

ENSAIO SOBRE DESENVOLVIMENTO HUMANO NA PÓS-MODERNIDADE

José Antônio Damásio Abib*

RESUMO. Neste ensaio, o conceito de desenvolvimento humano na pós-modernidade apóia-se em uma filosofia pós-moderna de direitos humanos, e na modernidade apóia-se em uma filosofia moderna de direitos humanos. O Estado moderno fracassou na realização da filosofia moderna dos direitos humanos. Uma filosofia pós-moderna de direitos humanos deixa para trás a filosofia moderna de direitos humanos. Isso significa abandonar o fundacionismo ético e as grandes narrativas emancipatórias de desenvolvimento humano. Sugerimos que uma ética pragmatista da alteridade e uma política pós-moderna da alteridade podem contribuir para elaborar uma filosofia pós-moderna de direitos humanos.

Palavras-chave: alteridade, ética, política.

ESSAY ON HUMAN DEVELOPMENT IN THE POST-MODERNITY

ABSTRACT. Whereas the concept of human development in post-modernity is supported by a post-modern philosophy of human rights, in modernity it is supported by a modern philosophy of human rights. The modern State has failed in the modern philosophy of human rights and the post-modern philosophy of human rights has laid aside a modern philosophy of human rights. This means that ethical foundationalism and emancipatory great narratives of human development have been discarded. We suggest that a pragmatist ethics of alterity and a post-modern policy of alterity may be a help in the elaboration of a post-modern philosophy of human rights.

Key words: Alterity, ethics, policy.

ENSAYO SOBRE DESARROLLO HUMANO EN LA POS-MODERNIDAD

RESUMEN. En este ensayo, el concepto de desarrollo humano en el pos-modernidad es apoyado en una filosofía pos-moderna de los derechos humanos y en la modernidad, es apoyado en una filosofía moderna de los derechos humanos. El Estado moderno fracasó en la realización de la filosofía moderna de los derechos humanos. Una filosofía pos-moderna de derechos humanos deja atrás la filosofía moderna de derechos humanos. Lo que significa abandonar el fundacionismo ético y las grandes narrativas emancipatorias del desarrollo humano. Sugerimos que una ética pragmatista de la alteridad y una política pos-moderna de alteridad pueden contribuir en la elaboración de una filosofía pos-moderna de derechos humanos.

Palabras-clave: Alteridad, ética, política.

Neste ensaio, o conceito de desenvolvimento humano na pós-modernidade refere-se à realização de direitos humanos no contexto de uma política e ética da alteridade. O que venha a ser uma política e ética da alteridade depende em grande parte do esclarecimento de três críticas, uma que foi dirigida ao fundacionismo ético, outra ao Estado moderno e a terceira ao desenvolvimento humano na modernidade.

O fundacionismo ético tem uma longa tradição, que começa com a filosofia grega. Na primeira parte desse ensaio revisitamos brevemente algumas versões canônicas dessa tradição. Iniciamos pelo racionalismo ético de Platão e Aristóteles e concluímos com o racionalismo ético de Kant e o empirismo ético de Stuart Mill. Esses fundacionismos têm sido questionados pelo pensamento pós-moderno. Apresentamos essa crítica bem como uma ética

* Doutor em Psicologia. Pesquisador Visitante da Fundação Araucária no Departamento de Psicologia e Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, PR.

pragmatista que é não só uma alternativa ao fundacionismo ético, mas também um dos pilares da ética da alteridade.

O conceito de desenvolvimento humano na modernidade refere-se à realização dos direitos humanos no contexto de determinadas filosofias da história. Uma das principais funções do Estado moderno, talvez a principal, teria sido a de garantir a realização desses direitos. Na segunda parte desse ensaio revisitamos brevemente as relações entre o Estado e o desenvolvimento humano, e ressaltamos o fato bastante conhecido de que o individualismo possessivo de classe tem se constituído em uma das principais dificuldades na trajetória do Estado com vistas à realização dos direitos humanos.

Apresentamos, enfim, a crítica pós-moderna às filosofias da história que fundamentam o desenvolvimento humano na modernidade, bem como uma política e ética da alteridade como orientação filosófica para o desenvolvimento humano na pós-modernidade.

RACIONALISMO ÉTICO DE PLATÃO E ARISTÓTELES

A reflexão sobre a natureza das coisas tem início com o *essencialismo* da filosofia grega (Platão, n.d./1987). O essencialismo é uma pergunta sobre a *quiddidade*, sobre o *quê* de uma coisa, sobre sua essência necessária, ou sua *substância*. O essencialismo é uma pergunta sobre a natureza das coisas. De acordo com ele, todos os seres e todas as coisas têm uma substância. A substância que define o homem, por exemplo, é a razão (*logos*). Afirmar que o homem é um ser sem razão é uma contradição de palavras (*contradictio in adjecto*), o sujeito (homem) introduz uma noção que é destruída pelo predicado (sem razão). Não há contradição, porém, quando se trata de *acidentes*, de essências não necessárias - dizer, por exemplo, homem religioso, mulher negra. Um homem preserva sua substância independentemente de qual seja a sua religião ou a sua cor.

Quem conhece as coisas e os seres é este ser racional: o homem. É esse ser que faz teoria (*theoria*), porque é ele que conhece a substância das coisas, as essências sem as quais as coisas não são. Ou, pode-se dizer também, é ele que conhece os seres subjacentes às aparências, às essências não necessárias, às essências sem as quais as coisas não deixam de ser. Conhecer os seres subjacentes é conhecê-los de uma vez por todas. São eternos e imutáveis, ao passo que as aparências são mutáveis e perecíveis. Conhecer os seres subjacentes é conhecer as substâncias, é

conhecer a realidade; e isso é conhecimento teórico, é *theoria* (*episteme*). Conhecer a aparência é opinião (*doxa*). A razão é a realidade que descobre outras realidades, a realidade deste ser, daquele ser, de qualquer ser. Por isso ela é também a realidade que descobre a verdade, a verdade deste ser, daquele ser, de qualquer ser. É, em suma, a realidade que “desvela” ou “des-cobre”. Torna-se possível, então, *contemplar* a realidade e a verdade. A razão, essa realidade que define o ser humano, é o fundamento do conhecimento, é ela que funda a *episteme*. É desse modo que tem início na filosofia clássica a *fundamentação racional do conhecimento*.

