

LÓGICA DA EFICÁCIA E LÓGICA DO RECONHECIMENTO

MARCELO PERINE

Abstract: The present meditation intends to present a brief phenomenology of the modern liberal society, in view of explaining the logics understated in its mechanism. Furthermore, to verify whether that social organization, as it presents itself to our exam, as well as it understands itself, is compatible with the notion of good that the moral thought unveils in the origin of the social organization. According to the suggestion given in the title, we also intend to finish this article by means of a meditation on the theoretical and practical possibilities of a “gratuitousness logics”, as a tool for reinventing the human community to be presented as an alternative to the “efficacy logics”, dominating in the liberal society.

O processo de modernização das sociedades latino-americanas, iniciado lentamente na segunda metade do século passado, acentuou-se gradativamente e se consolidou, praticamente de modo definitivo, em torno dos anos 50 do nosso século. É certo que as vicissitudes históricas nacionais deram feições próprias a esse processo nos diferentes países do nosso continente, de modo que uma caracterização global corre o risco da simplificação. Contudo, até mesmo um olhar ingênuo sobre as sociedades latino-americanas, descobre nelas características comuns bastante acentuadas. Cidades como Bogotá, Buenos Aires, Caracas, México, Rio de Janeiro, Santiago, São Paulo, são parecidas sob muitos aspectos. Mesmo reconhecendo que o exemplo não indica senão um conjunto de semelhanças externas, um olhar um pouco mais crítico é capaz de perceber que a lógica subjacente às formas de organização social em nossos países é, substancialmente, a mesma. Aqui as aparências não enganam!

Sem precisar entrar em refinadas análises sociais, econômicas e políticas, é relativamente fácil perceber que o modelo inspirador da organização social é comum à maioria das sociedades latino-americanas. Esse

Marcelo Perine é professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

modelo, com pequenas variantes, é o da sociedade liberal, que começou a se formar na Europa a partir do século XVI, e consolidou-se nos séculos seguintes, paralelamente aos desenvolvimentos que levaram, no campo econômico, do mercantilismo ao capitalismo; no campo do saber, da revolução científica às revoluções industriais; no campo da política, do colonialismo às lutas de libertação nacional, e, finalmente, no campo da filosofia, do racionalismo ao iluminismo e às filosofias contemporâneas.

Esse modelo de sociedade passou por sucessivas crises internas ao longo do seu desenvolvimento, mas acabou por se impor definitivamente em quase todos os quadrantes do globo terrestre. A revolução socialista, que pretendeu criar um novo modelo de organização social, representou por algum tempo a única real ameaça ao modelo liberal. Ainda que as conquistas do socialismo tenham ajudado a despertar uma consciência mais aguda dos limites do princípio organizador da sociedade liberal, o fim do socialismo real parece ser a consagração definitiva do novo liberalismo, agora, mais do que nunca, triunfante de fato e de direito em todo o mundo.

O que pretendo na presente reflexão é, em primeiro lugar, fazer uma breve fenomenologia da moderna sociedade liberal, em vista de explicitar a lógica subjacente ao seu mecanismo. Em seguida, pretendo ver se essa organização social, tal como se apresenta aos nossos olhos e tal como ela mesma se compreende, é compatível com a noção de bem que a reflexão moral descobre na origem da própria organização social. Finalmente, pretendo refletir sobre as possibilidades, teóricas e práticas, de uma “lógica da gratuidade” como alternativa à “lógica da eficácia” dominante em nossas sociedades.

1. MECANISMO E LÓGICA DA SOCIEDADE MODERNA¹

Antes de analisar o mecanismo da sociedade moderna propriamente dita, impõe-se uma breve apresentação dos traços que definem a sociedade humana como tal.

