Essa pressuposição da existência de uma vontade individual como algo natural e já dado, produziu o entendimento de que a capacidade plena é a regra no direito. Assim, Coviello observa: “*Em tese geral todos os homens, por serem dotados de vontade, são capazes de realizar negócios jurídicos; tal é o fundamento da declaração da lei – de que capacidade é a regra e incapacidade exceção.*”<sup>221</sup> Por sua vez, os fundamentos da incapacidade declarada legalmente incidem necessariamente sobre aspectos que tornam deficientes a vontade, como veremos adiante.

Portanto, definido que a perspectiva subjetiva técnico jurídica pressupõe a presença inevitável de uma vontade inerente às pessoas, poderemos perguntar agora qual é forma que ela assume nas concepções jurídicas, e se tal forma é específica ou não às concepções individualistas modernas. Qual é o significado dessa vontade que é o principal critério generalizante para a aquisição da capacidade plena?

---

<sup>220</sup> SILVA, Clóvis V. do Couto e. *A obrigação como processo*, p. 18.

<sup>221</sup> CIOVELLO, *Doctrina general del derecho civil, 1938, pág. 376*, citado por Eduardo Espínola em sua obra *Sistema do Direito Civil Brasileiro*, na página 76. A opinião de Eduardo Espínola se coaduna com as dos que acreditam que a capacidade é a regra e a situação de exceção constitui-se na incapacidade. Aqui se encontram também as opiniões de Planiol “*l’incapacité n’est qu’une exception, et cette exception ne peut être admise qu’en vertu d’un texte, pour les personnes déclarées incapables.*” *Traité, vol 2<sup>oa</sup> ed. 1905, pág. 363*. Essa orientação foi adotada pelo Código de Napoleão no seguinte dispositivo: “*Art. 1123. Toute personne peut contracter, si elle n’en est pas incapable déclarée par la loi.*” *Igualmente Lacerda de Almeida – Obrigações, pp. 270 e ss.* Todos citados em ESPÍNOLA, Eduardo. *Sistema de Direito Civil Brasileiro*, pp. 75 à 85.

Para o direito das obrigações, que regula as maneiras dos sujeitos se obrigarem juridicamente, essa vontade é expressada através do princípio da autonomia da vontade. Esse princípio trata de explicar a adequação dos mecanismos institucionais do Estado com as noções de autonomia e liberdade dos indivíduos surgidas na modernidade. Clóvis do Couto e Silva conceitua pois a autonomia da vontade segundo:

“a facultas, a possibilidade, embora não ilimitada, que possuem os particulares para resolver seus conflitos de interesses, criar associações, efetuar o escambo dos bens e dinamizar, enfim a vida em sociedade. Para a realização desses objetivos, as pessoas vinculam-se, e vinculam-se juridicamente, através de sua vontade.”<sup>222</sup>

A autonomia da vontade, nesse sentido, consiste na *faculdade* ou *possibilidade* de os sujeitos praticarem certas ações, que permanecem previstas e limitada pelo poder público. Vontade aqui é conceituada finalisticamente como possibilidade de ação conforme às aspirações individuais. Nesse prisma, as restrições à autonomia da vontade são sempre restrições factuais e não intelectuais: “*Em certos tipos de Estado, certo é que tal poder [autonomia da vontade] se manifesta reduzido, quando reduzida é também a liberdade política.*”<sup>223</sup>

Contudo, tal como o individualismo, é somente no contexto da modernidade que podemos falar em princípio da autonomia da vontade. A civilização Romana, por exemplo, não compartilhou desse princípio, gerado na modernidade pelo afastamento do Estado liberal da sociedade civil, que colaborou para a auto-regulação da esfera privada. Assim, o “*princípio da*

---

<sup>222</sup> SILVA, Clóvis V. do Couto e. *A obrigação como processo*, p. 17.

<sup>223</sup> SILVA, Clóvis V. do Couto e. *A obrigação como processo*, p. 17.

*autonomia da vontade, como é hoje conhecido, não foi, todavia, legado de Roma.*”<sup>224</sup> Na história desse princípio nos sistemas de direito civil foram os pandectistas os primeiros a entendê-lo como um princípio absoluto.<sup>225</sup>

O significado da vontade como o critério generalizante para a atribuição da capacidade plena pode ainda ser esclarecido pelos casos de incapacidade e relativa incapacidade. No elenco dos casos de incapacidade geral para contratar, vislumbramos: a) os menores de dezesseis anos; b) os loucos de todo gênero; c) os surdos-mudos, que não puderem exprimir sua vontade; d) os ausentes declarados tais por ato do juiz. Eduardo Espínola apresenta as fundamentações da limitação de capacidade:

“O direito objetivo, em certos casos, atendendo às condições especiais, em que se encontra a pessoa, sujeito de direitos, determina sua incapacidade para fazer uma declaração de vontade susceptível de estabelecer o vínculo contratual. Se indagarmos as causas de que procede essa incapacidade, veremos que algumas são puramente naturais, se ligam às condições psicológicas da pessoa, a qual, por desenvolvimento intelectual incompleto ou por considerações patológicas, se reputa inhábil para a manifestação daquele consentimento que se pode dizer caráter específico do contrato (elemento jurígeno). Outras vezes, porém, são conveniências de ordem pública, são as contingências de índole ético-social que levam a lei a restringir a natural capacidade de contratar.”<sup>226</sup>

A vontade que concede a capacidade plena é entendida, portanto, como uma condição psicológica normal para se estabelecer um vínculo contratual. No caso dos loucos de todo o gênero sustenta-se uma limitação biológica para a manifestação da vontade. Segundo Eduardo Espínola,

---

<sup>224</sup> SILVA, Clóvis V. do Couto e. *A obrigação como processo*, p. 17.

<sup>225</sup> Cf. SILVA, Clóvis V. do Couto e. *A obrigação como processo*, p. 19.

<sup>226</sup> ESPÍNOLA, Eduardo. *Sistema de Direito Civil Brasileiro*, pp. 76 e 77.

“a insanidade mental serve de fundamento à incapacidade de agir e especialmente à de contratar. Os estudos de psiquiatria não conseguiram ainda fornecer-nos uma fórmula que abranja todos os casos em que a moléstia ou a anomalia da psiché tornam impossível uma declaração de vontade consciente e perfeita.”<sup>227</sup>

A vontade deve poder ser manifestada, mas também deve apresentar caracteres de uma vontade qualificada, apta para contratar. Isso significa, como veremos adiante, a capacidade de o sujeito levar em conta nas suas ações as possíveis conseqüências e certas variáveis que são determinantes para o estabelecimento dos contratos.

Identificamos na exposição de Eduardo Espínola uma diferenciação entre uma incapacidade para *declarar* a vontade e uma incapacidade para *ter* a vontade. Essa divisão parece muito coerente quando percebemos que os menores e alguns casos de deficiência mental apresentam vontades que são comunicadas com bastante autenticidade. Esses são casos em que não haveriam limitações nem para existir uma vontade interior, nem para ser comunicada essa vontade, mas para existir uma manifestação jurídica qualificada dessa vontade.

A pressuposição de que o menor de dezesseis anos não pode declarar a sua vontade pode ter sido conseqüência das concepções de educação bastante severas e tradicionais existentes nos períodos de elaboração das principais teses do direito civil. Contudo, contemporaneamente é insustentável afirmar que uma criança de doze anos já não possa exprimir muito bem seus desejos e aspirações. Se no caso dos menores, a incapacidade não diz respeito à manifestação de vontade, ela diz respeito a uma deficiência do incipiente

---

<sup>227</sup> ESPÍNOLA, Eduardo. *Sistema de Direito Civil Brasileiro*, p. 79.

desenvolvimento do indivíduo que não possui ainda todas as capacidades para discernir entre aquilo que lhe é proveitoso e aquilo que não é. Assim, presume-se que a partir de certa idade (16 anos) ele começa a desenvolver a capacidade de distinguir entre o que é de seu interesse daquilo que virá a lhe prejudicar. Assim, a doutrina mais contemporânea do direito civil fundamenta a incapacidade do menor pela sua impossibilidade de levar em conta na manifestação de vontade todas as suas conseqüências e variáveis que compõem suas ações. A declaração de vontade que o direito pressupõe quando oferece capacidade plena aos sujeitos é pois qualificada.

Quando a vontade não é qualificada, nos casos de incapacidade dos menores e dos deficientes mentais, o direito cria normas para proteger principalmente a deficiência desses sujeitos serem altamente suscetíveis a influências que podem ser contrárias a interesses que o direito considera como legítimos.<sup>228</sup> O direito intervém perante os incapazes protegendo os seus interesses que considera mais importantes, os quais coincidem com os próprios valores defesos pelos direitos da personalidade, como a vida, a propriedade, a integridade corporal e psíquica, etc.