É a razão que conhece o sumo bem (*agathón*). É ela que identifica e define o bem supremo. Somente o sábio, à diferença do ignorante, discerne o simples viver da vida boa. Nessa vida, a terrena, busca-se a vida boa, o sumo bem, o bem supremo e perfeito, que é almejado por si mesmo, e não como um meio para se obter outro bem. Para Platão (n.d./1987), o sumo bem é a justiça (*dikaiosyné*), a lei. Não admira, pois, que Sócrates, condenado à morte pelo tribunal ateniense, tenha recusado a proposta de fuga que lhe foi feita por Crito, seu discípulo. Seguir a lei da cidade e ingerir o veneno que lhe foi prescrito era justo. Injusto seria não cumpri-la (na verdade, a decisão de Sócrates é mais complexa). Em última análise, a justiça, o bem, fundamenta-se na razão humana. É desse modo que tem início na filosofia clássica a *fundamentação racional da ética*.

Aristóteles (n.d./1999), embora tenha dado continuidade à fundamentação racional da ética, desenvolveu uma reflexão que vai bem além da justificação exclusivamente racional do sumo bem. O filósofo grego restringe o conhecimento como contemplação aos fenômenos regulados pela necessidade, aos fenômenos que são regidos pela natureza, que são e que não podem deixar de ser como são - por exemplo, os solstícios, o ciclo das estações, o movimento dos astros. Para ele, esse é o sentido *stricto sensu* de conhecimento ou teoria (*theoria*). Porém, *lato sensu*, conhecimento refere-se também ao saber que é elaborado com base na ação, que pode ser prática (*práxis*) ou técnica (*poiesis*). A ação prática, a ação, e a ação técnica, o fabricar, o produzir, dependem da deliberação humana. Ambas referem-se, pois, ao possível, ao que pode ser e deixar de ser; não se escolhe o necessário, escolhe-se o possível. A ação é idêntica aos seus próprios fins, uma ação que busca o bem só pode ser uma boa ação. O mesmo não se pode dizer do fabricar, como na medicina ou na construção naval; produzir é diferente dos fins que são realizados.

É a ação, e não o fabricar, que, ao lado da razão, define o homem, pois é ela, a ação, que se identifica com as finalidades que ele, o homem, pretende alcançar. O homem escolhe ações cujos fins são idênticos às finalidades que ele estabelece previamente; e é por isso, é porque investiga a ação, que a ética e a política são as disciplinas clássicas para se estudar o ser humano. A ação não recobre completamente o sumo bem, não é auto-suficiente, não é a melhor atividade humana, e não pode, em última análise, definir o sumo bem. Por exemplo, homens justos ainda precisam de outros homens para realizar a justiça. Sendo assim, a justiça não pode ser o sumo bem. Na verdade, as virtudes morais não podem ser identificadas com o sumo bem. Da mesma maneira como a justiça não pode, também não podem a moderação, a coragem e a liberalidade, pois necessitam, respectivamente, da oportunidade de prazer, força e dinheiro. No entanto, apesar desses limites, apesar de não serem o sumo bem, as virtudes morais são bens.

Há ainda o sumo bem. O bem supremo, o mais alto prazer, é a felicidade (*eudaimonia*). A felicidade não se reduz ao prazer derivado de virtudes morais. Ela é a atividade auto-suficiente, é desejável por si mesma, e não em função de outra coisa; é a realização da mais alta e melhor faculdade e virtude humana: a razão. Felicidade é contemplação, pois realizar a razão é exercer as virtudes intelectuais, por exemplo, a inteligência e a sabedoria filosófica, que definem a razão como contemplação. A Ética de Aristóteles fundamenta-se na razão e na ação. O bem fundamentado na ação é o prazer, como o prazer da ação justa, corajosa, moderada, liberal, é o prazer das virtudes morais. O bem fundamentado na razão também é o prazer, é o prazer das virtudes intelectuais.

A filosofia moral de Aristóteles representa um esforço notável para conciliar razão com ação, ou teoria com prática, e isso se faz com o conceito de prudência (*phronesis*). A prudência é uma virtude intelectual *destinada à ação*, é uma disposição mediadora entre a teoria e a prática. É ainda a virtude humana que estabelece o diálogo entre a razão e a ação, delibera ponderando a necessidade e a possibilidade. A prudência é, enfim, *sabedoria prática*. *Stricto sensu* felicidade é virtude intelectual e *lato sensu* é virtude intelectual e moral, é prazer e contemplação. Em suma, a razão não mais arbitra soberana sobre questões morais e sofre uma primeira limitação na história do pensamento ocidental.

PÓS-MODERNIDADE

A pós-modernidade esvazia o jogo de linguagem do essencialismo grego. Termos como *substância*, *essência necessária*, *real*, *eterno* e *imutável* não encontram refúgio no discurso pós-moderno. É como se a brecha feita por Aristóteles, aquela em que a ética e a política constituem-se no domínio do possível, se alargasse para atingir mortalmente a razão como fundamentação e a teoria como conhecimento de essências necessárias. Com efeito, segundo Rorty (2000), é urgente abandonar a idéia grega de realidade e verdade que dominou o pensamento europeu até muito recentemente.

Mas o essencialismo, essa invenção grega, não está morto. Na pós-modernidade é combatido pelo feminismo, que não vê as diferenças de gênero como variedades de essências necessárias, mas sim como contingências sociais historicamente constituídas. A crítica feminista ao essencialismo grego é acompanhada de outras críticas, como a que se verifica na filosofia da linguagem de Wittgenstein (1958/1988). Segundo Wittgenstein, não é possível sair da linguagem e apreender uma realidade lá fora, sempre idêntica a si mesma, eterna e imutável. Essa tese pode ser alargada para incluir tanto a prática social quanto os paradigmas e teorias científicas (Kuhn, 1975; Rorty, 1980). O que todas essas críticas pretendem é ressaltar que a realidade é *construída*: é *intrinsecamente mediada*, não só pela linguagem, mas também pela prática social e pelos paradigmas e teorias científicas.

