

Poder, atividade e a prosperidade humana

Andy Blunden

A Teoria da Atividade é, acima de tudo, uma teoria da prosperidade humana¹. “Human flourishing” é a tradução comum, em inglês, da palavra grega *eudaimonia*, o conceito central da ética de Aristóteles. Sendo uma corrente do pensamento científico, a Teoria da Atividade tem o grande mérito de propor que o seu conceito central - o “projeto colaborativo”, frequentemente identificado como “uma atividade” – seja igualmente descritivo, explicativo e normativo.

Ou seja, a teoria da atividade emerge como teoria científica e, simultaneamente, teoria ética. Não só *vemos* o mundo constituído por projetos colaborativos e *usamos* os projetos colaborativos para promover a prosperidade humana, como também *defendemos* a colaboração como norma para a vida secular. As pessoas *deveriam* relacionar-se umas com as outras através da *colaboração* em projetos.

Neste artigo, gostaria de refletir sobre o modo como interpretamos situações em que as normas de colaboração não são bem-sucedidas e em que as pessoas se encontram presas a projetos que são tóxicos para a sua própria saúde e para a saúde dos outros. Em particular, pretendo abordar a questão do “abuso de poder”, um tema que não pode sequer ser claramente enquadrado, enquanto os conceitos de natureza ética e analítica se contradisserem.

O Projeto Colaborativo como Unidade da Vida Social

Quando a Economia constrói a sua ciência a partir do postulado de um agente económico individual e independente que toma decisões para maximizar os seus interesses pessoais, toma como dado adquirido uma sociedade em que as normas do utilitarismo são universais. Quando os sujeitos de uma comunidade não agem de acordo com este princípio, maximizador dos seus interesses pessoais, a ciência falha. Porventura, mais importante ainda, os governos e as empresas que definem a sua política a partir desta perspetiva de ciência económica, orientados por uma ética utilitarista, promovem este *ethos* na comunidade, com todas as consequências que daí advêm em termos de desigualdade e desintegração social.

Na base da sociedade moderna encontra-se o princípio ético conhecido como Regra de Ouro. Este princípio encontra-se em todas as grandes religiões do mundo e foi usado por Kant na sua derivação de ética secular. Este “contrato social” implícito é expresso na Bíblia cristã do seguinte modo:

“Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti”
[Lucas 6:31]

Mas a teórica crítica, Agnes Heller (1987), mostrou que esta máxima é inadequada aos nossos tempos pós-modernos, porque se baseia numa conjectura insustentável de homogeneidade cultural. Outra pessoa poderia exigir *não* ser tratada da mesma forma que tu gostarias. A Teoria da Atividade parte de um princípio de ação mais colaborativo do que individual, de modo que a máxima mais adequada é:

“O que fazemos é decidido por ti e por mim.”

¹ *Human flourishing*

Como Seyla Benhabib (1996) mostrou, as máximas éticas que tratam das relações com um outro abstrato não oferecem uma orientação real. As ações de um indivíduo em relação a alguém devem ser perspectivadas em ligação com as relações práticas que este indivíduo tem em relação ao outro. Assim, à luz da crítica da Regra de Ouro referida anteriormente, entendemos esta relação prática como o projeto em que tu e eu, de uma forma ou de outra, construímos juntos. A Regra de Ouro revista deve então ser simplesmente lida como as bem-conhecidas normas de colaboração.

A colaboração é uma relação concreta cujas normas são muito diferentes de acordo com o tipo de projeto em questão, mas, em todos os casos, essas normas são robustas, largamente conhecidas e estão enraizadas no autoconceito de projeto partilhado. Em alguns casos, as normas de colaboração exigem estritamente a tomada de decisão conjunta; noutros casos, são suficientes as normas do cliente/prestador de serviços, e, em outros casos, prevalecem as normas de gestão das chefias. No entanto, mantém-se a perspectiva de que as normas de colaboração são, de facto, e não apenas em teoria, as normas da vida social moderna.

Consequentemente, se adotarmos os projetos colaborativos como unidade de análise, podemos fazer ciência *realista*, e, na medida em que um objeto de investigação científica se afasta deste princípio, é também a esse nível um afastamento das normas éticas relevantes, justificando-se uma intervenção adequada. Em certa medida, esta dependência das normas éticas em relação à realidade constitui a motivação que subjaz às reflexões atuais sobre o abuso de poder.

Adotamos também os “projetos”, em vez dos “grupos”, como *unidade de análise*. Ou seja, em vez de vermos uma comunidade como um mosaico de grupos de vários tipos - grupos étnicos, grupos etários, grupos profissionais, eleitores, consumidores, etc. - entendemos o tecido social como uma malha de *projetos*.