Nesse contexto, a manutenção da propriedade é um importante critério para definir a capacidade de discernimento. Os menores, na medida em que são considerados suscetíveis à influências e fraudes, devem ser tutelados por alguém que proteja seus bens. De outro lado, a restrição à capacidade daqueles sujeitos que esbanjam, os pródigos, deve ser entendida como a pressuposição jurídica de que os sujeitos, para possuírem uma vontade qualificada, busquem a

---

<sup>228</sup> Nesse sentido entende Eduardo Espínola, citando ainda Planiol: *“Il (le mineur) n’est pas, à proprement parler, incapable de contracter; il est plutôt incapable de se léser par ses contrats.”* [não cita fonte] Cf. ESPÍNOLA, Eduardo. *Sistema de Direito Civil Brasileiro*, p. 78.

manutenção e incremento de seus bens. A manutenção da propriedade equivale para o direito no resguardo dos interesses dos sujeitos, mesmo que eles se oponham a essa concepção. Essa manutenção dos bens próprios e individuais é também uma forte pressuposição da noção de indivíduo.

Outros fatores que não atingem exatamente a capacidade, mas a qualidade mesma dessa manifestação de vontade, são certos vícios do consentimento que podem afetar a validade dos atos jurídicos. Conforme Eduardo Espínola, são algumas formas de viciar o consentimento, que é o núcleo do suporte fático nos atos jurídicos, provocados por uma *influência viciosa*. “Assim, o concurso das duas ou mais vontades contratuais é susceptível de uma influência viciosa que altera o conteúdo da relação jurídica desejada.”<sup>229</sup> Nos principais casos de erro, dolo e coação, não se coaduna a vontade expressada no contrato com os reais interesses da pessoa. O disparate é voluntário no caso de simulação; “no de fraude contra os credores há um defeito do ato jurídico, em que se não encontra desacordo entre a vontade e a declaração, mas a intenção de prejudicar as justas pretensões de outrem.”<sup>230</sup> O direito garante de antemão aos compromissários que essas circunstâncias serão *desfeitas* se cumprirem certos requisitos para comprová-las. O direito protege nesses aspectos: a consciência da realidade dos fatos que envolvem o acordo (erro e dolo); a vontade de efetuar o acordo (coação); e, a correspondência dos fatos contratados com o reais, e, também a lesividade à terceiros (fraude contra credores).

---

<sup>229</sup> ESPÍNOLA, Eduardo. *Sistema de Direito Civil Brasileiro*, p. 85.

<sup>230</sup> ESPÍNOLA, Eduardo. *Sistema de Direito Civil Brasileiro*, p. 85.



No caso do erro ou dolo existe um desacordo entre as identidade e qualidades próprias do objeto do ato jurídico e aquilo que o sujeito supõe que sejam a identidade e as qualidades da coisa. A expectativa do contratante nos dois casos é frustrada e, portanto, a sua declaração de vontade é desapontada pela ignorância dos verdadeiros objetos da prestação. No caso do dolo essa ignorância é induzida. Na hipótese de coação existe uma intimidação para a realização do negócio. Essa intimidação é moral, não se confundindo com a violência física absoluta, fazendo com que a não vontade de estabelecer o negócio esteja comprometida por uma ameaça. Do ponto de vista psicológico esta ação vem a ser mais vantajosa do que o não estabelecimento do negócio.

Um recurso largamente utilizado para defender a correspondência de uma vontade interior com a vontade exteriorizada é a exigência de certas formalidades no momento de estabelecer a relação obrigacional. Essas formalidades visam o maior esclarecimento sobre os efeitos do negócio, mas também a maior segurança jurídica com vistas ao não desfazimento futuro do negócio.

Em todos esses casos a vontade que se manifesta deve ser consciente. Isso implica, em primeiro lugar, a consciência de se estar tratando de um negócio ou acordo e a vontade de exteriorizar a vontade que visa o estabelecimento de certas obrigações. A consciência dessa manifestação significa que o sentido que dou a minha ação de negociar corresponda com os sentidos interpretados por aqueles com que contrato. Assim, a inconsciência do ato de vontade implica mesmo a sua nulidade.

A vontade enquanto critério para a assunção da capacidade plena é compreendida, portanto, pelo direito como uma deliberação racional e que leva

em conta, portanto, aqueles mesmos valores individualistas defesos pelos direitos de personalidade. Essa deliberação racional está vinculada ao individualismo porque significa sobretudo um controle racional de um maior número de variáveis e conseqüências. Nesse aspecto existe uma concepção formal dessa vontade, que apresenta a pessoa como inerentemente possuindo um sentido racional e programado de suas ações. Se essa pressuposição formal é de ordem eminentemente individualista, as pressuposições com respeito aos conteúdos e valores sopesados pelos indivíduos também o são. A tutela dos incapazes passa pois, sempre, por aqueles valores mais altamente considerados pelas normas, positivados nos direitos da personalidade.

### ***3.4 A noção de pessoa pressuposta pelos Direitos Humanos***

Segundo Boaventura de Souza Santos:

“o conceito de direitos humanos assenta num bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles tipicamente ocidentais, designadamente: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres.”<sup>231</sup>

A concepção de direitos humanos do sociólogo Boaventura de Sousa Santos enseja a afirmação, a partir de um ponto de vista histórico, de que é irrefutável

---

<sup>231</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *Uma concepção multicultural de Direitos Humanos*, p. 112.

o compartilhamento pelos direitos humanos das mesmas raízes formadoras do individualismo. Os desdobramentos do cristianismo com a Reforma protestante e a formação dos Estados nacionais possibilitaram o desenvolvimento tanto dos direitos humanos como da ideologia individualista. A abstração de uma noção de pessoa universal só se tornou possível graças às doutrinas protestantes, que também foram determinantes no processo de formação da noção de indivíduo moderna. Da mesma forma, os Estados nacionais surgiram no contexto de abolição de grupos tradicionais no seu território, produzindo, através dos direitos, isonomia dos indivíduos em relação ao poder público. Do ponto de vista teórico, a fundamentação de algumas teorias contratualistas e jusnaturalistas clássicas dos direitos humanos, baseia-se em uma concepção que interpreta os indivíduos como mônadas que devem ter certos direitos respeitados porque sua existência antecede a formação do próprio Estado.

Contudo, essa perspectiva genética, que identifica uma paridade de origens dos direitos humanos com o individualismo, pode não ser suficiente para compreendermos a atual configuração desses direitos no Brasil. Para identificar se os direitos humanos, positivados em direitos fundamentais na Constituição de 1988, presumem a noção de indivíduo moderno como já dada, deveremos partir também de uma perspectiva *sincrônica*, constatando a presença do indivíduo moderno como pressuposto nessas normas.

Para tanto, precisamos preliminarmente definir o que são esses direitos, procurando sobretudo ultrapassar as concepções jusnaturalistas. Quando detemo-nos aos empregos da expressão direitos humanos, nos seus contextos e por seus usuários, encontramos quatro principais significações deste termo. Inicialmente, ele pode ser compreendido como a fórmula de figura de

linguagem elíptica da expressão *mecanismos jurídicos externos protetores de direitos humanos*. Nesta acepção quem diz, por exemplo: *os direitos humanos condenaram o torturador nazista*; omite ou economiza dizer os mecanismos jurídicos internacionais protetores de direitos humanos. Estes mecanismos têm a força para produzir direitos subjetivos de indivíduos oponíveis ao Estado, ou mesmo certas obrigações do Estado para com os indivíduos. Ainda, tais mecanismos são provenientes de tratados internacionais ou acordos. Dentro desse emprego da expressão direitos humanos podemos contemplar uma história e desenvolvimento típicos. Nessa história dos mecanismos jurídicos internacionais de proteção dos direitos humanos podemos encontrar o direito humanitário (direitos que regem as guerras); os acordos firmados pela OIT; e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Em segundo lugar, a expressão direitos humanos é elipse de *mecanismos jurídicos internos protetores de direitos humanos*, os quais também geram direitos subjetivos de indivíduos frente ao Estado, ou obrigações do Estado frente aos indivíduos. Agora a peculiaridade do modo de compreender os direitos humanos reside no fato destes mecanismos estarem contemplados no sistema interno de direito de cada Estado. Nos regimes constitucionais estão dedicadas seções específicas para os direitos humanos, definidos então como direitos fundamentais. Nestes dois últimos empregos da expressão direitos humanos, eles são direitos *stricto sensu*, pois vinculam e são válidos; funcionalmente são mecanismos tipicamente jurídicos de proteção de certos direitos.