A pós-modernidade é também fortemente marcada pela consciência radical do tema que inaugurou a modernidade, a *tradição da ruptura* (Paz, 1984). Segundo Paz, “a modernidade é um conceito exclusivamente ocidental e não aparece em nenhuma outra civilização” (p. 43). Em uma acepção distinta daquelas que o termo adquiriu em outras culturas e em outras épocas do Ocidente, é o conceito de tempo que inaugura a modernidade. Em detrimento da verdade eterna, é a consciência da história, a verdade da mudança, que dá início à modernidade; a ruptura adquire o caráter de tradição. A pós-modernidade radicaliza a verdade da mudança ao negar um sentido para a história. Essa radicalização verifica-se na crítica pós-moderna às filosofias da história que prevêm um destino comum para toda a humanidade, às grandes narrativas históricas, ou ainda, a certo gênero de historicismo que recorre ao que seriam leis da história para prever o progresso e a emancipação da humanidade. Dessa perspectiva, o Estado, racionalmente organizado, seria uma instituição

definitiva que realizaria a liberdade universal, ou que, mais cedo ou mais tarde, desapareceria depois da revolução e da realização do socialismo, quando a justiça seria finalmente alcançada. A crítica pós-moderna rejeita terminantemente esse tipo de discurso.

Com base nessa crítica poderíamos pensar em abandonar definitivamente o fundacionismo epistêmico e ético; porém, se o fizéssemos agora, esta discussão simplificaria excessivamente a tese do fundacionismo ético.

DEONTOLOGISMO

A teoria ética de Kant continua sendo a principal introdução ao deontologismo. Kant argumenta que há uma lei moral objetiva conhecida pela razão. Sendo objetiva e racional, ela exige respeito. O respeito à lei moral cria a necessidade ou a obrigação de a ação estar em conformidade com a lei. Em uma palavra, a lei moral cria o dever, que “*é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (p. 114). O dever de cumprir a lei moral não só regula a ação dos agentes morais, mas também almeja universalizar a própria lei. É o que afirma o imperativo categórico: “... devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (p. 115).

A lei moral é intrínseca à ação moral. A ação moral identifica-se com o bem; não é meio para realizar o bem, é o próprio bem. Em outra formulação do imperativo categórico, Kant afirma que a humanidade deve ser tratada como um fim em si mesma, e jamais como um meio. As pessoas devem ser tratadas como fins porque não são coisas, como os seres irracionais. Elas são seres racionais e “*a natureza racional existe como fim em si*” (p. 135). As ações de atores morais são ações racionais dirigidas a seres racionais. Sendo assim, são internas ou intrínsecas ao seu próprio fim, que é o de respeitar os seres racionais, isto é, as pessoas. Nesse sentido, não só a felicidade do próprio ator, mas também o amor ao próximo, mesmo ao inimigo, podem ser fins da ação moral. Com efeito, “a promoção de sua felicidade (...) por dever (...) tem propriamente valor moral (...) o bem-fazer por dever (...) só esse amor é que pode ser ordenado” (p. 114).

Na Ética de Kant, a ação moral é racional porque os fins também são racionais. Não há, conseqüentemente, qualquer possibilidade de se justificar a racionalidade da ação como meio para realizar um fim sem que a racionalidade do fim esteja previamente estabelecida. A razão moral em Kant é *razão substancial*; apreende a racionalidade dos fins e confere à ação uma racionalidade que é sempre a dos

fins. Situa-se, pois, nas antípodas da *razão instrumental*, que se define pela racionalidade dos meios. Isso equivale a dizer que as conseqüências da ação são desprezadas. Por exemplo, o amor ao próximo não é exterior à ação de amar o próximo. Não é conseqüência da ação. Não serve, portanto, como critério, seja para atribuir racionalidade instrumental à ação, seja para avaliar a moralidade da ação.

A filosofia moral de Kant é uma ética de princípios absolutos, como, por exemplo, o de cumprir as promessas ou de não mentir, derivados da lei moral, que, sob o imperativo categórico, almeja universalizar a ação moral à revelia de suas conseqüências.

TELEOLOGISMO ÉTICO

O teleologismo ético está quase sempre em conflito com o deontologismo porque se volta precisamente para as conseqüências da ação. Uma ação é examinada com base na sua finalidade. Nesse caso, é moralmente correta a ação que gera felicidade. Extrínseca à ação, a felicidade é o bem e o critério de correção moral. Retoma-se nessa ética o projeto de definir felicidade fundado na natureza humana. Idéia antiga. Aristóteles já dissera que felicidade é a realização da razão, enquanto os filósofos hedonistas, como Epicuro, disseram que felicidade é a realização do prazer, que o bem é o prazer.

Bentham (1789/1984) escreveu que “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*” (p. 3). Definiu felicidade como prazer e infelicidade como dor. Stuart Mill (1863/2000), por sua vez, alargou essa definição ao dizer que felicidade pode significar o auto-aperfeiçoamento e o aprimoramento da humanidade. Ele formulou o princípio da maior felicidade, ou o *princípio de utilidade*, como fundamento da moral: “... as ações estão certas na medida em que elas tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o contrário da felicidade” (p. 30). Dito dessa maneira o princípio de utilidade pode ser usado para legitimar o egoísmo ético, hedonista ou não-hedonista, a depender de como se define felicidade. Mas, Stuart Mill completa a definição do princípio da maior felicidade: “... esse critério (utilidade) não é o de maior felicidade do próprio agente, mas o da maior soma de felicidade geral...” (p. 35). Nessa versão o princípio de utilidade legitima um universalismo ético, hedonista ou não-hedonista, novamente a depender de como se define felicidade.

Em síntese, éticas teleológicas podem ser classificadas como egoísmo ético-hedonista, egoísmo ético-não-hedonista, universalismo ético-hedonista e

universalismo ético-não-hedonista. A ação ética é egoísta e hedonista se o bem for a maior quantidade de prazer para o indivíduo, e egoísta e não-hedonista se o bem for o auto-aperfeiçoamento. A ação ética é universalista e hedonista (ou utilitarista e hedonista) se o bem for a maior quantidade de prazer para o maior número possível de pessoas, e universalista e não-hedonista (ou utilitarista e não-hedonista) se o bem for o aprimoramento da humanidade.

