

POR UMA INTRODUÇÃO DIALÉTICA AO PENSAMENTO SOCIOLÓGICO

Wanderley Todai Junior²⁰

Resumo: O texto trata de problemas fundamentais que servem como ponto de partida necessário à teoria social, numa perspectiva dialética, que compreende a realidade como processo, no qual as coisas estão em constante relação e dependência, afirmam-se e se negam e se constituem em novas realidades. Não se trata de pensar a ciência social por regras formais aplicáveis à matemática e às ciências naturais, pois as relações humanas não correspondem a esse tipo de regra. Trata-se de compreender as relações humanas como síntese de muitas determinações, que atuam em constante afirmação e negação. Daí que a realidade posta não é algo compreensível imediatamente e, por conseguinte, leva nossas ideias e juízos para diversas armadilhas. É destas armadilhas – que chamarei aqui de *categorias de pensamento* – que se trata este trabalho.

Palavras-chave: Dialética, Ciência Social, Relações Humanas, Categorias do pensamento.

Introdução

Quando alguém se inicia nos estudos das Ciências Humanas, nas várias áreas correspondentes à divisão acadêmica do conhecimento – Sociologia, Política,

Antropologia, Filosofia, Direito etc., que são, na verdade, um vasto campo único e integrado de conhecimento –, traz consigo o conjunto de suas experiências apreendidas até então, seus valores, preconceitos, concepções de mundo e das relações de poder existentes. Em geral, a tendência é de que o iniciante esteja preso a explicações de caráter muito superficial, que servem para justificar e dar sentido a uma vida cotidiana carregada de contradições, aparentemente, inexplicáveis. Essa tendência explicativa supérflua, vaga e insuficiente, mas que domina a inteligência, em geral, é o que se chama de senso comum. O senso comum informa a pessoa, fornece à sua necessidade de explicar a vida uma saída possível e, particularmente, acessível. Ele é captado nas relações cotidianas, nas formas da linguagem, na experiência musical, no ambiente familiar, no cinema popular, no processo do trabalho e mesmo no ambiente escolar (Eagleton, 1997). Disto decorre uma tese da qual partem as Ciências Humanas: a ideia base de que as pessoas, em sua vida cotidiana, fazem, mas não sabem.

1. Os seres humanos fazem, mas não sabem

nacional, da teoria da dependência e do subdesenvolvimento. Também pesquisa sobre teoria sociológica e filosofia política concentrando-se na Ontologia do Ser Social de Gyorg Lukács, além de realizar pesquisa sobre o tema psicanálise e política, concentrada na teoria psicanalítica de Wilhen Reich.

²⁰ Professor da Faculdade de Direito Padre Anchieta, mestre em Ciências Sociais pela PUC/SP, especialista em Sociologia pela FESPSP e graduado em Direito pela Universidade Nove de Julho. Atua em pesquisas voltadas a teoria social e política nacional, concentradas no estudo da dependência

Ora, como poderia alguém fazer algo sem saber? De saída, isso poderia soar estranho, mas basta observar a vida cotidiana para entender a validade da tese. Tomemos o exemplo de uma atividade muito comum, que é a de dirigir um automóvel. Em geral, um motorista pode ter um bom domínio de seu carro, guiar por longas distâncias, fazer manobras complexas e terminar perfeitamente um percurso desejado. No entanto, apesar de fazer tudo isso com aparente domínio do automóvel, este domínio não tem a ver com conhecimento, mas é apenas um domínio instrumental de um aparato. O motorista conhece os comandos básicos – freios, pedais, câmbio, tempo de frenagem etc. –, no entanto, o mesmo motorista não faz nenhuma ideia de porque as coisas acontecem quando ele manobra aqueles comandos. Um pedal é apenas um pedal, não faz um automóvel de uma tonelada andar ou parar, e o mesmo serve para os outros comandos. Isso significa que o motorista tem apenas um domínio instrumental do automóvel, seu saber é um mero saber técnico, mecânico e imediatista, por isso pode-se dizer que o motorista, ao dirigir, “faz, mas não sabe”. Diz-se, inclusive, que faz muito bem, sem, no entanto, possuir a mínima ideia do que está acontecendo, de quais são as implicações, as condições e determinações do que está ocorrendo. Numa chave de teoria social

mais crítica, pode-se dizer que o motorista está *alienado* em sua atividade de guiar, porque é capaz de fazer aquilo que lhe foi determinado, mas é incapaz de compreender as relações que formam, estruturam e condicionam a sua própria realidade.