Em uma terceira significação, empregada igualmente de forma elíptica, a expressão direitos humanos remete a certas *políticas promotoras e*

*assecuratórias de direitos humanos*. Envolve, portanto, programas desenvolvidos por governos e, principalmente, por ONG's. Estas entidades pretendem promover o conjunto de valores especificados pelos direitos humanos através de ações que não passam necessariamente pela esfera judicial. Portanto não produzem direito stricto sensu, não vinculam nem são, em muitos casos, jurisdicionáveis. Tais programas possuem o mesmo objetivo eficaz almejado pelos mecanismos jurídicos protetores dos direitos humanos, porém empregam estratégias alternativas, tais como programas de conscientização, fiscalização, denúncias e formação ética. Possuem também uma história específica de seus programas, marcada pela carta das Nações Unidas, comprometidos com a proteção e asseguramento dos direitos humanos para todos os homens do mundo.

Definimos portanto direitos humanos como *aquele conjunto de ações e discursos encontrados nos mecanismos jurídicos protetores (internacionais e domésticos) e nas políticas promotoras e assecuratórias de direitos humanos*. Aparentemente essa proposição incorre em uma tautologia na medida em que encontramos o termo definido na própria definição. Entretanto, se atentarmos para o caráter adjetival do termo direitos humanos (por exemplo, na forma de oração adjetiva: políticas promotoras e assecuratórias de direitos, *que são direitos humanos*; ou na forma mais comum de locução adjetiva onde direitos humanos tem função de adjunto adnominal: políticas assecuratórias *de direitos humanos*), usado nas suas formas elípticas, constataremos não se tratar de uma sentença tautológica. A expressão direitos humanos corresponde a uma elipse (de políticas promotoras e assecuratórias e mecanismos jurídicos protetores) e limita-se a atribuir certos mecanismos protetores e algumas políticas

promotoras e assecuratórias de alguns direitos. A sua definição é restrita às suas funções, de elipse e de qualificação, dentro das expressões em que ela é encontrada. Mas, questionar-nos-íamos: o que circunscreve o âmbito dessa qualificação? A resposta não traria à tona o problema da universalidade dos direitos humanos mas o processo social de produção e criação histórica e social desses mecanismos e políticas. Em última instância, a qualificação de direitos humanos é o resultado dos poderes e interesses responsáveis por tal atribuição. A atribuição de direitos humanos a certos mecanismos jurídicos e políticas promotoras e assecuratórias é derivada, portanto, exclusivamente de processos sociais e de certas formas de poder proeminentes na modernidade. Isso significa que se algum dia, por exemplo, por motivos políticos ou de interesses quaisquer, a Organização das Nações Unidas resolver dar a outro direito o status ou qualidade de humano, os direitos humanos se modificariam. Sucumbem aqui os delírios metafísicos e tentativas jusnaturalistas contemporâneas de fundamentação dos direitos humanos.

À luz destes argumentos, alguns debates contemporâneos são desmascarados de sua importância. Tornam-se frágeis, por exemplo, as discussões entre universalistas e relativistas culturais quando miram o problema dos direitos humanos. De fato, contrariar a pretensão de universalidade dos direitos humanos, compreendidos como direito *stricto sensu*, nos dias de hoje, é contrariar a pretensão de universalidade de qualquer sistema jurídico com relação a seus sujeitos de direito. É unicamente desta universalidade que está conferida os direitos humanos. Da mesma forma, os mecanismos internacionais protetores de direitos humanos têm universalidade

dentro dos limites dos países participantes de seus acordos, isto é, entre aqueles que comungam a mesma ideologia de direitos humanos.

Boaventura de Souza Santos compreendeu o problema do embate de valores que representa a pretensão de universalidade dos direitos humanos e propôs uma *hermenêutica diatópica*:

“Na forma como são agora predominantemente entendidos, os direitos humanos são uma espécie de esperanto que dificilmente se poderá tornar na linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões do globo. Compete à hermenêutica diatópica proposta neste artigo transformá-los numa política cosmopolita que ligue em rede as línguas nativas de emancipação, tornando-as mutuamente inteligíveis e traduzíveis. Este projeto pode parecer demasiado utópico.”<sup>232</sup>

A hermenêutica diatópica é, portanto, uma tentativa de encontrar uma solução adequada para culturas distintas decidirem sobre o que são de fato direitos humanos. Segundo Boaventura somente poderíamos chegar a tal conclusão se pudéssemos construir um diálogo equânime entre duas culturas distintas, ou seja, a partir de um utópico diálogo travado dentre dois *topoi*, objetivando um consenso.

Mas, além de contarmos com uma definição adjetival orientada por decisões principalmente políticas, se buscamos definir de forma substantivada o termo direitos humanos, sem incorrerem em devaneios jusnaturalistas, encontrá-lo-emos no que existe de uniforme naquilo que ele adjectiva. Tal concepção dos direitos humanos representaria então *o conjunto de valores e idéias relativamente uniforme que subjaz a tais mecanismos e programas*. É

---

<sup>232</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *Uma concepção multicultural de Direitos Humanos*, p. 122.

somente a partir da análise das ações e dos discursos dos direitos humanos que nos seria permitido a indução de sua ideologia. O universal dos direitos humanos só é apreensível na profunda análise das relações constantes dentre os diversos valores estruturados em seus discursos e ações. Dentre os principais valores, tipicamente modernos, estruturados e formadores da ideologia dos direitos humanos, afiguram-se a liberdade, o individualismo e a igualdade. Esta foi a fonte de diretrizes e de valores que construíram a maioria das ordens constitucionais vigentes na contemporaneidade e o grande conjunto de projetos de organismos promotores dos direitos humanos.

É nesse aspecto que sugerimos analisar a perspectiva subjetiva dos direitos humanos a partir de alguns mecanismos jurídicos internos protetores de direitos humanos. Tal tarefa envolve trazer ao debate os direitos fundamentais positivados na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Segundo o art. 1º, III, da carta magna, um dos fundamentos da República Federativa do Brasil, é a dignidade da pessoa humana. E, inclusive, segundo juristas como Fábio Conder Comparato “*este deveria ser apresentado como o fundamento do Estado brasileiro e não apenas como um dos seus fundamentos.*”<sup>233</sup> De fato, a dignidade da pessoa humana<sup>234</sup> é um valor presente em todo o texto constitucional se o compreendemos como inspiração do art. 5º. da mesma carta constitucional, que outorga direitos e deveres

---

<sup>233</sup> COMPARATO, Fábio Konder. *Fundamentos dos Direitos Humanos*, p. 55.

<sup>234</sup> O caráter eminentemente individualista desse princípio pode ser apresentado pelas palavras de Heiner Bielefeldt: “*A consciência libertária com relação aos direitos humanos encontra-se eticamente centrada na idéia da inviolabilidade da dignidade humana. Sua interpretação como determinante para que o ser humano seja autonomamente responsável e sua relação com a reivindicação política e jurídica por liberdade igual e solidária é, sem dúvida alguma, moderna e formulada de forma pragmática na filosofia de Kant.*” BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*, p. 159.



individuais e coletivos, preservando os valores da vida, da liberdade, da segurança, da isonomia, do devido processo legal, etc.

Devemos entender as formas pelas quais a dignidade da pessoa humana se faz presente no texto constitucional. Isso implica em analisarmos *em passant* a divisão entre direitos civis, políticos e sociais. Os direitos civis, em suma, são aqueles direitos dos cidadãos em relação ao Estado: direitos à vida, à liberdade, ao devido processo legal. Esses direitos representam o poder do indivíduo considerado isoladamente em relação ao Estado e aos seus parceiros de convívio. Eles são também direitos à isonomia, a sua igual consideração perante o Estado. Desde logo se compreendem esses direitos como direitos *anti-hierárquicos*. A igualdade formal concedida pelos direitos civis vai ao encontro de uma perspectiva individualista, na medida em que representa uma contrariedade aos mecanismos tradicionais hierárquicos anti-modernos. Os direitos políticos, por seu turno, são direitos de participação na administração do Estado direta e indiretamente, proporcionando que os indivíduos tenham seus interesses representados a partir de uma deliberação. As garantias democráticas revelam o sentido teleológico do Estado para a satisfação dos interesses individuais.