Esta perspectiva tem uma série de implicações. Em primeiro lugar, significa que não se consideram os sujeitos como não-entidades com atributos contingentes que lhes podem ser associados (género, profissão, etnia,...), através dos quais podem ser subdivididos em vários grupos. Considera-se que a vida social é formada por pessoas que prosseguem objetivos comuns, como, por exemplo, projetos, e a comunidade, tal como a interpretamos, é o produto desses projetos. A sociedade, com as suas leis, costumes, terra, seres humanos, etc., é totalmente criada e configurada por projetos passados e é mantida viva pelos projetos que hoje perseguimos. Cada ser humano individual é, em si mesmo, um projeto.

Em segundo lugar, embora os estatísticos prefiram a abordagem classificativa e compartimentada à análise, a abordagem de projeto é uma lente eminentemente adequada, através da qual se analisa a sociedade. Esta é uma perspectiva útil para os indivíduos interessados na *mudança* e também para aqueles que estão menos interessados nas pessoas enquanto consumidores e eleitores do que enquanto agentes capazes de moldar suas próprias vidas e as vidas dos outros, através da participação em projetos.

A subjetividade não tem a ver com o que se tem, ou mesmo com o que se faz, mas antes com o que se aspira fazer, com o que se aspira fazer com os outros.

Quando falamos de projetos, não temos em mente apenas as respostas planeadas para uma dada situação, que são o que normalmente designamos por *projetos*. Quando uma comunidade mais ampla se identifica com um projeto, torna-se um *movimento social*. E quando um movimento social é bem-sucedido, e consegue concretizar os seus objetivos

em leis e costumes da comunidade em geral, torna-se uma *instituição*. E, à medida que a instituição penetra na linguagem e na consciência de toda a comunidade, torna-se um *conceito*. Vemos todas estas formações sociais como fases do ciclo de vida de um projeto e, como tal, encaramo-las a todas como projetos. A probabilidade de uma evolução desfavorável de um projeto é maior no caso de uma instituição ou de um movimento social que não conseguiu fazer a transição para a institucionalização. Isto é, nos casos de escândalos sociais, de abuso de vários tipos e de corrupção, estamos geralmente preocupados com a patologia do desenvolvimento dos projetos. São esses projetos que se fixaram e que foram considerados conceitos que são, no entanto, fontes generalizadas de injustiça.

Do que foi exposto antes, torna-se evidente que os projetos são os *meios* para mudar o mundo, da mesma forma que constituem o mundo humano - o processo do mundo. Os projetos são o único meio pelo qual os seres humanos podem manifestar a sua vontade, mudar o mundo em que vivem e alcançar a autodeterminação. O que nós e aqueles que nos precederam criámos no decorrer da luta pela liberdade são conceitos, agora simplesmente parte da língua, e projetos que se tornaram institucionalizados sob a forma de práticas rotineiras sustentadas por recompensas externas, tais como salários e estatuto social, bem como recompensas internas, como a autorrealização. No decurso da evolução desses projetos, tanto internamente, como sob o impacto de transformações externas, surgem problemas, crises, injustiças e conflitos. Estes não são apenas o resultado inevitável da institucionalização dos projetos, mas são também as próprias condições que permitem o lançamento de novos projetos, mais ‘corretivos’, que modificam as inovações feitas pelas gerações anteriores. Além disso, verifica-se que, independentemente do quão solidificado e burocratizado um projeto se possa ter tornado, há sempre no seu cerne um princípio, uma *missão* para a qual foi fundado. Embora no dia a dia essa missão seja geralmente relegada para segundo plano (e, na verdade, pode conter contradições não resolvidas), enquanto as decisões são tomadas e as motivações derivam de conceitos ou práticas regulares, bem estabelecidas, subordinadas ou particulares, permanece sempre lá como uma espécie de tribunal de última instância. Um projeto que se tornou institucionalizado com base em práticas rotineiras que não se questionam pode ser “reavivado”, quando os seus princípios fundamentais são postos em causa por contradições e falhas no seu funcionamento, e desafiados por um novo movimento social. O “princípio” que foi defendido por um movimento social antes de se tornar institucionalizado é muitas vezes objetivado na forma de uma espécie de “compromisso histórico”, como a constituição de uma nova nação, um tratado de paz ou de um acordo assinado para acabar com uma greve. O “reavivar” de uma instituição significa questionar novamente esse princípio, à luz de novos problemas.