Toda sociedade humana, desde as mais primitivas, é, essencialmente, a forma que assume a luta com a natureza exterior. Isso não significa que todos os homens, em todas as épocas, se considerem em luta com a

1. A análise do mecanismo social baseia-se em: WEIL, E. *Filosofia Política*, trad. M. Perine, São Paulo, Edições Loyola, 1990, pp. 77 ss.

natureza, pois esse modo de interpretar a relação com a natureza exterior é o resultado de uma longa e complexa evolução, e caracteriza o homem moderno como tal. Porém, mesmo na ausência de tal consciência, o fato é que os homens não se contentam com o que a natureza põe (naturalmente) à sua disposição, mas transformam o dado natural que, assim, torna-se *matéria, material de construção*. Outros animais também transformam a natureza. Porém, o castor, a abelha ou a formiga não estabelecem uma *relação* com a natureza, pois a sua transformação é imediata e sem violência. O que distingue a transformação da natureza operada pelo homem é, em primeiro lugar, o fato de ele ser o único a possuir um instrumento específico de mediação do processo transformador – a *palavra* –, pela qual ele não só transforma o dado, mas conserva e transmite um saber e um saber-fazer, transformando também o seu modo de transformar. A segunda característica da relação do homem com a natureza é o fato de ela ser, desde as suas formas primitivas, uma relação violenta, antes de tudo porque a natureza só aparece como violenta para o homem, mas também porque só o trabalho humano é, ao mesmo tempo, defesa contra a violência da natureza e violência à natureza.

A sociedade é violência porquanto é a organização da luta violenta dos homens contra a natureza exterior, e essa luta tornou-se ainda mais violenta a partir do momento em que os homens passaram de uma atitude *defensiva* a uma atitude *agressiva*, pela qual submetem a natureza não só às suas *necessidades*, mas também aos seus *desejos*, isto é, às necessidades que eles mesmos criaram. Note-se aqui que, enquanto organização da luta do grupo, a sociedade não se define pelo trabalho individual (pois não existe indivíduo antes da sociedade), mas pelo trabalho social.

Como organização do trabalho social, toda sociedade conhece uma distribuição de tarefas, mesmo que infinitamente variada. Nas “sociedades” animais, *naturalmente* mais perfeitas que a sociedade humana, também existe uma distribuição de tarefas, porém, a sociedade humana é superior à “sociedade” animal porque, ao contrário do animal, o homem não é nunca totalmente socializado, e, porque os desejos dos grupos e dos indivíduos sempre podem ir, como, de fato, sempre foram, além do necessário. O que caracteriza a sociedade humana, para usar uma fórmula de Kant, é a “insociável sociabilidade”. Neste sentido, a marca original do homem não é a admiração, mas a *insatisfação*. O trabalho consciente e racional, que distingue o homem dos animais, nasce dessa insatisfação e do desejo de saciar as necessidades o mais plenamente possível, com o mínimo de esforço animal, para poder satisfazer também os desejos.

A sociedade é violência contra a natureza exterior, mas ela é também violência contra o próprio homem, contra a sua natureza interior. Na verdade foi sempre assim, mas só na sociedade moderna, definida pela moderna forma do trabalho social, o indivíduo toma consciência disso de maneira dramática.

A sociedade moderna define-se pela moderna forma do trabalho social que é, em princípio e pelo seu princípio, *universal*. Com efeito, a forma do trabalho universalizou-se e a sua técnica é a mesma em todas as sociedades modernas. O trabalho social moderno tornou-se o *sagrado* da sociedade moderna. Todas as sociedades, em todos os tempos, possuem um ou vários sagrados que as definem. A sociedade moderna define-se por um único sagrado: *o trabalho social*. Neste ponto ela se distingue radicalmente das sociedades pré-modernas para as quais o trabalho, e tudo o que a ele se relacionava, pertencia à esfera do profano. Na sociedade moderna só o trabalho é sagrado. Essa nova divindade, exclusiva, ciumenta e destruidora das divindades concorrentes, é cultuada na sociedade moderna sob a forma de uma “trindade”. Com efeito, a sociedade moderna é *calculista*, pois tudo nela é justificado pela demonstração de que o domínio do homem sobre a natureza é ampliado; ela é *materialista*, pelo fato de que nas suas decisões só os fatores materiais são levados em conta; finalmente, ela é *mecanicista*, porque todo e qualquer problema social deve ser transformado em problema de método de trabalho e de organização no interior do mecanismo social.