ÉTICA PRAGMATISTA

Em uma ética pragmatista há um teleologismo e um humanismo. Com efeito, trata-se de um *consequencialismo* que tem por finalidade o *desenvolvimento do homem como um fim em si mesmo*. Conserva do deontologismo a tese da humanidade como um fim em si mesma, mas refuta as noções de natureza humana racional, lei moral, dever, imperativo categórico e princípios absolutos; e do teleologismo preserva a tese das consequências da ação, subtraindo, nesse caso, o universalismo do princípio de utilidade e o egoísmo ético. Qualquer ética visa ao bem. Isso está fora de questão. No entanto, a investigação do bem é um tema polêmico, porque, de um lado, existe a dificuldade de saber se o bem é um, o sumo bem, ou muitos, e, de outro lado, as tradições de pensamento ético divergem acerca da natureza do bem, mesmo quando dizem que a felicidade é o sumo bem. As controvérsias referentes à natureza, unidade ou pluralidade do bem refletem as divergências teóricas sobre a natureza humana, mas é com base nessas teorias que se *funda* o conceito de bem. São tanto o *fundacionismo ético* como as *teorias racionalistas e empiristas da natureza humana* que não são aceitos pela ética pragmatista.

Uma ética *antifundacionista* desloca a questão do *que fundamenta* o bem, o conceito de natureza humana, para *quem decide* o que pode ser aceito como bem ou bens. Aquele que deliberar sobre essas questões deve reivindicar a eventual legitimidade de suas proposições no debate público, onde a reflexão sobre o bem permanece sempre aberta. No entanto, no intuito de evitar equívocos, devemos observar que, desde que o conceito de natureza humana seja submetido ao debate público, podemos apreciar sua eventual contribuição para a elaboração de uma ética antifundacionista. O que não podemos é ignorar a natureza discursiva do conceito de natureza humana e acatá-lo como sendo a palavra final, tanto sobre a realidade quanto sobre a verdade.

Sugerimos, repetindo aqui, que uma ação ética pragmatista pode visar como *um* bem a esta

consequência: *o desenvolvimento do homem como um fim em si mesmo*. Podemos concordar com Rorty (2000) e caracterizar esse bem com a observação de que o homem representa um projeto a um só tempo promissor e confuso. Não se trata de superficialidades. Com efeito, como defensor de uma ética pragmatista, Rorty não aceita o fundacionismo ético, não se vale de nenhuma teoria sobre a natureza humana para definir *previamente* o bem. Uma ética pragmatista é uma ética para se pensar o futuro: pensar em como criar a humanidade, pensar em como desenvolver o homem.

Uma ética pragmatista não é somente um consequencialismo, é também um contextualismo. Como ética contextualista defende a compreensão da questão ética como o estudo de situações. Com a defesa de que não é possível aplicar *automaticamente* regras morais previamente estabelecidas para julgar, por exemplo, casos de aborto e eutanásia, uma ética contextualista argumenta que a avaliação de uma questão ética particular deve ser feita da perspectiva da história e da situação dos atores morais envolvidos. Argumenta ainda que o conhecimento ético adquirido com o exame de situações não é *automaticamente* aplicável a novas situações, mesmo que as analogias sejam sugestivas, porquanto o conhecimento aprofundado e detalhado de cada caso pode afetar significativamente as regras gerais previamente estabelecidas. Uma ética contextualista opõe-se à ética formalista, a teoria de que a moral deve valer-se de princípios abstratos e gerais, aplicáveis a qualquer caso. Uma ética contextualista é avessa a formalismos, abstrações e generalizações que simplifiquem o juízo circunstanciado e concreto das questões éticas.

Não é logicamente incompatível estudar casos com o objetivo de compreender exaustivamente suas referências e simultaneamente formular regras gerais. A psicologia é pródiga em exemplos (Kvale, 1996; Martinez, 1999). Com efeito, Piaget elaborou uma teoria do desenvolvimento cognitivo com base em entrevistas realizadas com suas próprias filhas e Skinner desenvolveu suas reflexões teóricas apoiado, em parte, no estudo de casos experimentais. Na psicologia social investiga-se a história de vida de uma pessoa, tanto para compreendê-la como para esclarecer costumes, crenças e valores da comunidade na qual vive. Também os clássicos da literatura são pródigos em exemplos. Em seu livro *O Processo*, Kafka conta as desventuras de Josef K. e esclarece a estrutura fundamental de conceitos como processo, burocracia, lei, aparelho judicial e terror. Dostoiévski elabora, em *Crime e Castigo*, o esquema fundamental do conceito psicológico de culpa. Como observa Martinez (1999), todos esses exemplos mostram que o

todo é imanente à parte ou que o geral existe no particular.

A ênfase que uma ética contextualista coloca no estudo de casos não somente não é incompatível com a formulação de regras gerais, como também pode ser um excelente veículo para a elaboração dessas regras, como está eloqüentemente demonstrado na psicologia e na literatura. O que uma ética contextualista questiona é a aplicação *automática* de regras preexistentes a um determinado caso sem o seu exame concreto; e também a generalização *mecânica* do conhecimento de um caso para outros casos, já que apenas a investigação concreta dos casos permite saber se há ou não semelhanças contextuais entre eles. De qualquer modo, é importante ressaltar que, na pós-modernidade, uma ética contextualista se interessa por problemas e soluções éticas particulares e locais, e que a questão das eventuais semelhanças com outros casos - como também a da generalização - permanece aberta e inteiramente dependente de evidências e provas obtidas no debate público.

Em suma, uma ética pragmatista é um consequencialismo e um contextualismo e é orientada para pensar o futuro, e esse futuro, aqui, visa ao desenvolvimento do homem como um fim em si mesmo.

ESTADO MODERNO E DESENVOLVIMENTO HUMANO

Neste ensaio, o conceito de desenvolvimento humano refere-se à realização de direitos humanos. Coube ao Estado moderno a tarefa de realizá-los, e se houvesse logrado êxito o resultado teria sido a formação do cidadão - que, ao lado do Estado, seria um coadjuvante privilegiado para levar adiante essa tarefa. O Estado e o cidadão seriam a garantia de uma sociedade livre e justa. Examinamos a seguir sucintamente essa questão.