Os exemplos poderiam ser ampliados ao infinito, mas analisemos um mais ligado aos problemas políticos. Uma pessoa se dirige às urnas eleitorais, nas quais é convocada a participar depositar seu voto, de tempos em tempos. Ela é bombardeada de informações sobre como votar, sobre o sistema eleitoral, o tipo de urna, a forma da máquina e seu teclado, e não para apenas aí. Ela também é envolvida em uma série de considerações de valores sobre seu voto, da importância dele para o futuro, para sua liberdade e a de todos, da necessidade de fazer uma escolha assertiva sobre a personalidade de seu candidato e da urgência de fazer um “voto consciente” – seja lá o que isso possa querer dizer. No entanto, as mesmas considerações anteriores são aplicáveis aqui, ou seja, importa perguntar se as informações adquiridas na vida cotidiana, e que formaram o senso comum de alguém, são suficientes para a compreensão do que está em jogo na disputa político-econômica da democracia de modelo liberal. (Netto, 2002)

Esse é um problema chave, já que a suposição generalizada pelo senso comum é a de que uma pessoa tem plena autonomia intelectual e emocional para decidir sobre o “voto correto”, o candidato “mais acertado” – entre outras pérolas da política midiaticizada –, como se o jogo democrático fosse claro e o poder fosse algo simples e aberto a mudança, bastando às pessoas a “boa vontade” ou a “educação adequada” para mudar tudo e construir uma sociedade “livre”, “justa”, “igualitária” – seja lá o que, também, isso queira dizer.

Se voltarmos, contudo, os olhos para a prática da democracia de modelo liberal, assim como para o motorista, veremos que, da mesma maneira que o pedal não movimenta o carro, urnas e teclas eleitorais não movimentam o sistema de poder político, do poder econômico, a distribuição dos bens e da riqueza ou sua concentração, a organização do sistema jurídico, a vida cotidiana do trabalho e da produção generalizada de mercadorias, as massas desempregadas ou subempregadas, os preços altos em relação aos salários, a tributação injusta e regressiva, os altíssimos níveis de violência – apenas para encerrar por aqui.

Tudo isso está necessariamente montado sob estruturas sociais construídas ao longo de séculos, e que dão ao sistema social a estabilidade necessária à sua existência e reprodução (Hubermann,

1985). Supor que o voto em urna possa, por si só, movimentar essa estrutura tão complexa é o mesmo que supor que o pedal do acelerador movimenta o carro por si. É claro que a urna, assim como o pedal, faz parte do jogo do poder social posto, mas ela, bem como o pedal, são partes constituintes de um todo muito mais complexo, carregado de determinações que se interpõem, agem e reagem umas contra as outras, se afirmam e se negam, reproduzindo as velhas condições e gerando outras novas. Daí que a pessoa “faz, mas não sabe”, não apenas quando está dirigindo um carro, mas também quando está na frente de uma urna.

E é importante perceber que não se trata aqui de um caso voluntário, não se trata de má vontade ou preguiça, nem mesmo de educação formal, como acham muitos. Mesmo as pessoas estudadas em nível universitário, em geral, desconhecem problemas político-econômicos básicos como, por exemplo, se optaremos por um modelo intervencionista ou liberalista de capitalismo ou por um modelo socialista. Não conseguem avaliar se a atuação do Estado no desenvolvimento social deve ser grande ou pequena, se existe desenvolvimento sem intervenção estrutural do Estado ou se devemos deixar os interesses sociais como saúde, educação, segurança, emprego e moradia à administração de empresas privadas e seus

acionistas; se o atraso econômico social brasileiro se deve à posição do país na divisão internacional do trabalho, como um país exportador de produtos agrícolas e baixa tecnologia, ou se estamos caminhando para o desenvolvimento econômico e social, sendo apenas uma questão de tempo, sendo assim chamado “país em desenvolvimento”; se nos organizamos a partir de relações de classe, lutas de classe e exploração, como afirmam as teorias sociais críticas, ou se nos organizamos por relações sociais harmônicas e perturbadas pela anomia moral, como propõem as teorias, em geral, conservadoras.

Trata-se de perguntas básicas apontadas pela teoria política e sociológica, às quais a maioria das pessoas formadas em nível universitário seria incapaz de responder e, no entanto, particularmente estas acusam a população não alfabetizada ou empobrecida de serem incapazes de votar e de nos conduzirem à infelicidade social por meio das urnas. Mesmo pessoas estudadas em níveis universitários estão, em regra, presas às respostas fundadas no senso comum, tanto quanto qualquer outro que não tenha passado pelos bancos universitários ou escolares. Além disso, são tão assujeitadas a *fazer e não saber* quanto pessoas que não tenham ensino formal, e podem ficar presas ao senso comum ainda com mais vigor, encorajadas pelo *status*

social representado nos títulos e diplomas que adquiriram.