O culto dessa nova divindade exige do indivíduo o sacrifício material da sua individualidade, que, paradoxalmente, paga com a *coisificação* o preço da *personalização*. Com efeito, o indivíduo só é alguém na sociedade moderna à medida que se submete às regras quantificáveis do trabalho social, e na medida da sua participação no produto social. Diante da sociedade, o indivíduo encontra-se numa situação análoga à que se encontra diante da natureza exterior. A liberdade das suas decisões é total, desde que ele aceite morrer por elas; mas se ele quer ganhar um lugar na sociedade, a sua liberdade é limitada (embora não possamos nos esquecer de que é essa limitação que a torna concreta e eficaz). A sociedade é, para o indivíduo, uma *segunda natureza*, tão hostil e ameaçadora quanto a primeira. Nela o indivíduo deve *calcular* todos os seus atos, em vista de se valorizar e tornar-se precioso aos outros, principalmente àqueles que têm o poder de determinar o seu lugar na hierarquia social. No interior da sociedade, a distribuição do produto social se faz de maneira desigual, segundo o valor que é reconhecido a cada combatente na luta com a

natureza. Mas o mecanismo social age sempre da mesma maneira: ele obriga o indivíduo a pôr à disposição da sociedade todas as suas forças físicas e/ou intelectuais. A *competição* torna-se, desse modo, a “regra de ouro” da sociedade. Na competição por uma participação maior no produto social, os indivíduos devem se considerar objetos a serem valorizados, e devem atribuir-se o mais alto grau possível de utilidade. A regra de conduta é confirmada pelo *sucesso*, e o fracasso, evidentemente, não pode ser atribuído à regra, mas ao indivíduo que não a seguiu ou não foi capaz de segui-la. Para a sociedade, pouco importa se ele podia ou não segui-la. O único princípio absolutamente inquestionável que rege a vida dos indivíduos na sociedade é o princípio da *eficácia*.

Sendo esta, em grandes linhas, a estrutura do mecanismo social moderno, é compreensível que a sociedade moderna não busque a sua autocompreensão na moral, como faziam as sociedades pré-modernas, mas nas ciências sociais, particularmente na sociologia teórica e na economia política. O fato é compreensível, pois essas ciências, fundadas no mesmo princípio da sociedade, consideram-na como um dado análogo à natureza exterior, e também porque essas ciências, aspirando ao método das ciências naturais, tornam-se adequadas à descrição da sociedade moderna, tal como ela é de fato. Nesse sentido, pode-se dizer que “as ciências sociais são a consciência da sociedade moderna, porquanto esta é pura sociedade e puramente moderna”². Esta última observação abre-nos a passagem para o segundo momento desta reflexão.

2. COMUNIDADE *VERSUS* SOCIEDADE

Parece suficientemente estabelecido que a sociologia de Weber, apesar dos seus limites, oferece uma chave de explicação de boa parte da modernidade, sobretudo pelas suas análises da burocracia, do processo de racionalização e do politeísmo dos valores que se impôs em todas as sociedades modernas. Não é o caso de retomar aqui os elementos da análise weberiana. Contudo, a referência a Weber é obrigatória, em vista do contraste que pretendemos evidenciar entre a autoconsciência da sociedade moderna e o modo como as sociedades humanas se autocompreenderam originalmente.

As sociedades humanas, desde as suas origens, e desde os primeiros ensaios da sua compreensão teórica na tradição ocidental, encontraram na

2. Cf. WEIL, *op. cit.*, p. 94.

moral o seu paradigma de autocompreensão. Mesmo sem sucumbir a um anacronismo ingênuo, podemos dizer que nos poemas homéricos, em *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, nas tragédias de Sófocles, nas comédias de Aristófanes, na *República* e nas *Leis* de Platão e, mais ainda, na *Ética* e na *Política* de Aristóteles, encontramos o que modernamente chamaríamos de uma “sociologia” da sociedade grega. Parece, também, suficientemente claro que nas obras de Santo Agostinho, e não só no *De Civitate Dei*, assim como nas de Santo Isidoro, de Gregório VII, e nas *Sumas* de Santo Tomás, encontramos um modo de compreender a sociedade medieval, na sua estrutura e nos seus mecanismos de funcionamento.

O que distingue, fundamentalmente, esses modos de compreensão pré-modernos do modo que se impôs gradativamente a partir de Descartes e, sobretudo, a partir de Hobbes, é que o paradigma de autocompreensão e de compreensão teórica da sociedade era, não uma ciência, no sentido moderno do termo, isto é, um saber hipotético-dedutivo, mas a moral, entendida no interior de um esquema teleológico que pressupunha, por um lado, uma concepção da natureza humana em estado bruto, e, por outro, uma concepção da natureza-humana-tal-como-ela-poderia-ser-se-realizasse-o-seu-télos, sendo a ética (e, em parte, a política) uma ciência teórico-prática, que tornava os homens capazes, não só de entender, mas de realizar a transição do primeiro ao segundo estado³.