Iniciamos esse exame apresentando um rápido esclarecimento do termo *cidadão* e de seus cognatos: *cidadania* e *cidade*. *Cidadania* designa uma qualidade ou estado de ser, que pode ser abstraída do ser, sem o qual, contudo, não pode existir. A cidadania é do ser cidadão ou cidadã. Cidadania é um termo que deriva de *cidadão* que, por sua vez, deriva de *cidade*.

Cidadão é o habitante da cidade, da *civitas*. Na Roma antiga, a *civitas* compreendia a *urbs* e, ao seu redor, o *territorium*, sendo a primeira habitada pelos patrícios, os descendentes dos fundadores de Roma, e o segundo, pelos plebeus. Cidadão é o patrício, o *civis*, ao qual se aplica o *Jus Civile*, o Direito Civil. Aos plebeus e peregrinos aplica-se o *Jus Gentium*, o

Direito das Gentes. O não-cidadão, o contrário de *civis*, é carente de todo o direito, é o *hostis*, o inimigo ou o estrangeiro, passível de ser conquistado e transformado em escravo. Caracterizado pela exclusão social interna e externa, o Direito Civil, já na Antigüidade, é tema fundamental para caracterizar a cidade, o cidadão e a cidadania.

Da perspectiva do jusnaturalismo, a lei da cidade expressa o *direito positivo*, o direito que está fundamentado no *direito natural*, o direito como ele deve ser. Segundo Bobbio (n.d.), os direitos naturais à vida, à liberdade e à igualdade estão na origem da transição do Estado de natureza, uma ficção filosófica, para o Estado artificial, civil ou civilizado, produto da cultura. Os indivíduos interessados em abandonar o Estado de natureza, um Estado em que os seres humanos supostamente são livres e iguais, mas onde é arriscado viver, legitimam, por um ato de consentimento voluntário e recíproco, a constituição do Estado político com a finalidade de instituir o direito como lei ou como ordenamento normativo-coativo. O direito é, então, *estatização do direito*, é lei, força, que só é legítima se existir ao lado da *juridificação do Estado* (Bobbio, 1986). Instituído pela lei e por ela protegido, o direito cível garante a coexistência dos indivíduos, é *técnica de convivência* que permite estabelecer o Estado político como processo civilizador. O Estado civil é o Estado político ou civilizado, é, enfim, o Estado de Direito. Justifica-se assim o Estado civilizado como o ponto de partida para a realização dos direitos humanos, direitos que foram exemplarmente apresentados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de agosto de 1789.

Baseada nessa Declaração, a Constituição Francesa de 1791 foi fundamental para o constitucionalismo moderno no que se refere à defesa dos direitos civis e das liberdades fundamentais do indivíduo, liberdade pessoal, liberdade de circulação, de pensamento, de consciência e expressão, de reunião, de religião, liberdade econômica (Haarscher, n.d.; Matteucci, 1986). O constitucionalismo moderno já nasce marcado pelo individualismo; o indivíduo desconfia do poder do Estado - poder este que deve preservar as liberdades fundamentais - e de todas as formas de poder organizado, exigindo que o exercício desses poderes seja subordinado à defesa de seus direitos. A defesa das liberdades fundamentais do indivíduo tem o objetivo de limitar o poder do Estado, reclamando uma atitude de não-intervenção, o que dá origem ao *Estado absentéista* (Haarscher, n.d.; Matteucci, 1986).

Com a conquista dos direitos políticos, a liberdade de associação nos partidos e o sufrágio universal, o

Estado ausente dá lugar ao *Estado democrático representativo* (Haarscher n.d.; Matteucci, 1986). Com a prática dessas liberdades, os cidadãos começam a participar da determinação dos objetivos políticos do Estado. Essa prática termina contribuindo para transformar o Estado democrático representativo no *Estado-providência, ou Estado de bem-estar social (Welfare State)*. Os cidadãos passam a exigir que o Estado intervenha na realização dos direitos econômicos, sociais e culturais, direito ao trabalho, à educação, à saúde, à assistência. O Estado democrático representativo passa a ser simultaneamente um Estado-providência, um Estado que intervém e atua com o propósito de garantir a realização desses direitos (Haarscher, n.d.; Matteucci, 1986).

Segundo Haarscher (n.d.), o individualismo que interessa à realização dos direitos humanos é o *individualismo humanista*, que se refere à “solidão essencial do homem: sofre-se só (...) e essa verificação preliminar implica, para uma espécie humana cuja fragilidade é patente, o respeito por toda a individualidade como tal, a sua tomada enquanto um fim, e nunca - dizia Kant - como meio” (p. 128). Trata-se do individualismo que defende as liberdades fundamentais de todos os indivíduos. O indivíduo precisa de proteção, é frágil e carente. É daí que vêm os outros nomes que Haarscher (n.d.) atribui a esse individualismo: individualismo geral, individualismo comum, individualismo ético, individualismo ético-político.

Livres da intervenção do Estado em seus assuntos privados, e livres também para participar da vida política, os indivíduos e as sociedades dariam continuidade ao combate pelos direitos sociais e obrigariam o Estado a intervir, progressivamente, para realizá-los. Essa seria a realização provável do desenvolvimento humano e da formação do cidadão. Porém, o individualismo que vige no Estado é o *individualismo possessivo*. O Estado é refém da associação dos interesses da classe política e econômica, da classe dos que têm bens. É por isso que Haarscher nomeia o individualismo possessivo de individualismo de classe. O Estado defende interesses de classe, da burguesia e da classe política, defende o direito à propriedade e à liberdade de mercado, ou ainda, desemboca em totalitarismos, como o nazismo e o stalinismo.