Contudo, os direitos de primeira dimensão que se encontram na Constituição de 1988, conquistados a partir de lutas travadas na Europa e nos Estados Unidos, naturalizaram a imagem do indivíduo moderno, perdendo de vista as representações da própria sociedade brasileira. Nessa medida, a presença de formas de individuação diferentes da individualista moderna não se altera pela mera garantia de valores individualistas já considerados como um fato. Assim, por exemplo, o sistema político funda-se na pressuposição de que

os indivíduos particulares possuem uma capacidade deliberativa responsável por eleger um representante de seus interesses, sem cuidar, muitas vezes, de proporcionar uma educação para a escolha política. O sistema da democracia meramente procedimental, portanto, presume já a formação social dos indivíduos modernos. Os direitos de primeira dimensão, portanto, na medida em dão garantias modernas para indivíduos modernos, deixam de lado aquelas outras formas de individuação presentes na sociedade. Não existe política democrática no Brasil, sem uma educação para a política democrática. O procedimento, no nosso sistema, não pode garantir a prevalência dos valores modernos democráticos para os indivíduos.

O sentido dado aos direitos de primeira dimensão como negativos, significam a não interferência do Estado em determinados âmbitos da vida daquelas pessoas que reivindicaram na história da formação do Estado constitucional europeu e norte-americano. Esses direitos

“são, por este motivo, apresentados como direitos de cunho ‘negativo’, uma vez que são dirigidos a uma abstenção, e não a uma conduta positiva por parte dos poderes públicos, sendo, neste sentido, direitos de resistência ou de oposição perante o Estado.”<sup>235</sup>

Esses direitos, portanto, se considerados historicamente garantem a oposição do indivíduos europeus e norte-americanos frente poder político da época.

Ao passo que as garantias individuais assumiram o modelo de não intervenção no âmbito considerado privado, a dignidade da pessoa humana, ou seja, a aura de valores modernos que envolve os indivíduos, na medida em que é garantida, é pressuposta como já dada. A igualdade formal garantida pelos

---

<sup>235</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*, p. 50.

direitos de primeira dimensão nivela as diferentes formas de representação da pessoa existentes no Brasil, generalizando a representação individualista para todos os sujeitos da ordem jurídica. Muitas normas, portanto, oferecem garantias individualistas para quem ainda não compartilha desses valores modernos.

No mesmo sentido podemos entender que a fundamentação dos direitos humanos em uma *autonomia da pessoa humana*, descarta aqueles sujeitos que não desenvolveram uma noção de autonomia. Se a autonomia é o fundamento dos direitos humanos, “*los derechos tienen que ser derechos no solo de protección sino de posibilidad de realizar la autonomía.*”<sup>236</sup> Isso porque, tanto a *dignidade da pessoa humana* como a *autonomia* são categorias construídas histórica e socialmente, apreendidas na formação dos indivíduos desde a sua infância.

Os direitos sociais, os direitos de segunda dimensão, por sua vez, longe de serem antitéticos aos direitos de primeira dimensão do ponto de vista dos pressupostos individualistas, levam adiante a formação dos indivíduos modernos na sociedade. Principalmente em sociedades como a brasileira, em que sobrevivem e se reproduzem formas tradicionais de representação da noção de pessoa, esses direitos representam prestações positivas do Estado para a formação de indivíduos. Desse lado, os direitos sociais no Brasil tomam um diferente sentido daquele assumido nas sociedades em que o indivíduo moderno está consumado. Robert Alexy entende, que os direitos de prestação exercem um papel meramente econômico:

---

<sup>236</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Ser, Verdad, Acción*, p. 252.

“los derechos a prestaciones en sentido estricto son derechos del individuo frente al Estado a algo que – si el individuo poseyera medios financieros suficientes y si encontrase en el mercado una oferta suficiente – podría obtenerlo también de particulares. Cuando se habla de derechos sociales fundamentales, por ejemplo, del derecho a la previsión, al trabajo, la vivienda y la educación, se hace primariamente referencia a derechos a prestaciones en sentido estricto.”<sup>237</sup>

O Estado, porém, nos casos de países onde os níveis de individualização não são homogêneos, possui um papel muito mais elementar que é o de formar os indivíduos. Nesses casos, a construção do indivíduo moderno através dos direitos sociais é uma condição para a elaboração de demandas básicas como a educacional ou a sanitária.

Os direitos à educação, à assistência social, à saúde, ao trabalho garantem um maior índice de individualização da sociedade. A educação pública, por exemplo, é capaz de promover a socialização e a formação de indivíduos para o mercado de trabalho. A assistência social pode garantir para os projetos individuais uma segurança à velhice. A liberdade para a elaboração de projetos de vida individuais é ampliada na medida em que os sujeitos têm garantida sua ociosidade após um período de trabalho. Além do mais, a garantia de um trabalho digno para as pessoas constitui a possibilitação da formação de uma auto-estima e conseqüente reconhecimento das individualidades perante a sua comunidade.

---

<sup>237</sup> ALEXY, Robert. *Teoría de los Derechos Fundamentales*, p. 482.

### ***3.5 Excurso: Carl Schmitt e a reformabilidade dos Direitos Fundamentais***

Pretende-se nesse secção apresentar em linhas gerais, segundo a perspectiva de Carl Schmitt, a temática da reforma constitucional a partir de suas relações com o processo específico de elaboração da Constituição democrática do Estado burguês de Direito. Tal problema se refere ao limite entre a reforma constitucional e a própria elaboração de uma Constituição moderna. Qual seria, portanto, a linha que separa a reforma constitucional da formação de uma Constituição? Para prosseguirmos, ressalta-se a necessidade de adentrarmos na rede conceitual de Carl Schmitt, de certa forma predefinidora das respostas que almejamos.

A distinção elementar na sistemática da Teoria da Constituição de Carl Schmitt é aquela entre *lei constitucional* e *Constituição*. A Constituição, nesse sistema, contém um caráter objetivo e um sentido absoluto pois consiste em última instância em uma decisão política. Essa decisão política, no caso da Constituição democrática do Estado burguês de Direito, é tomada pelo Povo em um ato de vontade. Nesse sentido a titularidade do poder constituinte é do povo. Em outro sentido, afirmando que a Constituição se fundamenta em última instância em um ato de vontade, destrancentalizamos as explicações de fundamentação última da Constituição. A justiça ou o bem deixam de ser critérios de legitimidade da Constituição (como poderíamos vislumbrar em algumas doutrinas jusnaturalistas) para dar lugar a um fator da ordem do Ser: *a livre vontade do povo*. O lugar da lei constitucional nessa rede de conceitos é simplesmente o da normatização que conduz à prática a vontade constituinte do povo.

Levando adiante esse esclarecimento preliminar, a expressão *reforma da Constituição* ressoa impreciso. A Constituição no sentido de Carl Schmitt não é passível de reformas *stricto sensu*, ela é a Lei fundamental, caracteriza-se pela unidade irreformável. O que de fato são passíveis de reformas são as *leis constitucionais* e não a Constituição. Entretanto, o uso consagrado da expressão *reforma constitucional* autoriza Schmitt a continuar o debate sobre esse tema utilizando de forma não rigorosa essa nomenclatura. Retomando o problema inicial perguntaríamos com mais precisão, quais são os limites entre a ação de reformar *leis constitucionais* e o ato de dar uma nova Constituição?

Uma resposta eminentemente formal afirmaria que a limitação das alternativas e possibilidades de reforma de uma Constituição é dada por dispositivos previstos por essa própria Constituição. A Constituição estipularia, assim, as matérias passíveis de alteração e os órgãos competentes para tal. O formalismo deste ponto de vista conduz a uma definição tautológica de Constituição, segundo Carl Schmitt, como aquele conjunto de dispositivos constitucionais protegidos por procedimentos mais rigorosos, previstos por essa mesma Constituição. Ora, “*pelo procedimento de reforma não se pode definir a essência do objeto reformado*”<sup>238</sup>. Segundo essa lógica, é a reforma que deve se desenhar segundo a essência do objeto reformado, em outras palavras, os limites da reforma constitucionais são materiais e não formais.

Se estamos tratando, como havíamos proposto, da Constituição democrática do Estado burguês de Direito, os limites de sua reforma são os dispositivos que não contrariem a vontade do sujeito do poder constituinte: o povo. O limite material é a própria decisão política que funda a Constituição.

---

<sup>238</sup> SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*, §2, sección III, ítem 2.

Portanto, a reforma constitucional não exige a manifestação da vontade do povo. Nessa perspectiva, o órgão competente para reformar a Constituição não é equivalente aos titulares ou sujeitos do poder constituinte, nesse caso o povo.