A explicação para esta predominância do senso comum nas experiências pessoais também pode ser observada no cotidiano (Netto, 2000). A maioria das pessoas passa a maior parte de seu tempo, durante todo o percurso de sua vida, ligada a atividades cotidianas de trabalho e, por regra, com a finalidade última de reproduzir seus meios de vida: alimentação, diversão, moradia, transporte, vestuário. Caminham de casa para o trabalho e do trabalho para casa, sem grandes afazeres no intervalo, por horas longas, dia após dia. Algumas parcelas da população conseguem algum nível maior de consumo, algumas chegam a conquistar o privilégio de conseguir casa própria, em geral, algumas parcelas da classe trabalhadora e, particularmente, a classe média (dentistas, médicos, advogados, pequenos empresários, etc.). Para a maioria, no entanto, o próprio nível de consumo é bastante restrito a bens mais básicos. Ora, isso significa que a vida cotidiana é carregada da necessidade de reprodução material, o que impõe uma profunda mecanização do trabalho e das atividades do dia-a-dia, que não têm nenhum *sentido* para quem as realiza, sendo o que se chama de *trabalho alienado*. Trabalha-se, tendencialmente, para comer, morar, vestir,

estudar, para depois comer mais, talvez morar mais e, assim, sucessivamente.

O tempo que sobra, a categoria fundamental do *tempo livre*, não poderia escapar desta força posta, e o indivíduo acaba por repetir, fora do ambiente de trabalho, as condições mecânicas e instrumentalizadas deste. Por exemplo, compram-se o lanche da loja de lanches em que se trabalha a semana inteira, as roupas da loja de roupas em que se trabalha da mesma maneira, os aparelhos eletrônicos da montadora, os carros da fábrica com o salário pago por esta, o plano de internet das fornecedoras nas quais os mesmos trabalhadores são terceirizados. Estes assistem a filmes, novelas, jornais e ouvem músicas, todos produzidos por empresas que ensinam, em massa, os mesmos valores da relação *trabalho-consumo-trabalho*, produzindo personalidades dos mais diversos tipos, como cantores, atores, jogadores, apresentadores, exemplos de comportamento e de sucesso nas relações sociais (Bauman, 2002). Ao mesmo tempo, a maioria das pessoas, envolvidas por este jogo de ideias, não vai para os barcos e resorts luxuosos, e sim volta para sua relação *trabalho-consumo-trabalho*, esperando para acessar o “prazer” e a “liberdade” pela eventualidade de consumir. É o típico caso exemplar em que a pessoa tem um trabalho cansativo e sem sentido na maior parte do seu tempo e, no

descanso do lar, chora e sorri empaticamente com o drama vivido pela sua atriz preferida. *Alienação* no trabalho e *alienação* no consumo são apenas partes do mesmo processo produtivo posto pela vida cotidiana, sob as relações de produção capitalista. Aqui, a categoria da *alienação* faz referência ao fato de que as relações sociais, entre grupos e classes sociais, não são claras para as pessoas e elas não podem explicar as atividades que movimentam suas próprias vidas.

Não percamos o foco do estudo, a questão é que os exemplos da experiência cotidiana servem para demonstrar e verificar que o cotidiano não é um lugar no qual as experiências vividas aparecem para nós como claras e transparentes. Pelo contrário, todos nós somos envolvidos numa trama complexa de relações de poder colocadas em termos ideológicos, econômicos, políticos, emocionais; a dinâmica do dia-a-dia, da relação *trabalho-consumo-trabalho*, dificulta completamente a compreensão. Daí que no lugar de as experiências cotidianas aparecerem como compreensíveis, para todos nós, aparecem organizadas e explicadas por esquemas que vão sendo construídos nessa trama de poder, ideias, necessidades emocionais e materiais, esquemas que servem para justificar a própria vida cotidiana e lhe atribuir sentido, e que condensam o que chamamos de senso comum.

2. “É natural, porque foi sempre assim!”

Quando se fala de conhecimento e ciência social é importante partir de outra questão importante, isto é, do fato de que a mente tende a pregar boas peças em nós, a partir das coisas que enxergamos no cotidiano, pois tendemos ao juízo de que estas são eternas e de que sempre estiveram aí. Ora, se não conhecemos o mundo sem elas e presumimos que elas continuarão quando não estivermos mais, então só é possível concluir que as experiências da nossa vida são um dado da natureza. De outro modo, a mente, ao se deparar com o cotidiano, tende a supor que as coisas da vida são naturais e essa é uma armadilha recorrente, para a qual quero chamar a atenção.

Efetivamente, a natureza é um dado inegável da realidade, cerca-nos de diversas maneiras e põe diversas determinações. Os raios, a terra, a atmosfera, o calor do sol, as plantas, as matas, os animais etc., são dados da natureza. De modo geral, a natureza é algo que independe da ação humana, cuja existência está fora da prática dos seres humanos, fora da cultura. Árvores e plantas, por exemplo, são dados da natureza, no entanto, uma árvore plantada em um jardim por um paisagista está determinada pela cultura, pela prática humana. É claro que as árvores não deixaram de ser dados da

natureza, mas a condição da sua presença e existência no espaço e no tempo, neste caso do paisagista, é um dado da cultura.