Apesar disso, ou talvez por isso, a luta pelos direitos sociais ganhou importância nos séculos XIX e XX (Matteucci, 1986). Porém, “agora se assiste a uma inversão de tendências e se retoma a batalha pelos direitos civis” (p. 355). Evidentemente isso não quer

dizer que os direitos sociais tenham sido plenamente conquistados e que, portanto, teria chegado a hora, por uma curiosa inversão, de se empenhar na luta pelos direitos civis. Provavelmente Matteucci quer dizer que o projeto do individualismo humanista permanece inconcluso, que a realização dos direitos civis soçobra aí inacabada, e que, tendo adquirido alguma experiência histórica na luta pelos direitos sociais, os seres humanos estariam, agora, mais *organizados* para defender as liberdades fundamentais. O individualismo humanista teria na atualidade o suporte dos grupos sociais para defender as liberdades fundamentais e enfrentar o individualismo possessivo de classe. Desse modo, surge como uma nova esperança para promover o desenvolvimento humano e formar a cidadania, o combate dos grupos sociais, os novos atores sociais - mas um combate travado na perspectiva de uma política pós-moderna da alteridade.

POLÍTICA DA ALTERIDADE

O conceito de desenvolvimento humano na modernidade apoiou-se em filosofias da história que viam na história da humanidade um sentido com desfechos quase sempre muito otimistas, como a conquista da liberdade e da igualdade. Havia a crença no progresso e na emancipação da humanidade (Lyotard, 1998). Esse projeto sustentava-se na idéia de que a ciência descobriria a realidade e a verdade e, portanto, a certeza. A certeza fundamentada no conhecimento da realidade e da verdade favoreceria iniciativas políticas e sociais que promoveriam o progresso e a emancipação da humanidade. Essas iniciativas fracassaram. Lyotard observa, amargamente, que o resultado foi, por exemplo, a riqueza do Norte e a pobreza do Sul, o despotismo da opinião praticado pela mídia, o desemprego, a desculturação produzida pela escola, guerras e totalitarismos.

A linguagem pós-moderna não acalenta palavras como realidade, verdade e certeza. Ela acolhe discursos, paradigmas e práticas sociais eventualmente universalizáveis com a comunicação. O relativismo está, portanto, excluído. A famosa tese de que a verdade é relativa não só pertence ao discurso da verdade, como também cria uma barreira de silêncio que caracteriza o imobilismo, a incomunicabilidade e os perigos sobejamente conhecidos do relativismo. Na pós-modernidade defende-se a mobilidade e a comunicabilidade dos discursos, o que é bem diferente de defender verdades relativas. Essa comunicação tem, ao menos, duas funções. A primeira é a de ser

intolerante com o intolerável - por exemplo, o nazismo, o fascismo, o autoritarismo e todas as formas de violência. A segunda é a de chamar a atenção para as qualidades emergentes da comunicação com o propósito de criar novos espaços de convivência pacífica para os indivíduos e as sociedades, por exemplo, espaços capazes de abrigar pacificamente judeus e palestinos, cristãos e muçulmanos.

Desabaram, de outro lado, os juízos absolutos centrados na descoberta da realidade, verdade e certeza, os juízos que nos tornavam semelhantes a ponto de termos projetos comuns de progresso e emancipação. Somos diferentes e precisamos perceber e compreender a existência de dissensos e de conflitos. Na pós-modernidade, o conceito de desenvolvimento humano refere-se às diferenças, pois são elas que constituem possibilidades de formas de vida alternativas, refere-se, em síntese, ao compromisso com a política da alteridade.

A política da alteridade tem um sentido moderno e outro pós-moderno. No sentido moderno, essa política visa à identidade nacional do Estado-Nação, reconhecendo-se ao mesmo tempo a existência das chamadas “subculturas” no interior desse Estado. Esse ideal da identidade nacional permanece até hoje como a busca de um imaginário capaz de nos reconduzir às nossas raízes, seja para esclarecer a nossa história seja para dizer qual é o nosso lugar. Já as “subculturas” permaneceram à margem das identidades nacionais, reconhecidas, sem dúvida, mas marginais, sem maior valor, acidentes, simples contingências.

Na pós-modernidade o mundo tornou-se radicalmente globalizado, predominam as identidades supranacionais, com o subsequente deslocamento das identidades nacionais para um segundo plano. A identidade nacional tornou-se local, uma posição antes ocupada pelas “subculturas”. A busca por identidades gradualmente mais amplas, as identidades nacionais na modernidade e supranacionais na pós-modernidade, tende a apagar diferenças, e por isso mesmo ocorre uma *reação*: as diferenças tornam-se aguçadas no seu esforço para não submergir em universos progressivamente mais abstratos e mais formais. Mas não é tão-somente disso que se trata. As diferenças tendem a proliferar. No sentido pós-moderno, a política da alteridade traz as diferenças para o plano principal do debate, as diferenças saem da sombra, das margens, do sem-valor, do que só a custo se tolera.

Foi com o movimento feminista que a política da alteridade veio à tona (Hall, 1998). São exemplos dessa política a política de gênero do feminismo, a política sexual de *gays* e de *lésbicas*, a política de grupos perseguidos por sua cor ou por suas crenças

religiosas, a política ambientalista de ecologistas, a política antibelicista de pacifistas, a política indigenista contra o extermínio de comunidades indígenas. Os movimentos sociais são prévios à pós-modernidade. O sentido especificamente pós-moderno desses movimentos é a constatação de que o Estado falhou na defesa dos *direitos dos excluídos* e que também não é competente para promover os direitos às diferenças. É nesse exato sentido que a política da alteridade na pós-modernidade é *vontade de incluir* e de se aventurar pelos universos desconhecidos que herdamos da modernidade, uma cultura que, com suas *grandes narrativas* sobre o sentido e o destino da história do homem, transformou a razão em opressão do outro e em preguiça de pensar radicalmente o diferente. O sentido pós-moderno dos movimentos sociais só vem refletir e fortalecer a idéia de que uma política pós-moderna da alteridade se apóia em solo propício para aguçar e fazer proliferar diferenças.

Uma política pós-moderna da alteridade é uma política de direitos humanos, pois, como observa Lyotard (1998), não só não se ameaça excluir um parceiro do jogo de linguagem que se joga, caso o dissenso domine o jogo, como também se resiste à ameaça que está presente no terror, a de obter o consenso por força da própria ameaça. Em síntese, uma política pós-moderna da alteridade é antiterrorista, e essa distinção, o antiterrorismo, é *conditio sine qua non* para realizar os direitos humanos e promover assim o desenvolvimento humano.