O abuso de poder

Como referi anteriormente, um movimento social é bem-sucedido apenas na medida em que a sua missão é objetivada, isto é, quando as suas exigências são legisladas ou simplesmente adotadas como hábitos e práticas na comunidade em geral, na corrente dominante. Se um movimento social esgota a sua missão, mas não se dissolve, acaba por ser uma espécie de vestígio ou de seita.

Uma mulher não se integra num movimento de mulheres para conseguir um aumento de salário ou melhor apoio social para as crianças. É provável que esses privilégios venham a beneficiar a sua filha, mas para essa mulher ter a sorte de colher os frutos de sua luta, o preço a pagar terá sido muito alto. De um modo geral, exceto em último caso ou

quando há vidas literalmente nos limites, as pessoas juntam-se em movimentos sociais *por princípio*, para benefício futuro dos outros, não para si mesmas, embora, porventura, para outras pessoas como elas.

Nestas circunstâncias, um movimento social só degenera quando o próprio objetivo se desvirtua. Por exemplo, quando o Partido Comunista das Filipinas, sob a liderança de José Maria Sison, se virou contra os seus próprios membros num frenesim de caça às bruxas, esta foi a consequência quase inevitável de uma decisão muito anterior do PCF de deixar Manila e de se refugiar nas montanhas para constituir um exército de guerrilha de intelectuais urbanos deslocados. O Sendero Luminoso no Perú, liderado por Abimael Guzmán (Presidente Gonzalo), é outro exemplo clássico: tendo sido criado como um movimento camponês de luta por um estado comunista revolucionário, o Sendero Luminoso degenerou e acabou por assassinar líderes de movimentos sociais, agricultores e sindicalistas da esquerda peruana. Na década de 1960, inspirando-se nas revoluções da China e de Cuba, mas encontrando o caminho bloqueado para o socialismo, através dos meios políticos normais, uma parte dos intelectuais urbanos em quase todos os países optou por esta via sem saída. Desde 1959, foi apenas na Nicarágua e no Nepal que esta estratégia teve algum sucesso. O projeto tornou-se muito atrativo da década de 1960; constituía um ideal, um conceito que, para uma certa camada social, parecia responder às injustiças desses tempos. No entanto, tendo-se desenvolvido através da interação com a instabilidade do mundo de então, tinha de ser abandonado por ser insustentável, ou adaptado para justificar a sua existência face às transformações em curso. O resultado foi a degeneração, o isolamento e a crescente irrelevância ou a disfunção patológica. Nenhum conceito pode permanecer inalterado na sua génese; ou cresce em resposta à experiência do seu próprio impacto sobre o mundo, ou racionaliza as suas dificuldades e torna-se mais fraco.

Este é o primeiro tipo de patologia que pretendo abordar. A causa primordial reside no próprio fundamento do projeto, no que acaba por se perceber ter sido um equívoco. Os projetos têm sempre uma inércia poderosa. Todos os golpes e ataques céticos são amortecidos pelas revisões e racionalizações da premissa básica e, tanto quanto seja possível, sem um abandono fundamental da sua missão. Esta resistência ao ceticismo e à crítica é necessária à manutenção e desenvolvimento de qualquer movimento, mas em última análise também acabará por ser a sua ruína.

A visão original que lança um movimento social é sempre um salto de fé, e o seu destino futuro não se pode prever. Um movimento social que não repara numa encruzilhada do caminho está condenado, e se um debate interno, intenso, do princípio fundador não conseguir restaurar o bom senso, então a salvação reside apenas em abandonar o barco.

Mas existe um segundo tipo de patologia que não é bem a mesma coisa. Neste caso, não se trata tanto do projeto ter seguido o caminho errado, mas pura e simplesmente, não reparar que o seu tempo já expirou e que se encontra ultrapassado.

“Existe uma maré nos assuntos dos homens.
Que, tomada na enchente, leva à fortuna;
Omitida, toda a viagem da sua vida
Está presa nos baixios e misérias.”
[*Júlio César*, Ato IV]

Tal projeto transforma-se numa espécie de casa de passagem, a caminho de se tornar uma instituição; na verdade, nem é um movimento social nem uma instituição. Não

oferece quaisquer perspectivas de resolver a injustiça que motivou a sua fundação (as recompensas internas oferecidas aos que se juntam a um movimento social ativo), e, tendo falhado na sua própria institucionalização, geralmente não tem os recursos para oferecer recompensas externas significativas. Ser Secretário da Subdivisão do Ministério da Educação da Liga Socialista Australiana não atrai pelo salário. Como resultado, todo o projeto funciona com base em sonhos e vários tipos de autoilusão. Não possuindo os recursos para verdadeiras recompensas internas ou externas, esses movimentos sociais burocratizados geralmente disponibilizam ofertas simples, acessórias (amizade, ajuda mútua, conforto, esperança, etc.) para as muitas vezes árduas solicitações feitas aos participantes.