Animais são produtos da natureza e vivem de acordo com certa lógica natural que os orienta e que independe da ação humana. Um leão, ao atacar uma gazela na savana, age de modo completamente determinado pela natureza, age devido ao instinto natural que o orienta a atacar para se alimentar e reproduzir sua existência. Neste ponto, coloca-se uma questão importante para compreender o problema: o leão, ao atacar outro animal, não se pergunta se isso é bom ou ruim, não atribui valor a tal prática, se é certo ou errado e se haveria outros meios de fazê-lo. Ele simplesmente age dominado pelo instinto e pelo impulso instintivo, como uma imposição, ou seja, na natureza não existe *liberdade*, pois liberdade significa escolha concreta entre condições concretas; a possibilidade de projetar uma vontade no espaço e no tempo significa *escolha*. Desse modo, o que existe no reino da natureza é a causalidade. Um pássaro, quando voa, migra ou constrói um ninho, não é livre, ele apenas reproduz o que está posto como condição. Uma abelha que faz mel ou uma aranha que faz a teia não são livres, mas estão submetidas a condição da causalidade. (Lukács, 2013)

A questão fundamental então é a seguinte: o que é natural para a vida do ser

humano, para a vida social? Não se trata de negar que existam bases naturais para tudo que o ser humano realiza, biológicas, fisiológicas e neurológicas, no entanto, o que movimenta a prática humana é o mesmo que movimenta a prática doutros animais? A resposta é não! A prática humana tem outro tipo de complexidade, que é a determinação dos motivos, e não apenas a causalidade posta. O ser humano, ao colocar algo em prática, é orientado por conhecimentos, necessidades e valores sociais que estão dados na cultura e que se impõem para ele desde seu nascimento. E o problema é justamente este: como as necessidades sociais são impostas sobre nós e não conhecemos o mundo sem elas, temos a impressão de que tais valores, práticas e conhecimentos – ainda que se alterando de algum modo – sejam naturais.

Vejamos alguns exemplos, como a linguagem humana. Tratando-se de que a linguagem seja algo natural, o indivíduo poderia desenvolvê-la sem depender de relações culturais. Reafirmo aqui que não se trata de negar que existam bases naturais e biológicas para a linguagem, mas o que importa perguntar é se o modo como construímos, experimentamos e praticamos a linguagem é algo natural ou cultural? Tomemos o exemplo de uma criança recém-nascida e imaginemos que ela pudesse ser colocada numa floresta, deixada só e que, por

hipótese apenas, ela sobrevivesse e crescesse. A pergunta é: qual seria a linguagem dela? Qual língua e forma de fala ela desenvolveria? E a resposta é: nenhuma. Não falaria nada, nem expressaria nada além de gestos desconexos e ações instintivas meramente ligadas à sobrevivência. Mas se ela fosse “adotada” por animais, como macacos, como já houve casos, falaria a linguagem dos macacos. Na verdade, ela não seria um ser humano, apesar de ter estrutura biológica para isto, seria efetivamente um macaco, porque a sua vida, sua prática, sua linguagem seriam as de um macaco, ainda que, subjetivamente, saibamos que ela é um ser humano; entretanto, objetivamente, isso nada significa para ela, pois a sua *práxis* é a do macaco e esta é a *determinação* central da sua vida.

Esta situação explica também o limite das escolhas tomadas por nós; por exemplo, ao nascermos, recebemos os conhecimentos, práticas, necessidades e valores socialmente estabelecidos e que nos orientam. Todas as escolhas que fazemos estão dadas dentro do arsenal de conhecimentos e valores postos para nós, ou seja, as decisões também não são plenas e individuais, mas dependem do jogo das escolhas postas a cada tempo. A depender do tempo, elas podem favorecer a liberdade, a segurança e a autonomia individual, noutros podem favorecer a escravidão, a

dominação e a dependência, mas são sempre escolhas postas socialmente e nos limites de um determinado *período histórico*. Da mesma maneira pela qual aprendemos uma língua, um sistema e um curso de palavras que nos é imposto, o limite de nossas escolhas está, também, preso a este sistema de conhecimentos e valores que a linguagem impõe. Daí que quanto menor o arsenal e os esquemas de palavras que um indivíduo é capaz de utilizar, menor é sua capacidade de pensar e, conseqüentemente, menor é a sua capacidade de escolher entre as possibilidades existentes (Lukács, 2013). Portanto, não existe ninguém à frente do seu tempo, o que existem são pessoas que conseguiram captar o seu tempo tão profundamente que apenas parecem estar à frente, como Freud e Marx, por exemplo.

Retomando o tema em questão, é relevante enfatizar o problema das escolhas, para que se perceba a força da cultura imposta sobre nós, e como o que nós fazemos é determinado por tal força cultural.

A fim de prosseguir, vejamos outras situações do cotidiano, como a violência. Se, porventura, perguntarmos às pessoas, em seu cotidiano, se a violência é algo natural ou cultural, boa parte delas tende a responder que a violência é algo da natureza ou da “natureza humana”. Elas possivelmente dirão que “foi sempre

assim”, “desde sempre” e que, por conseguinte, a violência pertence ao âmbito da natureza. Chama-se rapidamente algum exemplo do mundo animal, para se comparar com a vida social, mas na vida animal não existe violência. Ao atacar um bisão, uma leoa não está sendo violenta, e sim correspondendo a seus instintos naturais que lhe permitem sobreviver dentro da cadeia alimentar. Ela não está orientada por noções de certo e errado, bem ou mal, ou por outros motivos.