ÉTICA DA ALTERIDADE

O discurso sobre política da alteridade é incompleto se não for acompanhado pelo discurso sobre a ética da alteridade. De nossa perspectiva, ética da alteridade é uma ética pragmatista, que enfatiza fortemente a formação da sensibilidade. Como ética pragmatista, a ética da alteridade tem dois alicerces, o consequencialismo e o contextualismo. O terceiro alicerce da ética da alteridade consiste na formação das sensibilidades estética, hermenêutica e política. A sensibilidade estética forma-se na percepção de que o outro é o estranho; é a experiência que desconhecemos, é a situação, o lugar e o tempo que ignoramos. Na formação dessa sensibilidade percebemos essa estranheza e tomamos consciência de que a ignoramos profundamente. Podemos dar um passo adiante e realizar uma *décalage*, um deslocamento, dirigindo nosso olhar para o estranho e procurando desenvolver o gosto pela novidade e pela surpresa e, conseqüentemente, pelo aprimoramento da

dimensão estética de uma ética da alteridade. A sensibilidade hermenêutica forma-se no dialogismo, na escuta amorosa da voz do outro, na imaginação da experiência, da situação, do lugar e tempo do outro, na pesquisa de textos sobre o outro e, enfim, na percepção da estranheza de si, ou dos outros que somos, dos outros que existem em nossas mentes e ações. O que uma ética da alteridade busca é, precisamente, compreender o outro, sendo, por isso, *ética da compreensão* ou *hermenêutica*. Por sua vez, a sensibilidade política forma-se no gosto pela negação, pelo contra-exemplo, no senso do intolerável, no intolerável que há, por exemplo, na violência, no gosto pela ação política, pelas relações de liberdade e resistência aos poderes circulantes no nosso cotidiano e nas esferas mais amplas da sociedade.

Uma ética da alteridade que seja orientada pela formação da sensibilidade estética, hermenêutica e política configura-se como ética pós-moderna. Nessa ética o outro não pode mais ser compreendido com base em um princípio racional ou empírico de felicidade, ou ainda, como herdeiro de um destino histórico comum cujos direitos são assimiláveis e garantidos pelo Estado, embora ela seja receptiva a pequenas semelhanças conquistadas com o exame acurado de situações. O que essa ética não pretende é passar por cima de diferenças, e o que ela almeja é tratar uma diferença por vez, seja ela religiosa, étnica, de gênero, ou de qualquer outro tipo (Rorty, 2000). Enfim, o seu propósito é reconhecer e, na medida do possível, minimizar diferenças. Trata-se, nas palavras de Rorty, de “invocar uma porção de pequenas coisas comuns aos seus membros, ao invés de especificar a única e grandiosa humanidade comum entre eles” (p. 121). Portanto essa ética, que estuda situações e casos, é adequada não só para revelar particularidades e singularidades, mas também para recuperar o valor do “detalhe” ao retirar da sombra o diferente e o estranho.

CONSEQÜÊNCIAS PARA A PSICOLOGIA

Qual é a contribuição que essa discussão sobre desenvolvimento humano na pós-modernidade pode trazer para a psicologia? Há uma contribuição mais geral, que tem a ver com as relações entre ética, política e psicologia, e outra mais específica, que tem a ver com a concepção pós-moderna de desenvolvimento humano defendida neste texto.

Qualquer tradição de pensamento psicológico trata com conhecimento teórico, técnico e prático. Como conhecimento teórico e técnico, a psicologia é identificada respectivamente com a idéia de ciência e de profissão. Como, ao menos desde a revolução

científica moderna, há uma forte tendência a se identificar o conhecimento prático com o conhecimento técnico, a tal ponto que o exercício da atividade prática é entendido como o exercício da atividade técnica, a razão prática é epistemologicamente reduzida a razão técnica. Sendo assim, uma razão instrumental passa a ocupar indevidamente o lugar de uma razão finalista, de uma razão ética e política; e, na medida em que a razão técnica, desde a revolução científica moderna, se transformou no fundamento do paradigma tecnocientífico da atualidade, é ela, agora como razão teórico-instrumental, que passa a ditar as finalidades que estabelecem o norte das ações profissionais.

A tecnociência não se refere a qualquer ciência em particular, é um paradigma da ciência que em sua hegemonia ameaça devorar a razão prática de todas as ciências, pois se orienta tão-somente por problemas e questões que dizem respeito apenas à razão teórica e à razão técnica, um desfecho lamentável, mas previsível, da revolução científica moderna, que, ao desvincular a ciência da filosofia “cortou a cabeça da ciência”, seu cérebro, sua consciência. Evidentemente, a psicologia está aí incluída, pois, afinal, por que não estaria? No entanto, a psicologia é em primeiro lugar razão teórico-prática, é razão política, ética e teórica, e somente em segundo lugar é razão teórico-instrumental, é razão técnica.

A ética e a política da alteridade defendidas neste texto sugerem uma práxis para a psicologia que consiste na defesa da democracia como um bem, pois, parafraseando Lyotard (1998), a democracia é antiterrorista: caso o dissenso domine o jogo de linguagem, o parceiro não é ameaçado de ser excluído do jogo. Essa práxis consiste também na defesa da diversidade, o que equivale a dizer, da perspectiva desse texto, que é vontade de incluir, é vontade de defender os direitos dos excluídos. Mas então as práticas democráticas de inclusão social deverão respeitar o princípio de alteridade, o princípio do direito às diferenças. Pressupomos, portanto, nessa noção de inclusão social, uma definição política de pessoa: a pessoa é sujeito de direitos. Sendo assim, a noção de inclusão social adquire o sentido de justiça social com preservação da noção de alteridade.

Essa práxis e essa definição política de pessoa caracterizam os princípios de uma bioética pragmatista, muito próxima das bioéticas principialista - baseada no valor moral da pessoa - e existencialista, baseada na noção de pessoa como abertura ao futuro, que pode contribuir não só para nortear a discussão dos comitês de bioética na avaliação de projetos de pesquisa científica, mas também para orientar ou

reorientar a razão técnica das tradições de pensamento psicológico.