Os líderes de tais projetos não exercem o poder em qualquer dos sentidos normais da palavra. Eles apenas têm poder em relação aos participantes do seu grupo, para quem os líderes simbolizam o ideal para o qual o projeto é orientado. O poder exercido por um líder sobre um membro de um projeto destes pode ser nenhum ou pode ser crucial. A mística através da qual esse poder se exerce é totalmente dependente do compromisso do sujeito com o ideal imediato do projeto e da sua crença nesse ideal. Por “ideal imediato”, refiro-me ao ideal com que o projeto específico se investe, enquanto oposto ao mais remoto “ideal abstrato” (como o Cristianismo ou o Socialismo). No momento em que o sujeito fica “desiludido”, esse poder perde a sua mística, até quando se exerce indiretamente através de outras pessoas. A fonte subjacente da patologia que se manifesta em pequenas fações religiosas ou socialistas é o caráter ilusório do ideal imediato que se sustém por percepções e racionalizações cada vez mais ilusórias e errôneas. De uma forma geral, esses ideais baseiam-se numa espécie de lógica circular que só pode ser quebrada a partir do exterior recorrendo à força física. Enquanto a lógica de um conceito tem um caráter circular, para um ideal que se tornou institucionalizado dentro de uma comunidade que goza de abertura, esta circularidade é sempre infetada pelo liberalismo da comunidade geral. Não é institucionalizado, apenas solidificado. Mas quando uma fação se torna isolada e depois, por sua vez, racionaliza o seu isolamento (“toda a gente está contra nós”), a lógica passa a ser um círculo fechado. A sua mística pode ser quebrada apenas se os laços com a comunidade em geral se mantiverem.

Mais significativo, porém, é o projeto que completou com sucesso a sua fase de movimento social, misturando-se com a comunidade em geral e transformando-se numa instituição, seja uma instituição finita, como o Departamento da Educação, ou uma instituição omnipresente, como o patriarcado. Em geral, as regras e as normas de uma instituição são os princípios especiais ou particulares do ideal que a instituição serve. Mas, por outro lado, ser institucionalizado implica que o projeto se torna em si num princípio especial ou específico do autoconceito da comunidade como um todo. Consequentemente, uma instituição é capaz de reunir os recursos para manter a sua atividade através de recompensas externas, como os salários com que os seus funcionários contam para sobreviverem, ordenados lucrativos e estatuto social elevado, e privilégios para os ‘manda-chuvas’. Os fenómenos que se manifestam em pequenas fações são, então, não só normalizados, mas também muito ampliados em escala.

As instituições transformam-se assim em bastiões da desigualdade e das injustiças características da sociedade em geral. Elas também concedem, a si e às suas camadas mais elevadas, imunidade à crítica. Recordo um caso recente de um cirurgião incompetente que matava pacientes num hospital de Queensland, enquanto os enfermeiros faziam o seu melhor para manter os pacientes, vulneráveis, fora do seu alcance, sendo incapazes de o expor devido ao seu estatuto superior.

O “ethos denso” que prevalece dentro das instituições difere do “ethos diluído” que atravessa a comunidade em geral. “Os iguais devem ser tratados de forma igual e os desiguais de forma desigual” (Heller, 1987). O administrador e o trabalhador de base devem tratar-se como iguais se se encontrarem na rua, mas, no trabalho, um deles é pago dez vezes mais do que o outro, e dá-lhe ordens, uma situação que se pode reverter no campo de futebol. As normas que governam estas relações no panorama de uma atividade são instâncias do conceito sobre o qual a instituição foi fundada. A própria ideia de hospital foi fundada no princípio da autonomia e da superioridade moral de um médico e no papel de serviço feminino das enfermeiras. Quando os hospitais foram criados, o conceito de cuidados de saúde que objetivaram incluía uma grande parte do caráter hierárquico da sociedade daquele tempo, e tem sido mais lento a mudar do que a comunidade em geral. Para alterar este ethos de desigualdade, é necessária a intervenção de um movimento social com um conceito totalmente diferente de cuidados de saúde, e que consiga desafiar a base sobre a qual a instituição foi fundada. Um movimento social que aborde o ethos dentro de um hospital com uma reivindicação abstrata de igualdade dificilmente seria bem-sucedido. Para provocar a mudança numa instituição, um movimento social tem de dirigir a sua crítica à missão central da instituição, da qual nascem as suas normas e regulamentos. O Movimento de Saúde da Mulher e o Movimento da Saúde do Consumidor fizeram-no baseados num conceito de cuidados de saúde em que o cuidador estabelece uma relação colaborativa com o paciente.