Já a experiência humana da violência é completamente diferente. A violência não é orientada por impulsos ou instintos, mas por práticas e valores sociais postos, dentro das relações de poder estabelecidas para nós. Pensemos a violência correspondente à concentração de renda contemporânea. O fato de alguém detém para si quase toda riqueza social, se um grupo detém quase toda a terra e outro controla todo o sistema político, enquanto a maioria das pessoas a duras penas consegue apenas sobreviver ao cotidiano, não é um dado do instinto, mas das práticas e valores que pesam *historicamente* sobre nós. Em termos mais práticos, algumas sociedades – particularmente algumas tribais – rejeitariam completamente a ideia e a prática pela qual se permite que um grupo fique com 80% da riqueza social, enquanto o restante das pessoas viva sem riqueza alguma, que alguns comam muito e

desperdicem muito enquanto outros não comam, que alguém possa morar em mansões enquanto outros moram em barracos.

Um grupo de índios limpa uma colheita de milho ao lado de um riacho. Ao retornarem com o milho para a aldeia, não passa pela cabeça de nenhum deles que o chefe da tribo ou um grupo fique com a maioria do milho e que os outros lutem pelo que sobrar. Está dado na prática social e nos seus valores correspondentes que todos devem usufruir da riqueza socialmente construída. É justamente o oposto do que praticamos em nossas relações sociais. Sob as *relações sociais de produção* capitalistas, a concentração da riqueza e do poder é acompanhada de uma aura de virtude e admiração (Jameson, 2002). Quantas pessoas se regozijam de prazer ao saber dos absurdos salários e rendas de executivos, jogadores, empresários, ao passo que a maioria vive com o básico necessário apenas à sobrevivência? Este estado de violência que representa a concentração de renda não é um dado da natureza, mas um dado da cultura, e não importa que os valores o tomem como positivo. O fato de o sistema de valores dar à concentração da renda a pecha de boa ou justa não faz com que esta deixe de ser violenta, assim como uma tribo que sacrifica algumas pessoas para agradar seus deuses, também o faz por meio da violência, apenas justificada pelo

sistema de crenças e valores. Marx faz uma das afirmações mais belas da história do pensamento, sobre esta questão: “o dia em que nós superarmos as condições presentes e construirmos uma forma econômica superior a esta, nós teremos tanta vergonha das relações sociais atuais, quanto hoje temos da escravidão”. (Marx, 1978)

A violência é sempre uma experiência motivada, orientada por práticas e valores que dirigem os seres humanos no seu cotidiano. Pode se apresentar de modo mais sofisticado e complexo, como a concentração de renda, ou pode aparecer de modo mais explícito e aterrorizante. Um homem que mata a esposa está orientado por valores e condições emocionais postas pela cultura e por ele absorvidas: machismo, controle, preconceito, insegurança e medo são alguns motivos que o orientam. A pessoa que rouba no semáforo ou no parque também não está orientada pelo instinto, mas pelos valores consumistas e pelas práticas que a cercam: se tem acesso facilitado ou dificultado ao sistema de mercadorias ou ao emprego e à renda, se foi ensinada a suportar moralmente o peso de nada ter e ver o trabalho como uma virtude em si, se está com mais ou menos raiva dentro de sua estrutura emocional, se sua vida pessoal é mais ou menos organizada material e emocionalmente. Os problemas que motivam alguém a agir com violência

poderiam seguir aos milhares, o que importa saber é que nada têm a ver com a natureza.

Como o problema é extremamente complexo, as pessoas tendem a dar explicações fundadas no senso comum, superficiais, que as orientam, de certa forma, no dia-a-dia. Não se trata de vontade ou má intenção, mas do peso que as práticas sociais têm sobre nós e nossas ideias. Um senhor de engenho brasileiro, ao abrir as portas de sua fazenda de café, pela manhã, não poderia supor que aquelas massas de pessoas não fossem naturalmente seus escravos. A vida social brasileira do período não existiria como se conhecia se não existissem os escravos e a própria nação brasileira não seria como é sem o instituto da escravidão. Seria impossível para o senhor de escravos entender que aqueles não pudessem ser naturalmente escravos e a escravidão uma instituição da natureza. O próprio padre local entendia da mesma maneira e rezava missas separadas em igrejas para escravos – ainda que não haja uma passagem no novo testamento que pudesse justificar isto. O tempo pesa sobre nós e nossas escolhas, e supor que a *escolha* é algo simples e individual é no mínimo uma infantilidade, quando não aparece como má intenção, noutros casos (Lukács, 2013).