O estágio atual de desenvolvimento do tema proposto permite-nos dois questionamentos fundamentais: (1) *Quais são os contornos dessa decisão política fundante, desse pacto constitucional, em que figura o poder constituinte do povo?* (2) *De que forma se expressa e qual é a melhor hermenêutica para apreender essa vontade do povo?* (Que vontade é essa? e Que povo é esse?)

A resposta da primeira pergunta diz respeito a essência mesma da Constituição moderna. Podemos constatar que o surgimento histórico dessa Constituição veio a agregar em seu cerne elementos liberais e democráticos. Esses dois elementos podem ser vislumbrados na Constituição na secção de direitos fundamentais. A concretização na Constituição do princípio liberal no rol dos direitos fundamentais é o resultado da figuração na sociedade moderna do *indivíduo moderno*. Esse indivíduo construído historicamente possui como valor constitutivo de seu ser: a liberdade. Esse valor, portanto, é anterior ao próprio Estado, e por isso compõe a Constituição como um preceito irreformável. Segundo Carl Schmitt, *“os direitos fundamentais no sentido próprio são essencialmente os direitos do homem individual livre e, por certo, direitos que ele tem frente ao Estado.”*<sup>239</sup> O princípio da democracia também elenca no rol dos direitos fundamentais. Se de um lado a modernidade é marcada pelo surgimento do indivíduo, ela também está associada ao aparecimento do cidadão. Nesse sentido os direitos à igualdade perante a lei e o

---

<sup>239</sup> SCHMITT, Carl. *Teoria de la Constitución*. §14, secção III, item 2.

sufrágio universal são direitos fundamentais referentes a figuração do princípio da democracia na Constituição do Estado burguês de Direito. Estariam excluídos dessa lista de direitos *stricto sensu* fundamentais, segundo Carl Schmitt, os direitos sociais.

Os dispositivos constitucionais que restringem as reformas desses direitos são mais confirmações da anterioridade e proeminência dessas normas frente à Constituição, do que verdadeiros limites formais da reforma constitucional. No caso da inexistência dessas normas a regra se aplicaria tacitamente. A irreformabilidade dos direitos fundamentais é tácita, assim como todas as emanações dos princípios do liberalismo e da democracia presentes no texto constitucional do Estado democrático burguês de Direito.

Obtemos a resposta provisória da irreformabilidade dos preceitos constitucionais que contrariem a vontade do povo no que se refere a seu duplo aspecto a dizer: liberal e democrático. A extrapolação desses limites implicaria excitar o poder constituinte do povo para este dar uma nova Constituição.

A partir do desenvolvimento da segunda pergunta surgida no decurso dessa secção, lobrigamos uma pequena infiltração no edificio conceitual schmittiano, capaz, quem sabe, de comprometer suas estruturas. A pergunta indagava sobre as formas de expressão dessa vontade do povo e também sobre a sua específica forma de ser. A implicação dessa resposta para o problema dos limites da reforma constitucional é grande, pois foi o isolamento e a interpretação dessa vontade que permitiu Carl Schmitt determinar a irreformabilidade dos direitos fundamentais *stricto sensu*, e também deduzir a inautenticidade dos direitos sociais como integrantes desses direitos fundamentais.



O sujeito do poder constituinte do Estado burguês de Direito é o povo, que através da expressão de sua vontade funda a Constituição. Esse povo de que trata Carl Schmitt é o povo histórico da sociedade moderna. Carl Schmitt assume as características desse povo como características históricas-culturais, ele não deriva portanto suas conclusões de alguma fundamentação transcendental de indivíduo. No desenvolvimento da sistemática de Schmitt, esse povo moderno, construído por indivíduos/cidadãos, é em um primeiro momento deduzido da realidade social da Europa moderna e em um segundo momento pressuposto em seu sistema. Essa pressuposição do indivíduo como algo *já dado*, naturaliza e estende o ideal moderno de homem para a totalidade da sociedade. Schmitt parece desatentar para a precariedade dessa forma muito peculiar de representação do indivíduo que é a forma moderna. Nesse sentido, a vontade do povo moderno, que é construída histórica e socialmente, não se pode pressupor, cabendo às Constituições do Estado burguês de Direito darem garantias sociais para que não pereça essa representação de indivíduo. Sob esses aspectos os direitos sociais seriam garantias para a manutenção do indivíduo/cidadão, integrante do povo moderno, e portanto esses direitos elencariam com toda sua excelência o rol dos direitos fundamentais.

Levando a sério essa perspectiva poderíamos aprofundar alguns temas, dentre eles a visão aparentemente ingênua de Carl Schmitt segundo a qual o *acordo tácito do povo* legitima a Constituição. Esta forma perigosa de expressão da vontade do povo, a forma tácita, acaba desconsiderando a qualidade do povo (leia-se: *que povo?*). Acaba desconsiderando a forma social de construção dessa vontade, que de nenhuma forma já nasce moderna. Aliás

esse mesmo acordo tácito legitimaria para Schmitt o desenvolvimento do nazismo?

Se a fundamentação do direito moderno não estiver comprometida com as formas sociais de representação e formação do *indivíduo burguês liberal* estaremos diante da morte desse direito, uma morte pungente, por autofagia.

## CONCLUSÃO

A generalização de expectativas que compõe e possibilita a elaboração de normas, generalização com respeito aos sujeitos das condutas reguladas pelo direito, tem como fundamento a pressuposição da existência do indivíduo moderno. O capítulo primeiro apresentou o desenvolvimento e elaboração dessa noção, principalmente na Europa Ocidental, a partir dos desdobramentos do cristianismo, que desponta no desenvolvimento de uma instância do “eu”. A racionalidade, a liberdade, a autonomia, a interioridade, a igualdade e o sentimento de que cada ser individual contém todos os caracteres de humanidade, são valores que representaram a concepção moral moderna a respeito da pessoa. Na medida em que o primeiro capítulo desenvolveu as condições sociais para a formação desse indivíduo moderno na Europa, o capítulo segundo apresentou as concepções de pessoa presentes na sociedade brasileira. Naquele momento averiguamos os limites e as restrições da presença de uma genuína ideologia individualista no Brasil. Portanto, resta-nos nesse último momento da dissertação compreender quais são as conseqüências da frustração das expectativas generalizadoras do direito brasileiro com relação a seus sujeitos, que pressupõem a formação de indivíduos modernos, quando se apresentam nos espaços sociais de vigência de suas normas outras formas de individuação. Evidentemente estamos tratando das incongruências que dizem respeito às formas não modernas de representação da pessoa no Brasil, isso porque, a heterogeneidade da sociedade brasileira com respeito aos diferentes níveis de individualização torna, muitas vezes, compatível as suas formas de individuação com as concepções individualistas presentes nas normas.

Muitas são, pois, as relações estabelecidas entre o sentido atribuído pelo direito ao indivíduo (como sujeito de direitos, como entendido segundo a teoria da capacidade civil, como compreendido segundo a teoria da imputabilidade, ou ainda, como a concepção que o direito tem sobre o sujeito de direitos humanos) e as formas de individuação encontradas nas práticas sociais. Nesse contexto, propomos desenvolver essa conclusão a partir de três problematizações elaboradas pela constatação da incongruência entre as pressuposições jurídicas de indivíduo e as formas não individualistas de pessoa encontradas na sociedade brasileira. A primeira problematização procura entender quais são as conseqüências sociais dessa incongruência e, mais especialmente, que conseqüências jurídicas são produzidas quando essas generalizações normativas não correspondem às formas de representação social da noção de pessoa. A segunda problematização pergunta se as normas *devem* considerar como seus sujeitos de direito aquelas formas de individuação próprias da sociedade onde vigem. No caso brasileiro, as concepções sobre o indivíduo adotadas pelo direito vigente *devem ser* oriundas das relações específicas ao espaço social onde são aplicadas essas normas? Por fim, a última problematização coloca em debate *qual* é a noção de pessoa que deve se encontrar na fonte da normatividade do ordenamento jurídico brasileiro.

A pergunta pelos efeitos sociais ou culturais dessa incongruência, entre o que o direito pressupõe e o que encontramos de fato no âmbito das práticas sociais, representa um ponto crucial sobre os questionamentos que vínhamos trabalhando. Pode-se responder de antemão que os efeitos dessa incongruência são efeitos inerentes ao direito, que prescinde uma concepção normativa de

homem, para adequar as outras formas esparsas de representação de pessoa. A pressuposição do direito de uma forma diferente de homem implica, nesse sentido, na transformação daqueles valores que diferem das concepções normativas do sistema jurídico. De fato, as concepções jurídicas individualistas também são representações sociais, possibilitando o estabelecimento de relações que propiciam a formação do indivíduo moderno. A isonomia, por exemplo, enquanto igual consideração dos indivíduos perante o direito, reorganiza as relações de maneira horizontal, submetendo formas hierárquicas de representação a um princípio moderno de igualdade.