Os sindicatos são um estranho e difícil híbrido de movimento e instituição social, poderíamos dizer até “um movimento social institucionalizado”. As condições do trabalho assalariado implicam que o conflito entre a mão de obra e o capital seja permanente, pelo que a missão dos sindicatos nunca se esgota face à falta da utopia socialista; por isso, não se podem fundir na comunidade em geral. Como Trotsky afirmou:

“vê-se claramente o quão absurdo é contrapor, como dois princípios diferentes, a organização dos sindicatos e a organização do estado. Na Inglaterra, mais do que em qualquer outro sítio, o estado apoia-se nas costas da classe trabalhadora, que constitui a larga maioria da população do país. O mecanismo é tal que a burocracia se baseia diretamente nos trabalhadores, e no estado indiretamente, através do intermediário da burocracia do sindicato.” (Trotsky, 1930)

O tipo de armistício permanente através do qual os conflitos fundamentais que estão subjacentes ao estado são controlados significa que poucas instituições têm falta de contradições internas, e que estas contradições vêm, por vezes, ao de cima. Contudo, já lá vão os dias em que os sindicatos se confrontavam com o estado enquanto força totalmente estranha. Mas, tendo um número de associados massivo, os sindicatos dispõem de todas as “tentações” de uma instituição: cargos para os amigos, bons salários, e assim por diante, e com a atividade corrente dos sindicatos – conseguir um cêntimo a mais no salário, defender os indivíduos em processos disciplinares, etc. – as emoções e princípios ferozes que motivam o novo representante sindical são rapidamente suavizados pela escravatura burocrática, sem falar na nova experiência de olhar as condições de trabalho “de cima”, por assim dizer.

Refletindo sobre o dilema que os partidos socialistas e os sindicatos enfrentam, assim como outros movimentos sociais e semi-instituições que defendem os interesses dos permanentemente oprimidos, é possível vislumbrar um espaço para um movimento social permanente. Não é uma impossibilidade, mas esses projetos apenas podem sobreviver pela constante renovação, continuamente revisitando os seus princípios basilares e encontrando forma de lhes dar expressão nas condições existentes.

A Igreja é uma instituição que também não é propriamente nem uma instituição (a menos que a Igreja seja oficial), nem uma seita (a menos que seja uma religião marginal). A Igreja Católica já existe há 1700 anos e funciona de acordo com normas rígidas, até e incluindo a infalibilidade do Papa, mantendo a sua homogeneidade apesar de estar presente em todos os países do mundo. Mas a Igreja Católica não é uma pequena seita que pode isolar os seus membros da comunidade em geral. Pelo contrário, está profundamente enraizada em todos os aspetos da vida social. Essa situação tão contraditória obriga a Igreja a defender ativamente a sua posição privilegiada no que concerne as normas da comunidade mais ampla, nos países em que opera. A mística da religião implica que o poder simbólico adquirido pelo líder de qualquer instituição ou movimento social seja consideravelmente amplificado; por isso, os padres exercem mais do que o poder de-vida-e-de-morte sobre os mais devotos dos seus fiéis, e, no caso das crianças, esse poder é quase ilimitado, tanto por causa da dependência da criança relativamente ao cuidado dos adultos, como pelo facto de a mística se estender à família da criança. Por esta razão, o abuso sexual perpetrado no seio da Igreja é muitas vezes mais adequadamente categorizado como incesto do que como violação.

O recente escândalo do abuso sexual no seio da Igreja Católica, que tem sido mais intenso em países onde a comunidade geral goza de um ethos liberal, pode ser o resultado da dificuldade que a Igreja sente em isolar-se do ethos diluído das sociedades liberais pós-industriais. A mística da hierarquia da Igreja é continuamente fragilizada pelo ethos liberal a que os membros estão expostos diariamente. O clero em si tende, contudo, a ser isolado e disciplinado contra essa exposição. A prova parece estar no facto de que é apelando às normas da comunidade mais vasta e invocando os seus poderes (polícia, tribunais, serviços sociais, etc.) que este abuso pode ser combatido. É improvável que a crítica à doutrina Católica possa ajudar. Claro que a Igreja não compactua diretamente com o abuso de crianças, mas o carácter fechado e fortemente hierárquico da sua organização e a mística poderosa da infalibilidade papal é muito provavelmente a causa do abuso sistemático. Os Católicos deviam ser mais como os Protestantes, poderia dizer-se, mas os passados 500 anos mostraram-nos que isso é improvável. Embora a Igreja Católica tenha mantido a sua importância para os seus fiéis ao longo dos milénios, como intrínseca à vida moral, para os que construíram as suas vidas no seio da hierarquia da igreja, são as normas organizacionais que predominam sobre a obrigação de salvar almas. Os “princípios especiais” da Fé têm vindo a predominar em relação à Palavra. Este é, normalmente, o caso. As palavras refinadas da Constituição têm pouco sentido prático para o cidadão fora a sua expressão prática no dia a dia. Nós interiorizamos as práticas como conceitos.