Se pensarmos em alguém que dedicou a vida à reflexão sobre as mais

diversas áreas e temas, pensaremos em um homem da antiguidade chamado Aristóteles. Ele se entregou por completo ao conhecimento das coisas da natureza, como Biologia, Física, Astronomia e Lógica e, também, das coisas sociais, como a Filosofia, a Política, a Ética, a Economia etc. Quando Aristóteles se propõe a pensar sobre a escravidão – entre diversas análises, paradoxos e contradições –, chega à conclusão de que “o escravo, por natureza, pertence a outro”, ou seja, ele atribui a escravidão ao dado da natureza, a causalidade natural (Aristóteles, 2002). Por que isso acontece? Assim como a sociedade brasileira não existe sem escravos negros, a sociedade antiga grega não seria nada sem o sistema de escravidão da época. Fala-se muito das artes e da filosofia, mas se esquece de contabilizar a presença necessária e estrutural da escravidão, sem a qual nada daquilo existiria. Adianto aqui que a marca da aclamada “civilização” é a subordinação, a exploração e a violência escravista, como predominantes, em qualquer de seus últimos – mais ou menos – seis mil anos.

Poderia, então, Aristóteles chegar a outra conclusão que não fosse esta? Respondo que não. A determinação da escravidão é tão marcante e presente em seu tempo que ele não poderia supor que ela não fosse um dado da natureza, uma causa natural que, meramente, os seres humanos

reproduziam, assim como fizeram os padres, os senhores de engenho e de escravos, os juristas e filósofos de todas as épocas, e muitas vezes até hoje. Por isso, entendiam que a escravidão era “assim desde sempre”, que “existiu desde sempre” ou que “sempre foi assim”, do mesmo modo como muitos fazem hoje. Na impossibilidade de negar ou atribuir a escravidão como sendo algo da cultura e do tempo histórico, as pessoas *naturalizam* a sua experiência, afirmando ser da natureza algo que, na verdade, é da cultura. A *naturalização* é o mecanismo utilizado para pressupor que algo da cultura seria uma causalidade natural.

Algumas pessoas comprometidas pessoal ou materialmente com a lógica capitalista entendem que a *propriedade privada* é natural, que está “dada na natureza” da própria existência humana, que existe desde sempre, que habita na “essência” humana ou que é um “direito natural” etc. Os limites do tempo presente, as condições impostas pelo capitalismo e, por consequência, pela propriedade privada – sem as quais o mundo como conhecemos não existiria – põem sobre elas a condição de pensarem que a propriedade privada é natural. No entanto, a noção de propriedade privada é muito recente em termos históricos, remontando como a conhecemos ao século XVI, já no mundo moderno, ou seja, ela não é um dado

da natureza, nem foi entendida como tal por outras sociedades, nas quais predominaram outras formas de propriedade, como a comum, a servil, a coletiva etc. (Hubermann, 1985)

Uma série de outras ilustrações poderiam ser citadas, pondo dúvida sobre o problema da *naturalização*, cito apenas mais um para encerrar. Alguém poderia perguntar se a ação de se alimentar não é necessariamente algo da natureza; gostaria de relembrar que não estou negando a presença inexorável das condições naturais como base do nosso corpo, o que estou afirmando, apenas, é que nossas ações, todas, são orientadas por conhecimentos e valores, e estes são colocados pela cultura de um determinado tempo. Diferente do mundo natural, nós projetamos mentalmente nossas práticas no espaço e no tempo, por isso a prática de um arquiteto é diferente da prática de um castor. No caso do arquiteto, a prática é posta mentalmente por escolhas que ele pode fazer entre os conhecimentos e valores postos, sendo uma prática que pode mudar, transformar, aperfeiçoar ou se adequar (Marx, 2008). Pela possibilidade de escolher, o arquiteto pode criar um mundo novo, que antes não existia, e nisto reside uma parcela estrutural da *liberdade* que acompanha o ser humano. Já o castor apenas é capaz de reproduzir as condições postas por seus instintos de sobrevivência, pela natureza; o castor não

faz nada novo, somente reproduz o que está dado como causalidade natural e fará sempre a mesma barreira de água, enquanto sua espécie existir.

Ao se alimentar, uma pessoa não faz isso por “instinto”, por um dado natural, faz determinada pelos conhecimentos e valores culturalmente colocados sobre ela. Ao sentir fome, as pessoas seguem uma série de regras bastante complicadas e que nada têm a ver com instinto, como por exemplo, dirigir-se para a fila de uma lanchonete, sentar e esperar o garçom trazer o prato, esquentar a comida, utilizar garfo e faca – uma fome que é sanada com talheres é uma fome muito diferente daquela sanada utilizando apenas as mãos (Marx, 2012).