Entretanto, não está assegurado que os pressupostos individualistas presentes nas normas possam sempre garantir uma potencialidade individualizante dos sujeitos de direito. A pressuposição da existência de indivíduos nas normas não implica, pois, em entendê-las como instrumentos de individualização. Apesar do papel clássico de formação do indivíduo através da responsabilização pessoal pela interdição, o direito pode provocar o fortalecimento de relações hierárquicas. Certamente que as normas do ordenamento jurídico brasileiro, legando aos sujeitos de direito uma posição idêntica de acesso ao judiciário, ajuda a construir o sentido de igualdade entre as pessoas e, portanto, horizontaliza as relações, acabando por favorecer um aumento na taxa de individualização. Contudo, se pensarmos no caráter repressivo do direito penal, fundado na noção de responsabilidade individual, quando aplicado em uma comunidade com traços nitidamente hierárquicos, pode-se dar um impacto fortemente agregativo e também de distanciamento desse grupo da sociedade como um todo. Podemos exemplificar a situação de um agricultor morador de uma comunidade do interior do Rio Grande do Sul

que, quando sabe que possui direitos em relação a seu trabalho, desencadeia certamente um efeito individualizador do direito, porque se esclarece sobre certos poderes para garantir sua igualdade perante seu patrão. Mas de outro lado, em um segundo caso, a prisão de um traficante, também patrão da comunidade, em determinadas circunstâncias pode gerar comoção social e acabar fortalecendo os laços comunitários, na medida em que permite a instauração de uma barreira provocada pela diferenciação de um *eles* (o direito) e um *nós* (a própria comunidade).

O direito moderno, como obra humana e de competência estatal, representa tanto uma ferramenta para garantir uma ordem estável de determinadas condutas, como um instrumento para alterar ou interromper a reprodução das condutas consideradas como desvalor. A capacidade desse direito garantir para o futuro a segurança de que certas ações venham a se reproduzir e outras interrompam-se, está associada à realização no futuro de suas previsões que, por sua vez, são sempre elaboradas a partir de pressupostos. Quando esses pressupostos não correspondem com um grande conjunto de práticas sociais, o direito perde o controle de suas previsões. As previsões poderão ou não se realizar, por razões que se encontram fora do conjunto de variáveis consideradas no momento da elaboração dessas previsões. Portanto, as qualidades das pressuposições, consideradas no momento de produção e definição das condutas devidas, representam as possibilidades das previsões virem a se realizar. A garantia de que venha a se realizar as condutas previstas pelas normas que pressupõe o indivíduo moderno, quando essa representação não se encontra na totalidade das práticas e relações sociais, é mínima e determinada por fatores e variáveis não previstos

juridicamente. Desse modo, as práticas jurídicas que acabam produzindo mecanismos individualizantes, podem também, segundo circunstâncias alheias às considerações jurídicas, reforçar mecanismos hierárquicos e contrários a uma representação moderna de pessoa.

De uma perspectiva propriamente jurídica, a incongruência de que vimos tratando representa a produção de efeitos sentidos no âmbito da eficácia do direito. Cabe antes ressaltar, como já afirmado na introdução dessa dissertação, que a nossa concepção de eficácia jurídica não corresponde à noção de eficácia elaborada por algumas correntes da teoria constitucionalista nacional. José Afonso da Silva faz uma distinção entre eficácia jurídica e eficácia social definindo aquela como correspondendo à “*aplicabilidade, exigibilidade ou executoriedade da norma, possibilidade de sua aplicação jurídica. Possibilidade, e não efetividade.*”<sup>240</sup> Para a nossa concepção o conceito de eficácia jurídica, enquanto aptidão para a aplicabilidade, está no âmbito da validade e não propriamente no da eficácia.

A concepção de eficácia jurídica adotada pelas teorias do direito constitucional tem sua origem no problema levantado pela Suprema Corte norte-americana da não-auto-aplicabilidade das normas constitucionais. Nesse sentido Rui Barbosa inaugurou essa concepção no Brasil,

“inspirou-se preponderantemente nas obras dos grandes clássicos do direito constitucional estadunidense, bem como nas decisões da Suprema Corte e outros importantes Tribunais daquele país, acolhendo a distinção entre normas auto-aplicáveis (ou auto-executáveis) e normas não-auto-aplicáveis (ou não-auto-executáveis), denominadas pela doutrina americana, respectivamente, de

---

<sup>240</sup> SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade das Normas Constitucionais*, p. 56.

normas self-executing, self-acting, ou self-enforcing e normas not self-executing,”<sup>241</sup>

Nesse contexto, o conceito de eficácia jurídica tornou-se o de aptidão para gerar seus efeitos jurídicos. Entretanto, o desenvolvimento contemporâneo da doutrina constitucionalista destaca que inclusive as normas não-auto-aplicáveis estariam aptas a gerar efeitos jurídicos. Tais fatos rompem com a antiga concepção, que não conseguia entender a natureza e função de algumas normas constitucionais, muito embora conceba ainda uma gradação de eficácia dentre aquelas normas.<sup>242</sup>

A doutrina alemã com Hans Kelsen já havia asseverado que eficácia significa: “*que os homens realmente se conduzem como, segundo as normas jurídicas, devem se conduzir, significa que as normas são efetivamente aplicadas e obedecidas.*”<sup>243</sup> O fato de algumas normas terem sua aplicação restrita significa que uma outra norma ordem hierárquica superior delimita o âmbito de sua aplicação. A aptidão para a aplicação, portanto, deve ser entendida como um problema de validade, e não de eficácia. Parece claro que esse problema torna-se mais complexo quando atentamos para a circunstância de as normas constitucionais representarem o ápice do ordenamento jurídico de um país. Mas, certamente a interpretação que define a auto-aplicabilidade ou a não-auto-aplicabilidade de uma norma constitucional, é uma interpretação que escolhe dentre as possibilidades que já nascem com a norma constitucional, e que devem ser fundamentadas a partir da Constituição.

---

<sup>241</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*, p. 218.

<sup>242</sup> Dentre as concepções que elaboram uma distinção graduada das normas constitucionais podemos citar: Meireles Teixeira, José Afonso da Silva, Celso Bastos, Carlos A. Britto e Maria H. Diniz. Cf. SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*, pp. 228 e 229.

<sup>243</sup> KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*, p. 55



Desse modo, definimos eficácia de acordo com a concepção kelseniana, segundo a qual consiste no fato de se dar na realidade social a aplicação ou a observância das normas. A eficácia enquanto observância significa constatarmos na realidade social que as pessoas agem de acordo com as prescrições normativas. Já a eficácia enquanto aplicação se refere às atividades próprias do direito, na aplicação jurisdicional, executiva, legislativa e sancionatória. A partir dessas definições prévias podemos perguntar quais são as conseqüências propriamente jurídicas da incongruência entre as pressuposições individualistas e a presença de outras formas de individuação encontradas na sociedade onde vigem essas normas.

A eficácia enquanto aplicação, representando o caráter sancionatório e institucional do direito, independe da vontade dos destinatários das normas. A aplicação é interpretação de normas e em última instância, a execução da sentença judicial e exercício de poder sancionatório. Um maior nível de eficácia enquanto aplicação estaria determinado principalmente por um bom desempenho dos órgãos judiciários e dos órgãos auxiliares da justiça, como os estabelecimentos prisionais, as polícias, etc. De outro lado, um alto nível de eficácia enquanto observância depende diretamente das condutas dos sujeitos destinatários das normas, prescindindo da aplicação das normas. Se as normas apresentam uma concepção de pessoa distinta daquela que de fato existe, os comportamentos desses sujeitos não poderão ser previstos e, certamente em muitos casos, se desencontrarão com as ordens de conduta prescritas por essas normas. Por isso, a incongruência entre os pressupostos e as noções dadas nas práticas sociais interferem de modo global na eficácia enquanto observância, causando, o que chamaremos, uma baixa eficacização do direito.