O outro terreno fértil para o abuso de poder em relação às mulheres e às crianças é a família. As famílias variam muito, obviamente, e o abuso infantil e a violência doméstica não são de forma alguma a norma, pelo menos nos tempos que correm. Mas, onde as condições sociais conferem um papel poderoso ao chefe de família, deixando os membros da família à sua mercê em termos económicos e legais, sem a opção de sair ou de procurar a ajuda da polícia, o pai poderá então conquistar uma poderosa mística que permite o abuso. Cada família é um projeto, mas um projeto que pode estar intimamente ligado ao projeto pessoal do seu chefe, como era nos tempos em que o pai gozava de soberania sobre a sua mulher e filhos, para não referir criados e inquilinos. Na medida em que a família espelha as relações na comunidade em geral ou está isolada da comunidade em geral, este pequeno sistema de atividade é, para os seus membros, um autoconceito em que os membros subordinados se concebem como conceitos subordinados do conceito instanciado pela figura paternal. Nesta situação, a mulher e filhos são apenas os membros do corpo do pai. O que merece a aprovação do pai é bom.

Até certo ponto, isto não constitui, por si só, uma patologia. O pequeno rapaz que trabalha valentemente, fazendo recados para o seu pai, não é necessariamente explorado. O que conta como abuso ou exploração é historicamente variável. A jovem rapariga seduzida por um rapaz mais velho pode sofrer mais do que um jovem rapaz seduzido por uma mulher mais velha, não tanto pela natureza do ato em si, mas por causa da comunidade que estigmatiza a menina e trata a vítima masculina como uma celebridade.

Em todos os casos acima referidos, a regra geral é que apenas o teu colaborador te pode realmente magoar. De uma forma ou de outra, as normas de colaboração podem ser violadas utilizando a mística obtida ao desempenhar um papel sénior num projeto para explorar colaboradores juniores. Os projetos antigos, como o patriarcado, que estão profundamente enraizados nas comunidades, sedimentaram-se na forma de conceitos que normalizam tudo o que, visto a uma certa distância, é obviamente explorativo e abusivo.

Focamo-nos agora na criatura mais característica que habita o território do capitalismo liberal – a empresa capitalista. Embora a empresa cresça num solo liberal igualitário, está longe de ser liberal ou colaborativa na sua hierarquia. Uma empresa é um projeto cuja missão é a expansão da proporção do trabalho social (por exemplo, o valor) que subordina e geralmente origina um regime de ditadura inflexível, controlada pelas chefias, digno da ditadura bizantina mais autoritária. Embora as normas de colaboração se possam aplicar ao Conselho de Administração ou entre a classe trabalhadora, estas relações colaborativas enquadram-se no ethos da direção controlada pelas chefias.

Apesar de todos os esforços dos sindicatos e dos socialistas ao longo dos séculos para inculcar nos trabalhadores o ethos da solidariedade de classes, os empregados de uma empresa identificam-se frequentemente com a empresa, de forma mais ou menos acentuada, e, muitas vezes, com toda a indústria, assumindo os sucessos e falhanços como seus, e tomando a hierarquia de gestão fixada na empresa como legítima. Neste sentido, uma empresa é um projeto como qualquer outro.

Este facto dá origem a tipos de patologias surpreendentes. Durante décadas, os quadros superiores dos fabricantes de amianto souberam perfeitamente que o seu produto estava a matar pessoas, mas mentiram e fabricaram provas científicas para encobrir essa questão. Foram tão bem-sucedidos a criar esse mito que, muitos deles, juntamente com as suas mulheres e filhos, acabaram por ser vítimas da asbestose ou do mesotelioma. Na esmagadora maioria dos casos, os operários, que estão diariamente expostos a doses letais de fibra, continuaram a trabalhar com o material, apesar de a informação amplamente disponível, do domínio público, incluindo televisão e jornais, tornar claro que, ao fazê-lo, eles estavam a condenar-se a uma morte agonizante. Mas estes trabalhadores *acreditavam* nas suas empresas; eles acreditavam nos gestores que mentiam com todos os dentes, olhando os cientistas médicos e os seus representantes sindicais, que lhes diziam a verdade, como alarmistas. O mesmo se aplica à sociedade nas cidades industrializadas onde o amianto foi extraído; os habitantes da cidade muitas vezes olham para a EPA² como o inimigo público número um.