Deve-se trocar o alimento pela moeda corrente, o que significa trocar o trabalho por uma quantidade de moeda – que não corresponde à quantidade de trabalho –, para apenas depois se alimentar e, caso alguém não consiga adquirir a quantidade de moeda necessária, continuará passando fome, sem que sua base natural possa agir a esse respeito. Ou seja, assim como as outras ações humanas, comer não é uma propriedade do instinto, mas da cultura. A experiência cotidiana tende a nos informar de modo superficial, justificando práticas que não são claras, em si mesmas, pelo *senso comum*, da mesma maneira que nós *naturalizamos* práticas determinadas

pela cultura. Isso também se explica com base num terceiro e último problema introdutório importante, para o qual quero dedicar algumas linhas, o problema do Imediatismo.

3. Não existe nada mais equivocado do que o “óbvio”.

A vida cotidiana é determinada pelas experiências imediatas, aquelas que encontramos espalhadas pelo nosso dia-a-dia, daí aquele dito popular de que “a primeira impressão é a que fica”. Chamo aqui de *imediatismo* esta experiência cotidiana por meio da qual nos relacionamos com as coisas do modo como elas aparecem à primeira vista, a sua aparência imediata. O problema é que as imagens que observamos, de imediato, não dizem efetivamente o que as coisas são, funcionando apenas como mantos que encobrem uma realidade muito mais profunda e complexa. A experiência cotidiana é sempre uma experiência superficial, ou seja, *imediatista*. Por exemplo, o fato de alguém se chamar João nada diz sobre este alguém, senão apenas que ele se chama João e, no entanto, é a referência principal no contato com ele, mas efetivamente nada sabemos sobre esta pessoa. (Netto, 2000)

Levemos os problemas para outros contextos. Pensemos no caso de uma

pessoa cuja cor da pele é carregada, geneticamente, de uma pigmentação escurecida, chamada popularmente de “negra”. As pessoas, em geral, tendem a compreender que o ser humano de pele negra é de uma “raça” diferente de outro ser humano, cuja pele é “branca”. Existem, portanto, as “raças negras” e as “raças brancas”, uma vez que se uma pessoa tem uma cor e outra tem outra cor, é “óbvio” que são de raças diferentes. Tal compreensão é a típica reflexão que faz o *immediatismo* pesar erroneamente sobre nossos juízos, que não são apenas falsos, como encobrem práticas e valores racistas e profundamente violentos. O termo “raça” foi inventado por cientistas europeus do século XIX para designar povos e grupos que haviam sido por eles escravizados e, ao mesmo tempo, permitia justificar a exploração e dominação do continente africano – como de todos os outros –, designando-os como pertencentes a uma “raça inferior”, a “raça negra”. O próprio termo “negro” apresenta, etimologicamente, diversas conotações racistas, e servia para discriminar como sendo sujas e degeneradas as pessoas escravizadas. Isto apenas para demonstrar quantos problemas existem por trás de um juízo muito comum, tirado da experiência *immediatista* do cotidiano.

Essas situações podem ser reproduzidas aos montes. Pensemos, por exemplo no ambiente universitário, de uma

faculdade de direito. Um professor entra na sala, vestido impecavelmente de terno e gravata, põe sobre os alunos um olhar duro e penetrante, seguido de uma fala densa e empolada. O professor projeta uma imagem no espaço de que é um grande docente, conhecedor do direito e das figuras jurídicas. Mas trata-se apenas um juízo imediato, projetado por uma imagem imediatamente apreendida. É impossível saber se o sujeito em questão é ou não um bom docente ou mesmo conhecedor do conteúdo que ensina. Na área da teoria do direito é muito comum este tipo de juízo imediatista, caracterizado pela presença marcante do positivismo jurídico. São corriqueiras afirmações de que: “os seres humanos vivem em sociedade, a sociedade gera conflitos e os conflitos geram o direito”. Essa afirmação pode aparecer como um juízo técnico e acertado que caracteriza a rigorosa “Ciência do Direito”, no entanto, algumas observações podem demonstrar que a frase, efetivamente, diz muito pouco ou quase nada (Mascaro, 2007).

Afirmar que os seres humanos vivem em sociedade é uma tautologia – como dizer que o pássaro voa, a água molha, o pente penteia etc.; é afirmar o já afirmado como algo novo; seria como dizer que existe pólvora, relógio ou bússola. Afirma-se que a sociedade gera conflitos e que estes geram direito, no entanto importa

perguntar que tipo de conflitos são estes. Um pai discute com o filho sobre qual canal assistir, o outro pisa no pé do colega no mercado, outro não sabe se veste azul ou verde, um índio acerta uma pedrada no colega durante a caçada. Estas são formas de conflito comuns que nada têm a ver com direito. A questão seria mais sobre que formas de conflito geram direito e, principalmente, o que se está chamando de “direito”. Muitas sociedades antigas sequer têm a noção de justiça e se orientam pelas práticas cotidianas em todas as questões; as sociedades clássicas gregas e romanas chamavam de direito – que significa apenas “direção, em latim – práticas de poder pessoal e atividades religiosas, que nada têm a ver com o que entendemos por direito, hoje; os medievais nem falavam de direito, mas de poder, costume e proteção; no mundo moderno, direito era entendido como as determinações postas pelos decretos do rei absolutista, em função do seu poder; e no capitalismo, direito está ligado diretamente à função de mediador da circulação generalizada de mercadorias (Kashiura, 2014).