A concepção teleológico-cosmológica da natureza humana subjacente à ética grega clássica, e a concepção teleológico-teológica subjacente à ética medieval, traduziam-se, em termos de compreensão da sociedade, na idéia de bem partilhado e de bens de excelência ou, em linguagem medieval, num *summum bonum* com seus *bona* subalternos, juntamente com a concepção de justiça que, sobrepondo-se à justiça de eficácia, regia as relações no interior da comunidade-sociedade. Tal concepção traduzia-se numa compreensão da sociedade segundo o modelo cooperativo, embora não se possa negar que já em Platão e em Aristóteles encontrem-se elementos bastante evidentes, embora não predominantes, do modelo conflitivo⁴. Também parece inegável que nos medievais, dada a concepção

3. Cf. MACINTYRE, A. *After virtue. A study in Moral Theory*, 2nd. Ed., London, Duckworth, 1985, pp. 51 ss.

4. Cf. HÖFFE, O. *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia do direito e do Estado*, trad. E. Stein, Petrópolis, Vozes, 1991, pp. 180-233.

da natureza decaída do homem, o modelo cooperativo se apresentasse permeado de elementos do modelo conflitivo. Esta observação pretende simplesmente chamar a atenção para o seguinte: a predominância, na antropologia política e na sociologia modernas, de uma concepção do homem como ser de conflito mais do que como ser de cooperação, não torna obsoleta a concepção clássica e medieval do homem, com a correlativa compreensão da sociedade como comunidade moral, estruturada em torno das idéias de bem partilhado e de justiça, ao mesmo tempo, de merecimento e de eficácia.

A perda ou o abandono do paradigma moral na autocompreensão da sociedade, e a sua substituição por um paradigma científico, pode ser compreendido filosoficamente no interior do grande processo de modernização da sociedade. Juntamente com a chamada “virada antropocêntrica”, dois traços característicos da modernidade interessam diretamente à minha reflexão. Em primeiro lugar, a perda progressiva da noção de *fim* da vida humana, que lhe dava uma estrutura moral, ao mesmo tempo individual e social. Essa estrutura incorporava um esquema conceitual, cujos elementos centrais eram: um conceito de papel social com exigências concretas postas ao indivíduo; um conceito de excelências ou virtudes como qualidades que capacitavam o indivíduo a agir segundo as exigências do seu papel social; e um conceito da condição ou da natureza humana como vulnerável ao destino e à morte, de modo que ser virtuoso não era escapar ao destino ou à morte, mas dar-lhes o que lhes era devido⁵.

Em segundo lugar, a substituição da idéia de tradição como fundamento da moral pela idéia de fundação científica e, portanto, universal e objetiva da moral. Esse processo começa com a “moral provisória” de Descartes, propugnada como substitutivo provisório da moral científica, que seria, com a medicina e a mecânica, a copa da árvore da ciência; desenvolve-se com as tentativas de fundar a ética e a política *more geometrico*, como encontramos em Spinoza e em Hobbes, e desemboca, por um lado, na impossibilidade de qualquer fundamentação racional da moral, com Hume e, por outro, no projeto kantiano de fundamentação autônoma da moral, e na tentativa hegeliana de recuperar os elementos centrais da ética clássica no conceito de *eticidade*, ambos, pelo menos aparentemente, fracassados diante do predomínio incontestável do emotivismo na mentalidade média dominante em nosso tempo⁶.

5. Cf. MACINTYRE, A. *op. cit.*, pp. 128 ss.

6. Cf. MACINTYRE, A. *op. cit.*, pp. 23 ss.

A alternativa entre comunidade e sociedade quer simplesmente apontar para o seguinte problema. A moderna sociedade ocidental, cuja matriz histórica é a *pólis* grega, destruiu ou está em vias de destruir a idéia de comunidade ética⁷. Porém, esse matricídio está gerando, por um lado, a anomia e o niilismo ético dominantes nas modernas sociedades industriais e pós-industriais, dos quais os surtos de irracionalismo e de violência não são mais que sintomas de uma enfermidade patente, e, por outro, o neo-romantismo dos movimentos de retorno à natureza e o neo-relativismo cultural, dos quais a cretinice ecológica não representa senão o agouro de uma patologia latente.