Hoje em dia, supõe-se muitas vezes que é o interesse monetário que explica esta cegueira suicida. Se for esse o caso, então trata-se de um egoísmo despropositado, porque o preço acaba por ser sempre demasiado alto. Mas os testemunhos de comportamentos de risco registados numa série de situações (Lightfoot, 1997) dizem-nos que este tipo de cálculo utilitário não explica tudo. As pessoas, em geral, fazem o

² NT – EPA (Environmental Protection Agency) - Agência de Proteção Ambiental dos E.U.A.

que acreditam que é certo e honesto. E o que é certo e honesto é em grande medida determinado pelos termos do projeto em que estão envolvidas e pela sua posição social.

Sabemos que os soldados lutam e morrem pelo seu país, mas é sempre surpreendente quando vemos trabalhadores mal pagos morrer pela sua empresa. Mas isto é o que o compromisso com um projeto implica.

De um modo geral, os direitos e privilégios de que uma pessoa goza têm origem na sua posição social, que pode advir da sua família e educação, ou pode ser determinada por atributos contingentes, como o género, o físico ou o tipo racial. A fortuna de um indivíduo e a dimensão da sua liberdade e oportunidade para a autorrealização são determinadas por aqueles projetos em que foram aceites como participantes e a posição que lhes foi atribuída dentro desses projetos. Embora os atributos contingentes de uma pessoa, por si só, não constituam qualquer obstáculo à sua prosperidade, as pessoas tendem a ser julgadas e a ver-lhes atribuídas posições sociais (tratadas) de acordo com o que podem ser atributos insignificantes. A interpelação de uma pessoa para uma posição social inadequada é chamada de *não reconhecimento*. Por exemplo, ter conseguido apenas um trabalho menor, manual, não é uma injustiça por si só, mas se essa restrição estiver relacionada com a raça ou o género, então isso é uma injustiça, tal como os baixos salário e estatuto social que acompanham esse trabalho menor e mal pago.

Existem assim duas questões implícitas no problema da justiça, para além dos problemas discutidos anteriormente, ligados ao falhanço das normas de colaboração no âmbito de projetos, nomeadamente, (1) o não/reconhecimento de sujeitos de acordo com atributos contingentes, e (2) a manutenção de posições sociais cujos ocupantes gozarão nitidamente de diferentes estatutos sociais e oportunidades para a autorrealização. O primeiro é o problema da construção do sujeito humano e o segundo é, acima de tudo, o problema da economia política.

O sujeito humano

Na filosofia social existem duas teorias sobre a natureza do ser humano; segundo a teoria atribuída a Kant, o sujeito é apenas um ponto, um nada ao qual estão ligados atributos - uma pessoa é o seu sexo, idade, nacionalidade, profissão, cor favorita, etc., e nada mais. A outra teoria pode ser atribuída a Hegel e concebe o sujeito como uma espécie de *puzzle* sempre a tentar descobrir-se, definir-se e desenvolver-se. A Teoria da Atividade defende a tradição hegeliana e é consistente com a narrativa e as teorias de desenvolvimento do “eu” (*self*). Uma pessoa não nasce como indivíduo autónomo, pelo contrário, a vida é uma luta constante pela identidade e autodeterminação. Assim, o *eu* não é dado à partida, mas, recorrendo à frase de Aristóteles, é aquilo para o qual o indivíduo se dirige. Quanto ao poder, a questão é esta: sendo um nada com predicados anexados, o sujeito está completamente à mercê dos seus interlocutores - não há nada subjacente a esses atributos contingentes não-essenciais. Quando são interpelados para uma posição de sujeito, ficam *sujeitos a*³ (nesse curioso sentido contraditório que a língua inglesa preserva). Mas, do ponto de vista hegeliano, o sujeito essencial é inacessível, é aquilo para o qual o indivíduo se dirige, e nunca pode ser definitiva e irrevogavelmente determinado.

Do ponto de vista da ciência positivista ou foucaultiana, o sujeito kantiano pode ser tratado pelos métodos da Teoria dos Conjuntos: rotulados e classificados em caixas. A ideia de um sujeito que tem poder ou que goza de uma perspectiva de autodeterminação é

³ NT – no inglês, *subjected*.

impensável. Tudo o que resta é desenvolver a teoria sobre como os atributos estão ligados aos indivíduos.