CONCLUSÃO

Circulam na modernidade duas acepções de razão: uma razão fundacional, presente no início da modernidade, e uma razão crítica, que inaugura propriamente a modernidade (Paz, 1984). A razão fundacional também é crítica, porém o seu objetivo é alcançar a verdade, ao passo que o objetivo da razão crítica é transformar a verdade em crítica. Como escreve Paz (1984), a “verdade é crítica” (p. 47).

Em seu magistral ensaio, Paz (1984) identifica a razão crítica com a tradição da ruptura, com a consciência histórica. Paradoxalmente, a ruptura transforma-se em tradição. A razão crítica torna-se implacável com o homogêneo, a unidade e a identidade. Surge outra vertente da modernidade: o gosto pelo heterogêneo, pela pluralidade e alteridade. A busca pela compreensão de nós mesmos ganhou, desde então, uma interminável referência ao outro. Compreender-nos é compreender o outro. Nas belas palavras de Paz (1984), “logo deixamo-lo para trás e corremos outra vez à procura de nós mesmos, no rastro de nossa sombra. Contínuo ir para além, sempre para além - não sabemos para onde. E a isto chamamos progresso” (pp. 48-49).

É esse deslocamento moderno da razão fundacional para a razão crítica, da primordialidade da identidade para a primordialidade da alteridade, que é abraçado pela pós-modernidade. Instala-se a razão crítica, a ruptura contínua, a alteridade, a presença significativa do outro. No dizer de Paz (1984), vivemos em um “contínuo ir para além”, sem saber para onde, e com consciência de que isto é o progresso.

Na pós-modernidade a razão crítica abala crenças caras à modernidade, como *le grand récit*, a grande narrativa que conta o porvir luminoso da humanidade, e a capacidade do Estado de regular-se pelo individualismo humanista. Com a falência das metanarrativas modernas e a herança de um Estado refém do individualismo possessivo, as diferenças não encontram seus espaços de convivência, explodem ao lado do Estado neoliberal e de sociedades cada vez menos inclusivas. A pós-modernidade é invadida por uma miríade de diferenças jamais vistas ou imaginadas na modernidade.

Uma filosofia de desenvolvimento humano é uma *filosofia de direitos humanos*. Aqui, uma filosofia pós-moderna de direitos humanos centra-se em uma ética e política pós-moderna da alteridade, retoma o

individualismo humanista moderno e se solidariza com os movimentos sociais pós-modernos.

Nessa acepção pós-moderna de desenvolvimento humano, uma filosofia de direitos humanos não pode mais defender esses direitos como *terminus a quo*, como *ponto de partida* para a formação da cidadania, mas sim como *terminus ad quem*, como *ponto final* para a construção da cidade humana. Os direitos humanos não são universais, são *universalizáveis*.

A definição política de pessoa, a pessoa como sujeito de direitos, pode, como razão prática, orientar ou reorientar a razão técnica da psicologia.

REFERÊNCIAS

- Aristóteles (1999). *Ética a Nicômacos* (M. da G. Kury, Trad.). Brasília: UnB. (Original publicado em n.d.).
- Bentham, J. (1984). Uma introdução aos princípios da moral e da legislação (L. J. Baraúna, Trad.). Em V. Civita (Org.), *Stuart Mill e Bentham* (pp. 3-68). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1789).
- Bobbio, N. (n.d.). O modelo jusnaturalista (Sérgio Bath, Trad.). Em N. Bobbio, *Ensaio escolhidos* (pp. 35-54). São Paulo: C. H. Jardim.
- Bobbio, N. (1986). Direito. Em N. Bobbio, N. Matteucci & G. Pasquino (Orgs.), *Dicionário de política* (L. G. P. Cacaís, J. Ferreira, G. Lo Mónaco, R. Dini & C. C. Varrialle, Trads). (pp. 349-353). Brasília: UnB.
- Dostoiévski, F. (2001). *Crime e castigo* (P. Bezerra, Trad.). São Paulo: Editora 34. (Original publicado em 1866).
- Haarscher, G. (n.d.). *A filosofia dos direitos do homem* (A. P. da Silva, Trad.). Lisboa: Instituto Piaget.
- Hall, S. (1998). *A identidade cultural na pós-modernidade* (T. T. da Silva & G. L. Loura, Trads.). Rio de Janeiro: DP&A.
- Kafka, F. (1997). *O processo* (M. Carone, Trad.). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1925).
- Kant, I. (1984). Fundamentação da metafísica dos costumes (P. Quintela, Trad.). Em V. Civita (Org.), *Kant* (Vol. 2, pp. 103-162). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1785).
- Kuhn, T. S. (1975). *A estrutura das revoluções científicas* (B. V. Boeira & N. Boeira, Trads.). São Paulo: Perspectiva.
- Kvale, S. (1996). *Interviews: An introduction to qualitative research interviewing*. London: Sage.
- Liotard, J-F. (1998). *A condição pós-moderna* (R. C. Barbosa, Trad.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Martinez, M. (1999). Criterios para la superación del debate metodológico “cuantitativo/qualitativo”. *Revista Interamericana de Psicología*, 33, 79-107.
- Matteucci, N. (1986). Direitos humanos. Em N. Bobbio, N. Matteucci & G. Pasquino (Orgs.), *Dicionário de política* (L. G. P. Cacaís, J. Ferreira, G. Lo Mónaco, R. Dini & C. C. Varrialle, Trads.) (pp. 353-355). Brasília: UnB.
- Paz, O. (1984). *Os filhos do barro* (O. Savary, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Platão (1987). *A república* (M. H. da R. Pereira, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. (Original publicado n.d.).

Rorty, R. (1980). *Philosophy and the mirror of nature*. New Jersey: Princeton University.

Rorty, R. (2000). *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança* (C. Magro & A. M. Pereira, Trads.). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.

Stuart Mill, J. (2000). *O utilitarismo* (A. B. Massella, Trad.). São Paulo: Iluminuras. (Original publicado em 1863).

Wittgenstein, L. (1988). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trad.). Oxford: Basil Blackwell. (Original publicado em 1958).

Recebido em 29/08/2007

Aceito em 04/10/2007

Endereço para correspondência : José Antônio Damásio Abib. Rua Amílcar Vecchi, 96, Jardim América, CEP 87045-310, Maringá-Pr. *E-mail:* j.abib@terra.com.br