Além do mais, a eficácia enquanto aplicação possui para o direito a função de produzir eficácia enquanto observância através do medo da sanção. Ora, se o direito brasileiro adotou uma pressuposição individualista na elaboração de suas normas, as sanções são sempre direcionadas a indivíduos modernos. No momento em que a sanção é aplicada para alguém que se representa de forma diferente da individualista, ela pode ou não produzir o sentimento de medo. Mais uma vez o desempenho dos fins almejados pelo direito estarão a mercê de fatores alheios às suas considerações na elaboração das prescrições. Nesse sentido o incremento de eficácia enquanto observância pela eficácia enquanto aplicação está comprometida pela não correspondência de suas concepções com as noções encontradas no âmbito das práticas e relações sociais.

O fundamento de validade de uma norma está sempre associado a validade de outra norma que a produziu, pois, segundo Kelsen:

“Uma norma que representa o fundamento de validade de uma outra norma é figurativamente designada como norma superior, por confronto com uma norma que é, em relação a ela inferior.”<sup>244</sup>

Nesse aspecto a incongruência entre o que se dá de fato na sociedade, outras formas de individuação, e o que a norma pressupõe, indivíduo moderno, não afetaria a validade das normas nem do ordenamento jurídico. Contudo, muito embora os *fundamentos* de validade sejam sempre jurídicos e nunca factuais, a eficácia geral de um sistema jurídico é sua *condição* de validade: “a eficácia da ordem jurídica como um todo e a eficácia da norma jurídica singular são –

---

<sup>244</sup> KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 217.

*tal como o ato que estabelece a norma – condição de validade.*”<sup>245</sup> Nesse sentido, a baixa eficacização produzida pelas pressuposições individualistas, seriam sentidas pelo âmbito de validade de um ordenamento apenas como o desgaste de suas condições de validade, mas não como um abalo ao seu fundamento.

Nesse momento podemos passar para a segunda problematização que pergunta se os sujeitos de direitos *devem* corresponder às noções de pessoa dadas na realidade social. Se afirmamos que o suporte fático das normas de direito deve ser constituído pelas noções dadas nas práticas e relações sociais, estamos tratando de levar adiante a proposta de um direito com um maior índice de eficacização. Essa conformidade deve se dar apenas por um motivo funcional e não moral, porque se ocorre uma generalização de expectativas com relação a um sujeito que não se encontra na sociedade onde vige a norma, as previsões do direito tendem a não se cumprir. Nesse sentido Hermann Heller assevera que

“todos as ordenações sociais que têm validez real consistem em certas esperanças dos membros baseada sobre o seguinte princípio: pelo fato de tal homem ou grupo em tais circunstâncias, de maneira constante e com regularidade, terem-se comportado, em geral, de tal modo, pode-se esperar e contar que, apesar das exceções que a regra pode ter, se comportarão também assim, sob as mesmas circunstâncias, no futuro.”<sup>246</sup>

O que Heller denomina de validez real, nós chamamos de eficacização do direito, que, portanto, tem como condição a observação e generalização das condutas recorrentes no espaço social de vigência da norma.

---

<sup>245</sup> KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 236.

<sup>246</sup> HELLER, Hermann. *Teoria do Estado*, p. 297.

A forma de ingresso da pessoa não moderna no âmbito das normas que pressupõe o individualismo, suscita o problema das diferenças entre *ser* e *dever ser*, conhecidos pela teoria do direito através dos debates acerca das relações respectivas entre fatos e normas, normalidade e normatividade, *sein* e *sollen*. A preocupação da teoria kelseniana em não derivar um *dever ser* de um *ser*, nem derivar um *ser* de um *dever ser*, foi aprofundada pelas concepções de Hermann Heller sobre relações existentes entre esses dois temas. Certamente que, a respeito da incongruência das concepções individualistas do direito brasileiro, as normas não derivaram dos fatos, a normatividade não derivou da normalidade, em outras palavras ainda, definitivamente o *dever ser* não derivou do *ser*. São muitas as causas históricas que contribuíram para a ordem desses fatos, especialmente as associadas a implantação de um modelo institucional alienígena às concepções dos habitantes deste país. Sem dúvida isso não constitui nenhuma aberração do ponto de vista da formação dos Estados nacionais, porquanto concentraram o poder coativo na sociedade e tiveram à sua disposição o poder de normalizar condutas através da normatividade. Contudo, à diferença das constituições e normas produzidas pelos estados europeus e norte-americano, a normatização ocorrida no Brasil e em outros países, principalmente as colônias européias, continham uma concepção da noção de pessoa diferente daquela presente na realidade social.

À margem desses “distúrbios” o Estado e a justiça mantiveram-se relativamente eficientes e instáveis. Entretanto, como “*toda norma social tende a ter validade geral*”<sup>247</sup>, deve-se levantar a questão de como, no presente estado de coisas, pode-se buscar um incremento dessa validade geral, que traduzimos

---

<sup>247</sup> HELLER, Hermann. *Teoria do Estado*, p. 301.

por eficácia enquanto observância global, *eficacização*. No atual contexto, se definirmos a concepção de indivíduo moderno, presente no ápice do ordenamento jurídico brasileiro a partir dos direitos fundamentais, como a concepção almejada, o aumento nos índices de eficacização se dará a partir da construção social de indivíduos modernos nos espaços sociais onde se encontram outras formas de individuação.

Os direitos humanos, como vimos, na forma de direitos fundamentais procuram proteger esses indivíduos modernos. Mas, para que se proteja de maneira eficaz os indivíduos é necessário antes que se dê condições para a sua emergência social. A busca pela eficacização dos direitos humanos representa assumir o papel crucial dos direitos sociais no contexto de uma sociedade que não adotou de forma ampla uma modernidade ética. São principalmente através dos mecanismos de educação, saúde, previdência social e seguridade, que o Estado pode contribuir não somente para a proteção desse indivíduo, mais para a própria formação e desenvolvimento desses valores.

Nesse sentido, o papel dos direitos de segunda geração é mais importante para os países que mantêm baixos os índices de individualização e eficacização. O caráter social desses direitos não contraria de nenhuma forma a formação de indivíduos. A luta pelas condições materiais mínimas de sobrevivência e o desemprego foram alguns fatores assinalados que retardam a formação de uma *identidade-nós* brasileira e colaboram para a perda das auto-estimas dos excluídos. Essa perda sistemática da auto-estima é produzida por mecanismos auto-reprodutores de recusa de oportunidades para esses contingentes, colaborando para que se preserve as formas remanescentes de relações hierárquicas. É através de meios institucionais, como a Escola, a

Previdência, que o Estado pode ensejar que essa noção de pessoa se dê nas práticas e relações sociais suplantando modelos de relações tradicionais e hierárquicos. A garantia da aposentadoria, por exemplo, ou do emprego, ou da estabilidade no seu trabalho, implica mesmo na criação da possibilidade de os indivíduos projetarem de forma moderna o seu futuro e construam projetos de vida individuais. Quando o direito tiver assumido o seu papel individualizador, para aumentar os níveis de eficacização, mecanismos sociais determinantes na atual configuração da noção de pessoa presente no Brasil, como os *media*, receberão uma atenção mais especial do que agora.

De outro lado, aprofundar a democracia no nosso contexto significa qualificar os sujeitos e não os procedimentos. O incremento de individualização significa a elevação dos valores democráticos, que sem dúvida também atuam como mecanismos individualizadores. E do mesmo modo, aumentar a individualização por outros meios, como através dos direitos de segunda geração, implica no desenvolvimento de uma vontade ligada a interesses mais gerais, com estabelecimento de uma relação política de grupos e não diática.

Entretanto a alternativa de eficacização dos direitos humanos, que são encontrados hoje na Constituição a partir dos direitos fundamentais, implica necessariamente na alteração das relações morais presentes em nossa sociedade. Escolher pela individualização é sobretudo escolher pelo fim de determinadas relações morais. E, acreditar que a concepção dos sujeitos de direito presentes nas normas vigentes no Brasil deve se impor sobre a atual representação de pessoa encontrada na realidade social é uma opção que

implica sobretudo em proceder, embora a partir de um critério de funcionalidade, uma escolha entre morais.

Estamos aptos a introduzir a terceira problemática a dizer: haveria uma alternativa para o modelo individualista que representa os direitos humanos, positivados em direitos fundamentais, presentes na Constituição de 1988? Qual deve ser a concepção de pessoa presente nos pressupostos normativos? Esse problema sugere uma busca por um outro código moral diferente do existente nos direitos humanos. Resta sabermos através, talvez, de pesquisas antropológicas qual é o melhor ideal de homem para figurar como pressuposto de uma nova concepção de direitos humanos do Brasil. Isso implicaria pois em modificarmos os valores constantes nos direitos fundamentais. Aliás, a antropologia a muito tempo apresenta os mais diversos catálogos culturais diferentes da proposta dos ideais modernos de indivíduo, como ente autônomo, racional e livre.