3. ESPERANDO GODOT OU SÃO BENTO

A alternativa entre comunidade e sociedade não pretende ser uma proposta ingênua de saltar sobre a modernidade e voltar aos bons e velhos tempos, que só são bons porque não são os nossos. A modernidade, com a sua lógica implacável da eficácia, é um processo irreversível sob muitos dos seus aspectos, fundamentalmente porque a civilização ocidental, sendo uma civilização filosófica, distingue-se de outras civilizações por esse conato que a faz ser moderna desde a sua origem⁸. Não se trata de opor sociedade à comunidade, mas de reconhecer que a sociedade nasceu no interior de uma forma de comunidade, que se estruturou de maneira humana, justamente porque compreendeu, antes mesmo de tematizar, que a *atitude* fundamental do homem no mundo, isto é, o seu modo de ser homem, não é regido pela lógica da eficácia, mas pela lógica da reciprocidade, a única capaz de abrir espaço para a gratuidade e para o dom.

É evidente que essa maneira de compreender o modo humano de ser no mundo não exclui, mas inclui, como momento irrenunciável, a luta pelo reconhecimento, tal como o expressou Hegel na dialética do senhor e do escravo. A compreensão da humanidade desse animal falante que somos nós, desde os tempos homéricos, foi forjada, na nossa tradição, segundo uma estrutura narrativa⁹, que se desenvolve no horizonte do

7. Cf. OLIVETTI, M. "Le problème de la communauté éthique", in: *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles, Fac. Univ. Saint-Louis, 1982, pp. 325-343.

8. Cf. LIMA VAZ, H. C. "Religião e modernidade filosófica", *Síntese Nova Fase*, 53 (1991): 146-165.

9. Cf. MACINTYRE, *op. cit.*, pp. 204 ss.

agon e da morte, mas que se projeta para um *telos* de contentamento (*eudaimonia*) na cooperação e na paz, a ser construído pela instauração de uma justiça que não desconhece a trama férrea das necessidades, mas pretende urdi-las com os fios das possibilidades, de modo a fazer da história um abrigo para aqueles que, não sendo animais nem deuses¹⁰, preferiram não possuir todas as coisas sob a condição de ficarem sós¹¹, mas escolheram viver segundo a autarquia fundada na justiça e no direito de participar na construção da morada dos homens¹².

Essa compreensão da vida humana regida pela lógica da reciprocidade é não só anterior à explicação da socialidade humana em termos de cálculo, matéria e mecanismo, mas é mais fundamental e mais humana que a pseudo-compreensão oferecida pela lógica da eficácia. Mais ainda, só a lógica da reciprocidade pode compreender, isto é, prender juntas, a lógica da eficácia e a lógica da gratuidade. Com efeito, a compreensão da vida humana como estruturalmente comunitária, isto é, a compreensão do “nascimento” como “conhecimento” e, portanto, como “co-nascimento”¹³, é a única possibilidade de não sucumbir ao imperialismo do social e ao totalitarismo do individual.

Eis porque “nós não estamos esperando Godot, mas outro – sem dúvida muito diferente – São Bento”¹⁴. Reduzir a vida humana a relações de produção em vista da simples satisfação de necessidades, é entrar por caminhos interrompidos, que não levam a parte alguma, nos quais nenhum “passo atrás” pode nos salvar do niilismo ou da anomia, onde não se pode esperar senão Godot, que, como sabemos, não vem. Esperar um novo São Bento significa reinventar a comunidade como fundamento da sociedade, não de maneira idílica, mas segundo um modelo cooperativo que contemple ao mesmo tempo a insaciável indigência humana, isto é, a insatisfação, e a irrenunciável capacidade de se saciar nessa “fonte de sede”¹⁵ que é a comunhão.

10. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I 2, 1253 a 28-29.

11. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IX 9, 1169 b 17-19.

12. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, III 1, 1275 b 17-21.

13. Cf. CLAUDEL, P., *Oeuvre Poétique*, Introduction par Stanislas Fumet, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957. No seu *Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*, Paul Claudel explora o parentesco etimológico, tanto no grego como no latim, entre “naître” e “connaître” (*genoumai* e *gignosko*, *nasci*, *gignere*, *novi*, *cognoscere*).

14. Cf. MACINTYRE, *op. cit.*, p. 263.

15. Cf. CLAUDEL, *op. cit.*, p. 245.