O que a “ciência formalista” do direito – entre outras correntes – entende como algo que atravessa a História, como uma espécie de espírito eterno, na verdade é uma ordem de poder social profundamente diversificada e limitada a cada período histórico. No mais, importa lembrar que

uma das práticas intelectuais mais comuns e errôneas é remeter a outros tempos históricos coisas que fazemos no nosso tempo, como acontece com o direito, por exemplo. O que quero demonstrar é que a gente olha, mas não vê; de outro modo, nós enxergamos efetivamente muito pouco de tudo aquilo para que olhamos, pois é preciso ter referências diversas para enxergar, compreender e ver profundamente, já que as coisas ou pessoas se apresentam apenas por imagens imediatas e superficiais.

Alguém poderia argumentar a “obviedade” de todas estas “verdades incontestáveis”, além de tantas outras que nem comentamos. Vejam a seguinte questão, a partir de um exemplo da literatura. Muitos conhecem as histórias do famoso investigador Sherlock Holmes, desvendando crimes brutais em um ambiente de suspense que vai inspirar os livros e o cinema no século seguinte. Quem é Sherlock Holmes? Em geral, tende-se a dizer que ele é um policial, um investigador – como mesmo empreguei –, um inspetor etc., alguém poderia dizer que tal definição é “óbvia”. No entanto, apesar de Sherlock Holmes ter a imagem imediata de um investigador de polícia, ele é muito mais, é, na verdade, um cientista, já que, acompanhando a personagem, encontra-se todo o contexto da história da ciência europeia no século XIX, reproduzido por Conan Doyle nos seus textos. Em uma de

suas estórias, Sherlock Holmes chega à cena de crime e pergunta ao inspetor local sobre o que ocorrera. O inspetor responde a Holmes que aquela era uma situação “óbvia”, querendo dizer que tudo estava claro para ele; a isto, a personagem de Holmes responde com o brilhantismo que caracteriza o pensamento científico, dizendo: – “Não existe nada mais equivocado do que o óbvio”.

Conclusão

Imaginemos um camponês ou um pastor de ovelhas da região do Oriente Médio, em pleno século VIII, de nossa era. O pastor sai de manhã para pastorear as ovelhas e observa o sol a leste de sua posição; no meio do dia, ao descansar e comer, o pastor observa que o sol se encontra ao norte, no alto; no final do dia, ao colocar as ovelhas no curral, ele observa que o sol está se escondendo, na parte oeste de sua posição. Ora, qual a conclusão mais “óbvia” e equivocada do pastor de ovelhas? A conclusão de que é o sol que se movimento em torno da Terra, conclusão que predominou na maior parte da história das civilizações. A afirmação cega de que tudo é como é, desde sempre, pela *naturalização*, a partir da observação *imediatista* das coisas, estruturadas no *senso comum*, não caracteriza a grande ciência, mas apenas o pensamento

tecnicista, coisificado, submetido, em suma, dogmático. O que caracteriza o pensamento científico não é a afirmação de que as coisas são como aparecem, o que caracteriza o pensamento científico é a *dúvida*, a *pergunta* e a *negação*. É assim que Mefistófeles responde a Fausto a indagação sobre quem ele era; diz Mefistófeles, manifestando o espírito da ciência moderna: - “Eu sou o espírito que tudo nega” (Goethe, 1980).

Referências:

- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Martin Claret, São Paulo, 2002.
- BAUMAM, Zigmunt. Modernidade Líquida. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2002.
- EAGLETON, Terry. Ideologia. Boitempo, São Paulo, 1997.
- FROMM, Erich. A crise da psicanálise. Zahar. Rio de Janeiro, 1971.
- GOETHE. Fausto. Editora Abril, São Paulo, 1979.
- HARVEY, David. Condição Pós-moderna. Loyola, São Paulo, 1992.
- HUBERMANN, Leo. História da Riqueza do Homem. Zahar, Rio de Janeiro, 1985.
- JAMESON, Fredric. A cultura do Dinheiro. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2002.
- LUKACS, Gyorgy. Ontologia do Ser Social, v. 2. Boitempo, São Paulo, 2013.

KASHIURA JR, Celso Naoto. Sujeito de Direito e Capitalismo. Outras Expressões, São Paulo, 2014.

MARX, Karl. A Ideologia Alemã. Martins Fontes, São Paulo, 2007.

_____. Grundrisses. Boitempo, São Paulo, 2012.

_____. O Capital. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1998.

MASCARO, Alysson Leandro. Introdução Crítica ao Direito. Quartim Latier, São Paulo, 2007.

NETTO, José Paulo. Cotidiano: Conhecimento e Crítica. Cortez, São Paulo, 2000.

_____. Economia Política: introdução crítica; Cortês, São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, Francisco de. Os Direitos do Anti-Valor. Vozes, Rio de Janeiro, 1998.