Entretanto, se continuamos pautados pela busca de índices maiores de eficacização para o direito, deveríamos pressupor os sujeitos das normas aquele indivíduo que emerge das práticas sociais dadas no nosso território. A construção de uma concepção de direitos humanos fundados em valores específicos à sociedade brasileira passa por uma problematização mais intensa, tematizada já por Renato Janine Ribeiro, que critica a concepção de direitos humanos adotada pelo Brasil:

“Por várias razões. Primeira ela tende a ser vista como um conjunto de direitos dos quais as pessoas privadas, mesmo que em grupo são titulares: desloca, portanto, o eixo da questão tradicional da democracia, que é o povo tomar o poder, para uma pulverização, cada um reivindicando sua fatia. Segunda, ela é iluminista e funda relações entre as pessoas em termos racionais – mas,

deixando os afetos em posição secundária, corre o risco de mantê-los autoritários. Terceira, ela segue um molde europeu ocidental e norte-americano, erigindo um modelo de civilização como único. Daí que seja preciso, penso eu, mexer nisso tudo.”<sup>248</sup>

Independente das alternativas de eficacização do direito, seja pela construção do indivíduo moderno, seja pela modificação das pressuposições do direito, o fundamento ontológico da normatividade que pretende ser mais eficaz é o fundamento oriundo da realidade social. A fundamentação transcendental, que naturaliza a imagem de homem moderno, é insuficiente do ponto de vista teórico e funcional para abarcar o fenômeno do direito em sua completude.

Se o direito busca o fundamento de normatividade em categorias abstratas e desvinculadas das realidades sociais, como as presentes nas sociedades periféricas onde a concepção ideal de indivíduo dista do homem médio, em seu horizonte estará uma estátua de um homem branco, adulto. Mas se a fundamentação for destranscendentalizada e se a resgatarmos de nossas próprias realidades, se existe alguma imagem de uma ontologia verdadeiramente moderna, essa imagem será uma via, um caminho em direção, uma busca pela realização do homem. O horizonte é um projeto.

---

<sup>248</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Entrevistas a José Geraldo Couto – Quatro autores em busca do Brasil*, p. 61.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXY, Robert. *Teoria de los derechos fundamentales*, Madrid: CEC, 1993.

ARRUDA Jr., Edmundo Lima de & GONÇALVES, Marcus Fabiano. *Hermenêutica e Fundamentação Ética*, Florianópolis: CESUSC, 2002.

ARRUDA Jr., Edmundo Lima de. *Direito, Marxismo e Liberalismo*, Florianópolis: CESUSC, 2001.

BEVILAQUA, Clóvis. *Código Civil dos Estados Unidos do Brasil Comentado*. Rio de Janeiro: RIO, 1958.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos Direitos Humanos*, São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*, Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CARRITHERS, M. et alli (eds.) *The category of person: anthropology, philosophy, history*, Cambridge: Canbridge Un. Press, 1985.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil – o longo caminho*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CARVALHO, José Murilo de. *Guerra do Paraguai – especial para a Folha de São Paulo*, em 02 de maio de 1998.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados – o Rio de Janeiro e a República que não foi*, São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

CLÈVE, Clèmerson Merlin. *Temas de Direito Constitucional (e de Teoria do Direito)*. São Paulo: Ed. Acadêmica, 1993.

COMPARATO, Fábio Konder. *Fundamentos dos Direitos Humanos*, Revista Consulex, ano IV, n.º. 48, 2000.

DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua*, Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DAMATTA, Roberto. *O que faz do brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DANTAS, San Tiago. *Programa de direito civil*. Ed. Histórica. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, Lisboa: Estampa, 1984. 2 volumes.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *O culto do eu no templo da razão*, Boletim do Museu Nacional. Rio: 41. Série Antropologia, 1983.

DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*. Bauru: EDUSC, 2000.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus – o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.

DUMONT, Louis. *Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUPAS, Gilberto. *Economia Global e Exclusão Social*, São Paulo: Paz e Terra, 2001.

DÜRKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECO, Umberto. *A Estrutura Ausente*, São Paulo: Perspectiva, 1971.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ESPINOLA, Eduardo. *Sistema do Direito Civil Brasileiro*, Rio de Janeiro: Freitas Bastos, vol. II, tomo I e II, 1944.

FOUCAULT, Michael. *A Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996.

FOUCAULT, Michael. *Vigiar e Punir*, Petrópolis: Vozes, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Ed. NAU. 1999.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. In: Edição Eletrônica Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Ed. Imago. 1998.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: Edição Eletrônica Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Ed. Imago. 1998.

FURTADO, Celso. *Introdução ao Desenvolvimento – enfoque histórico-estrutural*, São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GARAPON, Antoine. *Bem Julgar – ensaio sobre o ritual judiciário*, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1989.

GEERTZ, Clifford. *A transição para a humanidade*, Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1966.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

- GEERTZ, Clifford. *Saber Local*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- GOFFMAN, Erwin. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Rio de Janeiro: Zahar, 1976..
- GONÇALVES, Marcus Fabiano. *Epistemologia, Ética e Hermenêutica: Estudos de Fundamentação Filosófica para o Direito*. Dissertação pelo Mestrado na área de Filosofia e Teoria do Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia : entre a facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez – Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública – Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HEILBORN, Maria Luíza. *A costela de Adão revisitada: gênero e hierarquia*, Mimeog., 1992.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- HELLER, Hermann. *Teoria do Estado*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral das Normas*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1986.

KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LACAN, Jacques. *Os complexos familiares*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LAGROU, Elsje. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*, Tese de Doutorado, Antropologia, USP, 1998.

LANDÉ, Carl H. “Group politics and dyadic politics: Notes for a Theory”, In: SCHIMIDT, S.W. at all. (eds.) *Friends, Follwess and Factions*, Berkley: Unv. of California Press, 1977.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo. La persone et la mythe dans le monde mélanésien*, Paris: Gallimard, 1971.

LESSA, Carlos. *Auto-estima e desenvolvimento social*, Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*, Campinas: Papirus, 1989.

MAUSS, Marcel. “Uma cateoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção de Eu”, In: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EPE/EDUSP, 1974, vol. 1.

MIRANDA, F. C. Pontes de. *Tratado de Direito privado*, vol. 22, Rio de Janeiro: BORSOI, 1978.

MIRANDA, Pontes. *Comentarios à constituição de 1967*, Tomo I à IV, São Paulo, RT, 1967.

- MORGAN, Lewis H.. *A sociedade primitiva*, São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- MÜLLER, Friedrich. *Que grau de exclusão social ainda pode ser tolerado por um sistema democrático?* Revista da Procuradoria-Geral do Município de Porto Alegre, edição especial, outubro de 2000.
- OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. *Direito Legal e Insulto Moral – dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*, Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2002.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social*, São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- RIBEIRO, Renato Janine. *Entrevistas a José Geraldo Couto – Quatro autores em busca do Brasil*, Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- ROUANET, Sérgio Paulo. “Ética Discursiva e Ética Iluminista”. In: *Mal-Estar na Modernidade*. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 1993.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A crise dos paradigmas em ciência social e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Uma concepção multicultural de direitos humanos*, Lua Nova, n°. 39, 1997.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*, Porto Alegre: Livraria dos Advogados, 2001.
- SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianze Editorial, 1992.
- SEEGER, A., DAMATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. *A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In: Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, Museu nacional, n°. 32, maio de 1979, pp. 2-19.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SILVA, Clóvis V. do Couto e. *A obrigação como processo*, Porto Alegre: EMMA, 1964.

SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade das Normas Constitucionais*, São Paulo: Revista dos Tribunais, 1982.

SIMMEL, Georg. "A Metrópole e a Vida Mental". In: VELHO, Otávio G. (org.) *O Fenômeno Urbano*. Ed. Guanabara, Rio de Janeiro, 1987.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva – uma interpretação do dilema brasileiro*, Brasília: UnB, 2000.

SWAIA, Bader. (org.) *As artimanhas da Exclusão – Análise psicossocial e ética da desigualdade social*, Petrópolis: Vozes, 1999.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições Sobre Ética*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

TUGENDHAT, Ernst. *Ser, Verdad, Acción*. Barcelona: GEDISA, 1998.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*, Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

VELHO, Gilberto. *Mudança, crise e violência – política e cultura no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose, Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito & Política*, São Paulo: EDUSP, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, Mana 2, 1996.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

ZALUAR, Alba. *Condomínio do Diabo*, Rio de Janeiro: Revan/UFRJ, 1994.