Do ponto de vista da Teoria da Atividade, um sujeito faz-se a si próprio através de atividades em projetos de colaboração com outras pessoas. Mas isto não nega que o não reconhecimento e a interpelação sejam fenómenos perfeitamente reais pois não são ações essenciais à condição humana, são produtos de instituições hierárquicas enraizadas, geralmente resquícios da sociedade pré-moderna, ou, na sociedade moderna, a *burocracia* - procedimentos rotineiros para lidar com um grande número de relações impessoais em situações sociais conflituosas.

Economia Política

De acordo com os pensadores liberais, como Robert Nozick, as desigualdades de riqueza que são resultado do funcionamento de um mercado livre não podem ser injustas, da mesma forma que alguém que morre de uma doença genética incurável não pode ser considerada vítima de uma injustiça. Trata-se apenas da maneira como as coisas são e, para Nozick, a redistribuição equivale a um roubo; o autor não vê nenhuma diferença essencial entre a tributação progressiva e o Robin dos Bosques.

Mas este “mercado livre” é um mito. Todos os sistemas de distribuição, sejam eles uma economia de mercado neoliberal, uma economia estatal regulada pela segurança social ou uma comunidade camponesa, são o resultado da colaboração entre seres humanos em projetos, configurando os modos de colaboração, tal como estes moldam os produtos distribuídos e os seres humanos que os produzem.

Há, então, questões de justiça e de poder intrínsecas à *produção* de instituições distributivas. A questão moral surge nos processos sociais e políticos através dos quais o modo relevante de distribuição é formado e mantido. A injustiça é, em primeiro lugar, algo que se herda do passado, um passado em que as pessoas estão ligadas através dos projetos com que se comprometem, incluindo famílias, nações, profissões, entre outros. Na medida em que os colaboradores de um projeto desfrutam dos benefícios de uma atividade do passado, beneficiando o investimento de outros colaboradores num projeto mais amplo (por exemplo, os outros cidadãos de um país que não pertencem a uma profissão privilegiada), eles têm a obrigação moral de aproveitar as oportunidades que resultam da sua colaboração para corrigirem essa injustiça. Não podem, no entanto, fazê-lo abusando do poder.

Não pode haver dúvidas de que a economia capitalista é o veículo de produção e manutenção de *poder*, tanto mais quando se põe de lado os casos de perda de soberania pessoal que resultam da disfunção das relações de colaboração no âmbito de um projeto. Pierre Bourdieu (1984) mostrou que o poder na sociedade contemporânea é o resultado da riqueza monetária e do que ele chama de capital cultural e capital social. O poder e a independência de que uma fração de classe social usufrui, graças às distinções que mantém em relação a outras frações de classes sociais, não deixam de ser originados pela economia política. A versão de James Coleman (1990) sobre a economia política, em que o valor básico é o pagamento de uma promessa, não necessariamente paga em dinheiro, pode ser uma extensão necessária da economia política para abranger tais formas de obrigação. No fundo, nas sociedades capitalistas tardias, o poder é uma função da prosperidade (uma categoria mais ampla do que o “dinheiro” ou o “capital”, que poderia abranger os conceitos de “capital” de Bourdieu e Coleman), e uma parcela considerável desse poder é utilizada para manter uma economia política que preserva a concentração de poder e riqueza. Não há uma resposta óbvia para a Grande Questão de “O que deve ser feito?” em relação a esta situação de riqueza e poder interesseiro (*‘self-*

serving’). Tudo o que se pode dizer é que as instituições que sustentam esta situação só podem ser mudadas por projetos colaborativos, sendo, no mínimo, uma questão em aberto considerar se tais projetos revolucionários devem constituir-se como partidos ou frentes, ou como uma aliança ou qualquer outra das diversas formas históricas de subjetividade radical. Tendo a acreditar que é meritória a identificação enquanto projeto, bem como o estar consciente de tudo o que esta opção implica.

Andy Blunden,
Janeiro, 2013.

REFERENCES

- Benhabib, S. (1996), *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the Political*, Princeton University Press.
- Coleman, J. (1990), *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heller, A. (1986), *Beyond Justice*, Oxford: Blackwell.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinctions. A Social Critique of the Judgment of Taste*, translated by Richard Nice. Harvard University Press.
- Lightfoot, C. (1997), *The Culture of Adolescent Risk-Taking*, The Guilford Press, London.
- Trotsky, L. D. (1930). “Errors of Syndicalism,” *Leon Trotsky Internet Archive*, <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1930/02/syndicalism.htm>